İSLÂM HUKUKU ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Sayı: 6 Yıl: 2005

SON ASIR İSLÂM HUKUKÇULARI ÖZEL SAYISI

www.islamhukuku.com
www.islamhukuku.org
www.islamhukuku.net

ISSN 1304-1045

İSLAM HUKUKU ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

islamhukuku.com islamhukuku.net islamhukuku.org

Journal of Islamic Law Studies مجلة البحوث الفقهية الاسلامية

Sayı / Number / العدد : 6 Yıl / Year / السنة : 2005

Nisan ve Ekim aylarında yılda iki sayı çıkar. Hakemlidir

Sahibi / Publisher / صاحبها
Mustafa ÖZDEMİR
Mehir Vakfı Genel Başkanı / General Director of Mehir Wakfi / رئيس الوقف

Editör / Editor-in-chief / رئيس التحرير
Prof.Dr. Saffet KÖSE

Sayı Editörleri/Guest Editors/اعداد العدد
Doç.Dr. Talip TÜRCAN- Y.Doç.Dr. Haluk SONGUR

Editör Yardımcısı / Associate editor / مساعد رئيس التحرير
Dr. Muharrem Kılıç

Yayın Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير
Prof.Dr. Halil İbrahim ACAR - Dr. Ahmet AKMAN - Y.Doç.Dr. Abdüsselam ARI - Doç.Dr. Nasi ASLAN - Y.Doç.Dr.Tevhit AYENGİN - Dr. Tuncay BAŞOĞLU - Doç.Dr. Murteza BEDİR - Y. Doç.Dr. Recep CİCİ - Dr.A. Hakan ÇAVUŞOĞLU - Prof.Dr. Şamil DAĞCI - Doç.Dr. Nihat DALGIN - Doç.Dr. Sabri ERTURHAN - Prof.Dr. H. Tekin GÖKMENOĞLU - Y. Doç.Dr. Menderes GÜRKAN - Dr. Hasan HACAK - Doç. Dr. Abdurrahman HAÇKALI - Doç. Dr. Cengiz KALLEK - Y. Doç.Dr. Ali KAYA - Dr. Hüseyin KAYAPINAR - Dr. Muharrem KILIÇ - Prof.Dr. Ferhat KOCA - Doç.Dr. İsmail KÖKSAL - Doç.Dr. Şükrü ÖZEN - Dr. Ali İhsan PALA - Dr. Ali PEKCAN - Y.Doç.Dr. İzzet SARGIN - Y.Doç.Dr. Haluk SONGUR - Y.Doç.Dr. Hasan TANRIVERDİ - Doç.Dr. Talip TÜRCAN - Dr. Mustafa YAYLA - Doç.Dr. Mustafa YILDIRIM - Y.Doç.Dr. Kemal YILDIZ - Dr. Yaşar YİĞİT

Danışma – Bilim Kurulu / Advisory – Scientific Board / الهيئة الإستشارية - العلمية
Prof.Dr. Hamza AKTAN - Prof.Dr. Vecdi AKYÜZ - Prof.Dr. H. Yunus APAYDIN - Prof.Dr. Fahrettin ATAR - Doç.Dr. İ. Hakkı AYDIN - Prof.Dr. M. Akif AYDIN - Prof.Dr. Ali BAKKAL - Prof.Dr. Mustafa BAKTIR - Prof.Dr. Ali BARDAKOĞLU - Prof.Dr. Abdülaziz BAYINDIR - Prof.Dr. Faruk BEŞER - Prof.Dr. İbrahim ÇALIŞKAN - Prof.Dr. Orhan ÇEKER - Prof.Dr. Hamdi DÖNDÜREN - Prof.Dr. İ. Kâfi DÖNMEZ - Prof.Dr. Celal ERBAY - Prof.Dr. Mehmet ERDOĞAN - Prof.Dr. Mehmet ERKAL - Prof.Dr. Osman ESKİCİOĞLU - Prof.Dr. Beşir GÖZÜBENLİ - Prof.Dr. Hasan GÜLEÇ - Prof.Dr. Hayreddin KARAMAN - Prof.Dr. Muhsin KOÇAK - Prof.Dr. Salim ÖĞÜT - Doç.Dr. Ahmet ÖZEL - Prof.Dr. Mehmet ŞENER - Prof.Dr. Salih TUĞ - Prof.Dr. Mustafa UZUNPOSTALCI - Prof.Dr. Davut YAYLALI - Prof.Dr. Y. Vehbi YAVUZ

Kitap Tanıtımı / Book Review / حول الكتب
Dr. A. Hakan ÇAVUŞOĞLU

Yazı İşleri Müdürü / Editorial assistant
Hasan TÜRK

e-mail: saffetkose@selcuk.edu.tr
ISSN 1304-1045

KAPAK: Muhittin OKUMUŞLAR

Mizanpaj: Serdar IŞIKLI - 342 01 65
Baskı, Cilt
Şelâle Matbaa ve Cilt
0.332. 342 07 88
Ekim 2005 - KONYA

Yayın İlkeleri

1- Dergide yayımlanması istenen yazılar İslam Hukuku ile ilgili olmalıdır: İslam hukuku ile ilgili çağdaş bir problem, İslam hukuk tarihi, edebiyatı, son dönem, daha önce yaşamış ya da çağdaş İslam hukukçularının ve eserlerinin tanıtımı, önceki fukahanın yazmış oldukları risalelerin neşri ve tercümesi, sempozyum ve tez değerlendirmeleri vb. konularda olmalıdır.
2- Araştırma ilmî metotlara uygun olmalıdır.
3- Araştırmaya İngilizce veya Arapça özet eklenmelidir.
4- Araştırmalar hakemlerin (en az iki hakem) olumlu görüşünden sonra yayımlanır.
5- Dergide yayımlanan yazıların dil ve içerik bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.
6- Yayımlanmayan yazılar sahiplerine iade edilmez.

Principles and Regulations For Publication

1- Research submitted for publication, should be based on Islamic jurisprudence
2- Research should concentrate on issues,
-questions and contemporary problem,
-history of Islamic jurisprudence,
-its literature,
- past and contemporary Islamic legists, dealing with Islamic subjects, with their works,
-critical publications and translations of treatises (unpublished manuscripts) of the past Islamic legists / jurists about various subjects,
-notes on symposiums, conferences, congresses or theises etc.
3- Research should be followed scentific methods.
4- A satisfied abstract shold be attached to the research to be translated into English or Arabic.
5- Researches should be arbitrated by Islamic legists/jurists according to methods which indicates principles and procedures of arbitration
6- The opinions expressed in the articles are solely those of the authors
7- Researches which not published, will not be returned.

قواعد النشر وشروطه

1- أن يكون البحث المراد نشره في المجلة مبنيا على الفقه الاسلامي
2- أن ينصب البحث على القضايا والمسائل والمشكلات المعاصرة المتعلقة بالفقه الاسلامي أو تاريخه أو أدبه أو التعريف بالفقهاء المتأخرين والمتقدمين والمعاصرين مع بيان انجازاتهم العلمية أو تحقيق رسائل فقهائنا القدامى وترجمتها أو تقييم المؤتمرات أو الرسالات الخ.
3- أن يوافق البحث على المناهج العلمية
4- أن يرفق بالبحث خلاصة مستوفية له لترجمتها الى اللغة الإنجليزية أو العربية
5- تنشر البحوث بعد أن يتم التحكيم من قبل المتخصصين وفقا لقواعد التحكيم
6- جميع المسؤوليات العلمية والقضائية للبحوث المنشورة في المجلة على مؤلفيها
7- البحوث التي لا تنشر لا تعاد لأصحابها

Adres / Address / العنوان :
Melike Hatun Çarşısı Kat: 2 No: 233 – KONYA
Tel: 0.332.352 13 45 Fax: 0.332.353 72 32
www.mehir.net

Mehir Vakfı Türkiye Gönüllü Teşekküller Vakfı (TGTV) ve İslam Dünyası Sivil Toplum Kuruluşları Birliği (İSDB) üyesidir.

İÇİNDEKİLER

Editör'den **9-12**

Fıkıhdan İslâm Hukukuna **11-22**
-Fıkhın İslâm Hukukuna Evrilme Süreci Üzerine Bazı Düşünceler-
Doç. Dr. Talip TÜRCAN

Günümüz Güney Asya Müslüman Hukuku: Bir Tanıtım **23-40**
Werner F. MENSKİ
Trc. Ahmet Hamdi FURAT

Kendi Kaleminden İmam Leknevî (1848-1887):
Hayatı ve Eserleri **41-54**
Trc. Nizameddin İBRAHİMOĞLU

Kanunlaştırma Hareketinin Öncülerinden
Muhammed Kadri Paşa (1821-1888) ve Eserleri **55-68**
Dr. M. K. Abdussamet BAKKALOĞLU

Karinâbâdî Ömer Hilmi Efendi (1845-1889) **69-76**
Dr. Şevket TOPAL

Ahmed Cevdet Pasha (1823-1895): A Scholar And A Statesman **77-92**
Yrd. Doç. Dr. Recep ÇİĞDEM

Osmanlılar Döneminde Gayr-i Müslim Bir İslam Hukukçusu:
Sava Paşa (ö.1901), Hayatı, Eserleri ve İslam Hukukuna Dair Görüşleri **93-114**
Prof. Dr. Ferhat KOCA

Büyük Ali Haydar Efendi (Nasuhizade) (1837-1903) **115-118**
Ahmet EKŞİ

Suriye Selefîliğinin Önderi Cemâleddîn el-Kâsimî (1866-1914):
Hayatı, Islahatçı Kişiliği Ve Fıkhî Eserleri **119-140**
Doç. Dr. H. Mehmet GÜNAY

Sosyolojik Bir Bakış Açısıyla Seyyid Bey (1873-1925) ve
"İctihad Ve Taklid" Adlı Makalesi Üzerine Bir Değerlendirme **141-160**
Dr. Adem EFE

İkbal'in (1877-1938) İctihad Anlayışı **161-166**
Wasim Ahmed
Çev. Menderes GÜRKAN

Mısırlı İslam Tarihçisi ve Hukukçusu Muhammed Hudarî Bek (1837-1927): Hayatı, Eserleri ve Fıkhî Görüşleri 167-178
Prof. Dr. Ferhat KOCA

Son Devir Osmanlı Hukukçusu Küçük Ali Haydar Efendi (1853-1935): Hayatı, İlmi Faaliyetleri ve Eserleri 179-188
Doç.Dr. H. Mehmet GÜNAY

Muhammed Bahît el-Mutî'Î (1854–1935): Hayatı Ve İlmî Kişiliği 189-204
Dr. Ali İhsan PALA

Şam Fakihi Ahmed ez-Zerkâ' (1869-1938) 205-210
Necmettin KIZILKAYA

Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın (1878-1942) İlmi Kişiliği Ve Fıkıh İlmindeki Yerine Bir Bakış 211-232
Y. Doç. Dr. Menderes GÜRKAN

Son Dönem İslam Hukukçularından: İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946) 233-268
Yahya MACİT

Modernleşme Sürecinde "Fıkhın ve Fıkıh Usûlü'nün İhyâsı" Söylemine Karşı Bir Duruş: İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946) 269-296
Kerîme CESUR

Zor Zamanda Yapılabileceklerin En İyisini Yapan Bir İslam Alimi: Ahmed Hamdi Akseki (1887-1951) 297-312
Doç. Dr. Abdullah KAHRAMAN

Muhammed Zâhid el-Kevserî (1863-1952) Hayatı, Eserleri ve Fıkhî Görüşleri) 313-330
Dr. Mehmet Ali YARGI

Abdulkadir Ûdeh (1907-1954) -Hayatı Eserleri ve İslam Hukukuna Katkısı- 331-336
Y.Doç.Dr.Haluk SONGUR

İdealist Bir İslam Hukukçusu: Abdülvehhab Hallâf (1888-1956) 337-346
Doç. Dr. Abdullah KAHRAMAN

Şemseddin Günaltay'ın (1883-1961) İctihada İlişkin Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme 347-368
Y. Doç. Dr. Menderes GÜRKAN

Mahmûd Şeltût (1893–1963) Hayatı, Düşüncesi ve Eserleri 369-398
Murat ŞİMŞEK

Mustafa es-Sibâî (1915-1964) ve Eserleri **399-408**
Dr. M. K. Abdüssamet BAKKALOĞLU

Hilâfet Karşıtı Bir Ezher'li: Ali Abdurrâzık (1883-1967) **409-426**
Doç. Dr. Talip TÜRCAN

Bir Fıkıh Âlimi Olarak Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971)
-Türkiye'deki Fıkıh ve Mukayeseli Hukuk Çalışmalarına Katkısı- **427-438**
Doç. Dr. Talip TÜRCAN

Abdürrezzak Ahmed es-Senhûrî (1895-1971) **439-448**
Doç. Dr. Murteza BEDİR

Muhammed et-Tâhir b. Âşûr (1879-1973) **449-460**
Dr. Ali PEKCAN

Allâl El-Fâsî (1910-1973) **461-478**
Dr. Ali PEKCAN

Muhammed Ebû Zehre (1898-1974)
Hayatı-İslam Hukuku ve Diğer Disiplinlerle İlgili Bazı Görüşleri- Eserleri.... **479-496**
Prof.Dr. Saffet KÖSE

Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (1893-1975) **497-502**
İslam DEMİRCİ

Ali Himmet Berki (1882–1976)
(Hayatı, Eserleri ve İslâm Hukuku'na Katkısı) **503-514**
Araş. Gör. Ahmet Hamdi FURAT

İslam Hukukunu Çağına Taşıyan Bir Fakih:
Ali El-Hafîf (1890-1978) ve Eserleri **515-536**
Dr. Rahmi YARAN

Lübnanlı Hukukçu Ve Devlet Adamı Subhî El-Mahmesânî (1906-1986) **537-544**
Doç. Dr. Ahmet ÖZEL

Pakistanlı İlk Dönem İslam Hukuku Üzerine Çalışan
Son Dönem Âlimlerinden Ahmed Hasan (1932–1996) **545-556**
Y.Doç.Dr. Haluk SONGUR

Ali Câdelhak (1917-1996) ve Çağdaş Fıkhî Sorunlar **557-574**
Dr. Ali İhsan PALA

Abdülfettâh Ebû Gudde (1917-1997) **575-584**
Dr. Ali PEKCAN

Mustafa Ahmed ez-Zerkâ' (1907-1999) Hayatı- Eserleri- İslam Hukuku İle İlgili Bazı Görüşleri-Fetvalarından Örnekler 585-616
Prof.Dr. Saffet KÖSE

Seyyid Sâbık (1915-2000): Hayatı Eserleri ve Fıkıh Araştırmalarında İzlediği Metodu 617-632
Fatih YÜCEL

Prof. Dr. Muhammed Hamidullah (1908-2002): Hayatı, Eserleri, Hakkında Söylenenler ve Bazı Konulardaki Görüşleri 633-664
Prof. Dr. Ali ŞAFAK

Ahmed Fehmî Ebû Sünne (1909-2003) ve " el-'Örf ve'l-'Âdê fî Ra'yi'l-Fukahâ' " Adlı Eseri 665-680
Dr. Ali İhsan PALA

Prof. Dr. Muhammed Ma'rûf ed-Devâlîbî (1909-2004) Hayatı-Bazı Siyâsî Faaliyetleri-İslam Hukuku Alanındaki Bazı Görüşleri-Eserleri 681-698
Prof.Dr. Saffet KÖSE

Modern Dönem İslâm Hukuku Teorisyenlerinden Muhammed Halid Mesud (1939-) 699-712
Dr. Muharrem KILIÇ

editör'den

Osmanlı İmparatorluğu'nun ıslahat hareketleri çerçevesinde, XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren pozitif hukukunu tedvin ihtiyacını duyması, Batılı kanunların iktibasını bir bakıma zorunlu kılmıştır ki, bu durum, modern dönem İslâm hukuk çalışmalarının başlamasında da en önemli etkenlerden biridir. Klasik fıkhın kazuistik yapısının aksine, iktibas edilen Batılı kanunların soyut yöntemle hazırlanmış olması, her ne kadar Mecelle'nin tedvininde büyük ölçüde geleneksel yönteme (kazuistik yöntem) bağlı kalınmış olunsa bile, sosyal yaşamdaki değişimi de dikkate alan modern İslâm hukuku çalışmalarının, fıkıhdan hareketle genel teoriler geliştirmeye dönük bir yöntemle yapılması gerektiği düşüncesinin oluşumuna katkıda bulunmuştur. Söz konusu düşünce, XX. yüzyılda önce Türkiye, daha sonra da diğer bir kısım İslâm ülkelerinin, yenileşme çabaları kapsamında, Batılı kanunları yoğun biçimde iktibas etmeleriyle kökleşmiştir.

Diğer taraftan, fıkhın, 'Batılı hukuk kavramı esas alınarak değerlendirilmesini konu edinen' oryantalist çalışmalar, belirtilen süreçte, bilhassa Hurgronje ile birlikte ortaya çıkmaya başlamıştır. Hurgronje, Goldziher, Margoliouth, Lammens, Schacht ve Coulson çizgisinde gelişen klasik oryantalist İslâm hukuku çalışmalarının fıkha ilişkin tespitleri, İslâm dünyasında yapılan araştırmaları yöntem ve terminoloji bakımından etkilemiştir. Bunda fıkhı, en azından sözü edilen sürecin başlangıcında, bir hukuk sistemi olarak görmeyen klasik oryantalist yaklaşımlara karşı, müslüman araştırmacıların Batılı yöntemle fıkhın savunulması niteliğinde eserler yazma ihtiyacını duymaları da rol oynamıştır.

Modern dönem İslâm hukuku çalışmalarının oluşumunda bir diğer etken ise, sömürge hareketlerine bağlı olarak İslâm dünyasında ortaya çıkan *sui generis* hukuk düzenleri ve onların tatbikatıdır. Nitekim Hint-Alt Kıtasında *Anglo-Muhammadan Law* ve Cezayir'de *Droit Musulman Algérien* biçiminde nitelenen hukukî uygulamalarda görüldüğü gibi, başta Anglo-Sakson ve Fransız hukuk düşüncesi olmak üzere, Batılı hukuk yaklaşımlarının modern İslâm hukuku çalışmalarının yöntem ve içerik bakımından biçimlenmesinde etkili olduğu kuşkusuzdur.

Son yüz elli yıllık süreçte oluşan modern İslâm hukuk çalışmaları Batı hukuk düşüncesinin etkisi altında gelişmiş olmakla birlikte, gelinen aşama dikkate alındığında, hukukun genel teorisi bakımından aynı şeyi söyleyemesek bile, hukuk dogmatiği bakımından söz konusu çalışmaların dikkate değer bir düzey kazandığı, hatta bağımsız ve özgün bir yapıya kavuştuğu inkar edilemez. Artık İslâm hukuk bilimi, içerik itibariyle henüz klasik fıkhî malzemeden yeterince bağımsız hale gelememiş olsa da –ki, elbette bununla gelenekten bütünüyle bir kopuşu kastetmiyoruz- genel teoriler üzerinden

yürüyen, çağdaş gelişmeleri dikkate alan ve karşılaştırmalı hukuk alanına katkıda bulunan bir düzeye gelmiştir.

"Oryantalist İslâm Hukukçuları" başlıklı özel sayımızda fıkıh üzerinde Batı hukuk düşüncesi esas alınarak yapılanan bilimsel hareket –ki, modern İslâm hukuk bilimini oluşum sürecinde yöntem ve içerik bakımından etkilemiştir- ve onun temsilcileri inceleme konusu yapılmıştı. Bu özel sayımızda ise, belirtilen süreçte İslâm dünyasında, bizzat müslümanlar tarafından geliştirilen İslâm hukuk bilimini, onu oluşturan araştırmacılar ve eserleri bağlamında tanıtmayı amaçlıyoruz. İtiraf etmeliyiz ki, elbette dergimizin bu sayısı İslâm hukuk biliminin oluşum sürecine katkıda bulunan tüm araştırmacıları ve eserlerini içine almamaktadır. Hatta böyle bir projede öncelikle ele alınması gereken kimi ilim adamlarını ve çalışmalarını da çeşitli sebepler yüzünden sizlere takdim edemediğimizi burada belirtmek isteriz. Herşeye rağmen, elinizdeki özel sayının da bir önceki gibi bilhassa İslâm hukuku alanında çalışan ülkemiz ilim adamları için modern dönem literatürü bakımından bir el kitabı niteliği kazanacağını ümit ediyoruz. *Son Asır İslâm Hukukçuları* başlıklı bu özel sayının ortaya çıkmasına katkı veren alanın değerleri uzmanlarına, tüm hoca ve arkadaşlarımıza şükranlarımızı sunarız. Ayrıca değerli ilim adamı Prof. Dr. Saffet Köse, her sayıda olduğu gibi, elinizdeki sayının hazırlanması hususunda da gösterdiği çaba ve bize verdiği destekle burada özel olarak hatırlanmayı ve teşekkürü hak etmektedir.

Sayı Editörleri
Doç Dr. Talip TÜRCAN
Y. Doç. Dr. Haluk SONGUR

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.11-22

FIKIHDAN İSLÂM HUKUKUNA

-Fıkhın İslâm Hukukuna Evrilme Süreci Üzerine Bazı Düşünceler-

Doç. Dr. Talip TÜRCAN*

Abstract

From Fiqh to Islamic Law
-Some Thoughts on the Evolutionary Process of Fiqh to Islamic Law-

In the study, we, mainly, deal with the relation between fiqh and law, and Islamic law as a modern concept. It, besides, contains an attempt on the evaluation of question that whether there a modern Islamic legal science in its real meaning is or not. We conclude that in the modern period, the studies on the fiqh have, to a great extent, achived to improve an original legal science of Islam, which is not identical to, even if on which it depends, the classical fiqh.

Key Words: Fiqh, Law, Islamic Law, Islamic Legal Science.

Fıkıh, beşerî davranışları düzenleyici kurallar bütünü olarak, tarihin hiçbir döneminde yalnızca bir toplumun pozitif düzeyde hukuk ihtiyacını karşılamak amacıyla ve sadece o kapsamda var olmadığı gibi, merkezileşmiş bir yasama işlevi sonunda da ortaya çıkmamıştır. Fıkhın, sistematik bir yapı olarak, oluşum sürecini başlatan en önemli ve öncelikli etken, kuşkusuz ki, bireyin her bir davranışı bakımından bir *dinî olması gereken biçim*in bulunduğuna yönelik temel kabul ya da inançtır. Beşerî davranışların fıkhî tasnifinde dikkate alınan beş hüküm (ahkâm-ı hamse) kategorisi, dinî niteliklidir. Öyleyse fıkıh, beşerî davranışların, yegane hüküm koyucu olarak kabul edilen ilahî irade tarafından öngörülen hükümlere göre beş kategoride tasnifinden ibarettir.[1] Bu itibarla fıkıh, beşerî davranışlara ilişkin hükümleri arayıp bulma (ızhâr/keşf/beyân) amacına dönük olarak kurgulanmış zihinsel bir faaliyeti temsil etmektedir. Nitekim fıkıh, başlangıçtan itibaren, ya *bilme* (marifet/ilim/idrâk) eylemi ya da *bilinen* olarak tanımlanmıştır ki, bu, onun esas itibariyle epistemik bir faaliyet ya da epistemik temelli bir yapı olarak algılandığının bir göstergesidir. Fıkhın, onu, sonradan sûfîlik olarak nitele-

* S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı

1 İslâm'da hukukun bir tasnif ilmi olarak kavrandığı hususunda ayrıca bkz. Count Léon Ostrorog, *Ankara Reformu*, çev. Y. Ziya Kavakçı, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1972, 25-26.

necek zühd anlayışına indirgeyen Hasan el-Basrî (ö.110/728)'nin tanımı[2] –ki fıkhî faaliyetin ortaya çıkışında dinî endişenin rolünü vurgulaması bakımından önemlidir- bir tarafa bırakılırsa, elimizdeki Ebû Hanîfe (ö.150/767)'ye nispet edilen "Kişinin haklarını ve sorumluluklarını bilmesi (ma'rifetu'n-nefs mâ lehâ ve mâ aleyhâ)"[3] biçimindeki en eski tanımı ile klasik dönemin nihayetini temsil eden Mecelle'nin "ilm-i fıkh mesâil-i şer'iyyeyi ameliyyeyi bilmektir"[4] biçimindeki tanımı arasında yaşanan süreç boyunca epistemik temelli hâkim algı, herhangi bir değişime uğramamış ya da bir kırılma göstermemiştir. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen tanımda itikadî alanı da içine alan fıkıh, İslâmî bilginin gelişen terminoloji ve metodoloji sayesinde bilimsel disiplinlere ayrıldığı süreçte kapsam bakımından daralarak, itikadî alanı kelâma bırakmış ve yalnızca *amel* terimiyle ifade edilen *dışsal ve dışa yansıyan içsel beşerî davranışlar alanı*na özgülenmiştir.[5] Burada vurgulamak istediğimiz husus, değişme ya da gelişmenin yalnızca kapsamda ortaya çıktığı ve bir faaliyet olarak fıkhın epistemik karakterini klasik dönemin sonuna kadar korumuş olduğu gerçeğidir. Şu halde fıkhın mahiyetine ilişkin bir analiz yapılmak istendiğinde tespit edilecek ilk özellik, fıkhın süje bakımından hüküm koymak (yasama) anlamında iradî bir faaliyet değil, ilahî irade tarafından öngörülmüş olan (muayyen) hükümleri bilme (ilm)/açığa çıkarma (izhâr/keşf/beyân) faaliyeti olduğudur.[6] İşte fıkhın, *şer'î amelî hükümleri bilmek* biçimindeki nihai tanımı, hem epistemik temelli yapısını vurgulamakta hem de belli türde davranışların hükmü ile sınırlamak suretiyle kapsamını belirlemektedir. Fıkhı, yalnızca ictihad alanına özgüleyen usûlcüler istinbâtı zorunlu bir unsur olarak değerlendirdikleri halde, bir hükmün – ister nass

---

2 Bkz. Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *es-Sunen*, I-II, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, Mukaddime 29; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfi Tarîkı'l-Murîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*, I-II, Dâru Sâdır, Beyrut 1995, I, 315; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I-V, Tahkîk: Ebû Hafs Seyyid b. İbrâhîm, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1412/1992, I, 58.
Hz. Ali'ye ve Mucâhid (ö.104/722)'e nisbet edilen bazı ifadelerde de fıkhın zühd esas alınarak tanımlandığı görülmektedir. Bkz. ed-Dârimî, Mukaddime 29.

3 Tanım için bkz. Sadruşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Mahmûd, *et-Tavdîh fî Halli Gavâmidi't-Tenkîh*, I-II (*et-Telvîh* ile birlikte), Mekteb-i Sanâyi' Matbaası, İstanbul 1310, I, 19; Molla Husrev, Muhammed b. Ferâmuz b. Alî, *Mir'âtu'l-Usûl fî Şerhi Mirkâti'l-Vusûl*, I-II (el-İzmîrî hâşiyesi ile), el-Matbaatu'l-Âmire, İstanbul 1309, I, 44; Kemâluddîn Ahmed el-Beyâdî, *İşârâtu'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, Tahkîk: Yûsuf Abdurrazzâk, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, İstanbul ty. (Kâhire 1368/1949 baskısından), 28-29; es-Seyyid Mustafâ b. es-Seyyid Muhammed el-Güzelhisârî, *Menâfiu'd-Dekâyık fî Şerhi Mecâmi'i'l-Hakâyık*, Matbaatu el-Hâcc Muharrem Efendi, İstanbul 1303, 17.

4 *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, md. 1.

5 Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ebsât*'ta fıkhı, *dinde fıkıh* ve *ahkâmda fıkıh* biçiminde ikiye ayırması, fıkhın amelî alana özgü bir disipline ne zaman dönüşmeye başladığı sorununu çözmek açısından oldukça önemlidir. Onun, "Dinde fıkıh, ahkâmda fıkıhtan daha üstündür. Çünkü kişinin Rabb'ine nasıl kulluk edeceğini öğrenmesi (tefakkuh), bir çok bilgiyi (ilm-i kesîr) toplamasından kendisi için daha hayırlıdır" biçimindeki ifadesi, fıkhın o dönemde bağımsız bir disiplin olark ortaya çıkmaya başladığını göstermektedir. Bkz. Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-Ebsât*, İmam-ı Azamın Beş Eseri içinde, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, 44.

6 Burada ictihada açık alanda hükmün, müctehidin zannına tâbi olduğu yolundaki yaklaşımı gözardı etmiş değiliz. Söz konusu yaklaşım, müctehidi bir hüküm koyucu olarak görmemektedir. Çünkü müctehid şer'î delillerle bağlıdır. Fark, hükmün önceden ilahî iradede belirlenmiş olup olmamasından ibarettir.

isterse dar anlamda ictihad yoluyla elde edilmiş olsun- delile dayalı olarak bilinmesini, fıkhî faaliyet olarak nitelemek için yeterli gören usûlcüler de vardır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi; fıkıh, *bilinen*den hareketle de tanımlanmaktadır ki, bu durumda, fıkıh denildiğinde *şer'î amelî hükümler bütünü* kastedilmektedir. Fıkhın, şer'î amelî hükümler bütünü biçimindeki tanımı da, hükümlerin konularak (yasama yoluyla) değil, bilinmek suretiyle elde edilmiş olmaları esasına dayanmaktadır.

Hukuk kurallarının devletsel niteliğe, yani belli bir yetki ve usûle göre konulmak ya da tanınmak/desteklenmek suretiyle pozitif düzeyde bir bağlayıcılık niteliğine sahip olmalarına karşılık, fıkhın epistemik karakteri, bir hükmün fıkhî geçerliliğini (amel edilebilirlik niteliğini) belirleme hususunda yalnızca süjenin yetkili kılınması sonucunu doğurmuştur. Bir fıkhî hükmün geçerliliği nihai olarak süjenin onu benimsemesine bağlı olduğu gibi, bağlayıcılık derecesi de elde edilmesi hususunda başvurulan delillerin kesinlik derecesine (subût ve delâlet) göre değişmektedir. Şu halde fıkıh, ister geniş (nasslar yoluyla bilinen hükümleri de içine alacak genişlikte) isterse dar (yalnızca ictihada dayalı hükümler) anlamında kabul edilsin, içerdiği hükümlerin bağlayıcılığı öncelikle süjenin onları benimsemesini gerektirmektedir. Üstelik salt benimseme, ona göre davranmayı maddî anlamda garanti etmemektedir.

Fıkhın düzenlediği alan klasik teoride *amel* terimiyle ifade edilmekte ve beşerî davranış karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bununla birlikte, her bir beşerî davranış şer'î hitâbın, yani fıkhî talebin konusunu teşkil etmemektedir. Şer'î hüküm, her bir beşerî davranışı, hatta herhangi bir doğal olayı bile konu edinebilir. Fakat fıkhî talep, yalnızca mükelleflerin davranışlarına (ef'âlu'l-mükelleffn) yönelebilir. Diğer bir ifadeyle, fıkhî talebin süjesi sadece irade sahibi insandır. Amel kavramı, belirtilen sınırlamalardan ayrı olarak, davranışların türü bakımından da sınırlı olup, fıkhî talebin yöneldiği süjenin her davranışını da içermemektedir. Yukarıda da değindiğimiz gibi, şer'î amelî hükümler, ilke olarak kişinin dışsal ve hemen akabinde dışa yansıyan/dış dünyada etkileri tespit edilebilen içsel davranışlarını düzenler. Salt zihinsel davranışlar fıkhın düzenleme alanı içerisinde değildir. Öyleyse amel terimiyle, irade sahibi bir kişinin dışsal ve hemen akabinde dışa yansıyan içsel davranışlarının tümü kastedilmektedir. Belirtilen kapsamda bir düzenleme alanı tanımıyla fıkıh, hukuka göre çok daha geniş bir alanı düzenlemekte, hukukun düzenleme alanını da içine almaktadır. Başka bir şekilde ifade edersek, fıkıh ve hukuk arasında düzenleme alanı bakımından bir *tam girişimlilik* hali söz konusudur. Çünkü hukuk, yalnızca kişiler arası ilişkileri düzenler. O nedenle, toplumsal yaşamın olmadığı yerde hukuktan da söz edilemez. Daha doğru bir ifadeyle, hukukun varlık sebebi toplumsal yaşamın kendisi ve kişiler arası ilişkilerin mevcudiyetidir. Hukuk, kişiler arasındaki olgusal ilişkileri, olması gereken (normatif) bir yapıya; karşılıklı hak-vecibe ilişkisine dönüştürür. Hukukun öngördüğü hak-vecibe ilişkisinde karşılıklılık niteliği, 'bir

tarafa ait hakkın karşı taraf için vecibe oluşturduğu' anlamında istisnasız geçerli bir ilkeye işaret etmektedir. Fakat belirtilmelidir ki, hukuk kuralların-ca düzenlenen her bir hak-vecibe ilişkisinde öngörülen her vecibe, aynı tarafı, yani yükümlülük altına sokulan tarafı, aynı ilişki çerçevesinde, her zaman bir hakka mâlik kılmamaktadır. Bu, ahlâkın hukuka etkisinin bir sonucudur. Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, hukuk -düzenleme alanı bakımından- beşerî ilişki (beşerî münasebet) kavramı üzerine oturmaktadır. Beşerî ilişki teşkil etmeyen davranışlar, hukukun düzenleme alanına girmemekte, hukukî tale-bin konusunu oluşturmamaktadır. Yani bir davranış bir ilişkiye vücut verse bile, hukukun düzenleme alanına girmesi, ancak ilişkinin iki tarafının da hukukî süjelerce temsil ediliyor olmasına bağlıdır. Bu itibarla, Kant'ın tasnifi esas alınırsa, bir hukuk süjesinin kurabileceği ilişkinin dört grupta toplana-bileceği görülmektedir. Onlardan ilki, yalnızca hakkı olup karşılığında yü-kümlülüğü bulunmayan bir süje (Tanrı) ile hak ve yükümlülükleri olan süje arasındaki ilişki biçimidir ki, bu, din düzenlerini teşkil etmektedir. İkincisi, yalnızca yükümlülükleri olup karşılığında herhangi bir hakka mâlik olmayan bir süje (köle) ile hakları ve yükümlülükleri olan bir süje arasındaki ilişki biçimidir. Üçüncüsü, hakları ve yükümlülükleri bulunmayan bir süje (hay-vanlar ve eşya) ile hakları ve yükümlülükleri olan bir süje arasında ortaya çıkan ilişki biçimidir. Dördüncüsü ise, hakları ve yükümlülükleri bulunan iki süje arasındaki ilişki biçimidir ki, yalnızca bu sonuncu tarz ilişkinin huku-kun düzenleme alanına girdiği kabul edilmektedir.[7] Buna karşılık fıkıh, bir ilişki niteliği taşısın ya da taşımasın, irade sahibi insanın tüm davranışlarını düzenlemektedir. Sözü edilen ilişki biçimleri şer'î hükümler tarafından dü-zenlendiği gibi, bir kimsenin bütünüyle kendisine dönük davranışları da fıkhî düzenlemenin kapsamı dahilindedir. Bir kimsenin kendisine dönük davranış-ları ile sırf şahsını ilgilendiren, herhangi bir ilişkiye vücut vermeyen davra-nışlarını kastediyoruz. Bu tür davranışların nasıl olması gerektiğini öngören hükümler, hak doğurucu değil, ödev yükleyici birer kural niteliğindedir. O nedenle fıkhın belirtilen türde hükümleri, yalnızca ödev yüklemeleri ya da yükümlülük altına sokmaları ve bunun karşılığında da süjeyi herhangi bir hak talebine yetkili kılmamaları açısından ahlâk kurallarına benzemekte; düzenleme konusu bakımından ise sübjektif ahlâk kuralları ile örtüşmekte-dir. Fıkhın, salt dinîlik anlamında Allah-insan arasındaki ilişkide ve insanla-rın kendi aralarındaki ilişkilerinde sadece vecibe öngören, fakat karşılığında bir hak kazandırmayan hükümlerinin yukarıda verilen tasnif içinde değer-lendirilebileceği ve pozitif düzeyde hukukun, kaynağı bakımından değil, dü-zenlediği davranışlar bakımından din ve ahlâktan ayrılabileceği kabul edildi-ğinde, fıkhın hem din hem de objektif ahlâk kurallarına karşılık gelen hü-kümleri de içerdiği açıkça tespit edilebilecektir. Bu bağlamda fıkıh ve hukuk arasında bir karşılaştırma kriteri belirlemek istersek, fıkhın, toplumsal ya-

---

[7] Zeki Hafızoğulları, *Ceza Normu Normatif Bir Yapı Olarak Ceza Hukuku Düzeni*, US-A Yayıncılık, Ankara 1996, 27 (34 no'lu dipnot) (Kant, *Metafisica dei costumi*, ediz. UTET, 1956, 406'dan naklen).

şamın zorunlu kıldığı insanlar arası ilişkilerin yanısıra, mesela ıssız bir ada-da tek başına yaşayan bir kimsenin de davranışlarını düzenlediğini; hukukun ise, ancak toplumsal yaşamın bulunduğu yerde var olabildiğini ve üstelik ortaya çıkan ilişkilerin de yalnızca bir kesimi ile ilgili olduğunu söylememiz gerekir.

Beşerî davranışları düzenleyen kurallar, *olması gerekene* yönelik talep içermeleri nedeniyle yaptırmalı önerme niteliğindedir. Talep, davranış kuralının düzenleme unsurunu oluşturur. Hukuk kurallarının düzenleme unsurunun sevk ediliş niteliği esas alındığında, *emredici* (buyurucu) ve *tecviz edici* (yetkilendirici ve/veya izin verici) olmak üzere iki kısımda tasnif edilebileceği anlaşılmaktadır. Şu kadar ki, hukukun, hak-vecibe karşıtlığı üzerine kurulu ilişkileri, yani çatışan çıkarlar temelinde ortaya çıkan ilişkileri bir düzene koyma zarureti, tecviz edici türdeki kuralların da gerçekte emrî nitelikte olduğunu; bir kimse için öngörülen yetki ve/veya iznin diğer kimseler bakımından tanınması ve müdahele edilmemesi emredilen bir davranış niteliği taşıdığını söylememizi gerektirmektedir. Öyleyse hukuk, ilke olarak emrî karakterdedir. Buna karşılık fıkıh, bir beşerî davranış düzeni olarak, emredici ve tecviz edici kuralların yanısıra *tavsiye edici* türde kurallar da barındırmaktadır. Tavsiye edici kurallar, bir vecibenin yerine getirilmesini öngörmemekte, daha iyinin elde edilmesini kişinin tercihine bağlı olarak talep etmektedir. Bu, fıkhın işlevinin yalnızca toplumsal düzenin sağlanması ile sınırlı olmadığını, aynı zamanda dinî düzenlerin temel amacını teşkil eden mutlak iyinin gerçekleştirilmesini de kapsadığını göstermektedir.

Hukukun emrî karakteri, cebre varan yaptırım araçları ile desteklenmesini gerektirmektedir. Hukukî yaptırımın cebir içermesi, onu öteki yaptırım türlerinden ayıran bir nitelik değildir. Hukukî yaptırımın kendine özgü yanı, kurumsallaşmış (socially organized) olmasıdır. O nedenle hukuk, gücün kurumsallaşmış hali biçiminde tanımlanabilmektedir.[8] Fıkhî hükümlere gelince, onların muhatabı öncelikli olarak ve bir kısmı bakımından da, yalnızca müslüman bireydir. Herşeyden önce tespit edilmesi gerekir ki, pozitif düzeyde hukuk kurallarının aksine, fıkhî hükümler devletsel bir yetki ve usûle göre elde edilmiş kurallar olmadığı gibi, uygulanma ve geçerlilik alanı da devletin yetki çevresi ile sınırlı değildir. Fıkhî hükümler, uygulanma ve geçerlilik açısından kişisel (şahsî)dir; nerede ve ne zaman bir müslüman varsa onu takip eder. Dolayısıyla bir fıkhî hükmün ihlali, öncelikle ve kimi hükümler bakımından sadece uhrevî yaptırıma tâbidir. Uhrevî yaptırım, maddî/somut ve cebrî değil, sübjektif, vicdânî ve derûnî olduğu için, ancak kişinin dindarlık düzeyi ve âhiret inancı ölçüsünde işlevselidir. Bununla birlikte fıkıh, hukukî yaptırımı da içine alacak genişlikte bir dünyevî yaptırım mekanizması da öngörmektedir. Kimi kuralların ihlaline, ihlal edilen kuralın türüne –

[8] Bkz. Hans Kelsen, "The Law as a Specific Social Technique", *What is Justice? Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science (Collected Essays)*, Second Reprinting,The Lawbook Exchange, Ltd., New Jersey 2001, 235-238.

ibadetleri düzenleyen kurallar da dahil- göre çeşitli dünyevî yaptırımlar da bağlanmıştır. Klasik doktrinde yargılama yetkisinin konusu (makdıyyun fîh/mahkûmun bih) *hakların tamamı* (cemîu'l-hukûk/küllü şey mine'l-hukûk) biçiminde ifade edilmektedir ki,[9] bu, yalnızca beşerî ilişkileri düzenleyen fıkhî hüküm ihlallerinin yargılama yetkisinin ve dolayısıyla hukukî yaptırımın konusunu teşkil edebileceği anlamındadır. Şu halde fıkıh, kimi hükümlerinin ihlali halinde yalnızca uhrevî, kimi ihlaller bakımından hem uhrevî hem dünyevî ve kimi ihlaller bakımından da –salt toplumsal düzen zaruretinden ötürü- yalnızca dünyevî nitelikte yaptırımlar içermektedir.

Bütün bunlardan fıkhın, hukuka göre daha geniş bir alanı düzenlediği, yalnızca emretmekle ve izin vermekle-yetkilendirmekle yetinmediği, aynı zamanda daha iyinin elde edilmesini hedeflediği; din, ahlâk ve hukuk kurallarından oluşan bir *beşerî davranış kuralları bütünü* niteliği taşıdığı anlaşılmaktadır.

Fıkıh ve hukuk arasında, kavramsal düzeyde, ne tür bir ilişkinin bulunduğu sorunu, *İslâm hukuku* teriminin geliştirildiği XIX. yüzyılın sonlarından bu yana, bilhassa fıkhın karakteri bağlamında kısmen ele alınmış olmakla birlikte, belirtilen süreçte İslâm hukuku araştırmacılarınca oluşturulan yeni yapının mahiyeti üzerinde yeterince durulmamıştır. Buna göre, fıkhın mahiyeti tartışmaları Hurgronje'nin, fıkhın oluşturulma prosedürü, kapsamı ve amacını dikkate alarak, onu bir hukuk değil, *deontology* (vecibeler sistemi/etik doktrin) biçiminde niteleyen yaklaşımı[10] ile başlamış, Weber'in kutsal ve rasyonel hukuk sistemleri ayırımının[11] etkisi altında sürdürülmüş[12] ve günümüzde artık neredeyse çekincesiz olarak kullanılan İslâm hukuku teriminin kavramsal içeriğini geçerli kabul eden genel eğilimin oluşmasına kadar devam etmiştir. Hurgronje, fıkhın, tanrısal bir iradeye dayanan, rasyonel bir temeli bulunmayan, gerçekleştirilemez; din, ahlâk ve siyasetin sistemsiz bir tarzda terkibinden ibaret bir vecibeler/görevler doktrini (deontology) olduğu; din, ahlâk ve hukuku ayırmadığı ve bu nedenle bir hukuk düzeni olarak tanımlanamayacağı kanaatindedir. Ona göre fıkıh, bireyin haklarından ziyade vecibelerini belirlemekle ilgilidir.[13] Bir deontology olması itibariyle fıkıh, Ro-

---

9 Bkz. Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ruşd [el-Hafîd], *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muktesıd*, I-IV, Tahkîk: Mâcid el-Hamevî, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1416/1995, IV, 1770; Burhânuddîn Ebu'l-Vefâ İbrâhîm b. Şemsiddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ferhûn, *Tebsıratu'l-Hukkâm fî Usûli'l-Akdıye ve Menâhici'l-Ahkâm*, I-II, Tahrîc ve Ta'lîk: Cemâl Maraşlı, Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrut 1416/1995, I, 73.

10 C. Snouck Hurgronje, "De la Nature du 'Droit' Musulman", *Selected Works of C. Snouck Hurgronje*, Trad. G. –H. Bousquet, Edited by G. –H. Bousquet and J. Schacht, E. J. Brill, Leiden 1957, 256.

11 Max Weber'in kutsal ve rasyonel hukuk sistemleri ayırımı ve bu bağlamda İslâm hukukuna ilişkin değerlendirmeleri hususunda bkz. Bryan S. Turner, *For Weber –Essays on the Sociology of Fate*, SAGE Publications, London 1996, 318-351; a.mlf., *Max Weber ve İslâm –Eleştirel Bir Yaklaşım-*, çev. Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Ankara 1997, 190-213.

12 Bu hususta bkz. Murteza Bedir, "Oryantalizm ve İslâm Hukuku", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 4 (Oryantalist İslam Hukukçuları Özel Sayısı), Yıl: 2004, 15 vd.

13 Hurgronje, 256, 261.

ma hukukundan ve modern hukuktan farklıdır.[14] Benzer şekilde Schacht da fıkhı, İslâm hukuku terimi ile karşılamakta –Hurgronje'nin aksine- bir sakınca görmemekle birlikte,[15] ibadetlere, hukuka ve ahlâka ilişkin yükümlülükleri aynı tarzda düzenlemesi, her birini aynı dinî iradenin ya da emrin otoritesine bağlaması ve çok büyük ölçüde özel ve kişisel nitelikli bir yapıya sahip olması sebeplerinden ötürü, bir ödevler sistemi olarak tanımlamaktadır.[16] Ona göre, İslâm hukuku Batılı anlamda genel prensipler üzerine kurulu bir sistem olmaktan ziyade, bir hükümler koleksiyonu (a collection of precepts) niteliğindedir.[17] Schacht, Hurgronje'nin yaklaşımını temelde benimsemekte, fıkhın bir kutsal hukuk düzeni niteliği taşıdığı yolundaki klasik oryantalist yaklaşımı tümüyle terk etmemekte ve kısmen akıl dışı unsurlar barındırdığı fikrini korumaktadır.[18] Bununla birlikte o, fıkhın içinde İslâm hukuku teriminin haklı olarak kullanılabileceği ölçüde, salt dinî alandan ayırt edilebilecek bir hukukî alanın mevcut olduğu kanaatindedir. Söz konusu alan, dinî ve ahlâkî vecibeler biçiminde ve onların bir parçası olarak ifade edilmiş olsa bile, kendi teknik karakterini korumuş ve bir kazaî ictihad faaliyeti söz konusu olabilmiştir.[19] Batı'da kaleme alınan çalışmalarda, fıkhın niteliği hususundaki tartışmaların sürmesine ve kavramsal içeriğine ilişkin çekincelere rağmen, onun ifade edilmesinde İslâm hukuku teriminin kullanımının bir sorun olarak görülmemesinde Schacht'ın katkısı olduğu söylenebilir.

İslâm hukuku terimi, müslüman araştırmacılar cephesinde ise, bir itirazla karşılaşmamış ve hatta herhangi bir çekince dahi serd edilmeden kabul görmüştür. Aksine, fıkhın İslâm hukuku terimi ile karşılanmaya başlandığı dönem, aynı zamanda onun tedvin edildiği/kanunlaştırıldığı bir döneme denk düşmektedir ki, ne Mecelle'nin hazırlanıp yasalaşması sürecinde ne de ondan sonra ona karşı geliştirilen itirazlar fıkhın bir hukuk düzeni niteliği taşımadığı iddiasını içermiştir. Zira, o dönemin müslüman araştırmacıları toplumsal yaşamda hukukun yerine getirmesi beklenen işlevleri (adaletin sağlanması, pratik ihtiyaçların giderilmesi ve toplumsal düzenin sağlanması), müslüman toplumlar bakımından başlangıçtan itibaren tüm tarihsel süreç boyunca fıkhın üstlendiği gerçeğini ait oldukları dünyada bizzat yaşayarak bilmekte idiler.

Fıkhı, aynı zamanda bir hukuk düzeni olarak nitelemek hususunda çekincesi olan yaklaşımın en önemli gerekçelerinden biri, onun devlet yetkisi

---

[14] Hurgronje, 261.

[15] Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, The Clarendon Press, Oxford 1964 (Reprinted 1971), 201.

[16] Schacht, "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence", *Law in The Middle East* (Vol. I: Origin and Development of Islamic Law), Edited by Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny, The Middle East Institute, Washington, D. C. 1955, 31; a.mlf., *An Introduction to Islamic Law*, 1.

[17] Schacht, "Islamic Law", *Encyclopaedia of the Social Sciences*, I-XV, The MacMillan Company, New York 1957, VIII, 344-345.

[18] Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 4, 202-204.

[19] Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 200-201.

kullanılmaksızın, fukahâ tarafından tamamen dinî endişelerle[20] oluşturulmuş olmasıdır. Fıkıh, oluşturulma prosedürü esas alınarak *fakihlerin hukuku* (jurists' law) biçiminde nitelenmektedir ki,[21] onu teşkil eden hükümlerin yetkilendirilmiş bir devlet organı tarafından konulmamış olması ve pozitif düzeyde geçerliliklerinin bulunmaması anlamında bir gerçeği ifade etmektedir. Bununla birlikte, bir başka gerçek de, tarihsel süreçte hukuk uygulayıcı işlevin (law-applying function) merkezileşmesinin hukuk yaratıcı işlevin (law-creating function) merkezileşmesini öncelemiş olduğudur. Yani, hukuk kurallarının yürütme ve yargılama bakımından uygulanmalarının belli organlara bırakılması, onların belli bir organ tarafından oluşturulmasından çok daha öncedir. Hukuk kurallarının oluşturulma biçimi, ne hukuk uygulayıcı ne de hukuk yaratıcı işlevin merkezileştiği ilkel hukuk düzenlerinde olduğu gibi, yürütme ve yargılama işlevleri merkezileştikten sonra da binlerce yıl boyunca adem-i merkezi niteliğini korumuş; örf-adet hukukunda olduğu gibi, ilgili hukuk düzenine tâbi bireylerin ortak işbirliği ile oluşturulmaya devam etmiştir. Şu halde ilkel toplumlar bakımından bile bir hukuk düzeninden söz edilebildiğine göre, hukuk yaratıcı işlevin, bir hukuk düzeninin varlık koşulu olarak algılanması bir tarafa, o, hukukî merkezileşme bakımından dahi bir koşul değildir. Yürütme ya da yargılamaya konu edilecek genel hukuk kuralının yasama organı tarafından ya da adem-i merkezi nitelik taşıyan bir usûlle konulmuş/yaratılmış olması, hukuk uygulayıcı işlev belli organlarca yerine getirildiği sürece, ilgili hukuk düzeninin merkezileşmiş kabul edilip edilmemesinde etkili değildir.[22]

Fıkhın normatif bir düzen olarak oluşturulma prosedürü bakımından adem-i merkezi nitelikte olduğu kuşkusuzdur.[23] Bununla birlikte fıkıh, hicrî üçüncü yüzyılın ortalarında hukukun tüm alanlarını ayrıntılı biçimde düzenleyen kurallara sahip olduğu gibi, mahkeme sistemi ve yargılama hukuku da dahil, tekâmül etmiş tam bir adliye teşkilatına kavuşmuştu.[24] Böylece baştan itibaren zaten merkezileşmiş olan yürütmenin yanında,[25] yargılama da bütün kural ve kurumları ile devlet tekeli niteliği kazanmıştı. Üstelik hicrî dördüncü

---

[20] Schacht, "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence", 28; a.mlf., *An Introduction to Islamic Law*, 209; N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, The University Press, Edinburgh 1964 (Reprinted 2001), 36-37. Şeriat'ın meydana gelmesinde temel fikrin yaşama ilişkin bütün tezâhürlerin dinî bakımdan değerlendirilmesi olduğu hususunda ayrıca bkz. Schacht, "Şerî'at", *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, I-XIII, Eskişehir 1997, XI, 431.

[21] Schacht, "Islamic Law", VIII, 345; a.mlf., *An Introduction to Islamic Law*, 5, 209.

[22] Bkz. Kelsen, "The Law as a Specific Social Technique", 244-246, 251 vd.

[23] Bu hususta bir inceleme için bkz. Talip Türcan, "Hukuki Merkezîleşme ve Fıkıh", *İslâmiyât*, 8 (2005), Sayı: 1, 127-138.

[24] Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, 3.

[25] Başlangıçta adem-i merkezi hukuk düzenlerine özgü kimi sınırlı uygulama istisnaları tanınsa bile, zaman içinde yürütme yetkisi tamamen merkezileşmiştir. Mesela kısasın infazı hususunda ilke olarak *veliyyüddem*in yetkili olduğu kabul edilmekle birlikte, bunun uygulamada devlet tarafından üstlenilmesi ve doktrinde de büyük ölçüde tanınması söz konusu gelişmenin bir sonucu olarak görülmelidir. Bkz. İbn Ruşd, IV, 1665; Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Kudâme, *el-Muğnî*, I-XII+2 (*eş-Şerhu'l-Kebîr* ile), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1417/1997, IX, 394-396.

yüzyılın ortalarında mezhep doktrinlerinin nihai şeklini alması ise,[26] yasama yetkisini kullanan halifeye, ictihad kapısının kapandığı ve mutlak müctehidin kalmadığı inancının da yardımıyla, hakimlere herhangi bir mezhebin doktrinini uygulamayı emretme imkanı vermiştir ki, bu bir tür tedvin anlamındadır. Bütün bunlar dikkate alındığında, fukahâ ile müslüman yöneticiler arasında, vergilendirme, savunma ve kamu düzeninin sağlanması gibi kamu hukuku meselelerinde yöneticilerin; ticaret, borçlar, aile ve miras alanları gibi özel hukuk alanlarında ise fukahânın söz sahibi olması hususunda bir uzlaşma sağlandığı yolundaki tespit,[27] fıkhın tam bir hukuk düzeni niteliği taşımadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim klasik fıkıh teorisi ictihada açık alanda halifenin yasama yetkisine sahip olduğunu açıkça belirlemektedir. Değişime daha fazla açık olan kamu hukuku alanlarında, ki mesela ta'zîr suç ve cezaları da böyledir, fukahânın yalnızca genel ilkelere yer vermesi ya da bazı örneklerle yetinmesi anlaşılabilir bir durumdur.

Bütün bunlardan XIX. yüzyıl müslüman dünyasında İslâm hukuku teriminin, kavramsal içeriği hususunda ortak bir düzlem bulunmasa bile, niçin kolayca ve itirazsız benimsenmiş olduğu anlaşılmaktadır. Hatta fıkıh, kimi zaman geleneksel içeriği gözardı edilerek hukuk karşılığı olarak ve hukuk kavramını ifade etmek üzere kullanılmaya başlanmıştır. Hem fıkıh yerine İslâm hukuku teriminin ikame edilmesinde hem de son yüz elli yıllık İslâm hukuku çalışmaları sürecinin başlamasında, müslüman dünyanın içine düştüğü politik koşulların bir sonucu olarak yüzyüze geldiği Batı hukuk düşüncesinin etkili olduğu açıktır. Ne var ki, fıkhın hukuka indirgenmesi, salt Batı hukuk düşüncesinin etkisiyle açıklanabilecek bir gelişme değildir. Bu, aynı zamanda, İslâm hukuku terimiyle belirtilmek istenen kavramsal alanın, geleneksel fıkıh içinde ne ölçüde güçlü olduğunu göstermektedir. Nitekim klasik fıkıh doktrininde yargılama yetkisinin konusunu belirlemek amacıyla geliştirilen -yukarıda değindiğimiz- tanım dikkate alındığında, söz konusu alanın pozitif düzeyde bir hukuk düzeninin düzenleme alanıyla örtüştüğü görülecektir.

Modern dönem İslâm hukuku çalışmaları, fıkhı hukuka indirgeyen yaklaşımın etkisi altında, klasik fıkıh usûlünü epistemik karakterinden önemli ölçüde soyutlayarak, yalnızca bir tür yasama usûlü biçiminde algılamayı tercih etmiştir. Bu itibarla hukuk biliminin genel teorik yanına (jurisprudence/general theory of law) denk düşecek ölçüde bir *İslâm hukukunun genel teorisi* alanı açılamamıştır. Yapılabilen çalışmalar, fıkıh usûlünün tarihsel gelişim sürecinde ortaya çıkan farklı eğilimleri, *memzûc eserler* geleneğinden de istifade ederek, tek tipleştirici bir yöntem izlemiştir. Klasik fıkıh usûlünün ortak asıl olarak nitelemediği delilller, İslâm hukukunun aynı derecede geçerli kaynakları olarak takdim edilme yoluna gidilmiştir. Daha açık

---

[26] Hallaq, 3.

[27] Devin J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to Sunni Legal System*, The University of Utah Press, Salt Lake City 1998, 2.

bir ifadeyle, modern dönemin yeni sorunlarının, klasik malzemenin bir araya getirilip, kısmen yeni bir tertiple ve geçmişte olmayan bazı vurgular katılarak çözülebileceği düşünülmüştür. Modern dönemde klasik fıkıh usûlünden başlanması ve ona dayanılması doğru olmakla birlikte, onun kendi bağlamında (epistemik) okunmaması, neredeyse tahrif boyutuna varan öne çıkarmalara, vurgulamalara yol açmıştır. Mesela gâyeci ictihadın öne çıkarılması, sorunların çözümünde işlevsel ve hatta yerinde olsa bile, bunun klasik fıkıh usûlünden hareketle, söz gelimi İbn Kayyim ya da eş-Şâtıbî'ye dayanarak yapılması, bilimsel değildir. Çünkü klasik dönemde o ölçekte ve içerikte var olmayan bir yaklaşım, klasik fıkıh usûlünün ya da usûlcülerin otoritesinden yararlanılarak meşrulaştırılmaya, geçerli bir yöntem niteliği kazandırılmaya çalışılmaktadır. Bu, bir anlamda usûl hilesidir; fıkıh usûlü kuralları, kendi bağlamından ve amacından soyutlanarak aslında öngörülmeyen sonuçlar için araç kılınmaktadır.

Hukuk bilimi denildiğinde hukukun genel teorisine ve dogmatiğine ilişkin inceleme alanları kastedildiği dikkate alındığında, bütün bunlardan hareketle modern dönemde İslâm hukukunun genel teorisi biçiminde nitelenebilecek özgün bir bilimsel alan oluşturulamadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Hukuk dogmatiği bakımından ise, modern İslâm hukuku çalışmalarının dikkate değer bir aşama kaydettiği, hatta özgün bir yapıya kavuştuğu inkar edilemez. Şöyle ki, klasik dönemde bilimsel bir faaliyet olarak fıkıh, ya şer'î amelî hükümlerin delillerinden elde edilmesinden ya da önceden elde edilmiş hükümlerin delilleriyle veya delilleri olmaksızın bilinmesinden (hıfz) ibaret sayılmakta idi. Yukarıda da açıkladığımız üzere, şer'î amelî hükümlerin delillerinden çıkarılması (fıkh/ilmu fıkh), onların oluşturulmasına yönelik bir faaliyet olup, maddî/somut (yalnızca düşünsel ya da zihinsel değil) varlık kazanma bakımından kural koyma işlemine benzemektedir. Halbuki günümüzde hukuk bilimi denildiğinde, hukuku teşkil eden kuralların oluşturulmasına ya da yaratılmasına ilişkin bir faaliyet kastedilmemektedir. Hukukun oluşturulması değer yargısı içermesi sebebiyle, bilimsel değil, etik-politik bir faaliyet olarak nitelenmektedir.[28] Bu, hukukun oluşturulmasında bilimsellik bulunmadığı; hukuk biliminin veri ve yöntemlerinden yararlanılmadığı anlamına gelmemektedir. Hukuk bilimi, önceden oluşturulmuş hukuk kuralları üzerinde ya içeriksel (dogmatik hukuk bilimi) ya da biçimsel (hukukun genel teorisi) açıdan gerçekleştirilen metodik ve sistematik açıklama ve incelemeden ibaret sayılmaktadır.[29] Öyleyse fıkıh ve hukuk bilimi arasında konu ve amaç farkı bulunduğu söylenebilir. Zira fıkıh, hukuk biliminin aksine, mevcut kurallar üzerinde bir inceleme yapmayı konu edinmemekte, onların oluşturulmasını amaçlamaktadır. Aslında bu tespit, fıkıh usûlünün varlık gerekçesini oluşturan ilkenin ifade edilmesinden başka bir şey değildir. Yoksa,

---

[28] Bkz. Hafızoğulları, 12-14, 327-328.

[29] Hukuk biliminin konusu ve sınırları hakkında bkz. Ergun Özsunay, *Medenî Hukuka Giriş*, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yy., İstanbul 1981, 100; Hafızoğulları, 327-377.

tarihsel süreçte birbirine eklemlenmek suretiyle oluşan şer'î amelî hükümler bütünü üzerinde tasnif, şerh, hâşiye, kavâid vs. türünde gerçekleştirilen bir kısım bilimsel faaliyet göz ardı edilmemektedir. Ancak belirtilmelidir ki, sözü edilen çalışmalar, doğal olarak, günümüz dogmatik hukuk bilimi düzeyinde bir bilimsellik ve sistematik bütünlük niteliği taşımamaktadır. Buna karşılık, XIX. yüzyılın şonlarından itibaren İslâm hukukunun dogmatiğine yönelik çalışmalar, her ne kadar bunların önemli bir kesimi Batılı hukuk sistemlerinin etkisi altında kalarak kavram, kurum ve ilke bazında indirgemeci, seçmeci, birleştirici ve mukayese adı altında adapte edici bir görünüm arz etse de, mevcut (klasik) fıkhî malzemenin sistemleştirilmesi ve genel teorilere (borç, borcun kaynakları, borcun sona ermesi, sorumluluk, suç, suçun unsurları, hukuka uygunluk sebepleri, ceza, cezalandırma koşulları, cezanın düşmesi vs.) ulaşılması yolunda büyük gelişme göstermiştir. Bu itibarla, artık günümüzde ayırt edici nitelikleri bulunan, özgün bir dogmatik İslâm hukuk biliminden söz etme imkanı bulunmaktadır.

Modern İslâm hukuku bilimi çağdaş sorunları çözme hususunda ise, klasik malzeme üzerine gerçekleştirilen çalışmalar ölçüsünde bir başarı gösterememiştir. Başlangıçta uzun müddet *telfîk* ve *tahrîc* yöntemleri üzerinden yürüyen modern dönem ictihad faaliyeti, zaman içerisinde doğrudan nasslardan hareket etme ilkesini benimsemiş olmakla birlikte, çağdaş sorunların nassların sözel anlam ve yorumları ile çözülemeyecek nitelikte bulunması –ki klasik dönemde bile bu, doğal olarak, mümkün olmamıştır-, bütünlük ve tutarlılık taşımayan kimi yorum yöntemlerinin kullanılmasına, hatta soruna özgü yöntemlerin benimsenmesine yol açmıştır. Zira, kabul etmek gerekir ki, modern ictihad çabalarının çok önemli bir kesimi, önceden çeşitli etkenlere bağlı olarak oluşturulmuş bulunan sübjektif kanaatlere sırf şer'î dayanak bulmaktan ibarettir. Modern ictihad çabalarının başarısızlığında temel etken, İslâm hukukunun genel teorisine ilişkin yeterli çalışmanın yapılamamış olmasıdır. Bu, ortak, bütünlüklü ve tutarlı bir kaynak ve yöntem algısının geliştirilememesi sonucunu doğurmuş; nasslar kimi zaman sözel, kimi zaman gayeci ve kimi zaman da tarihsel yoruma konu edilmiştir. Klasik fıkıh usûlünün, yukarıda da değindiğimiz üzere, maslahat, örf gibi bazı ilke ve yöntemleri ihtiyaç duyulan çözümü elde etmek için öngörülmeyen biçimde istihdam edilmiştir.[30] Aslında klasik fıkıh da bütün bu eleştirilere açıktır. Fark şudur ki, geçmişte istisnai sayılan yöntemler modern dönemde asıl hale gelmiştir.

Burada son olarak, modern dönem İslâm hukuku çalışmalarının, bilhassa dogmatik alan açısından kaydettiği gelişmeye rağmen, fıkhın, evrensel

---

[30] Coulson, modern ictihad faaliyetindeki sorunu; "Kısacası anlaşılmaktadır ki, modern hukuk bilimi geleneksel hukuku çağdaş toplumun koşullarına intibak ettirme sorununa henüz sistematik bir yaklaşım geliştirememiştir. İlkesel ya da metodolojik tutarlılıktan yoksunluk, onun reform sürecini bir bütün olarak hukukî oportünizme dayanan bir ruh hali içinde ele almasına yol açmıştır" biçiminde tespit etmektedir. Bkz. *A History of Islamic Law*, 220-221.

hukuk düşüncesinin tarihsel seyri içinde işgal ettiği konuma ilişkin yeterli inceleme ve mukayesenin yapılamadığını; fıkıh mirasından evrensel ölçekte yararlanılması ümit ediliyorsa, öncelikle belirtilen türde araştırmaların yapılmasının bir zorunluluk olduğunu da belirtmemiz gerekir.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.23-40

GÜNÜMÜZ GÜNEY ASYA MÜSLÜMAN HUKUKU: BİR TANITIM*

Werner F. MENSKİ**

Trc. Ahmet Hamdi FURAT***

Hindistan Yarımadası, şu an yaklaşık 400 milyon olan dünyanın en büyük Müslüman yoğunluğuna yurtluk yapsa da, Güney Asya Müslüman hukukları üzerindeki bilgi, dâima Ortadoğu odaklı İslâmi çalışmalarla, Hint odaklı Güney Asya çalışmaları arasında kalmış bir azınlık fenomeni halinde olmuştur. Birisinin İslâm hukukuna referans yapmaksızın Güney Asya hukuklarını anlayabilmesi bugün her zamankinden daha fazla imkân dışıdır. Bölgedeki gerçeklikler, Güney Asya'daki uyarlamaları, Orta Doğu'daki orijinal formları kadar İslâmî unsurlar taşımasa da devlet hukukları, dini hukuklar ve yerel geleneksel hukuklar arasında karmaşık ilişkiler olduğunu göstermektedir.

Bu senaryoyu gelenek ve modernite, küreselleşme ve bölgeselleşme, etnik çoğulculuk ve ulusal birlik üzerindeki dünya çapındaki tartışmalarla ilişkilendirirsek, cinsiyet eşitliği ve insan hakları ile ilgili konular zikredilmese de, Güney Asya İslâm hukukunun konumu hakkındaki tartışmaların ne kadar karışık olduğu kolaylıkla anlaşılabilir. Bu, Müslüman hukuk dünyasının âlimlerini, tartışmalarla ilgili kılmaktadır. Güney Asya bugün İslâm hukukunun çağdaşlaşma laboratuarıdır. Özenli bir çalışma, dünyadaki diğer hukuki otoritelerin önermediği anlayışlar tarafından, kavramsal kimyalarının çok farklı olması sebebiyle ödüllendirilir. Böyle tartışmalar Magrib'deki gibi sadece geleneksel İslâm hukukunun kaynakları hakkındaki eski tartışmalar ve onları tefsir etme hakkıyla alakalı değil, dini etkileşimlerle ve yerli geleneksel adetlerle ve de İslâm karşısında modern devletin rolü, kadının konumu, modern İslâm ekonomik sisteminin gelişimi hakkında aşırı derecede öğretici tartışmalarla alakalıdır.

---

* Werner F. Menski, "South Asian Muslim Law Today: An Overview", http://www.art.man.ac.uk/CASAS/pdfpapers/southasianlaw.pdf

** Kıdemli Okutman, Güney Asya Hukukları Bölümü, Doğu ve Afrika Çalışmaları, Londra Üniversitesi.

*** İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Araştırma Görevlisi.

Böyle karmaşık tartışmalar Güney Asya ve gelişen dünyayla sınırlı değildir. İkinci dünya savaşının ardından Güney Asyalı Müslümanların dünyanın çok sayıda ülkesine, özellikle de batıya göçü, batı ülkelerindeki hukuki ve sosyal sistemlerle İslâm hukuku arasında yeni bir etkileşim modeli yaratmıştır. Biz sadece bu hukuki yeniden inşanın[1] gelişim alanını incelemenin başlangıcındayız. Bu çalışmanın hukukun mu yoksa antropolojinin mi sahasına girdiği konusunda kafamızın karışık olduğu açıktır. İslâm hukuku alanındaki yakında çıkacak olan kitap,[2] İslâm hukukunun İngiltere'deki yeni melez fenomeni olan *angrezi şeriat* terimine hasredilmiştir. Bu terim, temelde -sadece metin kitaplarına, yasamalara ve rapor edilen olaylara güvenmeyen, siyasi meselelerden ziyade hem yerel hem de özel seviyede ortaya çıkan hukuki sorunları anlamak için toplum arasına çıkmayı göze alan kişiler tarafından- müşahede edilebilen, herkesin önünde alenen ortaya çıkan İngiliz İslâm Hukukunun şu anki formlarından söz eder. Bu makale, küçük bir tanıtım olarak, karışık Güney Asya senaryosunu tetkik etmekte ve Güney Asya Müslüman hukuk bilgisinin Güney Asyalılara ve diğerlerine açık, çok heyecanlı çalışma sahalarından biri olarak kaldığını teyit eden çok sayıda konuya dikkat çekmektedir. Bu makale, özellikle dini azınlık uygulamaları, kamu hukukunun yeni kavramsallaşması ve bazı tartışmalı aile hukuku meseleleriyle ilgili olacaktır.

Müslüman Varlığının Tespiti: Devlet Hukuku, Dinler ve Güney Asya'da Adetler

Güney Asya'da, devlet hukuku, dini hukuk ve yerel geleneksel hukuklar arasındaki karşılıklı ilişkiler, tümü dini ve etnik azınlık uygulamalarıyla mücadele içinde olan çeşitli sömürge (özellikle İngiliz ve aynı zamanda da Fransız ve Portekiz) rejimlerinden bağımsız devletlere dönüşümle çok daha karışık bir hal almıştır. Yarı-kıta 1947'de Hindistan ve Pakistan olarak ikiye ayrılınca, Müslümanlar Hindistan'da büyük ve dolayısıyla en güçlü azınlık halini aldı (şimdi nüfusun % 12'si, 120 milyondan oldukça fazla). Buna karşın %12 Hindu azınlığı olan Pakistan (Doğu Pakistan'da (şimdiki Bangladeş'te) yoğunluğu daha yüksek olan) Müslümanlar için bir devlet olarak oluşturulmuştur. Pencap kontrollü Batı Pakistan ve Bengalli Doğu Pakistan'ın etnik çeşitliliği, yeni İslâm devleti Pakistan'ın 1947'den sonra kurumlarının gelişiminde çok sayıda komplikasyonlar oluşturdu. Müslüman kardeşliğine çağrı, ümmet ve diğer dayanışma görünüşleri Bangladeş'in 1971'de büyük bir Müslüman çoğunluğa sahip bir devlet olarak oluşumunu durduramadı.[3]

---

[1] Bkz. Michael King (ed.), *God's Law Versus State Law, The Construction of an Islamic Identity in Western Europe*. London: Grey Seal, 1995.

[2] David Pearl, Werner Menski, *Muslim Law*, London: Sweet&Maxwell, 1997 (yakında çıkacak).

[3] Teslime Nesrin'in Lacca isimli romanı, Avrupa'da şu an bir kısmı başarılı olan sığınma taleplerini arttıran, bu çeşit baskıların güçlü bir anlatımını içerir. Bangledeş'teki gayri Müslim azınlıkların hukuki durumları için bkz. Werner Menski and Tahmina Rahman, "Hindus and the Law in Bangladesh", *South Asia Research* 8, 2 (1988), 111–131.

Güney Asya devletlerinde azınlıkların varlığı bu şekilde, her iki tarafın da karıştığı korkunç etnik temizliğe rağmen hukuken anlamlı bir yaşam gerçeği olarak devam etti. Bu, günümüzde dünyanın her yerindeki etnik temizlik hakkındaki tartışmalar için önemli bir ders olmalıdır. 1990'ların ortalarından itibaren, büyük ölçüde Pakistan'daki ihtidalar ve Bangladeş'teki göçler sebebiyle Hindistan Müslümanlarının sayısı artarken gayri Müslimlerin payı azaldı. Pakistan şu an oldukça küçük Hindu, Hıristiyan ve diğer azınlıklara vatan olmaktadır (toplam olarak %4). Bangladeş ise görünüşe göre yoğun bir baskı altında olan %15 azınlığa sahiptir.

Bu üç devlet İslâm hukukuyla uyum içerisinde olmak adına özel politikalar peşinde koşuyordu. Bunların birbirlerinden nasıl ayrıldıkları dikkate değerdir. Hindistan, Hindu çoğunluğunun yanında büyük bir Müslüman azınlığa da yurt vazifesi göreceğinin farkında olarak laiklik stratejik teriminin Batı kavramsallaştırmasından ayrılan bir strateji seçmiştir. Dini çoğulculuğu kesin olarak hesaba katarak her dine eşit uzaklıkta olmuştur. Kişisel hukuklara belirli bir alan vererek fikir ayrılığı için büyük potansiyel oluşturduğu tartışılmıştır. Fakat bu düzenleme, çoğulculuğa da önem vermiştir, öyleki genel hukukun çeşitli unsurları, din gözetmeksizin bütün şahıslara uygulanırken, Hint Müslümanları, özellikle aile hukuku alanında bugün şeriat tarafından yönetilmektedir.

Bu düzenlemede laik devlet hukuku; dine saygı gösterirken, din veya gelenekten daha ziyade diğer üstünlük yarışçılarına hâkim hukuki otorite olarak kalmakta ısrarcıdır. Hindistan böylece din ile yerel geleneksel kurallar arasındaki yarışın varlığını reddetmeyen batı modeli bir siyasi ideoloji takip etmiştir. Sonuç, geniş iç çeşitlilik tarafından belirlenmiş, bizi burada ilgilendirmeyen insan haklarının korunması, hukuk önünde eşitlik, bir örnek kamu hukukunun istenilmesi gibi çözülmemiş ve çoğunlukla karışık tartışmalar doğuran bir hukuk sistemidir. Mamafih Hindistan'ın, şimdiye kadar kendisini laik yoldan vazgeçirmek ve açıkça bir Hint devletine dönüştürmek için yapılan çok yönlü baskılara karşı koymakta tamamıyla başarılı olduğunu kaydedelim. Şayet biz Hint köktendinciliği hakkındaki dramatik başlıkların ötesine bakarsak, Müslümanların gerçekten Hindistan politik ve hukuki sisteminde emin bir kavramsal konumlarının olduğunu görürüz. Bu, ayrımın olmadığı anlamına gelmez; ancak devlet için Müslümanların ve diğerlerinin azınlık olarak gözden kaçırılması mümkün değildir.

Pakistan hukukunda, kısmen yaygın sömürge mirasının bir sonucu olarak, genel yapısal resim Hindistan'dakinin tamamen aynıdır. Şahsi hukuk sistemi içerisinde, Müslüman hukuku, 1947'de tabii olarak çoğunluk hukuku olduysa da azınlık hukukları basitçe sınırlandırılamayacak yapısal bir hücreye de sahipti. Günümüzdeki Güney Asya tartışmaları ışığı altında daha sonra araştırılmaya ihtiyaç gösterecek olan Pakistan'da laikleşmeye ilk bağlılık olarak ortaya çıkarken, tüm hukuki sistemin İslâmi doğası, sonradan İslâmlaşma teriminde özetlenemeyecek ölçüler serisi içerisinde yeniden takviye

edilmiştir. İslâm'a genel (ve hatta özel) bağlılık, ideolojik olarak tesis edilmiş ve "bütün Müslümanların kendi hayatlarını şahsi ve toplu alanda Kur'an'da ve Sünnette[4] konulmuş İslâm öğretilerine ve taleplerine göre düzenlemelerinin sağlandığı" 1949'daki *Objectives Resolution*'da da takviye edilmiştir. Bu bildirge sonradan 1956'daki ilk Pakistan Anayasası'na, daha sonra 1962 Anayasası'na ve sonunda 1973 Anayasası'na başlangıç olmuştur. 1980'lerde General Ziyaulhakk yönetiminde, İslâmlaşma doğrultusunda ağır şekilde politize olmuş hareket sürecinde 1985 tarihli 14 numaralı Başkanlık emri, *Objectives Resolution*'ı 1973 anayasasının şimdi madde 2A'sında bulunan devamlı koşul haline dönüştürdü. Bu bir kalem darbesiyle tüm Pakistan devlet hukuk sistemini değiştirdi. Pakistanlı olmak ve Müslüman olmak yakından ilişkilendirilmiş ve gayri Müslimler için temel din özgürlüğü hakkı azaltılmıştı. Bu özellikle Pakistandaki gayri Müslim olarak ilan edilmiş Ahmediler için dramatik neticelere sebep oldu.[5]

Yine de İslâm'a aşırı saygı ve Pakistan anayasasındaki ilahi üstünlüğü açıkça tanınmasına rağmen tipik devlet hukuk sistemleri, modern Pakistan ve Bangladeş kanunları halen modern devlet hukukunun hâkim hukuki otorite olduğu esası üzerine işlemektedirler. Pakistan ve Bangladeş, bu sebeple batı modeli siyasi ideolojiyi takip etmişler fakat bunları yapabildikleri en iyi şekilde İslâmi kavramlarla eşleştirmeye çalışmışlardır. O zaman bu İslâmlaşmanın, tartışma ve ihtilafın anahtar unsuru olması sürpriz sayılmaz[6]. Ancak dinin politize olması yeni bir fenomen değildir, zira İslâmlaşma kaygısı Pakistan'ın bağımsızlığından öncedir[7]. Hala, özellikle Müslümanlar tarafından oluşturulmuş yeni ülkenin otoritesi, "İslâmi"nin ne anlama geldiği konusunda düşünmeyi teşvik etmektedir. *Objectives Resolution*, her ne kadar kamu alanına referansla şahıslara baskı potansiyelini gösterse de, devlete destekleyici ve fırsat verici bir rol vererek Müslüman olma gerçeğinin şahsi bir mesele olduğuna saygı gösterir.[8]

Hindistan'da devlet, Müslüman Hukukunun reformundan çekinerek, Hindu hukuk reformlarına yoğunlaşırken, Pakistan'ın bağımsızlık sonrası senaryosu devlete İslâm hukukunda önemli reformlar yapması için yetki vermiştir. Bu reformlar yine de özellikle ulema tarafından İslâm karşıtı olarak algılanmış ve 1950'lerde İslâm hukukuna göre, Modern devlet hukukunun rolü hakkında acımasız tartışmalar ortaya çıkmıştır. Birçok uzlaşma yapılmış ve sonuçta oluşan Pakistan Aile hukukunda yapılan hukuki reformlar, 1961 tarihli Müslüman aile hukuku kanununda bulunan, bugüne kadar

---

4 Bkz. G. W. Choudhury, *Constitutional Development in Pakistan*. Second ed. Vancouver: University of British Columbia, 1969, 35.

5 Detaylı bilgi için bkz. Yohanan Friedman, Prophecy Continuous: *Aspects of Ahmadi Religious Thought and its Medieval Background. Berkeley*: University of California Press, 1989.

6 Detaylı bir çalışma için Rubya Mehdi, *The Islamization of the Law in Pakistan*, Richmond: Curzon Press, 1994.

7 Özellikle bkz. the *Muslim Personal Law* (Shariat Application) Act, 1937 (çok sayıda tashihle beraber)

8 Gerçekten bu çeşit hukuki düzenlemeler özel alana, polis baskısını da haklı çıkarmıştır ve Pakistan'da bu güçlerin süistimalları ortaya çıkmıştır.

uzayan daha sonra aşağıda tartışılacak çekişmeli tartışmaları üretmiştir. Böyle tartışmalı hukuk reformu gündemi Güney Asya Müslüman Hukukları üzerine çalışan birkaç akademisyen arasında bazı şaşkınlıklar da oluşturmuş ve bunu, bugün söylemek belki doğrudur ki, bu alan eksik olarak incelenmiş olarak kalmıştır. Aynı zamanda hukukların İslâmlaşması hakkındaki daha önemli konular, 1970'lerden bu yana orta sahnede olmuştur.

Bugün biz 1970'ler ve 1980'lerdeki hukuki gelişmelerle birlikte 1960'ların modern liberal reformlarının etkileşimini incelemeye başlamış durumdayız. 1990'larda, sömürge karşıtı protestonun, örneğin sömürge hukuki yapısının devamının verdiği hoşnutsuzluğun, Güney Asya senaryosunda çok tipik olan "gerçek" İslâmi kökleri arayışla karıştırıldığı daha açık olarak ortaya çıktı. Sonuçta oluşan Modern Pakistan'ın İslâmlaşmış hukuki sistemi Batıda, 1979'daki özellikle kadınlara karşı hukuki başarısızlıklara sebep olan hudud düzenlemeleri sebebiyle oldukça tanınır olmuştur.[9] Böylece sadece sömürge kanunlarının bazı koşullarının İslâmi kurallarla değiştirilmesi ve kavramsal olarak tam fakat gerçekte parça parça olan Pakistan hukuk sisteminin İslâmlaşması, mutlak bir başarı olmadı. Gerçekte bazı uzmanlar onun hiç etkisi olmadığını ve bunun daha çok siyasi bir hile gibi göründüğünü tartışmışlardır.[10]

Bu bağlamda önemli bir örnek, iki kadının şahadetinin bir erkeğinkine eşit olacağının meriyet kazandığı 1984 tarihli Şahidlik Kanunu Düzenlemesi tarafından eksiklikleri giderilen 1872 tarihli Hind Tanıklık Kanunu'dur. Böyle reformların çok sayıda eleştirel yoruma yol açmış olması, fakat analiz ve bilgi seviyesinin aşağıda kalması şaşırtıcı değildir. Bugüne kadar, bu reformların bazı lobileri yatıştırmak amacıyla gerçekten politize olmuş satranç hamleleri mi olduğu açığa çıkmış değildir. Birisi, bunun çok sıkça olduğunu, çünkü aynı zamanda bazı gerçek mahkeme durumları geldiği zaman, Pakistan hukukunun kadınların mahkemede kendi davaları için kanıt taleplerini önemli şekilde yumuşattığını söyleyebilir. Bu konudaki hukuki faraziye, Müslüman kadının her küçük mesele için mahkemeye gidemeyeceği yönündedir. Böylelikle şayet bir kadın mahkemede şahitlik etmek için hazırsa, onun olayı anlatışında gerçeklik olmalıdır. Aşağıda daha detaylı olarak görüleceği gibi, bu durum kadınlar tarafından geniş çapta kullanılan "hul'" hakkında 1961 tarihli Müslüman Aile Hukukları Düzenlemesi'nin 8. bölümünde Pakistan hukukunda etkin değişikliklere sebep olmuştur.[11]

---

[9] Bunun hakkında özellikle bkz. Mehdi, as n.7.

[10] Esas olarak bkz. Charles Kennedy, *Islamization of Laws*. Islamabad: IPS, 1996.

[11] Bu başka türlü bir önde gelen dava olan Hurşid Bibi'nkinde perspektife alınmıştır. Hul' davalarının ekseriyeti şu an 1961 düzenlemesinin sekizinci bölümü altında karara bağlanmış görünmektedir. Şüphesiz 1967 tarihli Hurşid Bibi hükmünden esinlenmiştir.

Anayasa hukuku sayılmazsa, Pakistan hukuki tartışmalarında odak aile hukuku, zina ve kaçınılmaz şekilde ribâ üzerinedir.[12] Bu tartışmalar İslâm hukukundaki eski çekişmeleri ve gerginlikleri yeniden diriltmiştir. Hukukun İslâmlaşması için yapılan resmi teşebbüsler, İslâm hakkındaki kavramlaştırmaların iç çeşitliliği problemini kaldırmıştır. Hanefi Sünni çoğunluklu bir ülke olan Pakistan, Allah'a itaat ve Kur'an'ı Allah kelamı olarak kabulün ötesinde, kendi şeriat anlayışında bir örnek olmayı talep edemedi. Pakistan'daki Ahmedi problemleri bu duruma açıkça işaret eder. Ahmedilerin çoğu kendilerini Hanefi Müslümanlar olarak gösterdiler. Maalesef bu çeşit problemler Sünni/Şii şiddeti ve hatta öldürmeleri içeren sık raporlara kadar gider. Bu, Pakistan'da siyasi kazanç için hukukun ve dinin nasıl suiistimal edildiği hakkında büyüyen bezginliği kısmen açıklar.

Bana göre, Pakistan'daki bu kendi kendine oluşan şiddet, yanlış yola sapmış özel milli devletin temelini oluşturan tekbiçimcilik yaklaşımının dolaylı neticesi olarak açıklanabilir. Farklı bir ifadeyle anahtar problem, hem siyasi hem de dini anlamda çokluğu insan hayatının ayrılmaz bir parçası gibi kabul etmek konusundaki isteksizlik olarak görülüyor. En son etnik analizler açısından, "ötekini" hatta Müslüman "ötekini" tanımadaki isteksizlik ve yeteneksizliğin süregelen şiddetin merkezinde yattığı söylenebilir. Burada biz Pakistan'ın "Müslümanlar" için bir devlet olarak başlangıç noktasının çok sayıda problemi oluşturduğunu görüyoruz. Zira bu idealize edilmiş amaç, asla tamamen ulaşılabilir olmamıştır. Böylece, modern Pakistan'da dini azınlıkların varlığına karşı kalıcı kızgınlık sadece Hanefi olmayanları değil her çeşit "ötekini" de vurur. Zira din sadece kapalı alanda işlemez, sosyo-ekonomik gerilimler çatışmaların mayın tarlasına da müdahil olabilir. Böyle çekişmelerin açık dini ve etnik boyutları zaman zaman problemleri kesiştirebilir ve büyütebilir.

Dinlerin Anayasal Kanunlar Üzerindeki Etkisi

Biz Güney Asya devlet hukuk sisteminin dini, otoritenin anahtar unsuru olarak tanırken, kapsamlı bir kontrol talep ettiğini görmüş durumdayız. İslâmlaşmaya rağmen, Pakistan kesinlikle bir teokrasi değildir. Bugün bazen politikacılar arasındaki hukuki sistemi İslâmlaştırmak adına yapılan umutsuz arzular, ramazanda kamu alanlarında yemek yenmesinin Müslüman olan veya olmayan her şahıs için suç sayarak, bu devlette herkese İslâmi kuralları dayatmak gibi yeni kurallar halinde ortaya çıkmaktadır. Bu çeşit resmi hukuki baskılara, Avrupa ülkelerindeki Müslümanlar, laik hukuk kanun sistemleri onları veya çocuklarını, adeta İslâm dışı hareket tarzlarına, davranış ve kıyafetlere uymaya zorlamalarını protesto ettikleri bugünlerde, karşı olduklarını kaydedelim. Pakistan'daki ve bir ölçüde Bangladeş'teki İslâmlaştırma, dini böylece hukuki ve sosyal sistemler üzerindeki tartışmaların merkezi

---

[12] Özellikle bkz. Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*. Chicago 1969. Coulson elbette bu zamandaki Pakistan tartışmalarından haberdardır.

haline getirdi ve her konuşmacı dini kendi özel görüşlerine destek mekanizması olarak kolayca kullandı.

Şayet biz Hindistan'da olup biteni Pakistan'daki gelişmelerle kıyaslarsak, Hindistan'daki laikleşmenin, çoğu yorumcu tarafından kabul gören dini daha görünmez bir hale getirdiğini görürüz. Mamafih din, kesinlikle var olacak, beklenilmedik yerlerde yeniden belirecektir. Bu sebepten laik Hind anayasası, neredeyse dini söylemleri yasaklayarak, dinen tarafsız görünen insan hakları dilini teşvik etmiş ve hâkimleri mutlak surette kendi şahsî dinlerini gizlemeye zorlamıştır. Hintli hâkimler, dini terminolojiyi söylemlerinin dışına çıkarırlarken, hukukun dini ve ahlaki bakış açısını tartışan uzmanlar haline gelmişlerdir. Hindistan'daki tutucu hâkimlerin ünlülerinden biri olan, Justice V. R. Krishna Iyer 10 yıl önce Londra'da hukuk öğrencisi olan dinleyenlere, mevkisinin Amerikan davalarını örnek almak konusunda saygıdeğer olduğunu, fakat halen bir Hindistanlı gibi düşünmesi gerektiğini anlatmıştır. Modern Güney Asya kamu hukuklarının şu an yeniden değerlendirilmesinde ve yeterli yiyecek bulamayan milyonlarca insanın hukuk adaletini korumaya yönelik devrimci yaklaşımlarında, böyle manidar ifadeler dil rasyonel laiklikten seçilmişken, hukuk ve din, hukuk ve erdem arasındaki güçlü bağı ifşa etmektedir. Bu durum sadece, Güney Asya dinleri ve bu dilin gerçekten evrensel görev odaklı, bütün yaşamların gözle görülemez bir şekilde birbiriyle bağlı olduğu felsefesinin bir kanunu olarak okunabildiği kavramsal temeller hakkında yeterli bilgiye sahip analizcinin aklına gelir. Böylece bütün insan fiilleri, birinin eşi, ailesi, yerel toplum, devlet, en büyük insanüstü güç veya nasıl tanımlanırsa tanımlansın bütün bunların hepsine karşı sorumluluğun ayrılmaz parçasının içine girer. Kendi alışkanlıklarıyla, bütün Güney Asyalılar, onun kültürlerinin temel parçası olduğunu anlayabilirler ve o böylece resmi hukuki söylem içerisinde açıklanmamış olarak kalır.

Modern Hindistan hukuku, böylece kuşkusuz aleni bir Hint hukuku değildir, mamafih suçluluk kompleksli Hint ilhamlı bir hukuktur. Dünyadaki her şeyi insan hakları içinde mütalaa etme modasının hararetle Hindistan'da kopyalanması sürpriz değildir. Çünkü Hintli avukatlara Batı Modeli hukuku - büyük ölçüde melez olan- Güney Asya hukukunun hem Hindu hem de Müslüman inanç yapısıyla ilgili kavramlarından ayırt eden farklılıkları bir parça daha fazla örtme izni verir. Yakın gelecekte hızlıca ortaya çıkan söylem, gelecekteki hukuki gelişimde dinin tartışmaların dışına itilemez anahtar konu olduğuna yönelmeye zorlanacaktır.

Aksine Pakistan'ın İslâmlaşma süreci hukuk üzerindeki tartışmaları, İslâm ve şeriat kelimelerinin her zaman kullanıldığı bir dile sevk ederek, aksi bir etki bırakmıştır. Mademki yeryüzündeki her şey bir yaşam yolu olan din açısından tartışılabilecek, hukuk görevlileri özel inançlarının kamu bildirilerini üretmek ve kendi dini görüşlerini hukuki görüşleri olarak ifade etmek

için cesaretlendirilirler. Bütün bu eylemde tanıdık "rey" kavramını görüyoruz. Bu, ayrıca Fedaral Şeriat Mahkemesi[13] kurumu tarafından da geliştirilmiştir. Böylece İslâm hukukunun tüm görünüşlerinin Pakistan örnek olay hukuku vasıtasıyla daha açık hale gelmiş olmasını beklemiyoruz. Gerçekte gayri resmi ve şahsi Müslüman görüşü için çok fazla alan olduğu için, hâkimlerin sesiyle hukuki otorite kisvesine bürünmüş, Pakistan örnek olay hukuku sürekli olarak her seviyede dikkat çekici hükümler çıkarmaktadır.[14] Bu İslâmi hukuk söyleminin genel karakteristiği olarak görünür.[15]

Hukuki Alanda Sosyal Çekişme

Bu çeşit sosyal çekişmenin Pakistan'daki en yeni örneği genellikle aile hukukunda, babası, hayat arkadaşı seçimi hakkında mutsuz olan ergin Hanefi kadının, kendisini evlendirme hakkı olmadığı konusunda dava açılması ile ilgilidir. "Saime davası" olarak isimlenen dava, 1997'nin başında, hala beklemededir. Fakat mahkeme zabıtlarının basımı (ki hemen dünyada dağılmıştır) Pakistan'ın Müslüman toplumunun ataerkil yapısı hakkındaki eski önyargılar ve kadının kendi yaşamlarıyla ilgili önemli kararlar almada özgürlük eksikliğini güçlü olarak teyit etmektedir. Böyle davaların öncelikle mahkemelere getirilmesinden şüphesiz endişe duyulurken, güney Asya devletlerinde dava açmanın çok fonksiyonlarının olduğunun bilinmesi gerekmektedir. Özellikle Pakistan'da dini söylem, muhtemelen bazı sosyal çekişmelerin üzerini örtecektir.

Geçenlerde bu durumu Pakistan'da bir sınıf hukuk öğrencisiyle[16] tartışmamızda, geleneksel Hanefi Müslüman hukukunun gerçekten veliyi saf dışı bırakmak için kadına hemen hemen kesin bir hak verdiği ortaya çıkmıştır. Müslüman dini gelenek burada açıkça kadından yanadır peki bu telaş niyedir? Babasının protesto edildiği, hatta mahkemeye çıkarıldığı ve hâkimin ona, onunla (babayla) aynı fikirde olduğunun işaretlerini vermesi gerçeği Pakistan'da kadınlarının erkekleri dinlemesi gerektiği üzerine bir vurgu teşebbüsü olarak anlaşılabilir. Pakistan'da çok sayıda genç insanın eşlerini

---

[13] Bu fenomenin birinci örneği, Karaçi Yüksek Mahkemesindeki konumunu İslâm Hukuku ile ilgili konularda önemli hükümler üretmek için kullanan Kadı Tenzilurrahman'dır. Onun Federal Şeriat Mahkemesine terfisiyle bu kuvvetli siyaseti devam etti. Yargıçlıktan emekli olmasıyla böyle iyi araştırılmış hükümler önemli ölçüde istisnai olmuştur.

[14] Ribayla alakalı önemli bir hüküm, bütün Pakistan ekonomik sistemi İslâmileşmeli ve ribadan kurtulmuş olarak görünmelidir. PLD 1992 FSC 1'de kayıtlı olarak bulunmuştur. Mamafih bu hüküm yüce divana başvuru halindedir, bu sebepten yürürlükte değildir. Bu, içinde eldekini dağıtmaya karar verme vasıtalarından ziyade araçlar pazarlama olarak kullanılmış hukuki süreç içindeki özel tartışmanın politize olmuş doğasını teyit eder.

[15] Kürtaj, garar, riba gibi esas meseleler üzerinde devam eden tartışmalar için şimdi bkz. Rüdiger Lohlker, Schari'a und Moderne. Diskussionen *über Schwangerschaftsabbruch, Versicherung und Zinsen. Stuttgart*: Kommissionsverlag Franz Steiner, 1996 [Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Band LI.3].

[16] Burada eğitimsel değişim ziyaretleri ve devam eden hukuki meseleler hakkında açık sözlü tartışmalara katkıda bulunan Pakistan'daki İngiliz konsolosluğuna minnettarlığımı belirtmeliyim. Lahor'daki Pakistan Hukuk Fakültesinden, bir grup akıllı hukuk öğrencisi bazı argumanlarının burada yeniden üretilmiş olarak bulacaklar. Bu sebepten onların bu tartışmaya katkılarını kaydetmek benim memnuniyet verici vazifemdir.

ailelerinin dahli olmaksızın seçtikleri dini olmaktan çok, güçlü sosyal kaygının güçlü bir delilidir. O zaman bu olayı ve temel tartışmayı, modern toplumun içerisindeki geleneksel din ve modern toplum arasındaki tartışmanın göstergesi olarak görmek oldukça kolaydır. Baba ve hâkim, iki erkek, burada fark edilen ahlaksız doğanın yabancı etkileri tarafından istila edilmiş Müslüman toplumun üyesi olarak konuşur. Bu eleştiri genel bir sosyal eleştiridir, bu sebepten kadının kendisinden ziyade onu ikna eden genç adama yönelmiştir. Modern Pakistan toplumunu, medyanın sebep olduğu bencil batı yaşam tarzlarından koruma teşebbüsüdür. Vasat seçim ise, kamusal olan yani mahkemedir. Hâkimin mesajı bir halk öğüdü olmak için planlanmıştır: "Batıyı takip etme, İslâmi geleneklere yapış ki, onlar bu durumda İslâmi kurallara bakmaktansa yerel adetlere bağlanmayı gerektirir."

Bu sebepten onun ilişkisinin bu şahsi durumun ötesinde olduğu açığa çıkar. Öyle ki batının sosyal ve hukuki gelişme için yeterli ve yaşamsal modeller sunmadığı bugünlerde Güney Asya'da büyüyen bir ilgisizlik vardır. Bu farkındalık, 1980'lerde Hindistan'da, 1990'larda Pakistan ve Bangladeş'te çok fazla güçlü olmuş olsa da yeni değildir. Yerli gelişim modelleri üzerine devam eden bir araştırma, onların Hindu, Budist, Sih veya gerçekten İslâmi mi olduğu tartışmasını ileri sürmektedir. Geçen birkaç yıl zarfında özellikle Pakistan'da ilk İslâmi yapıların nasıl bugün meydana çıkmaya devam eden önemli sosyal ve hukuki müesseseler haline geldiğini aydınlatmak üzerine çok sayıda kitap yazılmıştır.[17]

Güney Asya'da Yeni Yasallaştırma Hareketi ve Helal Anayasal Hukuk

Böyle önemli bir araştırma hem özel hukuk hem de kamu hukuku alanında yürütülmelidir. 1973 Pakistan Anayasası'nın 184'üncü maddesindeki anahtar ifade olan "kamu etkisi" hakkındaki iki konu burada kısaca tartışılacaktır. Öncelikle Bangladeş'tekinden daha fazla Müslümanın hâkim olduğu Pakistan'ın hukuk çevresinin İslâmileşmesinde dini azınlıklar, siyasi ve hukuki sistemde -gerçekte de bir bütün olarak devlet sisteminde- yeterli temsil alamamışlardı. Bu durum azınlıkların kendilerinin daha yeterli temsili nasıl yapacakları konusunda bölünmeleri sebebiyle hâkim Müslüman gruba yardım etmiştir. Pakistan'da bildiğim kadarıyla yüksek adli mevkide tek gayri Müslim bulunmamaktayken, Hindistan'da Hindistan Yüksek Mahkemesi'nin başyargıcı bir Müslüman, daha önce Yüksek mahkeme yargıcı şimdi de esas Hint devletlerinden birisinin valisi olan bir kadındı. Sembolik olmaktan daha fazla bir Müslüman temsili bulunmaktadır ki, bu çokluk gerçekliğini ve onun resmikabulünü demokratik bir yönetimin temeli olarak yansıtmaktadır. Laikleşme ve İslâmlaşma böylece sadece hukuk ve dinin göreceli gücüyle alakalı olmaz, kanun adına ve kamuyu temsilen kimin konuşabileceği ve konuşa-

[17] Örnek için bkz. Liaquat Ali Khan Niazi, *Islamic Law of Tort*, Lahore: Dayal Singh Trust Library and Nasim Hasan Shah, Law, Justice and Islam. Lahore: Wajidalis, 1989.

mayacağı konusuna da kesin olarak karışabilirler. Bu ayrımı ayrıntılandırmak burada mümkün değildir, fakat bu açıkça bir anahtar meseledir ve Hindistan ile Pakistan arasındaki farklar, Bangladeş'in ortada bir yer almasıyla açıkça belirmiştir.

Ayrım sadece dini alanla sınırlı değildir. Hiçbir hukuki örnek, bunun Güney Asya'daki hukuki eylemciliğin ve kamu yararına dava açmanın (ki bu temel hakları temize çıkarmanın yeni yoludur ve güçlü konumlardakilerin sorumluluğunu zorlamaktır) son tartışmalardan daha iyi olduğunu göstermez.[18] Sömürge sonrası Batı tarzı anayasaları kabul etmiş devletler, hukuk önünde eşitlik vaat etmişler; fakat sosyal eşitsizlikleri gözden kaçırmışlar, böylece geçen birkaç on yılda imtiyazlı bir kaç kişi ile fiilen haksız yığınlar arasındaki uçurum büyümüştür. Adalet merkezli kamu yararı dava teknikleri hukukun ağır suiistimallerinin ve Güney Asya devletlerindeki insan haklarının altını çizmiştir böylece yönetim sürecince hukukun rolünün yeniden değerlendirilmesine yol açmıştır. Çok değil Pakistan'da 10 yıl önce, Hint kamu yararı davası, bizim temel haklara bugün baktığımız şekle değiştirildi. Gerçekte bu sabit ayrıcalıkları, "geniş cüzdanlı" ve başkalarının temel haklarını görmezden gelerek kendileri için kanun yaptırma gücü olanlardan alan yoksulu koruma kanunudur. Böyle hukuki devrimlerin yasallığının sorgulanacağı ve onlara karşı çıkılacağı açıktır. Fakat Hindistan'da eylemci hâkimlerin kurum yanlısı hâkimlerden daha fazla, kendilerini yüksek vazifelere layık görmesi dikkat çekici bir yönelimdir. Şimdiye kadar bu, kendi kurum yapısını tesis etmiştir.

Pakistan'da ve şu an Bangladeş'te mahkemeler sınırın öbür tarafındaki olaylardan haberdardırlar, fakat Hint kanununu bu şekilde kopyalamak istemiyorlar. Sonuç, kamu yararı hukukunun, İslâm'ın adaleti temsil ettiği ve böylece kamu yararı davasının kendisinin İslâmi olduğu basit akıl yürütmesi sayesinde hızlıca onu helal olarak ilan ederek çok başarılı bir İslâmlaşma olmuştur.[19]

Özellikle adaletin bu şekli, "eşit haklar adildir" anlayışı üzerine kurulmamıştır. Böylece Güney Asya hukuk sistemleri, melez Batı kavramları ve batılı olmayan fikir ve yapıları işleterek, sadece insan haklarını değil aynı zamanda gelecek yüzyılda hukuki sistemlerin güçlendirilmesini tamamlamak için İslâm hukukunun tam rolünün ne olduğunu daima tartışacaklardır. Bu bağlamda, Güney Asya devletleri huzurlu devletler olma iddiasında oldukları dikkate değerdir. Bu anlamda onlar vatandaşlarını refahını muhafaza edecekler, fakat fakir vatandaşlar için mali şartları gerçekten hazırlamayacaklardır. Demografik gerçeklikler ve sosyo-ekonomik olgulara bakılırsa, bu,

---

[18] Felemenk Hukukunun geçerliliği ve adilliği konusunda söylenecek bazı ilginç şeylerin olduğunu anlıyorum. Fakat biz kendimizi Güney Asya hukukuyla sınırlamalıyız.

[19] Bu durum kamu yararı hakkındaki en son Bangladeş olayında da tekrar etmiştir. Hatta o vatanseverce bunun İslâmi prensipler üzerine kurulu Bangladeş icadı olduğunu iddiaya çabalamıştır Bu dava resmen daha rapor edilmemiştir.

bugün bütün Güney Asya devletleri için imkânsız bir ödevdir. Böylece Hint ve Müslüman yönetim kavramlarından ilham almış Güney Asya hukukunun modern gelişimi, devlet hukuku mekanizmalarını kendi kontrol mekanizmalarını teşvik, gerektiği yerde zorlamak için kullanır. Gerçek şartlarda, bu durum, aileler üzerine mesela destek ihtiyacı olan üyeleri geçindirmek için bir baskı anlamını taşır. Batı ülkelerinin alışkın olduğu sosyal hizmet hazırlıkları, Güney Asya hükümetlerinde tesis dahi edilemeyecektir. Buna üzülmek için enerji harcamaktansa, modern araştırmacılar bunun nasıl etkin olabileceğini düşünmelidir. Gerek zekât gerekse vakıf şeklinde olsun Müslüman hayır müessesesi, bu yönden yeniden değerlendirilmelidir.

Bangladeş, Pakistan'daki gibi ilan edilmiş İslâmlaşma ile Hindistan'daki laiklik arasında ortada önemli bir yer alır. Sosyalist söz ve prensiplerden başlayarak, Bangladeş, İslâmlaşmaya doğru yol kat etmiştir, fakat bu konuda hem yerel kültürel güçlerden hem de bu hareketleri haklı olarak tehdit olarak hisseden dini azınlıklardan çokça muhalefetle karşılaşmıştır. Böylece bugün, bu üç ülkenin burada tartışılan kanunları, aynı köklerden gelen fakat detayda aşırı derece ayrılan benzer şeyler halini alır. Bu en açık olarak aile hukukunda görülmektedir.

Güney Asya'da Müslüman Aile Hukukları Hakkındaki Tartışmalar

Sömürge sonrası Güney Asya devletleri öncelikle, kendi çoğunluklarının şahsi hukuklarına ıslah edici bir ilgi gösterdiler. Böylelikle Pakistan ve Bangladeş'te Müslüman Hukuku daha fazla ve öncelikli bir ilgi aldı. 1950'lerdeki şiddetli tartışmalar sonrasında 1961 Müslüman Aile Hukuku kanunu hayırsever bir diktatör tarafından ilan edildi. Hindistan'da ise aksine, Hint kanununun 1955-56'da ve 1976'da geniş ölçekli bir yasama reformuna maruz kalmasına rağmen, Müslüman şahsi hukuku modern devlet hukuku tarafından hemen hemen dokunulmamış olarak kaldı. Bu kısa tanıtım çok eşlilik, boşanma, evlilik sürecinde ve sonrasında nafaka olmak üzere üç özel konuya yoğunlaşmaktadır.

Okuyucular Müslümanların çok eşliliğinin Kur'ani altyapısından ve aynı anda dört karısının olma durumu ilgili uzayan tartışmaların boyutu hakkında bilgi sahibi olacaklardır. Hint hukuku bunu Hint erkekleri için 1955'de suç sayarak yasaklarken, Müslüman erkekler dört eş sahibi olabilmeye devam etmiştir. Bu duruma politize olmuş tartışmalarda sürekli olarak itiraz edilmiş, bazen de bu tartışmalar mahkeme davalarına taşınmıştır. Fakat şu an modası geçmiş bir şey olarak durmaktadır. Hindistan'da çok eşliliğin tamamen ilgası için Müslümanlar veya diğer topluluklar arasında ciddi bir politik irade olmamıştır. Çünkü sosyal problemler pek çok durumda kadının çok eşlilik düzenlemelerinden istifade ettiğini göstermeye devam etmektedir.

Tersine, ilk bakışta görüldüğü üzere, Pakistan ve Bangladeş 1961'de Müslüman Aile Hukuku düzenlemesinin 6. bölümüyle Müslümanların çok eşliliğini yasaklamıştır. Mamafih, bu bölümü titiz analizi ve onun altındaki

içtihat hukuku bunun bir uydurma olduğunu göstermektedir. Altıncı bölümdeki çeşitli şartların etkisiyle (1) bir Müslüman koca bir başka kadınla evlenmek isterse mevcut karısına veya karılarına sormalıdır (2) yerel otoritenin bu konudaki iznini istemelidir (3) Bu bölümdeki şartları ihlal ederse parasal cezalarla veya hapisle cezalandırılacaktır. Gerçekte çok sayıda mahkeme kararının kanıtladığı gibi, hemen hemen bütün Müslüman çok eşliler, Pakistan ve Bangladeş'te cezalandırılmamış olarak kaldılar ve kocalar mevcut karı veya karılarından izin almak konusunda şiddetli testlere tabi tutulmadılar. İslami ve yerel değerler üzerine kurulu Modern devlet hukuku, kanunun basit bir şekilde okunmasının bir anlam ifade edebileceğini kabul etmez.

Bu yüzden çok eşlilik, tüm Güney Asya ülkelerinde hayatın muğlâk görünüşlü gerçeği olarak varlığını devam ettirmektedir. Batı bakış açısında bu, sürekli olarak kabul edilmez görünür. Fakat şimdi Avrupa'daki Müslümanlar bu durumlardaki çok eşlilik konusunda, İslâmi iznin ideolojik sebeplerle çok eşliliğe konan onursuz yasaktan daha uygun olduğunu iddia etmektedirler. Öyle ki bu yasaklar şahısları, üçüncü şahıslarla karşılıklı elverişli düzenlemeler yapmaktan ziyade, onları yasa dışılığa itmekte ve çiftleri boşanmaya zorlamaktadır. Bu iddialar çok sayıda kadının bu şekilde anlaşmalara zorlanabileceği gerçeğini hesaba katmayabilir. Mamafih çok eşli olarak evlenmiş şikâyetçi olmayan kadınları koruyucu mekanizmalara yeterli dikkati vermez. Güney Asya modern devlet hukuku olduğu kadar İslâm hukukunun kendisi de mutsuz kadınlar için koruyucu önlemler içerir. Modern devlet hukuku, idealize edilmiş yasal tek eşlilik modelini gerçekten desteklemese ve bir kadının şiddetle şikâyet etmemesi halinde kurallarını uygulamasını reddetse de, bu özel tartışma Güney Asya ve ona taze bir güç verilmiş Güney Asya Müslüman varlığının kesif olduğu Avrupa ülkelerinden uzak olmayacaktır.

Müslümanların boşanmasına gelince, talak üzerine kurulu geleneksel İslâm hukuku okuyuculara tanıdık gelecektir. Güney Asya talakın hemen yürürlüğe giren şekli olan bid'i talaka eğilim meşhur bir gerçektir.[20] Modern Hindistan hukuku, yine de Müslüman hukukunun bu yönüne müdahale etmemiştir. Böylece savunmasız olarak evlilikten atılmış Müslüman kadınlara bir koruma sunmamıştır. Mamafih aşağıda gösterileceği üzere Hindistan hukuku, nafaka kanunları vasıtasıyla kadınlar için koruma mekanizması tesis etmek için çabalamıştır. Hint kanunu bir daha geri dönülmez şeklindeki boşanma modelinden telafi edilmez bir bozulma olan boşanma modeline doğru daha da hareket etmiştir. Bu tabiatıyla dikkat çekecek derece Müslüman boşanma sistemine benzemektedir ki, eşiyle olan evliliğini bitirmek isteyen eşin anlamlı bir savunması yoktur. Müslüman boşanma hukuku üzerindeki tartışmalar Hindistan'da çoğu kez dürüst olmamış, bu sebepten talakın buna rağmen modern boşanmadan farksız olduğunu belirtme konusunda başarısız olmuşlardır.

---

[20] Bkz. David Pearl, *A Textbook on Muslim Personal Law*, London and Sydney: Croom Helm, 1987, 101-102.

1950'lerdeki idealist ıslahçı havasında olan Pakistan Müslüman hukuku, karısından asgari gürültü patırtı ile ayrılmak isteyen Müslüman kocanın yoluna prosedürel maniler koymak için çabaladı. Aslında 1961'deki Müslüman Aile Hukuku düzenlemesi bir Müslüman kocanın istediği her formda talakı telaffuz edebileceğini fakat hemen yürürlükte olamayacak, uzlaşmaya konu olacak ve şartlara dikkat edilecekti. Diğer ifadeyle bir hasen talak gibi tercih edilebilirdi. 1990'lara kadar bu kuralların sadece akıllı hukuki kurgular olduğunu biliyoruz. 1960'ların bu içtihat hukuku, halen kadına ve yerel otoriteye bildirmeden yapılan talakın geçersiz olabileceğini tasdik etmiştir.[21] Mamafih zaten 1970'lerden beri terk edilmiş ve başka birisiyle evlenmiş Müslüman kadınlarının davaları mahkemelere bildirilmeye başlanmıştır. 1979'daki zina düzenlemesinden hemen sonra, karılarından önceden ve hızlıca ayrılmış ve birden resmi kanunlara göre halen evli olduklarını anlayan eski kocalar hakkında zina takibat davaları görülmeye başladı.[22] Böyle davalara bakılarak, Pakistandaki mahkemeler, hızlıca bu durumlarda Müslümanların boşanmalarının yazılı notlarının, hukuki geçerlilik için temel ön koşul olmadığına karar vermiştir. Daha sonra 1980'lerin ortalarında Pakistan'ın İslâmlaşması kocanın talakının şeriat altında olması sebebiyle tamamen geçerli olacağını belirtmiştir. 1990'lara kadar 1961 düzenlemesinin yedinci bölümü halen anayasa kitabındadır fakat onun şartları aşağı yukarı tamamen Pakistan'daki şeriat[23] kanunlarının yeniden tasdiki yerine geçmiştir. Bu gelişme tam anlamıyla analiz edilmemiştir. Bu sebepten, kuvvetli bir şekilde kritize edilmemiştir. Mamafih bu arada Pakistan hukukunda (Bangledeş'te resmen fakat Pakistan'da değil) başka şeyler olmuştur ve dış dünyanın dikkatinden kaçsa da yukarıda işaret edildiği gibi Pakistan'daki Müslüman kadınlar, her ne kadar yasal olarak mahkemeye hak iddiasıyla gitse de, şimdi esas itibarıyla ivedi boşanmaya da etki edebilecek bir duruma gelmiştir. Çok sayıdaki dava, kimsenin henüz ayrıntılı olarak analiz etmediği şeyi, Pakistanlı kadınların bugün eşlerinden, onların kendilerini boşayabilecekleri kadar kolaylıkla boşanabileceklerini teyit eder.[24] Görünüşe göre hiçbir mahkeme Müslüman kadının "Allah'ın sınırları içinde kocasıyla yaşayamayacağı[25]" ifadesinden şüphe edemez. Böylece 1990'larda, ilgi 1939 tarihli "Müslüman Evliliğin Kanunun Feshi"den, 1961 tarihli Müslüman Aile Hukuku Düzenlemesinin küçük zararsız sekizinci bölümüne kaymıştır. Her iki hukuki koşul da Pakistan'daki Müslüman kadının yararı için kullanılmıştır. Bu, liberal Müslüman tefsirlerin ve İslâmlaşmanın, Modern Güney Asya Müslüman hukuklarında var olabileceğini (ya da bir şeyle beraber var olabileceğini) gös-

---

21 Bu konuda önde gelen dava Ali Navaz Gerdezi PLD 1963 SC 51'dir.

22 Bu konuda en açık mümkün dava Nur Han PLD 1982 FSC 265'dır.

23 Bu konuda, Kadı Tenzilu'r-Rahme tarafından karar verilmiş çok davalar vardır (bkz. Yukarıda dipnot 14) Bunlardan belki de en kullanışlısı PLD 1988 Karaçi 169'da rapor edilmiş Mirza Kamer Raza'nınkidir.

24 Konuyla ilgili davaların listesi ve bazı detaylar için bkz. Balchin, Cassandra (ed.): *A Handbook on Family Law in Pakistan*. Lahore: Shirkat Gah 1994.

25 Bu ifade Hurşid Bibi'nin PLD 1967 SC 97'de rapor edilmiş önemli davasından gelir.

termektedir (ki ileriki bir çalışmada bu konudan daha zengince bahsedilecektir).

Güney Asya nafaka kanunu şimdiye kadar politize olmuş ve yanlış anlaşılmış yeni gelişmelerin çok ilginç bir alanı olmuştur. Vurgulanan anahtar nokta burada, Modern Güney Asya Müslüman hukukunun, Müslüman boşanmış kadına eski kocası tarafından klasik iddet süresinden daha fazla, kalıcı nafaka hakkını tanımada bugün daha ileride olduğu göstermektedir. Bu, laik Hindistan hukukundan gelmiş bir yenilik olan hukuki bilginin, dünya çapında politize olmuş karışıklıklara sebeb olmasını sağlamıştır. Bu sebeple, gerçekte liberal Müslüman bilgisini önemseme kaygısı olan ve şimdi Müslüman hukuk düşüncesi konusunda bilinçli olan herkes de aynı sonuca ulaşmıştır.

Bu gelişmeyi analiz etmek için başlama noktası kısaca, kocanın evliliği boyunca yükümlü olduğu nafakasıyla ilgili kanun olarak görünmektedir. Alışılmış davalarda Müslüman kocalar bu yükümlülüğü yerine getirmede başarılı olmuşlar ve kadın mahkemeye giderek 1898 tarihli eski suç işlemi kanununun 488. maddesi gereği mahkemeden nafaka iddia etmiştir. Bu durumda kocanın en kolay çaresi karısını basitçe boşamaktı. Bu takdirde o sadece ödenmemiş mehirden ve iddet parasından mesul olacaktır. Bu dikkatsiz kocalar[26] tarafından evli Müslüman kadınların ayrılması anlamına gelen böyle bir zararı önlemek içindi. Böylece Hint kanun yapıcılar kadına laik nafaka kanunu amaçlı yeni tanımlamalar verdiler. 1973 tarihli Suç Yöntemi kanununun 125–127 bölümleri altında yeniden gözden geçirilmiş kanun oluşturuldu. Bugün çok açık olarak biliyoruz ki, bu bozulmuş evliliklerin kurbanlarının korunması konusunda devleti temize çıkarmak, nafaka sorumluluğunu özellikle sosyal destek ağlarına, kocalara ve babalara bırakmak için iyi planlanmış sosyal güvenlik kanunudur. "Kadın"ın yeni tanımı, özellikle Müslüman eşleri alakadar eden, tedrici şiddetli bir etkiye sahip bir sıra içerisinde olmuştur. Böylece, Hint kanunu her boşanmış kocanın, daha önceki karısının nafakası için yeterli düzenlemeler yapma ilkesini geliştirmiştir.[27]

Daha sonra 1985'de 40 yıldan fazla bir evlilikten sonra yaşı için yeterli tedariki olmaksızın konforlu evinden atılmış, 75 yaşındaki yaşlı kadın[28] Şah Banu'nun, ünlü davası gelmiştir. Yeniden evlilik söz konusu olmaksızın, çocuklarına ve esas ailesine döndürülmeliydi. Çoğu kez olduğu gibi, bunlar rahat orta sınıf insanların prensip üzerindeki savaşıdır. Hindistan Yüksek Mahkemesi, daha önceki davalarla paralel olarak eski kocanın son nefesine kadar karısının yeterli nafakasını temin edeceğine karar vermişti. Beş Hindu hâkimden oluşan mahkeme, Kur'an'a bakmış ve onun boşanmış kadına cömert olunacağı yönünde öğüdüyle, modern seküler Hindistan hukuku ara-

---

[26] Bu, aşağıda tartışılacağı gibi özellikle Bangladeş'teki Müslümanlar arasında ciddi sosyal problemdir.
[27] Bu konudaki anahtar dava AIR 1979 SC 362 rapor edilmiş Bai Tahire'dır.
[28] Dava Muhammed Ahmed Han davası olarak rapor edilir. AIR 1985 SC 945

sında çelişki bulmamışlardır. Hindistan'daki bir örnek medeni kanun ihtiyacı hakkındaki epeyce akılsız yorumlar sebebiyle bu karar, kargaşa ve velveleye sebeb oldu. Hükümet, herkesin düşündüğü şekilde, açıkça zararı gidermekle alakalı, görünüşe göre sadece Hint Müslümanları için, 1973 Suç Takibi Kanununun koruyucu sahasından çıkaran yeni bir kanunu hızlıca geçirdi. Bu kanun hukuki tekdüzelik prensibini ihlal ederken, yükselen büyük bir fırtınaya endişelenen hakkında hiç kimse kanunu dikkatle okuma zahmetine girmedi. Bu 1986 tarihli Müslüman Kadın Kanunu olarak isimlendirilmiştir. Tam olarak isminin dediği gibi Müslüman boşanmış kadınların haklarını korur. Fakat hangi yolla?

Meydana gelen bu politize olmuş düzensizlikte, boşanmış Müslüman kadınlardan önemli hakları götüren bu kanun şiddetle eleştirilmiştir. Bununla birlikte 1986 tarihli kanunun altındaki örnek olay hukuku çalışmasının açıkça gösterdiği gibi bu, anlamsızdır.[29] Bu kanun öncelikle Hindistan yüksek mahkemesinin liberal Kur'an tefsiri üzerine kurulmuş ve böylece Şah Banu davasının, "boşanmış Müslüman kadının destek isteği için ilk limanı halen ilk kocasıdır" konumunu tekrarlamıştır. Yalnızca koca kadına destek veremeyecek durumda olduğundan kadın, kendi mirasçılarından şayet onlar da yoksulsa Hindistan'da mevcut farklı vakıf meclislerinden hak talep edebilirdi.[30]

Şimdiye kadar 1986 kanununun 3. bölümü altında, eski kocanın maddi tedariki ile ilgili, her kadın hakları kampanyacısının kullanmaya hazır bir şekilde gözden kaçırdığı, karar verilmiş düzinelerce dava vardır. İkisi hariç bütün bu davalar, Müslüman eski kocaları, eski karıları için iddet döneminin ötesinde yeterli düzenlemelere mecbur etmiştir. Buradaki enteresan yeni gelişme, bu düzenlemelerin iddet süresi içinde yapılması zorunluluğudur. Böylece şayet bir koca, böyle yapmazsa Hindistan'daki Müslüman kadın, fevri olarak ilkin aile mahkemesinden hak talep edebilirdi. Bir kadının açıkça talep edebilecekleri koşullara bağlıdır (geleneksel şer'i hukuk ve modern seküler hukukunda aynı fikirde olduğu bir diğer örnek tamamen akla uygundur), öyleki fakirleşen bir kadın kendisi de fakirleşen kocasından hiçbir şey alamayacaktır. Bir milyonerin daha önceki karısının bir milyonu olsa dahi kocasından bir milyon daha alabilir.

Böylece modern Güney Müslüman Hukuku hak talebi için kadına güvenir ve şayet iyi bir sebebi varsa kadın davacıya açıkça yardım eder. Devletin bakış açısından önemli nokta tabiî ki, devletin kendisini Müslümanların eski karılarına maddi destek için hukuken ve ahlaken sorumlular arasında hiç saymamasıdır. Geçen bir kaç yıl boyunca, bu anlamlı hukuk gelişmeler, Bangladeş'te önemli payı İslâm hukukçularına ait bir yan ürün meydana

---

[29] Werner Menski,"Maintenance for Divorced Muslim Wives", Kerala Law Times, Journal Section, 1994 (1), 45-52.

[30] Bu konuda çok yeni bir dava, Bu 1986 kanunu çerçevesindeki ilk Yüce Divan davasıdır. Tamil Nadu Wakf Board, at 1996(2) Kerala Law Times 410 (SC).

getirmişti. İşaret edildiği gibi bu devlet, uygun boşanma olmadan ayrılmayla ilgili büyük sosyal problemlerle karşılaşır. 1995'de Hindistan hukukuna bir kelime referans yapmadan, Dhaka Yüksek Mahkemesi, Kur'an'da bulunduğu gibi karısını terk etmek isteyen kocanın iddetin[31] sınırlı zamanında bir kocanın, eğer çocukları varsa karısına bakmakla mesul olduğuna karar vermiştir. Bu olay Güney Asya'daki Müslüman hukukunun bireysel kefaret reformlarını, şeriata referansla –bu durumda konuyla ilgili pozitif hukukçuların görüşlerinden ziyade Kur'an'a- yapılabileceğini teyit etmektedir. Fakat bu önemli olay Bangladeş dışında dikkate alınmadı, çünkü mahkeme kadının lehine karar verdi ve Avrupa'da biz sadece, kadınlar ve onlarla ilgili şeylerin aleyhinde çıkan kötü haberleri duyuyor gözüküyoruz. Daha dengeli bir değerlendirme şimdi mümkün görünmektedir.

Tamamen zıt olarak, Pakistan hukuku, hala Müslüman boşanmış kadınların sadece iddet dönemi içerisinde nafaka alacaklarına dair icmamerkezli hukuki görüşü almaktadır. Gerçek hayatta, alan çalışmasının teyit ettiği gibi bu nafaka dahi çok sık verilmemektedir. Pakistan'da kadının kendi ailesinin, onun boşanma ihtimalinde geçimini temin edeceği şeklinde sosyal bir kontrat vardır. Bangladeş örneğine bakarsak, reformlar üzerindeki kapının yine de kapalı olmadığını görürüz. Zira bu gerçekte şeriatın ruhunun aleyhine değildir. Ve aynı derecede Batı veya Hint hukuk modellerinin benimsenmesini de gerektirmez.

Hem kamu hukukunda, hem de aile hukukunda bu sebepten Modern Güney Asya Müslüman hukuku gitgide tarihsel hukuk yönelimli İslâm hukukunu vurgulamaktadır. Kadınları, yapısal olarak toplumun dezavantajlı alanları hakkında önemli olumlu etkileri olan son hukuk reformlarını desteklemek için kullanmaktadır. Böyle reformlarda henüz bir tutarlılık yoktur ve her zamanki gibi bu kanunların günlük uygulamaları bir problem olarak kalmaktadır. Fakat İslâm hukuku ruhunu ihlal etmeyen modern Güney Asya hukuk reformlarına giden kavramsal yol kabataslak olarak çizilmiş ve bu devletlerdeki günlük hukuki uygulamalarda gerçekten kullanılmıştır.

Bu bağlamda iki son gelişme burada zikredilmeyi hak etmektedir. İlki, Pakistan hukuku üzerine yazanlar arasında dikkati çeken önemli bir konu, tecavüz kurbanı kadınların, erkekler yetersiz delilleri sebebiyle serbest kalırken hamilelikleri delili üzerine zina ile mahkûm edilmeleridir. Birisi tabii ki yeni DNA tekniklerini böyle mütecavizleri teşhis için kullanabilirdi. Fakat kadına haksızlık konusundaki hararetli tartışmalarda bu ihmal edilmiştir. Kanunda öngörülen katı cezaların tecavüze karşı kadını koruyamayacağı açıkken, ben yasal alanda erkeklerin tecavüzle suçlanmasında hukuki ilgi eksikliği görüyorum. Bütün hukuki sitemlerde mütecavizden ziyade, tecavüz kurbanınının güçlü ve yeni bir hükme yönlendirilmesi ile suçlu bulmanın adil

[31] Bu dava Hefzur Rehman, 15 Bangladesh Legal Decisions (1995), 34'de kayıtlıdır.

ve uygun olmayacağı gerçektir.[32] Bilgili hâkim Dr. Ghous Mohammed İslâmi belagatı ve aynı zamanda mukayeseli hukuk tekniklerini kullanarak, çağdaş Müslüman toplumdaki bu zor sosyo-hukuki problemi adalet odaklı bir değerlendirme yapmak için kullandı.

Sonuç olarak Avrupa'da büyüyen Güney Asya Müslümanları arasında bu makalede tartışılan tüm konular büyük bir ilgiye sahiptir. Gerçekten Avrupa'daki Güney Asyalı göçmenler, şeriata veya şeriat olarak düşündüklerine olan bağlılıklarını bırakmamışlardır. Onlar bugün İngiltere'de ve diğer ülkelerde devam eden araştırmaların artan bir açıklıkla ispat ettiği gibi, Güney Asya hukuk geleneklerine bağlılığın çapraşık bileşimi ile kendi resmi devlet hukuklarını beraber işletmektedirler. Öyle ki İngiltere'de yaşayan ve İngiliz Hukukuyla çatışmadan akıllıca çok evliliği düzenleyebilen Pakistanlı Müslüman yine karısından önce talakla boşanacak, sonra da İngiliz kanununa gidecektir. O, Müslüman geleneklerine de dayanmaya çalışır ki, bu gelenek bu tip bir zorunluluğunu –ki bu İslam Hukukuna da yabancı değildir- ona modern devlet hukuk hatırlatmadıkça, eski karısına nafaka ödeme zorunda bırakmaz. Böylece, Güney Asya'da günümüzde hukuki gelişmelerle ilgili ayrıntılı bilgi, avukatlar ve Avrupa'nın her yerindeki sosyal bilimciler için artan bir öneme sahip olmaktadır. Bugün Güney Asya Müslüman hukuku eski olduğu için ilginç olan oryantalist bir hobi değil, Avrupa'daki kendi hukuki tecrübemizin doğrudan bir parçası olmuştur ve o gelecekte çok daha ayrıntılı bir çalışmayı hak etmektedir.

---

[32] Bu hüküm Rani PLD 1996 Karachi 316H olarak kayıtlıdır.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.41-54

Kendi Kaleminden

İMAM LEKNEVÎ (1264-1304/1848-1887); HAYATI VE ESERLERİ *

Trc. Nizameddin İBRAHİMOĞLU**

Merhum, *"en-Nâfi'u'l-kebîr"* adlı kitabın 24. sayfasında diyor ki: "Bu risalemin sonuna, önder imamların izinden giderek ve hayırla tamamlanmasını dileyerek kendi hayatımla ilgili bilgileri özet olarak koydum. Nitekim önceki büyük alimler, değerli şahsiyetlerin biyografilerini verdikleri eserlerinde kendi hayat hikayelerini de kaydetmişlerdir. Öncekilere göre kayda değer birisi olmasam da Allah'ın yardımıyla *"el-Câmi'u's-sağîr"* kitabının haşiyesini yazınca, ben de bu eser üzerinde çalışma yapanlar grubuna dahil oldum. Bunun yanı sıra onlardan biri olmadığım halde onlarla birlikte olmak arzusuyla hayat hikâyemin onların hayat hikayelerinin ardından yazılmasını uygun buldum. Burada biyografimi ancak özet olarak verebildim. Tafsilatlı olarak ele alma işini üzerinde çalışmakta olduğum *"Terâcimü'l-Hanefiyye"* kitabına bıraktım."

Leknevî *"et-Ta'lîku'l-mümecced"* mukaddimesinin 27. sayfasında diyor ki: Bu, şu kağıtları bir araya getiren zayıf kulun hayat hikayesidir. Beni tanımayanlar ve benden sonrakiler için tanıtıcı ve hatırlatıcı bilgi olsun diye zikrediyorum. Bu sayede, güzel bir son, dünya ve ahiret iyiliği dileyerek benim için dua ederler. İmam Muhammed'in Hanefi fıkhına ait *"el-Câmi'u's-sağîr"* kitabına *"en-Nâfi'u'l-kebîr limen yutâli'u'l-Câmi'a's-sağîr"* adıyla yazdığım haşiyenin mukaddimesinde, bu eserin şarihlerinin biyografilerini zikrettikten sonra, onlardan biri olmadığım halde, Rabbimin beni onlarla haşretmesi arzusuyla kendimle ilgili bir kısım bilgiye yer verdim. Bu hususun ayrıntılarını şu anda yazmaya çalıştığım *"Terâcimu 'ulemâi'l-Hind"* adlı kita-

---

* Bu makale, Abdulfettâh Ebu Ğudde'nin, Tahkikini yaptığı, İmam Ebu'l-Hasenât M. Abdulhayy el-Leknevî (d: 1264, ö: 1304 h)'nin *"er-Refʿ ve't-tekmîle fi'l-cerh ve't-ta'dîl"*in 1987 tarihli, Halep baskısı, adlı eserin girişinde, 18-33 sayfaları arasında yayımlanmıştır. Yazar, biyografisini kendi anlatmıştır. Burada İmam Leknevî'nin hayat hikayesi *"en-Nâfi'u'l-kebîr limen yutâli'u'l-Câmi'a's-sağîr"*, *"et-Ta'lîku'l-mümecced 'alâ muvattai'l-İmam Muhammed"*, *"es-Si'âye fi keşfi mâ fi Şerhi'l-Vikâye"*, *"'Umdetü'r-ri'âye fi halli Şerhi'l-Vikâye"*, ve *"et-Ta'lîkâtü's-seniyye 'ala'l-Fevâidi'l-behiyye"* ve *"Mukaddimetü'l-hidâye"* adlı eserlerinin mukaddimelerinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Okutman., Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fak., e-mail: nizamettin955@hotmail.com

bıma bıraktım. Allah bitirmeyi nasip etsin. Rabbimin, beni bahsettiğimiz şarihler topluluğu arasında haşretmesi, dünya ve ahirette hadis alimleri sınıfına katması ve herkesin önderleri ile çağırıldığı gün onlarla birlikte çağırması dileği ile, burada ne anlamı bozacak kadar kısa, ne de usandıracak kadar uzun olmaksızın kendi hayat hikayemi sunuyorum."

"*Mukaddimetü'l-Hidâye*" kitabının 41. sayfasında, hayat hikayesinin girişinde yukarıdakilerin dışına çıkmaksızın, bu eserinde ve adı geçen kitaplarında der ki: Ben, güçlü Rabbinin rahmetini dileyen bir kulum. Künyem Ebu'l-Hasenât'tır. Buluğ çağına geldiğimde babam bana bu künyeyi taktı. Adım, Abdu'l-Hayy'dır. Allah benim açık-gizli bütün günahlarımı bağışlasın. Babam adımı, doğumumdan yedi gün sonra koydu. Babam, Banda şehrinde, "en-Nüvvâb zi'l-fikâri'd-devle" okulunda öğretmen iken, salı günü, 26-Zilka'de 1264/24 Ekim 1848 tarihinde doğmuşum.

Bana bu ismi verdiğinde, bâzı nüktedan kişiler ona şöyle dediler: "İsminizden olumsuzluk edatını düşürmüşsünüz." Bu, ömrümün uzun, amelimin iyi olacağı ile ilgili hoş bir öngörü oldu.Yüce Allah'tan dileğim, bu iyimser öngörüyü kabul edip, adımda muzafun ileyh olan mübarek ismi "Hayy" hürmetine, bana kıyamet günü hoşnut olacağı, güzel işlerle geçen, uzun bir ömür ihsan eylemesidir.

Babam, Mevlana Muhammed Abdulhalîm, birçok meşhur kitabın ve üstün vasıfların sahibidir. Hint, Arap ve Acem seçkinleri onunla övünürlerdi. İdeal ilim adamları onu referans alırdı. Eserler yazmada ve bilim adamı yetiştirmede çağdaşlarına ve seleflerine üstünlük sağlamış, eserlerinin mazhar olduğu hüsnü kabul ile de üstünlüğünü parlak bir şekilde ortaya koymuştu. O, Peygamber'in hicretinden 1285 yıl sonra vefat etti. Soyu, şu şekilde peygamberin (s.a.s.) sahabisi Ebu Eyyub el-Ensârî Efendimize kadar gider: Mevlana Muhammed Abdulhalîm b. Mevlana Muhammed Emînullah b. Mevlana Muhammed Ekber b. el-Müftî Ahmed Ebi'r-Rahîm b. el-Müftî Muhammed Yakub b. Mevlana Abdulazîz b. Mevlana Muhammed Sa'îd b. Mullâ Kutbuddîn eş-Şehîd es-Sihâlevî.

Ve bu konuyu merhum babamın biyografisini yazdığım *"Hasretü'l-'âlem bi vefâti merci'i'l-'âlem"* adını taşıyan risalemde zikrettim. Bir çok dedelerimin ve dostlarımın biyografilerini de *"İnbâü'l-hullân bi enbâi 'ulemâi Hindistân"* adlı risalemde geniş bir şekilde anlattım. Oraya müracaat edebilirsiniz.

Dedelerimden biri Mübarek Medine Şehrinden Herât'a, oradan Lahor'a, sonra Dihlî'ye, oradan da Leknev kasabalarından biri olan ve el-Kutbü'ş-Şehîd'in kabrinin bulunduğu Sihâli'ye göçmüş. Onun çocukları Leknev'e giderek "Frengi Mahal" ismi verilen bir mahalleye yerleşmişler. (Leknev لكنؤ - Lâmîn Fethâ'sı, Kâfın cezmi, Nunun Fethâ'sı ve Vavın Cezmi ile yazılır, bazen de Nundan sonra Ötre'li hemze ilave edilebilir. Cezimli Kâftan sonra, Cezim'li Hâ ilavesiyle yazıldığı da vakidir). Leknev, Hindistandaki büyük ve seçkin

şehirlerden sayılır. Onları oraya Sultan Evrengzîb Alemgîr yönlendirdi. Allah onun kabrini nurlandırsın. Bu mahallenin, Frengi Mahal adıyla tanınma nedeni, oraya eskiden bir Hıristiyan tüccarın yerleşmiş olmasıdır.

Bu mahalle, şu ana kadar alimler, veliler ve sâlihlerle dolup taşmaktadır. Hepsi de el-Kutbü'ş-Şehîd'in şu dört evladının torunlarıdır: Molla Muhammed Es'ad, Molla Muhammed Sa'îd, alimlerin şahı, ilimler deryası Mevlana Abdu'l-'Alî'nin babası Molla Nizâmuddîn ve Molla Muhammed Rıza. Allah hepsine rahmet eylesin. Bunların hepsi, Dihli şerhrinde medfun, veliler sultanı merhum Nizamuddîn'in, Kutb'un dedelerinden biri için yaptığı ve ilmin onun neslinde kesintisiz olarak devam etmesini dileyen duasının yanısıra, bir abdalın Kutb için yaptığı benzer bir duanın bereketiyle hasıl olmuştur.

Beş yaşımda iken Kur'ân-ı Kerîm'in ezberine başladım. Çocukluğumdan beri bana ezber yeteneği ihsan edildi. O kadar ki, bütün olayları apaçık hatırlıyorum. Fatiha Suresinin takrib üzere kıraatini beş yaşında iken nasıl ezberlediğimi, hatta üç yaşında iken aldığım bir darbeyi de hatırlıyorum.

Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemeye Hâfız Kâsım Ali el-Leknevî'nin yanında başladım. Ancak 'Amme cüzünü bitirmeden babam beni annemle birlikte Çonfur kasabasına götürdü ve orada Kur'ân'ı Forb şehrinden Hafız İbrahim'in yanında okudum. On yaşımda hafızlığımı tamamlayana kadar babamdan da Kur'ân okumaya devam ettim. Ve adet olduğu üzere terâvih namazlarını kıldırdım. Bütün bunlar babamın Çonfur'da, o esnada şehrin yöneticisi olan merhum el-Hâc İmam Bahş'ın medresesinde hocalık yaptığı yıllarda oldu.

Hâfızlığım döneminde babamdan bâzı Farsça kitaplar, kompozisyon, hat vb. konuları da gereği kadar okudum.

On bir yaşıma girdiğimde Çonfur'da merhum babam orada öğretmen iken, onun yanında çeşitli ilim dallarını tahsil etmeye başladım. *"Mîzânü's-sarf"tan "Beyzâvî'ye kadar, el-Kadîme, en-Nefisî'yi* ve *eş- Şemsü'l-bâzigâ'yı* ve bunun gibi Hadis, Tefsir, Fıkıh ve Usul ile ilgili ilmi kitapları okudum.

On yedi yaşıma gelinceye kadar yaşadığım şehirden Haydarabad'a ve Haydarabad'dan Mekke ve Medine'ye yaptığım iki seyahat nedeniyle tahsilim ve mezuniyetim esnasında meydana gelen kesinti ve boşluklar dışında sürekli okuyarak, resmi müfredatta yer alan Sarf, Nahiv, Meâni, Beyân, Mantık, Hikmet, Tıp, Fıkıh, Usulü'l-fıkh, İlmü'l kelâm, Hadis, Tefsir ve diğer derslerin kitaplarını okumayı bitirdim.

Ben fen ilimlerindeki birkaç kitap dışında başkalarından hiçbir şey okumadım, bunları da babam vefat ettikten sonra, Muharrem-1290/Mart 1873 tarihinde, Benars şehrinde vefat eden hocası ve dayısı olan merhum Mevlana Muhammed Ni'metullah b. el-Merhum Mevlana Nurullah'tan okudum.

Hesap ilmini, babamın en iyi öğrencilerinden ve en yakın dostlarından, hem babamın hem de benim seyahatte ve ikamet halinde yoldaşımız olan el-Mevlevî Muhammed Hâdim Hüseyin el-Muzâffer Burî'l-'Azîm Âbâdî'den öğrendim.

Allah Teâlâ gençliğimin baharında hatta çocukluğumdan beri kalbimi hocalık ve yazarlık sevgisiyle doldurdu. Bir kitabı okuduktan sonra, muhakkak onu öğrencilerime de okuturdum. Böylece, Allah'ın yardımıyla, bütün ilimlerde tam bir kabiliyet sahibi oldum. Artık hangi ilim, hangi kitap olursa olsun, benim için zorluk teşkil etmiyordu. Hatta Tûsî'nin *"Şerhü'l-İşârât"*ı, *"el-Ufku'l-mübîn"* *"Kânûnu't-tıbb"* ve *"Resâilü'l-'arûz"* gibi hocalardan okumamış olduğum kitapları bile okuttum.

İlim talibi öğrencilerim verdiğim derslerden çok memnun kaldılar. Fen ilimlerine gelince, sadece bir parça anatomi ile *"Şerhu'l-Ceğmînî"* yi hocadan henüz okumuştum ki, daha önce adı geçmiş olan, müsbet bilimlerin imamı ve araştırmacıların önderi babamın dayısı ve öğretmeni, Mevlana Muhammed Ni'metullah'la birlikte olma şerefine nail oldum ve ondan 1288/1871 yılında *"Şerhu'l-Ceğmînî"*yi, *"Havaşi'l-Bircendî"* den bazı konuları, İmamuddin er-Riyâdî'yi, el-Fasîh'i ve bunun gibi daha başka dersleri aldım. Ayrıca *Tûsî'nîn"Risâletü'l-usturlab"*ını, Seyyid'ın *"Şerhü't-Tezkire"*sinin büyük bir kısmını, Hufrî'nin, Bircendî'nin aynı esere yazdıkları şerhleri, *"et-Tuhfe"*yi, *"Şerhu'l-Bircendi"* ile birlikte *"Zeyc alğ beyk"*i *"Resâilü'l-eker,"* *"et-Testîh"* ve daha başka eserleri de tam bir inceleme ile okudum. Öyle ki, Mevlana el-Memdûh dostlarının huzurunda benden övgüyle bahsederdi. Ben onun son öğrencisi oldum.

O günlerde *"et-Tezkire"*, *"et-Tecrîd"* ve *"Tahrîru Öklîdes"* vb. kitapların yazarı, büyük düşünür Nasîruddîn et-Tûsî'yi rüyamda gördüm ve ona bazı şeyler sordum. Bu bilimle uğraştığım için beni methetti, sanki bu bilimde kemâle ereceğimin müjdesini veriyormuşçasına sevinç ve mutluluk gösterdi, benim bu alanla ilgilenmeme de çok sevindi.

Ders almaya başladığım andan itibaren, Allah ders verme ve eser yazma zevkini kalbime koydu. Ben de çeşitli alanlarda bir çok eser yazdım.

Sarf alanında yazdıklarım şunlardır:

1-*"İmtihânü't-talebe fi's-siyağî'l-müşkile"* ilk yazdığım kitaplardandır.

2-*"et-Tibyân fi şerhi'l-Mîzân"* gençliğimde yazdım.

3-*"Tekmiletü'l-Mîzân."*

4-*"Şerhu Tekmîleti'l-Mîzân."*

5-Diğer bir risalenin ismi de *"Çârgûl[1] fi tasrîfi's-siyağ"* dır.

---

[1] Cim ve kâf harfleri, Farsça harflerle yazılmıştır.

Nahiv alanında yazdıklarım:

6-*"Hayru'l-kelâm fi tashîhi "Kelâmü'l-mulûk mulûkü'l-kelâm."*

7-*"İzâletü'l-cemd 'an i'râbi "el-Hâmdu li'l-lâhî ekmele'l-hamd."*

Mantık ve Hikmet alanında yazdıklarım:

8-Eskiden yaptığım yorum *"Havâşî Ğulâm Yahyâ el-Bihârî."* Bu *"el-Havâşî'z-zâhidiyye"* ile ilgilidir; Bu da *"er-Risâletü'l-kutbiyye"* ile ilgililidir; Bu da *"Hidâyetü'l-verâ ilâ livâi'l-Hüdâ"* ile adını almıştır.

9-Yeni yorumum *"Misbâhu'd-dücâ fi livâi'l-Hüdâ."*

10-Daha yeni olan yorumum *"Nûru'l-hüdâ li hameleti livâi'l-Hüdâ"* diye adlandırılmıştır.

11-Ve dördüncü yorumum *" 'Alemü'l-Hüdâ "* ile adlandırılmıştır.

12-*"Hallü'l-muğlak fi bahsi'l-mechûli'l-mutlak."*

13-*"el-Kelâmü'l-metîn fi tahrîri'l-berâhîn."* Bu da *"Berahînü ibtâli'l-lâmütenâhî demektir."*

14-*"Müyessiru'l-'asîr fi mebhasi'l-müsennât bi' t-tekrîr."*

15-*"el-İfâdetü'l-hatîra fi bahsi nisbeti süb'u 'ard şaîrâ."*

16-*"et-Ta'lîku'l-acîb li halli hâşiyeti'l-celâli'd-devvânî li mantıki't-tehzîb."*

17-*"Tekmiletü hâşiyeti'l-vâlidi'l-merhûm 'ala'n-nefisî şerhi'l-mûcez."* Tıp konusunda.

18-*"Hâşiye 'alâ şerhi Mullâ Celaluddîn ed-Devvânî li kitâbi Tehzîbi'l-mantık."*

19-*"Hâşiye 'alâ şerhi Mîr Zâhid -Muhammed Zâhid el-Herevî- li kitâbi Tehzîbi'l-mantık."* Bir önceki gibi.

20-Abdullah el-Yezdî'nin *"Hâşiye 'alâ Şerhi Tehzîbi'l-mantık".*[2]

Munazara alanında yazdıklarım:

21-*"el-Hediyyetü'l-muhtâriyye şerhu'r-Risâleti'l-'Adudiyye."*

22-*"Hâşiye 'alâ şerhi-ş-Şerîfiyye", "er-Reşîdiyye." adı ile meşhurdur*[3].

Târih alanında yazdıklarım;

23-*"Hasretü'l-'âlem bi vefâti merci'i'l-'âlem"* Rahmetli babamın hayat hikayesidir.

---

[2] Abdulfettah Ebu Gudde diyor ki: Yazar, bu üç haşiyeyi kendi biyografisinde zikretmemiştir, ben tercümemenin tam olması için bu haşiyeleri ekledim. Başka eklemeler de yerinde zikredilecektir.

[3] Yazarın, kendi biyografisinde zikretmediklerindendir.

24-*"el-Fevâîdü'l-behiyye fî terâcîmi'l-Hanefiyye."*

25-*"et-Ta'lîkâtü's-seniyye 'ale'l-Fevâidi'l-behiyye."*

26-*"Mukaddimetü'l-Hidâye."*

27-Ve *"Müzeyyiletü'd-dirâye"* ile adlandırılan ilave notlarıdır.

28-*"Mukaddimetü'l-Câmi'i's-sağîr", "en-Nâfi'u'l-kebîr"* ile adlandırılmıştır.

29-*"Mukaddimetü's-Si'âye."*

30-*"Mukaddimetü't-Ta'lîki'l-mümecced."*

31-*"Mukaddimetü 'Umdeti-r-ri'âye."* Bu son iki mûkaddime kitapta yer almasına rağmen, başka kitaplara benzemesinden dolayı ayrı ayrı zikredilmiştir.

32-*"Hayru'l-'amel bi zikri terâcimi 'ulemâi Ferenkî Mahal."*[4]

33-*"en-Nasîbu'l-eyfer fî terâcimi 'ulemâi'l-mieti's-sâlisete 'aşar."*

34- Başka bir risâle de *"Terâcimu's-sâbikîn min 'ulemâi'l-Hind"*, Bu üç gurubun hepsi *"İnbâu'l-hûllân bi-inbâ'i-'ulamâ'i Hindistan"* ile adladırılmıştır. Şimdiye kadar da tamamlanmamıştır.[5]

35-*"İbrâzü'l-ğayy fî şifâi'l-'iyy."*

36-*"Tezkîretü'-r-râşid bi reddi tebsırati'n-nâkid."*

37-*"Tarbu'l-emâsîl bi terâcimi'l-efâdil."*[6]

---

[4] Müellif el-İmam Abdulhayy'ın öğrencisi ve bazı şeyhlerimin şeyhi olan, Allâme Muhammed Abdulbâkî el-Eyyubî el-Ensârî el-Leknevî ve'l-Medenî'nin, *"el-Menâhilü's-selsele fi'l-ehâdîsi'l-müselsele"* adlı kitabının sonunda belirtildiği gibi *"Takmile li kitâbi hayri'l-'amel bi zikri terâcimi 'ulemâi Ferenkî Mahal"* adlı bir kitabı ile *"Bereketü'l-'âmel fi ehli Ferenkî Mahal"* adlı kitabı vardır. s., 229.

[5] Abdulfettah Ebû Gudde diyor ki: Hindistandaki Alimler Konseyi'nin çağrısı üzerine, 8 Recep 1399 salı günü Leknev şehrini dördüncü ziyaretimde, Şeyh İmam Abdulhay'ın vefatına kadar ikamet ettiği evini ziyaret ettim, ve onun evine yakın oturan bazı aile fertlerini de ziyaret ettim. Onun akrabalarından biri olan el-Alâme el-Fâdıl eş-Şeyh Muhammed Rıza -Allah onu korusun ve gözetsin- bana yukarda adı geçen üç kitabın üçüncüsü müstakil ve fazla hacimli olmayan müellif Abdulhayy'ın kendi elyazısıyla yazılmış *"Teracimü'l-'ulemâi's-sâbikîne mine'l-Hind"* adlı bir risale gösterdi
Şeyh Muhammed Rızâ bana: Bu üç kitabın ikincisi olan *"en-Nasîbü'l-eyfer...."* adlı kitabın kaybolduğunu ve kimsenin onun hakkında bir şey bilmediğini ve müellifin öğrencisi Şeyh Muhammed Abdulbâkî el-Ensârî el-Leknevî ve'l-Medenî'nin tamamladığı *"Hayru'l-'amel bi zikri terâcimi 'ulemâi Ferenkî Mahal"* adlı birici kitabın ise, Şeyh Muhammed Abdulbâkî el-Ensârî vefat edince, el yazması olan bu kitabın şu an Karaçi'de ikamet eden Şeyh Cemâl Miyâ'ya geçtiğini haber verdi.

[6] Abdulfettah Ebu Gudde şöyle diyor: Bu eser, müellifin zikretmediklerindendir. Müellif eserinin önsözünde şöyle diyor: "Bu risaleyi, iki bölüme ayırdım. Birinci bölüm, öncelikle çeşitli mezhep sahibi alimlerin biyografileri, daha sonrada bu alimlerin eserlerini içermektedir. Bu bölümde en çok Hanefi alimlerini zikrettik. İkinci bölüm de ise, öncelikle meşhur eserlerinin durumlarını ve özelliklerinin şerhini, daha sonra bu eserlerin müelliflerinin biyoğrafilerini içermektedir. Sonra bu iki bölümü ayrı iki kitap haline getirme imkanını buldum. Birincisi daha önce ifade ettiğimiz gibi *"Tarbu'l-emâsil"* adını taşımaktadır. Bu kitap tamamlandıktan sonra ikincisini gözden geçirdim ve *"Ferhatü'l-müderrisîn bi zikri'l-müellefâti ve'l-müellifin"* adını verdim". Müellif, *"Tarbu'l-emâsil"* adlı eserini, vefatından bir sene önce, 3 Sefer 1303 Çarşamba günü tamamlamıştır.

38-*"Risâle fi-r-rüa'l-menâmiyyeti'l-leti vaka'at lî."*[7]

Fıkıh, Siyer, hadis ve başka alanında yazdıklarım:

39-*"el-Kavlü'l-eşref fi'l-fethi 'ani'l-mushaf."*

40-*"el-Kavlü'l-menşûr fi hilâli hayri'ş-şuhûr."*

41-*"el-Kavlü'l-mensûr"* ile adlandırılmış olan yorumu.

42-*"Zecru erbâbi'r-reyyân 'an şurbi'd-duhân."* Bunu başka risalenin bir bölümü haline getirip aşağıdaki şekilde adlandırılarak.

43-*"Tervîhu'l-cinân bi teşrîhi hükmi'd-duhân."*

44-*"el-İnsâf fi hukmi'l-i'tikâf."*

45-*"el-İfsâh 'an hukmi şehâdeti'-l-mer'eti fi'r-rıdâ'."*

46-*"Tuhfetü't-talebe fi hukmi mesh'i-r-rakabe."*

47-*"Tuhfetü't-tekmile"* ile adlandırılmış olan yorumu.

48-*"Sibâhatü'l-fikr fi'l-cehri bi'z-zikr."*

49-*"İhkâmü'l-kantara fi ahkâmi'l-besmele."*

50-*"Gâyetü'l-mekâl fimâ yete'allaku bi'n-ni'âl."*

51-*"Zaferu'l-enfâl"* e ta'lik.

52-*"el-Heyhese bi nakdi'l-vudû' bi'l-kahkaha."*

53-*"Hayru'l-haber bi ezâni hayri'l-beşer."*

54-*"Ref'u's-sitr 'an keyfiyyeti idhâli'l-meyyit ve tevcîhihî ile'l-kibleti fi'l-kabr."*

55-*"Vukûtü'l-muğtezîn bi fethi'l-muktedîn."*

56-*"İfâdetü'l-hayr fi'l-istiyâki bi sivâki'l-ğayr."*

57-*"et-Tahkîku'l-'acîb fi't-tesvîb."*

58-*"el-Kelâmu'l-celîl fimâ yete'alleku bi'l-mendil."*

59-*"Tuhfetü'l-ahyâr fi ihyâi sünneti seyyidi'l-ebrâr."*

60-*"Nuhbetü'l-endâr"* yorumu.

61-*"İkâmetü'l-hucce 'alâ enne'l-iksâra fi't-te'abbud leyse bi bid'a."*

62-*"el-Kelâmü'l-mubrem fi nakdi'l-kavli'l-muhakkiki'l-muhkem."*

63-*"el-Kelâmü'l-mebrûr fi reddi'l-kavli'l-Mansûr."*

---

[7] Bu eserden *"en-Nâfi'u'l-kebîr"* adlı eserinde bahsetmiştir.

64-*"es-Sa'yi'l-meşkûr fi reddi'l-mezhebi'l-me'sûr."* Bu son üç kitabı "Men hacce ve lem yezur kabre'n-Nebiyy" adlı kitaba ve dünyâ alimlerine iftirâ atanlara cevaben yazılmıştır.[8]

65-*"Dâfi'u'l-vesvâs fi eseri ibni 'Abbâs."*

66-*"Hidâyetü'l-mu'tedîn fi fethi'l-muktedîn."*

67-*"el-Âyâtü'l-beyyinât 'alâ vucûdi'l-enbiyâ fi't-tabakât."* Bu sondan altı kitâp Hint dilinde yazılmıştır.

68-*"Hâşiyetü Şerhi'l-Vikâyeti's-suğrâ."* Bu da *"Hüsnü'l-velâye bi halli Şerhi'l-Vikâye"* adı ile adlandırılmıştır. Bu kitabı rahmetli babamdan ders gördüğüm esnada yazmıştım. Ve bu Şerhu'l-Vîkâye'nin eski haşiyesidir.

69-*"'Umdetü'r-ri'âye fi halli Şerhi'l-Vikâye."* Bu da üçüncü haşiyesidir.

70-*"el-Hâşiyetü'l-kubrâ li Şerhi'l-Vikâye."* Bu da üzerinde çalıştığımız "es-Si'âye" adlı kitaptır ve bu kitap, kitaplarımın en önemlilerindendir. Bu kitapta detaylı olarak hükümleri delilleriyle ispat etmeye bağlı kaldım ve her konuda çeşitli mezheplerin dayanak aldıkları hadisleri zikrettim. Bir de bu meseleleri, aralarında tercihler yaparak cevap verilmesi gerekenlere cevap vererek, reddedilmesi gerekenlere reddiye yazarak anlattım, ayrıca makama uygun feri meseleleri de zikrettim. Şimdiye kadar ezân bölümünden cemaat faslına kadar, tahâret bölümünden de teyemmüm faslına kadar açıkladım. Kitap bölümleri yüze kadar ulaştı. Allah'tan, başlamamda yardımcı olduğu gibi, bitirmemde de kolaylık göstermesini dilerim (Kitap henüz bitmedi).

71-*"et-Ta'lîku'l-mümecced 'alâ Muvattai'l-İmâm Muhammed."*

72-*Cem'u'l-ğurar fi'r-reddi 'alâ Nesri'd-dürer."* Bu çalışmam, babamın ayın yarılması ile ilgili olan araştırmasına "Dihli eşrâflârından birinin yazdığı" bir reddiyeye cevap yazılmış ve *"Nuzmu'd-dürer"* olarak adlandırılmıştır.

73-*"Tuhfetü'n-nübelâ fi mâ yete'allaku bi cemâ'ati'n-nisâ."*

74-*"el-Felekü'd-devvâr fi rü'yeti'l-hilâl bi'n-nehâr."*

75-*"Zecrü'n-nâs 'alâ inkâri eseri İbni'Abbâs."*

76-*"el-Fulkü'l-meşhûn fi intifâ'i'l-mürtehen bi'l-merhûn."*

77-*"el-Ecvibetü'l-fâdile li'l-es'ileti'l-aşarati'l-kâmile."*

78-*"İmâmü'l-kelâm fimâ yete'allaku bi'l-kırâe halfe'l-imâm."*

79-Ve hâşîyelerinden *"Ğaysu'l-ğamâm 'alâ havâşî imâmi'l-kelâm."*

80-*"Tedvîru'l-felek fi husûli'l-cemâ'ati bi'l-cinni ve'l-melek."*

---

[8] O, eş-Şeyh Muhammed Beşîr es-Sehsevânî'dir. Daha sonra, Abdulhayy el-Hasenî en-Nedvî'nin kaleminden, s. 38 de müellifin biyoğrafisinde zikredilecektir.

81-*"Nüzhetü'l-fikr fi sübhati'z-zikr."* Ve bu *"Hediyyetü'l-ebrâr fi sübhati'l-ezkâr"*ile adlandırılmıştır.

82-*"en-Nefha bi tahşiyeti'n-Nüzhe."* olarak adlandırılmış olan ta'liki.

83-*"Âkâmu'n-nefâis fi edâi'l-ezkâr."* Farsça yazılmıştır.

84-*"Nef'u'l-müftî ve's-sâilü bi cem'i müteferrikâti'l-mesâil."*

85-*"Mecmu'atü'l-fetâvâ."* Üç büyük ciltten oluşuyor.

86-*"Hâşîye 'alâ şerhi's-Seyyid-el-Cürcânî li's-Sirâcîyye fi'l-ferâiz."*

87-*"Red'u'l-ihvân 'an muhdesât âhiri cum'ati Ramadân."*

88-*"el-Kavlül-câzim fi sukuti'l-haddi bi'n-nikâhi'l-mahârim."*

89-Yukarıdaki eserin ta'liki.

90-*"el-Letâifu'l-müstahsene"* adlı *"Mecmu'tü hutabi's-sene ve'l-a'yâd"*.

91-*"Hâşiye 'ale'l-Hidâye."*

92-*"Zafaru'l-emanî fi şerhi'l-Muhtasari'l-mensûb li'l-Curcânî fi'l-mustalah."*

93-*"el-Asâru'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevdû'a."*

94-*"er-Ref'u ve't-tekmîl fi'l-cerhi ve-t-ta'dîl."*

95-*"Ta'lîk 'ale'l-Câmi'is-sağîr."*[9]

96-*"Şerhu sülâsiyyâti'l-Buhârî."*

97-*"Derku'l-meârib fi şe'ni Ebî Talib."* Henüz tamamlanmamıştır

98-*"Tuhfetü'l-emcâd bi zikri hayri'l-a'dâd."* Henüz tamamlanmamıştır.

Bunlar şimdiye kadar yazılan ve çoğu basılmış olan kitaplarımdır. Ve inşaallah, diğerleri de basılacaktır.

Gerek yayımlanmamış, gerekse bitirilmemiş çeşitli ta'lik ve kitaplarıma gelince, onların sayısı çoktur. Tamamlanmışların bitmesi için çalışıyorum. Allah'ın bana başlamamda olduğu gibi, bitirmemde de yardımcı olmasını dilerim.

99-*"el-Me'ârif bimâ fi havâşî Şerhi'l-Mevâkif."*

100-*"Def'u'l-kelâl 'an tullâbi Ta'lîkâti'l-kemâl 'ale'l-Hevâşi'z-zâhidiyyeti'l-müte'allika bi Şerhi't-Tehzib li'l-celâl."*[10]

---

[9] Bu dokuz kitap, yazarın kendi biyografisinden bahsederken zikretmediklerindendir. Bunları ben ilave ettim. Onuncu kitabı da yazarın *"el-Fevâidü'l-behiyye"* adlı kitabının 179. sayfasından ilave ettim. Yazar, bu kitabı Muhammed b. Abdullah b. el-Müsennâ el-Basrî'nin biyoğrafisinde zikretmiştir. On birinci ve on ikinci kitapları ise, yazarın öğrencisi Muhammed Hafîzullah'ın, hocasının biyoğrafisini verdiği yerden ilave ettim. Bu konu daha sonra s. 34 te mukaddimenin sonunda yorum olarak zikredilecektir.

101-*"Ta'lîku'l-hamâil 'alâ Havâşi'z-zâhid 'alâ Şerhi'l-Heyâkil."*

102-*"Hâşiyetü Bedî'i'l-mîzân."*

103-*"Tuhfetü's-sikât fî tefâdulu'l-luğât"* isimli *"Tafdîli'l-luğât ba'duhâ 'alâ ba'd"* risalesi.

104-*"Tabsirâtü'l-besâir fî ma'rifeti'l-evâhir"* adlı risale.

105-*"Terâcumi fudalâi'l-Hind"* adlı risale.

106-*"el-Ehadîsu'l-muştehira"* adlı risale.[11]

107-*"ez-Zecr 'ani'l-gıybe"* adlı risale.

Ders kitaplarına da birçok açıklama ve ilaveler ekledim. Bunların hepsi Rabb'imin bana ihsanıdır.

Kitaplarımın hüsnü kabul görmesi, hem öğrenciler hem de uzmanlar tarafından övülmesi, yaygın bir kullanım alanı ve şöhret bulması, derken değerli insanların uzak şehirlerden ve ülkelerden onlara yönelmelerinden dolayı daima Allah'a şükrediyorum. İnatçı, kıskanç ve erdemli insanlar topluluğundan kovulmuş kişiler dışında kimse onları kötülememiştir. Bu hasetçi, ziyankâr, tutucu ve uyumsuz insanlara gelince, Felak süresinde ifadesini bulan sıkıntı ve endişeler onlara yeter.

Allah'tan, şefaat yetkisini verdiği peygamberini vesile kılarak, korku saygı ve içtenlikle yalvararak dilerim ki, bütün eserlerimi yazma niyetimi sadece onun rızasını kazanmaya adanmış halis bir niyet kılsın, kullarını onlardan yararlandırsın, cenneti kazanmamda bir sebep kılsın, beni ayağımın kaymasından ve yanılgıdan, kalemimin şaşmasından ve bozulmasından korusun.

Allah'ın bana lütuflarından biri de şudur: O, ilim sevgisini kalbime aşıladı, makam sevgisini benden uzaklaştırdı. Hatta allame babam mekânı cennet olsun, Dekken bölgesindeki Haydarabad'da vefatı esnasında kadılık görevinde bulunuyordu. Bütün dostlar, hakimlik görevini tercih etmem hususunda ısrar ettiler. Ben bu işin manevi sorumluluğunun büyüklüğünün yanı sıra, hocalık ve eser verme faaliyetimi aksatacağını düşünerek, şiddetle kaçındım ve az ile yetinip çoğu bıraktım. Allah, söylediklerimizin şahididir.

Allah ruhuma Hadise ve Hadis fıkhına yönelik bir eğilim koydu. Ayet veya hadislerden bir delil bulamadığım hiçbir konuya tam olarak güvenmem. Açık ve sahih bir hadise muhalif bir fıkhi hükmü terk eder, bu hükmü veren müctehitleri mazur sayar, hatta bununla sevap kazandığını da kabul ederim. Ancak ben sürüye benzeyen avam tabakasının kafasını karıştıranlardan değ-

---

[10] Bu eser, 19 numaralı kitabın aynısı olabilir.

[11] Bu kitap *"el-Asâru'l-merfu'a fi'l-ahbâri'l-mevdu'a"* adı ile basılmış olabilir.

lim; Aksine, insanlarla akıllarına göre konuşurum. İşte bu hususlar da Yüce Allah'ın bana lütfettiği özelliklerimdendir.

Aklî ilimlerden çok naklî ilimlerle uğraşma özelliğim de Cenab-ı Allah'ın bana bahşettiği nimetlerden biridir. Naklî ilimlerde, özellikle Hadis ve Hadis fıkhında ders ve eser vermekten aldığım hazzı ve duyduğum mutluluğu diğerlerinde bulamadım.

Allah, lütfü ile ifratla tefrit arasında bir yol izleyen bir kulu olmamı nasip etti. Fikirlerin çatıştığı bir konu önüme geldiğinde daima o konudaki orta yol bana ilham edilmiştir. Şer'î delillerle çatışsa bile fakihlerin görüşlerini bırakmayacak şekilde salt taklit yolunu seçenlerden olmadığım gibi, onları suçlayıp, fıkhı tümüyle terk edenlerden de değilim.

Yine Yüce Allah bana öyle bir özellik verdi ki, bu sayede rüyalarım çıkar. Hiçbir olay olmaz ki, ben onu rüyamda ya açıkça ya da işaret yoluyla haber almış olmayayım. Rüyamda Hz. Ebû Bekir, Osman, İbn Abbas, Fatıma, Ayşe, Ümmu Habibe ve Muâviye'yi (Allah hepsinden razı olsun) ziyaret; İmam Malik, Şemseddin es-Sehâvî, Celaleddin es-Suyutî ve diğer imamlar ve âlimlerle de görüşmek şerefine nail oldum. Bu şekilde onlardan aldığım bilgi ve feyizler başlı başına bir risaleyi doldurmuştur.

Allah bana, âlim olan babamla birlikte, 1279/1862'de Beytü'l-Haram'a haccetmeyi nasip etti. Recep ayında, Haydarâbad'dan yola çıktık, Şaban ayında, Bombay şehrinden uçağa bindik, Ramazanın başında Hudeyde'ye ulaştık. Orada on gün kaldık, rahmetli babam oradan değerli kitaplar satın aldı. Oradan havalandıktan sonra hava şartları kötüleşti ve fırtınaya yakalandık, Cidde'ye inmemiz mümkün olmadı, Lis'e mecburi iniş yaptık. Oradan kara yolu ile dört günde Mekke'ye ulaştık. Oraya vardığımızda Ramazanın bitimine on gün kalmıştı. Hac merasiminin edasını bekledik. Zilhicce ayının bitimine on gün kala Medine'ye hareket ettik, 1280 yılı Muharrem ayının ikinci gününde vardık ve orada sekiz gün kaldık. Aşure gününde yola çıktık, Mekke'ye döndük, orada sefer ayının onuncu gününe kadar kaldık. Sonra Cidde'ye uçtuk. Rebiul-evvel'ın ikinci on günü içerisinde Bombay'a ulaştık. Cemaziyelevvel ayının ilk günlerinde Haydarabad'a geldik.

Geçen sene yani 1292/1875'in sonlarında ikinci kez, Beytullah'il-Haram'a hac şerefine nail oldum. On beş Şevval da Haydarabad'a gittik. Oradan ayın yirmi birinde otobüse bindik. Zilkade'nin beşinde Cidde'ye, onunda da Mekke'ye ulaştık. Hac merasimini eda ettikten sonra, Cuma günü, Zilhicce ayının yirmi birinde Medine'ye hareket ettik. 5 Muharremde oraya ulaştık ve orada on gün kaldık. Ayın on beşinde Mekke'ye döndük. Orada birkaç gün kaldık. Sonra Cidde'ye, oradan da Safer'in sekizinde otobüse bindik, ayın yirmi birinde sağ salim Bombay'a ulaştık.

Memleketimde iki sene kalayım diye Haydarabad'daki vazifemden emekliye ayrıldım.[12] Bombay'dan yola çıkarak Rebiulevvel ayının beşinde memlekete vardım. Allah'tan dilediğim, defalarca Kabe'ye gitmeyi, sonunda da Medine'de vefat etmeyi nasip etmesidir.

Şafiî mezhebinin Mekke müftüsü, hâlâ hayatta olan ve Mekke'de hocalık yapan dâhi fıkıhçı, kamil insan Şeyh Ahmed b. Zeyn Dahlan'dan, Zilka'de-1279/1863 tarihinde İmam Mergînânî'nin *"el-Hidâye"* kitabının tüm isnadları hakkında icazet aldım. Bu zat hocalarından aldığı bütün ilimlerde de aynı şekilde bana icazet verdi ve bana "Salih Genç" (الشَّابُ الصَّالِحُ) unvanını layık gördü. O, *"el-Hidâye"*nin tüm isnadlarında bir çok kanaldan icazet sahibi idi. Şimdi aşağıda bu isnadları sıralayalım.

Mısırda el-Cami'ul-Ezher'de hoca olan Şafiî Allâme Şeyh Osman ed-Dimyati b. Merhum Şeyh Hasan ed-Dimyati, *"ed-Dûrarû-s-Seniyye fima 'alâ minel-esânîdi'ş-Şenevâniyye"* adlı kataloğunda, müselsel olarak sabit olduğu üzere, yine el-Cami'ul-Ezher'de hoca olan Şeyh, Muhammed b. Şeyh Ali b. Şeyh Mensur Eş-Şenevânî'den ve katalogunda ve senet kitabında *"el-Hidâye"* sahibine merfu olarak bağlanmak suretiyle açıklandığı üzere Emir, Allame, Şeyh Ebu Muhammed Muhammed b. Muhammed'den almıştır.

Bir diğer kanal şöyledir: Müselsel olarak senedinin risalesinde sabit olduğu üzere Allâme, Şeyh Abdurrahman b. Şeyh imam Muhammed b. Şeyh Abdurrahman el-Kuzberî ed-Dimeşkî'den almıştır.

Ayrıca, *"Medâricu'l-İsnad"*da kayıtlı olduğu üzere, Şeyh Ebu Ali Muhammed el-Umarî'den, o da Mekke'de ikamet eden muhaddislerin imamı 'Umar b. Abdulkerim b. Abdurresul'den almıştır.

Ayrıca bana, -Allah kıyamete kadar gölgesini üstümüzden eksik etmesin-değerli babam imam şeyh, 1284/1868 senesinde vefat eden, Mekke'de reisülmüderrisîn, şeyhu'l-ulema olan Ömer el-Hanefî'nin hocası Cemal b. Abdullah'dan, o da merhum Şeyh Abdullah es-Serrâc ve Mescidi Nebevî'de müderris olan Şafii Şeyh Muhammed b. Muhammed el-Garb'den, şeyh Abdulgani ed-Dihlevî'den, o da *"Hasru-ş-Şârid"* adlı indeksinde belirtildiği üzere Medine'de Muhaddis olan Allâme Şeyh Muhammed 'Âbid es-Sindî ve diğer şeyhlerden almıştır. Allah onları bağışlasın ve cennetine koysun.

Allâme babam -Allah onu başımızdan eksik etmesin-*"el-Hidâye"*nin son iki cildini, yani *"Kitabu'lBbuyû'"*dan sonuna kadarki kısmını, Allah onu üzüntülerden korusun, amcası örnek şeyh, müftü Muhammed Yusuf'tan okudu. O da hocası olan, babasının dedesi, Bahru'l-'ulûm ve'l-câh Mevlâna, merhum Müftü Muhammed Zuhurullah el-Leknevi'den, o da babası, ezeli feyze mazhar olan Mevlana Merhum Muhammed Veli'den okudu. O *"el-Hidâye"*yi dedesinin kardeşi olan, muhakkiklerin şeyhi Mevlana Nizamu'l-

[12] Memleketi Leknev'de yerleşmek için, orada vazifeden emekliye ayrıldı.

Mille ve-d-Din'den, o da babası Senedul-kâmilin ve kudvetü'l-ârifin Mevlâna Şeyh Kutbuddin eş-Şehid el-Leknevi es-Sihaluli'den rivayet etmiştir. Her tarafta tanınan meşhur bir zat olmasından dolayı bu Sihalulî'yi anlatmaya gerek yoktur.

Bir çok büyük hoca ve faziletli alim, aralarında İmam Muhammed'in *"Muvatta"*sınında yer aldığı bütün hadis kitaplarından, akli ve nakli ilimlerle, usul ve furû'a ait bütün eserlerden bana icazet verdiler.

Onlardan merhum babam, Haremeyn-i Şerifeyn alimleri ve diğer hocalardan kendisine intikal eden ilimlerde vefat etmeden bir ay önce bana icazet vermiştir. Bana verdiği bu icazet, babamın şu zatlardan aldığı icazetleri de kapsamaktadır: Mekkede şeyhulislam olan Mevlana Şeyh Cemal el-Hanefî, Mekke'de Şafii müftüsü olan Mevlana es-Seyyid Ahmed b. Zeyn Dahlan, Mescid-i Nebevi'de müderris olan Mevlana Şeyh Muhammed b. Muhammed el-Ğarb eş-Şafiî, Medineye yerleşmiş olan ve 6 Muharrem 1296/31 Aralık 1878'de vefat eden Mevlana Şeyh Abdulganî Ebû Sa'id el-Müceddidî, Mevlana Şeyh Ali Melik Başli el-Harîrî el-Medenî, Şeyh Abdu'l-aziz ed-Dihlivi'nin talebelerinden, 1276/1860 Ramazan'ında vefat eden Mevlana Hüseyin Ahmed el-Muhaddis el-Melihâbâdî. Ayrıca icazetnamelerde ve kütük defterlerinde yazılı olduğu üzere bunların hocaları ve talebelerinden birçoklarının babama verdikleri icazetleri ben de babamdan aldım.

Bunlara ilaveten 1279/1862 yılında babamla birlikte hac ibadetini eda ederken Mevlana es-Seyyid Ahmed Dahlan'la müşerref olunca hocalarından aldığı icazeti aracısız, direk olarak bana verdi. 1280/1863 Muharrem'inin başlarında Medine'ye vardığımda *"Delâilu'l-Hayrât"* muellifi Mevlana eş-Şeyh Ali el-Harîrî el-Medenî bana bu eserden vasıtasız olarak icazet verdi. Mevlana şeyh Abdulganî[13] ile 1293/1876 Muharrem'i başlarında ikinci kez görüşme şerefine nail olduğumda ondan icazet istemek kısmet olmadı. Memlekete varınca, ona icazet vermesi için bir mektup yazdım. Bana, şeyh Mevlana Muhammed İshak ve şeyh Mahsusullah b. Mevlana Refiuddin ve Medine'nin Muhaddisi, *"Hasru'ş-şârid"* müellifi Mevlana Şeyh Âbid es-Sindî ve eş-Şeyh İsmail Efendi ve babası Mevlana eş-Şeyh Ebu Sa'id el-Muceddidi'den aldığı icazetnameleri kapsayan bir icazetname yazarak mektupla bana gönderdi.

Bir de 1295/1878'de vefat eden, Hanbelilerin Mekke müftüsü Mevlana Muhammed b. Abdullah b. Humeyd ile Zilkade 1292/1875'de karşılaştım. Bana 1293/1876'da es-Seyid Muhammed b. Ali es-Senûsî'den, onun da *"el-Buduruş-Şarika fi isbat sâdetina el-Megâriba ve'l-Meşârika"* kitabında kayıtlı olduğu üzere, hocalarından es-Seyid Muhammed el-Ehdal, Bağdat müftüsü

[13] O, babasının senedinde, el-Müceddidî el-Sabık olarak geçiyor.

ve *"Ruhul-ma'ani"*[14] tefsirinin sahibi olan es-Seyid Mahmud el-Alûsî'den ve diğer alimlerden aldığı icazetleri kapsayan bir icazetname yolladı.

Hocalarımın ve hocalarımın hocalarının senetlerinin ayrıntıları hususu *"İnba'ul Hullan bi-enbâ'i 'ulemai Hindistan"* adlı risalemde yer alacaktır. Allah bitirmeyi nasip etsin.

Bütün bunlar Rabb'imin bana lütfettiği nimetleri olup, bunları Allah'ın nimetini ortaya koymak için yazdım, övünmek için değil. Kabirde ve mahşer gününde başına ne geleceğini bilmeyen kişi nasıl övünebilir! Allah bana sayısız nimet bağışladı, bana nice faziletler ihsan etti. En büyük hamd ile O'na hamd ediyor, daima şükrediyorum.

Ey yardım ve lütuf yağmurlarını üzerimize yağdıran, fazl-ü kerem deryalarına bizi gark eden Allah'ım! Beni dini ihya eden müceddidlerden, Şer'i mübîni destekleyen, bidatçilerin köklerini kazıyan, doğru yolda ilerleyenlerin çizgisinden gidenlerden eyle. Mahlukatına vadettiğin üzere bütün yaşamım boyunca, eksiksiz bir gönül rahatlığıyla araştırma, ders verme, kitap yazma, fetva verme faaliyetleriyle uğraşmamı nasip eyle. Allah'ım! Eserlerimin her tarafta tanınmasını, kâmil insanların onlardan istifade etmesini sağlaman, sonumu salihlerin sonu gibi hayırlı bir son kılman, beni nebiler ve sıddıklar grubuyla haşretmen, emniyet içinde olacaklarla birlikte sorgusuz sualsiz cennetine dahil etmen için sana yalvarıyorum. Allahım! Beni ve bütün müslümanları bağışla. Alemlerin Rabbi Allah'a hamd, elçisi Muhammed'e, ailesine, bütün dost ve arkadaşlarına salat ve selam ile duamızı noktalıyoruz.

Burada duruma uygun düşen son sözümüzü de söyleyerek bitirelim. Bu eser 22 Zilhicce 1297/25 Kasım 1880 Perşembe günü bitirilmiştir. Eser sahibine en güzel dua ve dileklerimle.

---

[14] Bu kitap, *"et-Ta'liku'l-mümecced"* adlı kitapta "Ruhu'l-beyân" olarak geçiyor.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.55-68

KANUNLAŞTIRMA HAREKETİNİN ÖNCÜLERİNDEN MUHAMMED KADRİ PAŞA (1821-1888) : HAYATI VE ESERLERİ

Dr. M. K. Abdussamet BAKKALOĞLU*

Abstract:

Muhammad Qadri Pasha, one of the leaders of the codification of the Egyptian law, took part in translating Western Codes to Arabic. However, the works which brought him enduring fame were his three books codifying the rules of three fields of Muslim law: *al-Ahkam al-Shariiyah* for personal status, *Murshid al-Hiran* for civil law or transactions, *Qanun al-'Adly wa al-Insaf* for waqfs or religious endowments. The first initiative to codify Islamic family law is Qadri Pasha's work based on the dominant Hanafi opinion as well as his other two works but they were not turned into binding laws. His achievement, compared with that of Napoleon in codifying the French civil code, became a good example for the followers of him in the codification of Islamic law and his books were used as basic works in their fields not only in Egypt but in several countries. This paper deals with briefly his life story and his works in the area of codification, discussing the value of them and correcting some mistakes.

Key Words: *Egypt, codification, personal status, Islamic law, family law, civil law, waqf, Majallah, al-Ahkam al-Shariiyah fi al-Ahwal al-Shakhsiyyah, Murshid al-Hiran, Qanun al-'Adly wa al-Insaf 'ala Muskilat al-Awqaf.*

I. HAYATI

Muhammed Kadri Paşa[1] 1237/1821'de Yukarı Mısır'da doğmuştur. Annesi Mısırlı olmakla birlikte babası Kadri Ağa Anadolu'dan göç etmiş bir Türk'tür.[2] Bazı kaynaklarda nisbesinin "Köprülü" olarak yer almasından[3] hareketle, kendisinin aslen Vezirköprülü olduğunu söylememiz mümkündür.[4]

---

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Araştırma Görevlisi.

1 Bu ismin kendisine Hidiv İsmail tarafından verildiği de ileri sürülmektedir (Bk. Abdülmün'im Şümeys, *'Uzamâu min Mısr*, Kahire ty., Dârü'l-Maârif, s. 79).

2 Bk. Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Beyrut 1956, VII, s. 231; Şümeys, *a.g.e.*, s. 78; Muhammed Hüseyin Heykel, *Terâcimü Mısriyye ve Ğarbiyye*, Kahire 1980, s. 97.

3 Bk. Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, Beyrut 1957–1961, XI, s. 149.

4 Bazı kaynaklarda, Muhammed Kadri Paşa'nın dedesinin Anadolu'daki "Köprülü" vilayetinde vali olduğu bilgisi de yer almaktadır (Bk. Tevfîk İskârûs, "Muhammed Kadri Paşa", *A'lâmu'n-nahdati'l-hadîse* [Editör: Yusuf Kazmâhûrî], el-Halkatü's-sâniye, Beyrut 1991, s. 221; Zeki Muhammed Mücâhid, *el-*

İlk tahsilini doğduğu kasabada tamamladıktan sonra, Kahire'deki "Medresetü'l-Elsün"e devam etti[5] ve burada Fransızca öğrendi. Mezun olduktan sonra aynı okulda "yardımcı mütercim" sıfatıyla göreve başladı ve bu esnada Ezher'de bazı derslere devam etti.[6] Daha sonra Maliye Bakanlığı'nda "mütercim" olarak görev yaptı. Bir dönem Mısır hükümetinin Şam'a vali olarak tayin ettiği Şerif Paşa'nın kâtipliğini yaptı.[7] Şerif Paşa ile beraber İstanbul'a da gelen ve burada bir müddet ikamet ettikten sonra Kahire'ye dönen Muhammed Kadri Paşa, Mustafa Fazıl Paşa Medresesi'nde Türkçe ve Farsça öğretmenliği yaptı.[8] Ardından 1863–1879 yılları arasında Mısır'ı yöneten Hidiv İsmail Paşa tarafından oğlunun mürebbiliğine getirildi. Bir dönem Dışişleri Bakanlığı'nda "tercüme kalemi reisi" olarak görev yaptı.[9]

Mısır'da hukuk alanında Mehmet Ali Paşa zamanında başlayan batılılaşma çabalarının[10] devamı mahiyetinde, Hidiv İsmail Paşa döneminde belli başlı Fransız kanunları Arapçaya çevrilirken Fransız Ceza Kanunu'nun tercümesi de Muhammed Kadri Paşa'ya verildi. Muhammed Kadri Paşa üstlendiği bu görevi tamamladığı gibi,[11] Fransız Medeni Kanunu'nun (:*Code Civile*) tercümesine de yardımcı oldu.[12] Bu arada Fransa'dan iktibas edilen kanun hükümlerinin meşruiyet sorununa katkıda bulunmak üzere, bu kanunda yer alan hükümlerin İslâm Hukuku hükümleriyle uzlaştırılması amacıyla *"Tatbîku mâ vucide fi'l-Kânûni'1-Medenî mutâbıkan li-mezhebi Ebî Hanîfe"*

A'lâmü'ş-şarkıyye, Kahire 1368/1949, I, s. 114). Bazı kaynaklar da, babasının bu bölgenin "a'yân"ından olduğunu ifade etmektedirler (Bk. Heykel, *a.g.e.*, s. 98; İskârûs, *a.g.m.*, s. 221). Burada kastedilen şehir, Osmanlı döneminde Amasya vilayetine bağlı olmakla birlikte, bugün Samsun vilayetimizin sınırları içerisinde bulunan Vezirköprü ilçesi olmalıdır (Krş. *Temel Britannica*, İstanbul 1993, XX, s. 583).

5 1831 yılında kurulmuş olan ve Türkçe, Farsça, Fransızca, İtalyanca ve İngilizce öğretiminin yapıldığı bu "Yabancı Diller Okulu" (Bk. Mücâhid, *a.g.e.*, s. 114) daha sonra Batı kültürünün ve özellikle de Fransız hukuk birikiminin Arapçaya tercüme edilmesinde önemli bir rol üstlenmiştir (Bk. Farhat J. Ziadeh, *Lawyers the Rule of Law and Liberalism in Modern Egypt*, Stanford 1968, s. 19; Şümeys, *a.g.e.*, s. 80–81; Heykel, *a.g.e.*, s. 98–99).

6 Bunların "Arapça" dersleri olduğunu ve mezuniyet öncesinde alındığını söyleyenler olduğu gibi (Bk. Mücâhid, *a.g.e.*, 114), bunların mezuniyet sonrasında alınmış "fıkıh" dersleri olduğunu (Bk. İskârûs, *a.g.m.*, s. 222; er-Râfi'î, *a.g.e.*, I, s. 383) ve kendisinin bu dersleri almaya hocası Rifâa Bey tarafından teşvik edildiğini söyleyenler de vardır (Bk. Şümeys, *a.g.e.*, s. 80). Medresetü'l-Elsün'de Arapçaya yeterince ihtimam gösterildiği göz önünde bulundurulursa (Bk. Heykel, *a.g.e.*, s. 98) ikinci görüşün daha isabetli olduğu söylenebilir.

7 Bk. M. Akif Aydın, "Muhammed Kadri Paşa", *DİA*, XXX (İstanbul 2005), s. 546. Bazı kaynaklarda bu görev "mütercimlik" olarak yer almaktadır (Bk. Mücâhid, *a.g.e.*, 114).

8 Bk. İskârûs, *a.g.m.*, s. 223. Kendisinin bu okulda Arapça ve Türkçe öğrettiği de ifade edilmiştir (Bk. Heykel, *a.g.e.*, s. 99)..

9 Bk. M. Akif Aydın, "Muhammed Kadri Paşa", *DİA*, XXX, s. 546.

10 Nitekim Mısır'da Ahvâl-i şahsiyye dışındaki bütün alanlarda Fransız hukuku tercüme edilerek tatbik edilmiştir (Bk. Muhammed Biltâcî, *fi Ahkâmi'l-üsra*, I, Kahire 1987, Mektebetü'ş-Şebâb, s. 31–34).

11 *Kânûnü'1-cinâyât*, I-III, Bulak 1282/1865, 1283/1866; *Ta'rîbu Kânûni'l-Hudûd ve'l-Cinâyât*, Bulak 1306 (Bk. Yusuf b. İlyan b. Musa Serkîs, *Mu'cem*, Kahire 1928, II, s. 1496; Âyide İbrahim Nusayr, *el-Kütübü'l-'Arabiyye elletî nüşiret fî Mısr fi'l-karni't-tâsi' 'aşer*, Kahire 1990, s. 81).

12 Bu kanunun daha önce de tercüme edilerek Mâlikî Mezhebi'ne uyarlanması gündeme gelmiş, bu vazifeyi deruhte eden Mahluf el-Minyâvî tarafından tamamlanan taslak, karşılaşılan tepkiler sebebiyle yürürlüğe girmemiştir (Bk. Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, Nesil Yayınları, s. 322; Ahmet Akgündüz, *Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyatı*, Diyarbakır 1986, Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, s. 368).

adıyla bir kitap yazdı.[13] Karma mahkemelerin (:el-Mehâkimü'l-Muhtelita) kanunlarının Fransızcadan Arapçaya tercümesini tek başına gerçekleştirdi.[14] Hukuk tahsili görmemiş olmakla birlikte bu tür faaliyetleriyle tanınan Muhammed Kadri, döneminin en önemli mevkii olan karma istinaf mahkemesi müsteşarlığına getirildi[15] ve adalet bakanı oluncaya kadar bu görevde kaldı. Muhammed Kadri, 1881 yılında "adliye nâzırı", daha sonra "maârif veziri" ve son olarak da "vezîru'l-hakkâniyye" sıfatıyla görev yapmıştır.[16] Adalet bakanlığı esnasında "el-Mehâkimü'l-Ehliyye" ile ilgili kanun taslaklarının hazırlanmasında da aktif rol aldı.[17] Özellikle Mısır medenî, ticaret ve ceza muhakemeleri kanunlarının hazırlanmasında bizzat görev yaptı[18] ve Mısır'ın ilk anayasasının hazırlanması çalışmalarına iştirak etti.[19] Bazı kaynaklarda kendisinin, Sultan Abdülaziz zamanında Osmanlı Devleti için hazırlanmakta olan Kanun-i Esasî'nin gözden geçirilmesine de katkıda bulunduğu bilgisi yer almaktadır.[20]

Emekliye ayrıldıktan sonraki bütün zamanını, İslâm Hukukunun kanunlaştırılması çalışmalarına tahsis etti.[21] Musikişinas[22] ve erdemli bir kişiliğe sahip olan Muhammed Kadri Paşa, ömrünün son yıllarında gözleri görmez hale gelmiş ve 17 Rebiyülevvel 1306'da (21 Kasım 1888) vefat etmiştir.[23]

---

[13] Basılmamış olan bu eserin yazma nüshası Mısır Millî Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Bk. Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kavânîn ve Ahkâm, No: 80).

[14] Abdurrahman er-Râfi'î, *'Asru İsmail*, Kahire 1948, I, s. 383.

[15] Bk. Mücâhid, *a.g.e.*, 114; Ziriklî, *a.g.e.*, s. 231.

[16] Bk. Ziriklî, *a.g.e.*, s. 231; Kehhâle, *a.g.e.*, s. 149.

[17] Müellifin ilk adalet bakanlığı esnasında hazırlanan bu kanun tasarıları, kendisinin maarif bakanı olarak görev yaptığı 1883 yılında yürürlüğe girmiştir (Bk. er-Râfi'î, *a.g.e.*, I, s. 384).

[18] Önce Fransızca olarak hazırlanan ve daha sonra Arapçaya çevrilen bu kanunların hazırlanması iki ayrı İtalyan hukukçu tarafından gerçekleştirilmiş ve Muhammed Kadri Paşa bu iki kişiyle de ayrı ayrı çalışmıştır (Bk. Ziadeh, *a.g.e.*, s. 35).

[19] Bk. Şümeys, *a.g.e.*, s. 82. Burada söz konusu edilen, Mısır'ın ilk anayasası olan ve 1882 yılında yürürlüğe girerek aynı yıl yürürlükten kaldırılan anayasa olmalıdır (Bk. Seyit Ali Özdamar, *Osmanlı Bağlamında Mısır'da Aile Hukukunun Kanunlaştırılması ve Tarihi Seyri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998, s. 63).

[20] Bu kaynaklarda Sultan'ın, Muhammed Kadri Paşa ve Mustafa Resmî Efendi'yi bu vazifeyle (:tenkîh) görevlendirmesini Mısır Hidivi'nden talep ettiği ve onların da bu görevi hakkıyla yerine getirdiği bilgisi yer almaktadır (Bk. Mücâhid, *a.g.e.*, s. 114; İskârûs, *a.g.m.*, s. 224).

[21] Müellifin bu çabasını takdir sadedinde, onun komisyonlar tarafından başarılamayan bir işi tek başına başarmış olduğu ifade edilmektedir (Bk. Şümeys, *a.g.e.*, s. 79).

[22] Musikiye olan ilgisiyle alakalı olarak kendisinin "ûdî" olduğu (Bk. Heykel, *a.g.e.*, s. 102) ve musiki alanında "Ca'lü'n-neğamâti ebrâcen" adında orijinal bir risale kaleme aldığı ifade edilmektedir (Bk. Mücâhid, *a.g.e.*, s. 114; İskârûs, *a.g.m.*, s. 224).

[23] Hicri takvime göre vefat tarihi olarak 1306'dan farklı bir rakam zikredilmemekteyse de (Bk. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-'Ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, çev. Kilisli Rıfat Bilge, Ankara 1955, II, s.388) bu tarihin miladi karşılığı olarak bazı kaynaklarda 1886 rakamına yer verilmektedir (Bk. İskârûs, *a.g.m.*, s. 221; Heykel, *a.g.e.*, s. 101; er-Râfi'î, *a.g.e.*, I, s. 384). Kanaatimizce doğru olan, hicrî 1306'ya tekabül eden 1888 tarihinin tercih edilmesidir (Krş. M. Akif Aydın, "Muhammed Kadri Paşa", *DİA*, XXX, s. 546; Ziriklî, *a.g.e.*, s. 231; Kehhâle, *a.g.e.*, s. 149; Mücâhid, *a.g.e.*, s. 114).

II. ESERLERİ

Farklı sahalarda muhtelif eserleri bulunan M. Kadri Paşa,[24] bilhassa öğretmenliği esnasında çeşitli alanlarda kitaplar yazmış ve Arapça-Fransızca sözlükler hazırlamıştır.[25] Bunlar arasında Bulak'ta 1875 yılında basılan *"ed-Dürrü'l-müntehab min lugâti'l-Fransiyyîn ve'l-'Usmâniyyîn ve'l-'Arab"* ve Kahire'de 1288 yılında basılan *"Katru endâi'd-diyem fi'n-nesâihi ve'l-mevâ'izi ve'l-hikem"*[26] adlı eserler sayılabilir. Müellifin değişik gazetelerde yayımlanmış şiirlerinden oluşan divanı, oğlu Mahmut Bey tarafından bir araya getirilmiştir.[27] Ayrıca "Ravza" dergisinde yayımlanmış çok sayıda makalesi mevcuttur.[28]

Fransız hukukunun Arapçaya çevrilmesinde önemli görevler üstlenen Muhammed Kadri Paşa, tercümenin yanında bazı kanunların hazırlanmasında da görev yapmıştır. Tercüme yoluyla katkıda bulunduğu ceza hukuku sahasında ayrıca *"Ehâsinu'l-ihtiyâtât limâ yete'alleku bi-taklîli'l-cinâyât"* adlı bir eser de kaleme almıştır.[29] Fakat kendisinin bütün İslâm dünyasında tanınmasını sağlayan eserleri, İslâm Hukukunun kanunlaştırılması alanında kanun taslağı şeklinde kaleme almış olduğu çalışmalardır. Bu eserlerin hazırlanmasında dönemin siyasi yapısının önemli bir etkisi olmuştur. Nitekim 1868–1876 yılları arasında hazırlanan ve uygulamaya konan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, birtakım siyasi sebepler ve Fransa'nın da tesiriyle, o zaman Osmanlı Devleti'ne bağlı bulunmakla birlikte imtiyazlı bir konumda olan Mısır'da uygulanmamıştır.[30] Bunun yerine o dönemde "Mısır adalet bakanı" sıfatını taşımakta olan Muhammed Kadri Paşa tarafından "medeni kanun" olarak kabul edilmek üzere üç kitap kaleme alınmıştır. Bunların üçü de Hanefî Mezhebi'nin[31] genel kabul görmüş görüşlerini bir araya getiren, mücerret metotla kaleme alınmış başarılı çalışmalardır. Bu başarıda, dil sahasında eserler veren müellifin yabancı diller okulu mezunu olarak aktif bir şekilde tercüme faaliyetinin içinde bulunması sayesinde dil konusunda hassasiyet

---

[24] Müellife ait 20 adet eserin isimleri için bk. Mücâhid, *a.g.e.*, s. 115.

[25] Bk. Serkîs, *a.g.e.*, s. 1495–1496; Ziriklî, *a.g.e.*, s. 231; Kehhâle, *a.g.e.*, s. 149.

[26] Bulak'ta 1288 tarihinde basılan bu eserde hikmetli sözler ve nasihatler içeren beyitler alfabetik olarak sıralanmıştır (Bk. Carl Brockelmann, *Târihu'l-edebi'l-Arabî*, çev. Ömer Sâbir Abdülcelil, Kahire 1999, X, s. 69).

[27] Bu divanın henüz basılmadığı ifade edilmektedir (Bk. İskârûs, *a.g.m.*, s. 223, 226; Mücâhid, *a.g.e.*, I, s. 115).

[28] Bk. İskârûs, *a.g.m.*, s. 226.

[29] Bu eserin, müellifin oğlu tarafından Adalet Bakanlığı'na teslim edildiği ifade edilmektedir (Bk. İskârûs, *a.g.m.*, s. 227).

[30] Mısır'ın bu dönemdeki imtiyazlı konumu ve Osmanlı Devleti'yle olan anlaşmazlıkları hakkında bk. Hilal Görgün, "Mısır", *DİA*, XXIX (Ankara 2004), s. 569–570.

[31] Hanefî Mezhebi'nin Mısır'da yaygınlaşma ve etkinlik kazanma süreci, Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethetmesiyle başlar. Fakat diğer mezheplerin önceden beri var olan etkisi de devam etmiştir (Biltâcî, *a.g.e.*, s. 22–23). Şer'î mahkemelerde sadece Hanefî mezhebinin tatbik edileceğine dair ilk layiha 1856 tarihini taşımaktadır. Aynı şekilde 1880, 1897, 1910 ve 1930 tarihli layihalar da, mahkemelerde bu mezhebin tercihe şayan görüşleriyle amel edilmesini öngörmektedir. Bu kararlar halkın tepkisiyle karşılaşmışlarsa da, yürürlükte kalmaya devam etmişlerdir (Biltâcî, *a.g.e.*, s. 35).

kesp etmesinin[32] ve Fransız kanunlarının tercümesinde görev alması sayesinde de kanun üslubuna vâkıf hale gelmesinin önemli bir payının bulunduğunu düşünüyoruz. Kanun haline gelememiş olan bu eserlerden, gerek Mısır'da ve gerekse diğer İslâm ülkelerinde yoğun bir şekilde istifade edilmiş, kanunlaştırma hareketlerinde bu eserlerin önemli tesirleri olmuştur.[33]

1. EL-AHKÂMÜ'Ş-ŞER'İYYE

Tam ismi *"el-Ahkâmü'ş-şer'iyye fi'l-ahvâli'ş-şahsiyye"* olan eser, müellifin en çok tanınan ve kendisinden istifade edilen eseridir.[34] Eser "el-ahvâlü'ş-şahsiyye" konusuna tahsis edilmek suretiyle[35] şahsın hukukunu müstakil bir bütün halinde bir araya getiren ilk eser olarak gösterilmektedir.[36] Aynı zamanda Ahvâl-i şahsiyye alanındaki ilk kanunlaştırma teşebbüsü olan eser,[37] başarılı bir çalışma olmasına rağmen kanunlaşamamıştır. Bazı kaynaklarda eser için "Mısır Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu" ve "Mısır Medeni Kanunu" gibi ifadeler kullanılmaktaysa da,[38] eserin "kanun" olarak takdim edilmesi isabetli değildir.[39] Aynı şekilde "Eserin hazırlanır hazırlanmaz Mısır Şer'iye Mahkemelerinde yürürlüğe girdiği"[40] ve "Şer'iyye mahkemelerinde tatbikine başlandığı" [41]ifadeleri de, kanaatimizce eserin kanunlaştığı anlamında düşünülmemelidir.[42] Hidiv İsmail Paşa muhtemelen, muhafazakâr

---

[32] Nitekim bazı kaynaklar, dil konusuna yatkınlığının Medresetü'l-Elsün'de talebe olduğu yıllarda dikkat çektiğine işaret etmektedirler (Bk. Ziriklî, *a.g.e.*, s. 231).

[33] Karaman, *a.g.e.*, s. 322; Akgündüz, *a.g.e.*, s. 145; Subhî Mahmasânî, *el-Evdâ'u't-teşrî'iyye fi'd-düveli'l-'Arabiyye*, Beyrut 1981, s. 264; er-Râfi'î, *a.g.e.*, I, s. 384; Ahmed Ferrâc Hüseyin, *Târîhu'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrut 1989, s. 158.

[34] Eserin ismi bazı kaynaklarda *"el-Ahkâmü'ş-şer'iyye fi'l-usûli'ş-şahsiyye"* şeklinde zikredilmekteyse de (Bk. Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ keşfi'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb*, Ankara 1972, I, s. 35) bunun isabetli olmadığı kanaatindeyiz.

[35] Bazı müellifler, Batı kanunlarından tercüme edilmiş bir kavram olan "el-ahvâlu'ş-şahsiyye" terimini (Bk. Mehmet Akif Aydın, "Ahvâl-i Şahsiyye", *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 192) kullanmak yerine, "ahkâmu'l-üsra" (:aile hukuku, aile hükümleri), "kavânînu'l-üsra" (:aile kanunları) veya "nizâmu'l-üsra" (:aile nizamı) şeklinde bir isimlendirmenin daha uygun olacağını ifade etmektedirler (Bk. Biltâcî, *a.g.e.*, s. 92–94; Muhammed Mustafa Şelebî, *Ahkâmu'l-üsra fi'l-İslâm*, Beyrut 1977, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, s. 14). 1917 tarihli Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin isminde yer alan "hukuk-ı aile" terkibi ise daha özgün bir isimlendirmedir.

[36] Bk. Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslâm Hukuku*, İstanbul 1983, s. 113.

[37] Kadri Paşa'nın hazırladığı tasarının kanunlaşamaması ve Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin de bazı konuları içermemesi sebebiyle, İslâm Hukukuna dayalı olarak aile hukuku ile ilgili konuların tamamını içeren ilk kanun, 1953 tarihli Suriye Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu'dur (Bk. Abdurrahman es-Sâbûnî, *Şerhu Kânûni'l-Ahvâli'ş-Şahsiyye es-Sûrî*, I, Dımaşk 2001, s. 15–16).

[38] Bk. Muhammed Rashid Feroze, "The Reform in Family Laws in the Muslim World", *Islamic Studies*, I/1 Karachi 1962, s. 107–130; Subhî Mahmasânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme li'l-mûcebâti ve'l-'ukûd fi'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1983, II, s. 359; Döndüren, *a.g.e.*, s. 195, 235, 280, 299, 378.

[39] Bk. Biltâcî, *a.g.e.*, s. 54.

[40] Bk. Akgündüz, *a.g.e.*, s. 145.

[41] Bk. Osman Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, İstanbul 1973, s. 119. Müellifin bu ifadesine kaynaklık eden eserde, "Sümme esbaha 'aleyhi'l-mu'avvel" ifadesi kullanılmaktadır ki (Bk. Subhî Mahmasânî, *Felsefetü't-teşrî' fi'l- İslâm*, Beyrut 1952, s. 79), bu ifade zorunlu olarak "kanun haline gelme" anlamı ifade etmemekte, eserden kaynak olarak istifade edildiğine işaret etmektedir.

[42] Krş. Tahir Mahmood, *Statutes of Personal Law in Islamic Countries-History, Texts and Analysis*, New Delhi 1995, s. 10; Mahmud Saedon Awang Othman, "Islamic Law and Its Codification", *IIU Law Journal*, I/1, Malaysia 1989, s. 70; Abdullahi A. an-Na'im, *Islamic Family Law in a Changing World: a Global Resource Book*, Londra 2002, s.169; Bedrân Ebu'l-'Ayneyn Bedrân, *Târîhu'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-İslâmiyye, ts., s.111.

ulemanın kendisini İslâm Hukukunun düzenlediği bir alanda "kanun koyucu" olmakla suçlamasından çekindiği için, kendi iradesi doğrultusunda başlayan bu teşebbüsü sonuçlandırmaktan vazgeçmiştir.[43] Nitekim dâhilî ve haricî olmak üzere benzer tepkiler Osmanlı Devleti'nin kanunlaştırma tecrübelerinde de görülmektedir.[44]

Eser kanunlaşamamış olmakla birlikte, gerek Mısır'da gerekse Filistin, Ürdün ve Suriye gibi bazı Arap ülkelerinde uzun süre adeta bir kanun gibi mahkemelerin müracaat ve bilgi kaynağı olmuştur.[45] Ayrıca Suriye Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu, kaynakları arasında bu eserin ismini de zikretmektedir.[46] Eser, doğrudan tesirinin yanı sıra, Cezayir ve Tunus kanunlarında olduğu gibi, kendisinden sonraki kanunlaştırma hareketlerine de örnek olmuştur.[47] Toplam 647 maddeden oluşan bu çalışma[48] ilk olarak 1292/1875 yılında Bulak'ta basılmış[49] ve eserin daha sonra çeşitli baskıları yapılmıştır.[50]

M. Kadri Paşa'nın eseri iki ana bölümden (cüz) oluşmaktadır. Birinci cüz, genel olarak aile hukuku ve ilaveten ölüme bağlı tasarruflara tahsis

---

43 Subhî Mahmasânî, *el-Evdâ'u't-teşrî'iyye fi'd-düveli'l-'Arabiyye*, Beyrut 1981, s. 263–264.

44 Nitekim bu tepkilerin de etkisiyle *Mecelle* uzun ve muhataralı bir süreç neticesinde hazırlanabilmiş (Bk. M. Akif Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *DİA*, XXVIII, s. 232–233), *Hukûk-ı Aile Kararnamesi* kısa bir süre içerisinde yürürlükten kaldırılmış (Bk. M. Akif Aydın, "Hukûk-ı Aile Kararnamesi", *DİA*, XVIII, s. 317–318) ve *Kitâbu'n-nafakât* yürürlüğe geçme imkanı elde edemeyerek taslak olarak kalmıştır (Bk. Celal Erbay, *İslâm Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası [Kitâbu'n-nafakât ve Türk Yargı Kararları ile Mukayeseli]*, İstanbul 1998, s. XXII). Osmanlı Devleti'ndeki kanunlaştırma hareketleri üzerindeki Batı etkisi hakkında bk. Osman Kaşıkçı, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, İstanbul 1997, s. 52–56.

45 Bk. Dawoud Sudqi el-Alami-Doreen Hinchcliffe, *The Marriage and Divorce Laws of the Arab World*, London 1996, s. 51; Subhî Mahmasânî, "İslâm Hukukunun Tedvini" (çev. İbrahim Kâfi Dönmez), *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, III (İstanbul 1985), s. 324; M. Akif Aydın, "el-Ahkâmü'ş-şer'iyye fi'l-ahvâli'ş-şahsiyye", *DİA*, I, s. 557; An-Na'im, *a.g.e.*, s.169.

46 Eser, bizzat Suriye Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu'nun "el-Müzekkira el-İzâhiyye" bölümünde Kanun'un kaynakları arasında sayılmış olup (Bk. Memdûh 'Itrî, *Kânûnu'l-Ahvâli'ş-Şahsiyye me'a ba'dı'l-ictihâdâti'l-kadâiyyeti's-sâdira 'an Mahkemeti'n-Nakd es-Sûriyye*, Dımaşk 2002, s. 5), yine bu Kanun'un 305. maddesinde yer alan "Kanun boşluklarının Hanefî Mezhebi'nin genel kabul görmüş (:ercah) görüşleriyle doldurulması" prensibinin tatbikatında da genellikle bu esere müracaat edilmektedir (Bk. Abdurrahman es-Sâbûnî, *el-Medhal li-dirâseti't-teşrî' el-İslâmî*, Dımaşk 1981–82, I, s. 246; M. K. Abdussamet Bakkaloğlu, *Suriye'de Aile Hukuku Alanındaki Gelişmeler ve Bunlar Üzerinde Osmanlı Tesirleri*, Basılmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2005, s. 12).

47 Bk. J. Schacht, İslâm Hukukuna Giriş, çev. Mehmet Dağ-Abdulkadir Şener, Ankara 1986, s. 109. Bazı kaynaklar, bu esere dayanan bir evlilik ve boşanma kanun taslağının Mısır'da 1916 yılında basıldığı bilgisine yer vermektedir (Bk. Muhammed Yusuf Guraya, *Islamic Jurisprudence in the Modern World*, Lahor 1986, s. 48).

48 Eserin Ürdün'de Şer'î mahkemelerde yardımcı kaynak olarak kullanılan bir nüshası, 644 maddeden oluşmaktadır. İçerik olarak bir farklılık bulunmamakla birlikte, farklı nüshalarda dört madde (Md. 585–588) halinde tanzim edilen "miras engelleri"nin tek bir madde (Md. 585) kabul edilmesi sonucunda, sayı 647 yerine 644 olarak tespit edilmiştir.

49 Bk. Nusayr, *a.g.e.*, s. 81. Eserin ilk baskısının 1298 yılında yapıldığı ifade edilmekteyse de (Bk. M. Akif Aydın, "el-Ahkâmü'ş-şer'iyye fi'l-ahvâli'ş-şahsiyye", *DİA*, I, s. 557) bu tarih sehven verilmiş olmalıdır. Zira aynı müellife ait olan diğer bir çalışmada bu tarih doğru olarak yer almıştır (Bk. M. Akif Aydın, "Muhammed Kadri Paşa", *DİA*, XXX, s. 546). Ayrıca eserin ilk basım yılı olarak zikredilen 1917 yılı da doğru olmayıp muhtemelen *Hukuk-ı Aile Kararnamesi* ile karıştırılmıştır (Bk. Alami- Hinchcliffe, *a.g.e.*, s. 51). Müellif hayattayken hiçbir eserinin basılmadığı yorumu da aynı şekilde isabetli değildir (Bk. Heykel, *a.g.e.*, s. 101).

50 Kahire 1298/1880, 1895, 1315/1897, 1318/1900, 1325, 1327, 1329; İstanbul 1304; Beyrut 1987, 1988 ve tarihsiz Dımaşk baskıları bunlardan bazılarıdır (Bk. Ahmed Ebû Ali, *el-Mektebetü'l-belediyye fihrisü fikhi'l-İmâm Ebî Hanîfe*, İskenderiye 1318/1926, s. 4; Nusayr, *a.g.e.*, s. 81).

edilmiş olup beş "kitap"tan müteşekkildir. Bunların birincisinde nikâh, ikincisinde eşlerin birbirlerine karşı sorumlulukları, üçüncüsünde evliliğin (nikâhın) sona ermesi, dördüncüsünde çocuklar ve beşincisinde de vasi, hacir, hibe ve vasiyet konularına ait hükümler tanzim edilmiştir. Eserin ikinci cüzü ise miras konusuna ait hükümlere yer vermektedir. Sistematik açıdan bu tasnifle ilgili olarak bazı mülahazalar ileri sürmek mümkünse de, alanında bir ilk olarak başarılı olduğu söylenebilir. Nitekim kendisinden sonraki kanunlaştırma hareketlerinin, bu tasniften büyük oranda istifade ettiği görülmektedir.

Eserde genel olarak "cüz-kitap-bap-fasıl-kısım" sıralaması takip edilmiş[51] ve bunların her biri için müstakil başlık adı belirlenmiştir.[52] Bazı başlıklarda, müteakip alt başlıkların kaç tane olduğuna işaret edilirken, eserin genelinde bu kurala uyulmamıştır.[53] "Bap" olarak ele alınabilecek bazı konuların "fasıl" yapılmış olması[54] ve "fasıl" olarak ele alınabilecek bazı konuların "bap" yapılmış olması[55] da isabetli gözükmemektedir.

"el-Ahkâmü'ş-şer'iyye" sade ve anlaşılır bir üslupla kaleme alınmıştır. Maddeler genelde kısadır ancak hükümlerde teferruata kaçıldığından ve adeta her meselenin hükmüne kanun metninde yer verilmek istendiğinden eserin, bir aile kanununda bulunması gerekenden fazla madde ihtiva ettiği ileri sürülmüştür.[56] Fakat eserin aynı zamanda Hanefî fıkhının birikimini yansıtmak üzere kaleme alınmış olduğu da göz ardı edilmemelidir. Ayrıca eserde gereksiz olarak tekrarlanmış "zait" hükümlerin bulunduğunu söylemek zordur. Aynı şekilde, 1917 yılında kabul edilen Hukûk-ı Aile Kararnamesi'nin sadece 156 maddeden ibaret olması, "Kadri Paşa'nın eserinin gereğinden fazla madde ihtiva ettiği" iddiasını ispat sadedinde delil olarak kullanılmamalıdır.[57] Zira Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde sadece münâkehât ve müfârakât konuları yer aldığı halde, Kadri Paşa'nın eserinde "ahvâl-i şahsiyye" konularının tamamı yer almıştır.[58]

---

51 Fakat miras konusunun beşinci babında bu sıraya riayet edilmeyerek, alt başlıklar "fasıl" yapılmak yerine "kısım" olarak zikredilmiştir.

52 1917 yılında kaleme alınmış olmasına rağmen Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin "bâb" lar için başlık adı belirlememiş olması, Kararname açısından bir nakîsa olarak değerlendirilebileceği gibi, Kadri Paşa'nın eseri açısından da müspet bir özellik olarak gösterilebilir.

53 Hasan Rıza tercümesi, eserin bu zaafını gidermiş ve her bir başlığın içerdiği alt başlıkların sayısına yer vermiştir. Akgündüz çevirisi ise, bu tür bilgileri tamamen kaldırmıştır (Bk. Hasan Rıza, *Ahkâm-ı Şer'iyye Tercümesi ve Şerhi*, Dersaadet: Mahmutbey Matbaası, 1315; Akgündüz, *a.g.e.*, s. 150–309).

54 Misal olarak, "Çeyiz ve ev eşyası" konusunun "Mehir" üst başlığı ile zikredilmesi verilebilir.

55 Mesela, evliliğin sona erme şekillerinden biri olan"tefrik"in iki çeşidi, iki ayrı "bap" olarak ele alınmak yerine, tefrik başlığı altında ve iki fasıl halinde incelenebilirdi. Aynı şekilde, hısımlık nafakasının üç ayrı şekli de, farklı bap ve fasıllar altında incelenmek yerine, bir babın fasılları olarak ele alınabilirdi.

56 Bk. M. Akif Aydın, "el-Ahkâmü'ş-şer'iyye fi'l-ahvâli'ş-şahsiyye", *DİA*, I, s. 557.

57 Krş. M. Akif Aydın, "el-Ahkâmü'ş-şer'iyye fi'l-ahvâli'ş-şahsiyye", *DİA*, I, s. 557.

58 Kadri Paşa'nın eserinde yer alan konuların, 2001 tarihli Türk Medeni Kanunu'nda 1059 madde halinde düzenlendiği göz önünde bulundurulursa, 647 rakamının çok fazla olmadığı daha iyi anlaşılacaktır.

Eserin Molla Hüsrev'in *"ed-Dürer"* adlı fıkıh kitabının adeta madde numarası verilmiş şekli olduğu da ileri sürülmüştür.[59] Biz bu yorumun mübalağalı olduğunu düşünüyoruz. Zira iki eser karşılaştırıldığında bazı benzerlikler görülmekteyse de bunlar, Hanefi fıkhının herhangi bir muteber kitabıyla olan benzerlikten çok daha fazla değildir. Müellifin yapmış olduğu, bu kitaplarda birbirine benzer ifadelerle ve çoğu kere şerh-haşiye üslubuyla yer alan hükümleri, bir kanun formatında ve daha kolay anlaşılabilecek şekilde sunmaktan ibarettir. Müellifin bu hususta son derece başarılı olduğu ve çabasının takdire şayan olduğu kanaatindeyiz.

Eser klasik fıkıh kitaplarının ifadelerinde bazı değişiklikler de yapmıştır. Mesela "talak ehliyeti" açısından, hemen hemen bütün fıkıh kitaplarında "akıl"dan sonra zikredilen "buluğ" şartı, eserin 217. Maddesinde akıldan önce zikredilmiştir. İlk bakışta isabetsiz gibi gözüken bu tasarrufun, maddenin devamı göz önünde bulundurulduğunda isabetli olduğu anlaşılmaktadır.[60]

Eserin Fransızca ve İtalyanca resmî tercümeleri olduğu gibi,[61] Eug. Clavel tarafından yapılmış bir Fransızca tercümesi de (*Droit Musulman* adlı eserinin ikinci cildine ek olarak) vardır. Mısır İsti'naf Mahkemesi'nin kütüphanesindeki kayıtlarda, eserin 1878 tarihinde İskenderiye'de basılmış ve bizzat müellifi tarafından kaleme alınmış Fransızca bir tercümesinin bulunduğu da ifade edilmektedir.[62]

Kitap ayrıca A. F. M. Abdurrahman tarafından, *Institutes of Musulman Law* (Kalküta 1907) ve Wasey Sterry ve N. Abcarius tarafından da, *Code of Muhammadan Personal Law* (Londra 1914) adlarıyla İngilizceye çevrilmiştir.[63]

Eser kısmen Türkçeye de çevrilmiş ve 1315 tarihinde "Ahkâm-ı Şer'iyye Tercümesi ve Şerhi" adıyla yayımlanmıştır.[64] Tercümede Muhammed Kadri Paşa'nın ismi zikredilmemekteyse de, eserin ismi ve muhtevası mahiyetini açıkça ortaya koymaktadır. Dersaadet Emniyet Sandığı hukuk müşaviri olan Dergüzînzade Hasan Rıza Efendi tarafından yapılan bu çalışma, [24+193] sayfa hacminde olup, Kadri Paşa'nın eserinin sadece birinci cüzünün ilk dört bölümünü ele almakta, 432 maddenin tercüme ve şerhine yer vermektedir. Kitabın orijinalinde yer alan "vasî, hacir, hibe ve vasiyet" hakkındaki beşinci bölüm ve "miras" konusuyla alakalı ikinci cüz tercümeye dâhil edilmemiştir. Dördüncü bölümde yer alan 425. Maddenin de unutulduğu ve tercüme edil-

---

59 Bk. Akgündüz, *a.g.e.*, s. 145.

60 Zira maddenin devam eden bölümünde akıl konusuyla ilgili bazı detaylar yer almakta ve bu tasarrufla cümle daha insicamlı hale gelmiş olmaktadır.

61 Her iki çeviri de İskenderiye'de 1875 yılında basılmıştır.

62 Bk. Tevfik İskârûs, *a.g.m.*, s. 221.

63 Bk. Ziadeh, *a.g.e.*, s. 20.

64 Bk. Hasan Rıza, *a.g.e.*, İstanbul 1315.

mediği anlaşılmaktadır.[65] Mütercim, maddeleri tercüme etmekle kalmamış, yer yer hükümlerdeki kapalılıklara ve bahsi geçen kavramlara dair geniş malumat vermiştir. Müellif bazı konularda değişikliklere (:tağyîrât) yer verdiğini de ifade etmektedir.[66] Bunlardan bazılarının isabetli olmadığı ve 281. maddenin tercümesinde olduğu gibi, daha sonra yapılan tercümeyi de hataya sevk ettiği söylenebilir.[67] Eserde yanlış anlamalara yol açabilecek bazı maddelerle ilgili olarak da bir takım açıklamalara yer verilmiştir.[68] Şerh mahiyetinde yapılan açıklamalar, Hanefi Mezhebi'nin muteber fıkıh kitaplarına ve bazı lügatlere dayandırılmıştır. Eserin kapağında yer alan bilgilerden, tercümenin Fetvahane tarafından tetkik ve tasdik edildikten sonra, Maarif Nezareti'nin izniyle yayımlandığı anlaşılmaktadır. Tercümede döneminin özelliklerini yansıtan nispeten ağdalı bir üslup kullanılmıştır.

Eserin tamamını kapsayan Türkçe çeviri ise, Ahmet Akgündüz tarafından 1986 yılında yapılmıştır.[69] Bu çeviride yer yer parantez içerisinde bazı açıklayıcı bilgilere yer verilmiş fakat herhangi bir kaynağa atıf yapılmamıştır.[70] Tercümede Türk Medeni Kanunu, Türk Borçlar Kanunu, Mecelle ve Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin ilgili maddeleri gösterilmiş fakat herhangi bir değerlendirme yapılmamıştır.[71] Tercümede anlaşılır bir dil kullanılmış, terimler korunmakla birlikte, parantezler yardımıyla konunun uzmanı olmayanların da istifadesi hedeflenmiştir.

Muhammed Zeyd el-İbyânî esere *"Şerhu'l-Ahkâmi'ş-şer'iyye"* adıyla üç ciltlik bir şerh hazırlamıştır.[72] İbyânî, şerhinin önsözünde, eserini kaleme alma sebeplerini zikretmiştir. Buna göre M. Kadri Paşa'nın eseri, taşıdığı bütün takdire şayan özelliklere rağmen, özet mahiyetinde olması sebebiyle bazı hususları kapalı ve müphem bırakmış; bazı hükümler, "mukayyet" olarak zikredilmeleri gerekirken "mutlak" olarak zikredilmişlerdir. Müellif kapalılıkları gidermek, mutlak ifadelerin yanlış anlamalara sebebiyet vermesini engellemek, noksanları tamamlamak; görüş farklılıklarına, müçtehitlerin dayandıkları delillere ve hükümlerin hikmetlerine işaret etmek için böyle bir

---

65 Bk. M. Kadri Paşa, *el-Ahkâmü'ş-şer'iyye fi'l-ahvâli'ş-şahsiyye*, s. 123; Hasan Rıza, *a.g.e.*, s. 191.

66 Bk. Hasan Rıza, *a.g.e.*, s. 3.

67 Bk. Hasan Rıza, *a.g.e.*, s. 130; Akgündüz, *a.g.e.*, s. 210.

68 Bk. Hasan Rıza, *a.g.e.*, s. 10.

69 Akgündüz, *a.g.e.*, s. 150–309.

70 Bu açıklamalar, hükümlerin daha iyi anlaşılması açısından faydalı olmakla birlikte, bazen yanıltıcı da olabilmektedir. Mesela 85. Maddenin tercümesinde, asıl metinde mevcut olmayan "zina" kelimesine yer verilerek, sıhrî hısımlık (:hurmet-i müsâhere) doğuracak diğer fiiller kapsam dışı bırakılmıştır. Hâlbuki Hasan Rıza tercümesi bu hataya düşmediği gibi, hurmet-i müsâhere doğuracak fiilleri, geniş bir şekilde açıklamıştır (Bk. Hasan Rıza, *a.g.e.*, s. 16–18).

71 Eserin birinci cüzünde yer alan maddelerin, başta *Suriye Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu* ve 1917 tarihli *Hukuk-ı Aile Kararnamesi* olmak üzere, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, 1915 tarihli *Kitâbu'n-nafakât*, *Mısır Ahvâl-i Şahsiyye Kanunları* ve Mustafa Ahmed ez-Zerkâ başkanlığında hazırlanan *Ahvâl-i Şahsiyye Kanun Taslağı*'nın ilgili hükümleriyle geniş bir mukayesesi için bk. Bakkaloğlu, *a.g.t*, s. 48–204.

72 İlk olarak 1321/1903 tarihinde Kahire'de basılan eser (Bk. Ahmed Ebû Ali, *a.g.e.*, s. 31), daha sonra yine Kahire'de 1342 yılında yayımlanmıştır. Kitabın Dımaşk'ta Dâru's-Semer tarafından yapılmış başka bir baskısı da bulunmaktaysa da, kitap üzerinde bu baskının hangi tarihte gerçekleştirildiğine dair bir bilgi mevcut değildir.

eser kaleme aldığını ifade etmektedir.[73] Şârih, klasik şerhlerden farklı olarak, konuları asıl metinden bağımsız bir şekilde ele almış, ilgili maddeleri de sayfanın alt tarafında zikretmiştir. Fakat konuların tasnifinde herhangi bir değişikliğe gitmemiştir. Bu şerh eserin kendisi gibi, pek çok İslâm ülkesinde şer'î mahkemelerin başlıca müracaat kaynakları arasında yer almıştır.[74]

2. MÜRŞİDÜ'L-HAYRÂN

Eserin tam ismi *"Mürşidü'l-hayrân ilâ ma'rifeti ahvâli'1-insân fi'l-muâmelâti'ş-şer'iyye 'alâ mezhebi'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nu'mân"dır.*[75] İlk olarak 1308/1890 tarihinde[76] Kahire'de basılmış olan eserin daha sonra yapılmış baskıları da mevcuttur.[77] Eserin nüshaları birbirinden farklı sayı ve sırada maddeler içermekte olup madde sayısı farklı nüshalarda 941, 1033, 1045 ve 1049 olarak yer almaktadır.[78] Mesela eserin sonraki baskılarının ilk 94 maddesini teşkil eden bölüm, 1308 tarihli ilk baskıda mevcut olmayıp bu baskı sadece 941 madde ihtiva etmektedir. Bu durumun, eserin bazı müdahaleler neticesinde son şeklini almış olmasından kaynaklandığı söylenebilir.[79]

Eserin kaleme alınma sebebi ise daha çok siyasi olup, Hidiv İsmail Paşa, Osmanlı Devleti'ne fazla bağımlı olmamak için Tanzimat sonrasında hazırlanan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'yi yürürlüğe koymamıştı.[80] Bunun yerine kendisinin talebi doğrultusunda Kadri Paşa tarafından İslâm Hukukuna da-

---

[73] Muhammed Zeyd el-İbyânî, *Şerhu'l-Ahkâmi'ş-şer'iyye fi'l-ahvâli'ş-şahsiyye*, Dımaşk ty., I, s. 1–2.

[74] *Mesela* Ürdün'de, hakkında kanun hükmü bulunmayan konularda bu eserden yararlanılmaktadır (Bk. Ahmet Bostancı, "Ürdün'de Müslümanlara ve Gayri Müslimlere Yönelik Dinî Yargı Sistemi", *Usûl İslâm Araştırmaları*, sayı 3, Ocak-Haziran 2005, s.132).

[75] Bazı kaynaklarda eserin ismi *"Mürşidü'l-hayrân ilâ ma'rifeti ahvâli'1-insân fi'l-muâmelâti'ş-şer'iyye 'alâ mezhebi'l-İmâm Ebî Hanîfe mulâimen li-'urfi'd-diyâr el-Mısriyye ve sâiri'l-ümemi'l-İslâmiyye"* şeklinde yer almaktadır (Bk. Serkîs, *a.g.e.*, s. 1496).

[76] Bk. Serkîs, *a.g.e.*, s. 496; Nusayr, *a.g.e.*, s. 81; Muhammed Sellâm Medkûr, *İslâm Hukuk Başlangıcı*, çev. Ruhi Özcan, İstanbul 1985, s. 106; Edward Fendik, *İktifâu'l-kanû' bimâ hüve matbû'*, Kum 1409/1988, s.494. Eserin ilk baskısının 1307 tarihinde yapıldığı da söylenmekteyse de (Bk. Muhammed ez-Zühaylî, "Mürşidü'l-hayrân ilâ ma'rifeti ahvâli'l-insân", *Merci'u'l-ulûmi'l-İslâmiyye*, Dımaşk: Dârü'l-Ma'rife, ty., s. 499), söz konusu tarihte eser üzerindeki çalışmaların devam ettiği göz önünde bulundurulduğunda, bu bilginin gerçeği yansıtmadığı anlaşılmaktadır.

[77] Kahire 1891, 1338, 1983; Amman 1987; Dımaşk 1981 baskıları bunlardan bazılarıdır.

[78] Dımaşk'ta Fetva İdaresi'nin 10.3.1981 ve İ'lâm (:Enformasyon) Bakanlığı'nın 26.3.1981 tarihli muvafakatiyle yayımlanan nüsha, el-Mektebetü'l-Mısriyye tarafından gerçekleştirilen 1402 tarihli birinci baskıyı esas almış; eserin sonunda yer alan teşekkür bölümünden anlaşıldığı kadarıyla, bir heyet tarafından da gözden geçirilmiştir. Eserin bu baskısı 1033 madde içermektedir. Eserin Kahire'de 1983 yılında yapılan baskısı 1045, Amman'da 1987 yılında yapılan baskısı da 1049 maddeden oluşmaktadır. Bazı eserlerde yer alan 1054 rakamı (Bk. Akgündüz, *a.g.e.*, s. 368) sehven verilmiş olup kastedilen 1045 olmalıdır (Krş., Akgündüz, *a.g.e.*, s. 936; Mennâ' el-Kattân, *Târihu't-teşrî' el-İslâmî*, Kahire 1989, s. 404). Madde sayısının 641 (Bk. Medkûr, *a.g.e.*, s. 106; Ahmed İbrahim Bek-Vâsıl Alaaddin Ahmed İbrahim, *Ahkâmü'l-ahvâli'ş-şahsiyye fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye ve'l-kânûn*, Kahire 1994, s.793; Karaman, *a.g.e.*, s. 322) ve 949 (Bk. Ahmed Ferrâc Hüseyin, *a.g.e.*, s. 158) olarak gösterilmesi de kanaatimizce isabetli değildir.

[79] Nitekim eserin 1983 yılında Kahire'de yapılan baskısının önsözünden anlaşıldığına göre, eser basılmadan önce, Ezher ulemasının ileri gelenlerinden kalabalık bir heyet tarafından gözden geçirilmiş ve üzerinde bir takım değişiklikler gerçekleştirilmiştir.

[80] Nitekim Mısır 1291/1874 tarihli fermanla kazâî ve idârî muhtariyet elde etmiştir (Subhî Mahmasânî, *Felsefetü't-teşrî' fi'l- İslâm*, Beyrut 1980, s. 125; An-Na'im, *a.g.e.*, s.169; Mahmood, *a.g.e.*, s. 10).

yalı bir kanun ihtiyacını karşılamak üzere *Mürşidü'l-hayrân* kaleme alındı.[81] Bu taslak, kanunlaştırma tekniği açısından başarılı bir örnek olmasına rağmen yürürlüğe konmadı. Yayımlanması bile Kadri Paşa'nın ölümünden sonra gerçekleşti.[82]

Eser, basılmadan önce dönemin Mısır müftüsü Muhammed el-Abbâsî el-Mehdî'nin görevlendirdiği Hasûne en-Nevâvî tarafından gözden geçirilmiş[83] ve "el-Medâris el-Emîriyye"de ders kitabı olarak okutulmak üzere 1890 yılında Maarif Bakanlığı tarafından bastırılmıştır.[84] Eser her ne kadar kanunlaşamamış olsa da, kendisinden sonraki kanunlaştırma faaliyetleri üzerinde önemli bir etki sahibi olmuştur. Mesela Irak ve Ürdün medeni kanunları bu eserden çokça istifade etmişlerdir.[85]

Eser iki ana bölümden (cüz) oluşmaktadır. Genel olarak "mal" konusunun incelendiği birinci cüzde, mülkiyet sebepleri ve şüf'a konuları ele alınırken, ikinci cüzde borç ilişkileri, genel olarak akitler, bey', icâre, müzâra'a, müsâkât, şirket, 'âriye, karz, vedî'a, kefâlet, havâle, vekâlet, rehin ve sulh konularına yer verilmiştir.

Eserde genel olarak "kitap-bap-fasıl" sıralaması takip edilmiş olduğu düşünülebilirse de, bu usule her zaman riayet edilmediği görülmektedir. Mesela "bap" olarak hiçbir başlığın bulunmadığı ve mülkiyet sebeplerinin ele alındığı ikinci "kitap"ta, eşdeğer konumdaki dört alt başlık "bap" yapılmak yerine "fasıl" yapılmıştır. Aynı durum, "müzâraa ve müsâkât", "havale", "rehin" ve "sulh" konularında da söz konusudur. Hâlbuki benzer durumdaki konular, *el-Ahkâmu'ş-şer'iyye*'de "bap" yapılmıştır.[86] Bap ve fasılların birlikte yer aldığı konularda da, bir "bab"ın altında yer almayan fasıllar bulunmaktadır.[87] Ayrıca eserin ilk iki konusu "birinci kitap" ve "ikinci kitap" olarak tasnif edilmiş fakat daha sonraki "kitap"larda sıralama bildiren rakamların kullanımından vazgeçilmiştir.

Eserin bazı baskıları, maddelerde yer alan hükümlerin fıkıh kitaplarındaki mesnetlerine yer vermiştir.[88] Bazı baskılarda da, belirli konulara dair

---

81 Bu eserin, fıkhî hükümlerin kanun formatına sokulması alanında ilk olduğunu söylemek (Bk. Şümeys, *a.g.e.*, s. 79) isabetli değildir. Zira Tunus'un *"Mecelletü'l-cinâyât ve'l-ahkâm el-'urfiyye"* adlı kanunu 1861'de ve Osmanlı Devletinin "Mecelle"si de 1868–1876 tarihinde hazırlanarak yürürlüğe girmiştir (Bk. Othman, *a.g.m.*, s. 70; Subhî Mahmasânî, "İslâm Hukukunun Tedvini-II", çev. İbrahim Kâfi Dönmez, *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, IV, İstanbul 1986, s. 362; Kaşıkçı, *a.g.e.*, s. 5).

82 Bk. M. Akif Aydın, "Muhammed Kadri Paşa", *DİA*, XXX, s. 546.

83 Eserin basılmasına dönemin Ezher şeyhi tarafından icazet verildiğine dair bk. Şümeys, *a.g.e.*, s. 83.

84 Bk. Kadri Paşa, *Mürşidü'l-hayrân*, Amman 1987, s. 3.

85 Bu bilgi, eserin 1987 tarihli Amman baskısının mukaddime bölümünde, Salahaddin Abdüllatif en-Nâhî tarafından verilmektedir (Bk. *a.g.e.*, s. 4).

86 Mesela "miras" konusunda "fasıl" bulunmamakta ve eşdeğer konumdaki başlıklar "bap" olarak verilmektedir.

87 Mesela şüf'a ve bey' konuları bu şekilde tasnif edilmiştir.

88 Mesela eserin Dımaşk ve Amman baskılarında bu bilgiler mevcuttur.

hükümler zikredilmeden önce, *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye* adlı esere bakılması istenmektedir.[89]

Mürşidü'l-hayrân'da Mecelle'ye atıf yapılmamıştır.[90] Bu durumun, daha çok Osmanlı Devleti ile Mısır yönetimi arasındaki siyasi rekabetten kaynaklandığını söylemek mümkündür.[91] İki eser arasındaki benzerlikler daha çok, aynı kaynaklardan istifade etmiş olmalarıyla izah edilmektedir.[92] Örneklendirmelere yer vermemesi sebebiyle daha mücerret (soyut) bir üslup taşıması ve akitleri tek bir başlık altında toplayarak[93] bir akit nazariyesi oluşturmaya çalıştıktan sonra ele alması gibi özellikleri göz önünde bulundurularak *Mürşidü'l-hayrân*'ın, bazı açılardan *Mecelle*'den üstün olduğu söylenebilirse de bu durumu, *Mecelle*'nin ilk tecrübe olması ve M. Kadri Paşa'nın *Mecelle*'yi görerek eserini kaleme almış olması ile izah etmek mümkündür. Kadri Paşa'nın Batı kanunlarının tercümesinde görev yapmış bir kişi olarak, kanun formatına daha fazla aşina olduğu söylenebileceği gibi, bazı açılardan da Mecelle'nin daha üstün olduğu söylenebilir. Mesela Mecelle'nin en başında yer alan "küllî kaideler" ve her konunun başında bulunan bir nevi "terimler sözlüğü" mahiyetindeki bölümler *Mürşidü'l-hayrân*'da mevcut değildir. Aynı şekilde, Mecelle'nin, yer yer "mezheb-i muhtâr" haricine taşabilecek esnekliği göstermiş olmasına rağmen,[94] daha sonra kaleme alınan Kadri Paşa'nın eserinin mezhebin sadece genel kabul görmüş (:râcih) görüşlerine yer vermesi, Mecelle'nin daha ileri bir seviyeyi temsil ettiği şeklinde yorumlanabilir. Ayrıca iki eser arasındaki metot farkının, farklı tercihlere dayandığı ve Mecelle'nin Batı kanunları yerine, ağırlıklı olarak fıkıh edebiyatına hâkim olan üslubu benimsediği düşünülebilir. Fakat bu tür mülahazaların, bu hukuk metinlerinin değerini hiçbir şekilde azaltmayacağı kanaatindeyiz.

Muhammed Zeyd el-İbyânî bu esere de şerh yazmış ve eser 1955 yılında yayımlanmıştır.[95]

3. KÂNÛNÜ'L-'ADLİ VE'L-İNSÂF

Tam ismi *"Kânûnü'l-'adli ve'l-insâf fi'l-kazâi 'alâ müşkilâti'l-evkâf"* olan eserin ilk baskısı 1311/1893 tarihini taşımakta olup,[96] daha sonra muh-

---

89 Bk. Dımaşk baskısı, hibe ve vasiyet konuları (Md. 77–93).

90 Nitekim *Hukuk-ı Aile Kararnamesi*'nde de Kadri Paşa'nın *el-Ahkâmü'ş-şer'iyye* adlı eserine hiçbir atıf yapılmamıştır.

91 Bk. Ira M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası* (çev. İ. Safa Üstün), İstanbul 1996, s. 83–84.

92 Bk. Akgündüz, *a.g.e.*, s. 368.

93 Bk. Md. 261–341.

94 Bk. Mecelle'nin bu şekilde tanzim edilmiş olan maddeleriyle ilgili misaller için bk. Ali Haydar, IV, s. 695–696; Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *DİA*, XXVIII, s. 234.

95 Bk. Muhammed Zeyd el-İbyânî, *Şerhu Mürşidi'l-hayrân ilâ ma'rifeti ahvâli'l-insân fi'l-mu'âmelâti'ş-şer'iyye 'alâ mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân mülâimen li-sâiri'l-aktâri'l-İslâmiyye*, Bağdat 1955.

96 Bk. Serkîs, *a.g.e.*, s. 1496; Schacht, *a.g.e.*, s.108; Edward Fendik, *İktifâu'l-kanû' bimâ hüve matbû'*, Kum 1409/1988, s.494; Bedrân, *a.g.e.*, s.111. Bazı kaynaklarda eserin ilk baskısının 1308 tarihinde gerçekleştirildiği ifade edilmektedir (Bk. Nusayr, *a.g.e.*, s. 81; M. Akif Aydın, "Muhammed Kadri Paşa", *DİA*, XXX, s. 546). Bu tarihte eserin henüz müsvedde halinde olduğu ve temize çekilip gözden geçirilme-

telif baskıları yapılmıştır.[97] Vakıf konusunu tafsilatlı bir şekilde ele alan eserde toplam 646 madde yer almıştır.[98] Kanun haline gelememiş olmakla birlikte bu eser de, birçok ülkede şer'î mahkemelerin ve İslâm hukukçularının yoğun olarak istifade ettikleri kaynaklardan birisidir.[99]

Eserde konular yedi ana başlık (:bâb) altında incelenmiştir. Her bir başlık altında muhtelif alt başlıklar (:fasıl) yer almıştır. Her bir "fasıl" için bir başlık belirlenmiş olduğu halde, her bir "bâb" için başlık belirlenmemiştir.[100]

Birinci bapta, vakıfla ilgili genel hükümler;

İkinci bapta, vakfeden kişinin şart olarak ileri sürebileceği hususlar;

Üçüncü bapta, vakıf malı üzerinde velâyet hakkı ve murakıpların tasarruf yetkisi;

Dördüncü bapta, vakıf malının kiralanması;

Beşinci bapta, vakıf arazisi üzerinde müzâra'a akdinin gerçekleştirilmesi;

Altıncı bapta, vakıf arazisi üzerinde bina yapımı ve vakfın gasp edilmesi;

Yedinci bapta da, vakıfla ilgili davalarda takip edilecek usul ve esaslar ele alınmıştır.

Eserin Maarif Bakanlığı tarafından gerçekleştirilen ve Maarif Bakanı Mustafa Riyaz'ın 7 Rebiyülevvel 1311 (17 Eylül 1893) tarihli onayını taşıyan baskısında, bazı düzeltmeler yapılmış ve eserde yer alan maddelerin fıkıh kitaplarındaki mesnetleri gösterilmiştir.[101] Bu fıkıh kitapları şunlardır:

a) ed-Dürrü'l-muhtâr ve Reddü'l-muhtâr

b) el-Fetâvâ el-hayriyye

c) Fetâvâ tenkîhi'l-hâmidiyye

d) el-Fetâvâ el-hindiyye

e) el- Fetâvâ el-Ankaraviyye

---

sinin ancak 1311 yılında tamamlandığı göz önünde bulundurulursa (Bk. Muhammed Kadri Paşa, *Kânûnü'l-'adli ve'l-insâf fi'l-kazâi 'alâ müşkilâti'l-evkâf*, Bulak 1320, s. 2–4) bu tarihlendirmenin isabetli olmadığı ve eserin *Mürşidü'l-hayrân*'la karıştırıldığı söylenebilir.

97 Bulak 1312 1313/1895 ve 1320 tarihlerini taşıyan baskılar bunlardan bazılarıdır (Bk. M. Akif Aydın, "Muhammed Kadri Paşa", *DİA*, XXX, s. 546; Brockelmann, *a.g.e.*, s. 69).

98 Eserin içerdiği madde sayısının 146 olarak gösterilmesi (Bk. Ahmed Ebû Ali, *a.g.e.*, s. 45) isabetli gözükmemektedir.

99 Mesela Ürdün'de, hakkında kanun bulunmayan konularda şer'î mahkemeler yardımcı kaynak olarak bu eserden yararlanmaktadır (Bk. Bostancı, *a.g.m.*, s.133).

100 Birinci, beşinci, altıncı ve yedinci baplar bu şekilde başlıksız olarak düzenlenmiştir.

101 Bu düzeltme ve ilaveler, Millî Eğitim ve Adalet (:hakkâniye) bakanlıklarının ortaklaşa hareket etmesi neticesinde Muhammed Zeyd el-İbyânî, Muhammed Selâme, Muhammed el-Mağribî ve Muhammed el-Bennâ tarafından gerçekleştirilmiştir (Bk. M. Kadri Paşa, *Kânûnü'l-'adli ve'l-insâf*, s. 2–4).

f) Kitâbu'l-is'âf

g) el- Fetâvâ el-hâniyye[102]

Eser Abdülaziz Kahîl Bey tarafından *Du wakf* adıyla Fransızcaya çevrilmiştir.[103]

SONUÇ

Muhammed Kadri Paşa, İslâm Dünyası'nın kanunlaştırma alanında son dönemde yetiştirmiş olduğu en önemli şahsiyetlerdendir. Kendisi bir hukukçu ve devlet adamı olarak, Batı hukukuna dayalı kanunların hazırlanmasında da görev yapmış olmakla birlikte, asıl ününü İslâm Hukukuna dayalı olarak kaleme aldığı eserlerine borçludur. Eserlerinde yeni hükümler ihdas etmiş olmaması, müellifin çabasının takdir edilmesine mani olmamalıdır. Zira kendisinin hedeflediği şey, Hanefî Mezhebi'nin genel kabul görmüş görüşlerini bir araya getirmekten ibarettir ve kendisi bu hususta oldukça başarılı olmuştur. Müellifin çabasını dikkat çekici kılan en önemli husus, kendisinin fıkıh geleneğine yeni ve mücerret bir üslup kazandırması yanında, Hanefî Mezhebi içerisinde kalmak suretiyle olsa bile, İslâm Hukukunun zenginliğini ve değişen şartlara intibak kabiliyetini ortaya koymuş olmasıdır. Bu çalışmalarda fıkıh mezheplerinin ve farklı içtihatların tamamından istifade edilmiş olması bir nakîsa olarak ileri sürülebilirse de, o dönem ve coğrafyaya hâkim olan ilmî tasavvurun böyle bir teşebbüs için yeterince olgunlaşmamış olduğu söylenebilir. Her ne kadar müellifin taslak olarak hazırlamış olduğu eserler kanunlaşamamışsa da, bu durum bunların değerli olmamalarından değil, dönemin kendine has şartlarından kaynaklanmıştır. Gerek Mısır'da ve gerekse diğer bazı ülkelerde mahkemelerde yardımcı kaynak sıfatıyla kullanılmaları yanında, daha sonraki kanunlaştırma faaliyetlerinin ve doktriner çalışmaların hemen hepsinin bu eserlerden doğrudan veya dolaylı bir şekilde istifade etmiş olması, bunların ilmî değerini ortaya koyma açısından yeterli sayılmalıdır.

---

[102] Bk. Kadri Paşa, *Kânûnü'l-'adli ve'l-insâf*, s. 5.

[103] Bu eser Kahire'de 1896 yılında basılmıştır.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.69-76

KARİNÂBÂDÎ ÖMER HİLMİ EFENDİ (1845-1889)

Dr. Şevket TOPAL*

Abstract

Omer Hilmi Efendi was born in İstanbul. In his early life he was educated classical Islamic knowkledges by a lot of teachers, specially Tikveshli Yusuf Efendi. He became an eminent lawyer, an university professor and a statesman in his time. He was appointed considerable lawmaker commission as Majalla Committee. At the same time he gave some islamic lessons and the lesson of Islamic Civil Code (Majalle) at the law faculty. Omer Hilmi Efendi died in İstanbul at the age of forty four.

I

Mecelle Cemiyeti'ni oluşturan hukuk adamları arasında müstesna bir yer teşkil eden Ömer Hilmi Efendi, İstanbul'da kendi yaşadığı dönemin tanınmış fakihlerinden Karinâbâdî[1] Abdurrahman Efendi'nin oğludur. Kendisi 1261/1845 tarihinde İstanbul'da dünyaya gelmiştir. İlim elde etmeye küçük yaşlardan itibaren başlayan ve pek çok hocadan ders okuyan Ömer Hilmi Efendi, bu alanda belli bir olgunluğu ifade eden *icâzet yetkisini* kendisinden *âlet ilimleri* (dilbilimleri) ve *âlî ilimler* (fıkıh, tefsir, hadis, kelam...) konusunda tahsil gördüğü devrin meşhur üstatlarından *Tikveşli Kazasker Yusuf Efendi*'den almıştır.[2] Ömer Hilmi Efendi yaşamı boyunca Osmanlı Devleti'nin çeşitli kademelerinde hukuk adamı vasfıyla ya da bürokrat kimliğiyle başarılı görevler üstlenmiş son devrin önemli şahsiyetlerinden birisidir. Kendisi, genç

* Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (stopal28@hotmail.com).

1 Bugün Sofya-Burgaz demiryolu üzerinde ve Yambolu'nun 50 km. kuzeydoğusunda Çatalbalkan denilen dağ sırasının güneyinde kurulu küçük bir tarım kasabası olan (İlk dönem Osmanlı belgelerinde, kimi zaman Karinovası şeklinde de bahsi geçen) Karinâbad, kelime anlamı itibariyle "yoldaşlık, kardeşlik kasabası" gibi anlamlara gelir. Bu yerleşim birimi ilk defa, 770/1369 yıllında I. Murad tarafından savaş olmaksızın Osmanlı topraklarına dahil olmuş, döneminin seyrek nüfuslu bir yeri iken, Osmanlı Devleti tarafından zamanla Anadolu'dan getirilen kalabalık Yörük gruplarının iskan ettirilmesiyle tamamen bir Müslüman Türk yurdu haline getirilmiştir. Osmanlı yönetiminin ilk yüzyılından itibaren Müslüman nüfusun hakim olduğu Karinâbâd, (1368-1878 yıllarını kapsayan Osmanlı yönetiminde) Silistre sancağına bağlı yüz civarında köyü bulunan bir kaza merkezi idi. Burada zaman içerisinde yapılan cami ve tekkelerin bir kısmı hala ayakta olup, şu anda burada yaşayan az sayıdaki Müslüman tarafından hala kullanılmaktadır. Ancak başlangıçta tamamen Müslüman olan ve Osmanlıların kurduğu bir yerleşim birimi olan Karinâbâd'da Osmanlı'nın son zamanlarına tekabül eden dönemlere doğru çoğunluğu Hıristiyanlar ele geçirmiş; 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı esnasında ve sonrasında bölgeyi terk etmek zorunda kalan Müslüman nüfusun yerine dağlık bölgelerden gelen Bulgarlar yerleşmiştir. Zamanla sayıları gittikçe azalmasına rağmen Karinâbâd'da hala azınlık konumunda bir miktar Müslüman nüfus yaşamaktadır. Geniş bilgi için bkz.: Kiel, Machiel, *Karinâbâd*, D.İ.A., İstanbul, 2001, XXIV, 491.

2 Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, 1333, I, 387.

yaşta çok büyük ilmî dereceler elde etmiştir. Nitekim Ahmet Cevdet Paşa'nın kendisinden "*devrimizin İmâmı Azam'ı*" diye bahsettiği anlatılır.[3]

Ömer Hilmi Efendi görev hayatına ilk defa ilmiye içerisinde *müderris* olarak başlamıştır. Daha sonraları *fetvâhâne baş müsevvidi*[4] olmuş, bir müddet sonra da *fetvâ eminliğine* tayin olunmuştur. Bunu takiben *Evkâf-ı Hümayun Müsteşarlığı*, *Senedât-Hakânî*[5] *Memurluğu*, *Mahkeme-i Temyîz Azalığı*, *Evkâf Müfettişliği* gibi mühim görevlerde bulunmuştur. Hayatı boyunca sırasıyla çeşitli ilmiye rütbelerini de kat eden Ömer Hilmi Efendi, 28 Ramazan 1302/10 Temmuz 1885 tarihinde İstanbul'da, en üst seviyede müderrislik payesini almaya hak kazanmıştır.[6] 1305/1888 yılında *Temyiz Mahkemesi Reisliğine* tayin olan Ömer Hilmi Efendi, bu görevine ilaveten aynı zamanda *Hukuk Mektebinde* İslâm hukukunun değişik alanları yanında, Mecelle üzerine de dersler vermiştir.[7]

Ömer Hilmi Efendi'nin halihazırda elimizdeki mevcut eserleri şunlardır: *Ahkâmu'l-Arâzî*, *Mi'yâru'l-Adâlet* ve *İthafu'l-Ahlâf fî Ahkâmi'l-Evkâf* (Bu eser fransızca'ya da çevrilmiş olup, oldukça önemli bir eserdir.) Bunun dışında Ömer Hilmi Efendi, *Mecelle-i Ahkâm-Adliyye*'nin son dört kitabının[8] hazırlanmasında görev almış ve oldukça faydalı çalışmalar yapmıştır."[9] Bu anlamda Mecelle'nin bazı maddelerini kaleme alma işi bizatihi kendisi tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu değerli hukuk ve devlet adamının yazmış olduğu eserlerin, Mecelle'de takip edilen metot üzere maddeler halinde kaleme alınmış olması, O'nun köklü hukuk bilgisi yanında aynı zamanda sistematik bir fıkıh anlayışına da sahip olduğu izlenimini vermektedir.

Ömer Hilmi Efendi, 1307/1889 tarihinde İstanbul'da vefat ettiğinde[10] kendisi henüz 44 yaşında idi. Mezarı Fatih türbesi hazîresindedir.[11]

---

3 Ebul'ulâ Mardin'in naklettiğine göre Ahmet Cevdet Paşa Mecelle Cemiyetine başkanlık ettiği zamanlarda fıkhî konularla alakalı pek çok önemli konuda kendisine yapılan müracaatlar üzerine "Asrımızın İmam-ı Azamı mesabesinde bulunan Ömer Hilmi Efendi hazretleri varken ne diye bana müracaat ediyorsunuz?" şeklinde cevaplar vermiştir. Bkz.: Ebul'ulâ Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, İstanbul, 1946, s. 9.

4 Müsevvid: "Bir maddeyi kaleme alan kâtip"; veya "başkaları tarafından temize çekilmek üzere kaleme alınan müsveddeleri yazan kimse" anlamlarında kullanılan bir kelimedir. Bkz.: Şemseddin Sâmî, Kâmûs-u Türkî, İstanbul, 1317, s. 1346.

5 Dönemin tapu tescil dairesi.

6 Fatih döneminde müderrisler son kademe olarak Sahn ve Ayasofya payesine yükselirlerdi. Daha sonraları Süleymaniye Daru'l-hadis müderrisliği en yüksek paye haline getirilmiştir. Bilgi için bkz.: Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, T.T.K., Ankara, 1965, s. 55-56; Baltacı, Cahit, *XV.-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul, 1976, s. 26-31.

7 Öztürk, Osman, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, İstanbul, 1973, s. 33.

8 Mecelle'nin son dört kitabının adları şunlardır: Kitâbu'l-İkrâr (toplam dört bölüm içerir), Kitâbu'd-Da'vâ (bir mukaddime ve iki bölüm içerir), Kitâbu'l-Beyyinât ve't-Tahlîf (bir mukaddime ve dört bölüm içerir) ve Kitâbu'l-Kazâ (bir mukaddime ve dört bölüm içerir).

9 Bursalı Mehmet Tâhir, Osmanlı Müellifleri, I, 387; Ebul'ulâ Mardin, Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa,, s. 8.

10 Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 387.

11 Hazîre: Cami, türbe, tekke vb. yerlerde çevresi parmaklıklarla çevrili mezar yeri.

II

Ömer Hilmi Efendi tarafından yazılan ve bugün matbu olarak elimizde bulunan üç eserinin içerikleri aşağıda kısaca aktarılmaya çalışılacaktır.

1- İthâfu'l-Ahlâf fî Ahkâmi'l-Evkâf

Ömer Hilmi Efendi tarafından kaleme alınan ve aslı eski alfabe harfleriyle (Osmanlı Türkçesi) 1307/1889 tarihinde Matbaa-i Amire'de (İstanbul) bastırılmış olan *İthâfu'l-Ahlâf fî Ahkâmi'l-Evkâf* adlı eser, vakıf mevzuatı ve deyimleri bakımından oldukça değerlidir.[12] Eserin, Vakıflar Genel Müdürlüğü yayın komisyonu kararıyla yeni harflerle neşredilmiş şekli dışında; erken dönem Fransızca çevirisi de mevcuttur.[13]

Eserin önsözü niteliğindeki kısa bölüm içerisinde vakfın geçmiş ümmetlerden günümüze değin devam eden bir müessese olduğu Kur'an, hadis ve asr-ı saâdet dönemi uygulamalarından veciz örnekler de sunularak kısaca anlatılmış; vakfın Hz. İbrâhim'den günümüze değin süregelen, İslâm'ın ruhuna uygun bir müessese olduğu anlatılmaya çalışılmıştır. Eser bir mukaddime ile yirmi bir bâbdan (bölüm) oluşmaktadır. Her bâb ayrıca kendi içerisinde fasıllara (kısımlara) ayrılmakta; ele alınan konuya ilişkin maddeler bu sistematik içerisinde okuyucunun istifadesine arz edilmektedir. Mukaddime ve bâblarda (bölümlerde) ele alınan konu başlıklarına aşağıda kısaca temas edilmeye çalışılacaktır.

Vakfa ilişkin ıstılahların konu edinildiği mukaddime kısmı, kendi içerisinde iki ana başlık altında kaleme alınmıştır. Mukaddime bölümünün birinci kısımda, vakıflara dair ıstılahlar otuziki madde halinde serdedilir. İkinci kısmında ise, Osmanlı hukuku içerisinde halen câri olan vakfa dair kanunun içerisinde yer alan ıstılahlar sekiz maddede açıklanır.

Mukaddime bölümünden sonra eserin birinci bölümü (bab-ı evvel) başlar. Vakfın kuruluşu, kuruluş sebepleri, sıhhat şartları ve bunlara ilişkin bazı hükümlerinin maddeler halinde anlatıldığı bu bölüm de kendi içerisinde beş kısma (fasıl) ayrılır: Birinci kısımda vakfın kuruluş sebepleri ve rükunleri on beş madde halinde anlatılır. İkinci kısımda yer alan yirmi sekiz maddede ise, vakfın sahih olması için gereken ya da gerekmeyen şartlar üzerinde durulur. Üçüncü kısımda, on üç maddede sahih olup olmayanlar vakıflar; dördüncü kısımda, beş madde halinde, vakfetme esnasında zikredilmemiş olsa da vakfa dahil olup olmayan şeyler anlatılır. Beşinci kısımda ise, on iki madde halinde, hasta kimsenin yapmış olduğu vakıfların hükmüne dair maddeler yer alır. İkinci bölüm olarak nitelendirebileceğimiz (bâb-ı sâni) kısmında ise (ki, bu bölüm toplam on üç maddeden müteşekkildir) iki kısım (fasıl) halinde

---

[12] Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 387.

[13] 146 sayfalık bu eserin Fransızca baskısının künyesi şu şekildedir: Ömer Hilmi Efendi, Lois: *Regissant Les Proprietes Dedices (Awkafs)*, ter.: Simon Dahhah, C.G. Stavrides, Marsilya: İmprimerie L. Sauvion, 1895.

vakfın mahiyeti, bağlayıcı olan ya da olmayan bazı hükümleri üzerinde durulur. Üçüncü bölümde (bâb-ı sâlis) vakfedilen arazilere ait hükümler (on altı maddede), dördüncü bölümde (bâb-ı râbi) vakıflarda zikredilen şartlar üç kısımda (fasıl) maddeleştirilmiş; birinci kısımda (fasl-ı evvel) çocuklar, akrabalar ve komşularla alakalı vakfın şartları (yirmibir maddede), ikinci kısımda (faslı sâni) vakıf şartlarında kısmi ya da köklü değişikliğe gitme ile alakalı şartlar (dört maddede), üçüncü kısımda (faslı sâlis) ise vakfeden kimsenin şartlarına aykırı tasarruflarda bulunup bulunulamayacağına dair hükümler (onüç maddede) işlenir. Beşinci bölüm (bâb-ı hâmis) vakfedilen gayri menkullerin kısımları ve bunları idare etmek üzere teşekkül ettirilen hayır müesseselerinin tabi oldukları bazı hükümleri (dokuz maddede) içerir.

Altıncı bölüm (bâb); gelir getirici nitelikte bir akara (müsekkafât) ve bunların bakım ya da onarımı için lüzum eden geliri sağlamak üzere vakfedilmiş mallara (müstegallât) sahip olan mevkûfların, icareteyn[14] akdine dayalı olarak işletilmesine ilişkin hükümleri içerir. Bu bölüm kendi içerisinde on üç kısım (fasıl) olarak düzenlenmiştir. Birinci kısımda (fasıl) icareteynli olan müsekkafât ve müstegallâtın kulanım hakkının devri ile bu devrin ne şekilde başkalarına intikal ettirileceği ile ilgili hükümleri (on bir maddede) içerir. İkinci kısımda intikale engel durumlar (beş maddede) ele alınır. Üçüncü kısımda yer alan on bir maddede, bu vasıfları taşıyan bir malın tasarruf hakkının şartsız olarak ve kesin surette başkalarına devri (ferâg-ı kati); dördüncü kısımda hasta kimselerin kendi yönetimlerinde bulunan icâreteynli malları başkalarına devretmeleri ile ilgili hükümler (beş maddede) ele alınmıştır. Beşinci kısımda veli ve vasinin hak devriyle ilişkin durumları (dört maddede); altıncı kısımda şartlı devirle ilgili hükümler (iki maddede); yedinci kısımda icareteynli vakıf mallarının devri esnasında ortaya çıkabilecek ayıp muhayyerliği, görme muhayyerliği ile gabn-i fahiş ve garar durumlarını içeren durumlar (üç maddede); sekizinci kısımda devir bedeli ve istihkâk durumları (dört maddede); dokuzuncu kısımda icareteynli vakıf malının taksimi ya da ortaklığın giderilmesi (on üç maddede); onuncu kısımda icareteyn akdiyle ortaklık kurulan bir akar üzerinde ortakların karşılaşabilecekleri bazı durumların halline yönelik hükümler (dört maddede); on birinci kısımda icareteynli olarak sahip olunan vakıf arazilerinin vefâen[15] ya da istiğlâlen[16]

---

[14] Vakıf ıstılahında muaccel ve müeccel olarak alınan iki farklı türde kira bedelini ifade eden bu tabir, esasında kıyasa aykırı olmasına rağmen "hacet umumi olsun hususi olsun zaruret menzilesine tenzil olunur.", "zaruretler memnu olan şeyleri mübah kılar." Şeklinde ifade edilen külli kaidelere dayanılarak caiz görülmüştür. Esasında vakıf akarların idaresinde asıl olan tek bir icare bedelinin alınması yönünde olmakla birlikte, adeta bir vakıf kenti olan İstanbul'da Osmanlı Devleti'nin özellikle son üç yüz yılında, doğal olan ya da olmayan yollarla, sıklıkla yaşanan felaketlerin vakıf mallarına verdiği zararların artık onları idame ettirmek üzere tahsis olunan gelirlerle karşılanamayacak duruma gelmesi nedeniyle bu şekilde bir kiralama işlemine cevaz verilmesi durumu hasıl olmuştur. Bu tür bir kiralama işleminde muaccel olarak vakıf gayri menkulun gerçek değerine yakın bir bedel alınır, daha sonraki dönemlerde ise aylık olarak düşük bir bedelle (müeccel) kira işlemi devam ettirilir. Buradan elde edilen gelirler sayesinde harap olmaya yüz tutan vakıf akarların bakım, onarım ve diğer masrafları yerine getirilmiş olur. Bilgi için bkz.: Ergüney, Hilmi, *Türk Hukukunda Lügat ve Istılahlar*, İstanbul, 1973, s. 197.

[15] Geri alma şartı ile devir

devri (on bir maddede); on ikinci kısımda devir işleminin vekâlet yoluyla sağlanmasına dair hükümler (sekiz maddede) ve on üçüncü kısımda konuya ilişkin değişik meselelerin ele alındığı sorunlar (yedi maddede) ele alınır.

Yedinci bölümde (bâb-ı sâbi'), icâre-i vâhide ile yani belli bir süre ile sınırlı olarak emsal bedelle kiraya verilen gayri menkullere ve bu gayri menkullerin gelirlerin ne şekilde sarf edileceğine dair hükümler (altı maddede) ele alınmıştır. Sekizinci bölümde (bâb-ı sâmin), mukataalı vakıf akarına (yani belli bir bedelle kiraya verilmiş vakıf arazisine) dair hükümler (on bir maddede) ele alınmıştır. Dokuzuncu bölüm (bâb-ı tâsi'), dört kısım (fasıl) halinde vakıflara velayet edecek mütevellilere ilişkin hükümleri içerir. Bu kapsamda birinci kışımda veli tayin edilecek kimselerin kimlerden ve ne şekilde tayin edileceği ile ilgili hükümler; ikinci kısımda hakimin mütevellilerin yerine kayyım atamasında bulunması ile ilgili hükümler; üçüncü kısımda mütevellilerin mali denetimlerine ilişkin hükümler; dördüncü kısımda ise mütevellilerin azlini gerektiren veya gerektirmeyen durumlara ilişkin hükümler ele alınmıştır.

Vakıf mallarını yönetme yetkisine haiz kimselerin (mütevellilerin) yönettikleri mallar üzerinde ne türden tasarruf hakkına sahip olduklarına dair hükümler içeren onuncu bölüm (bâb-ı âşir), yedi kısımdan (fasıl) oluşur. Birinci kısımda mütevellinin yapmış olduğu tasarruflar içerisinde kendisinin tazminle yükümlü olup olmadığı haller; ikinci kısımda mütevellinin, davalı olan bir vakıf akarına ilişkin anlaşmazlıklarda karşı tarafla sulh veya ibrâ yoluna gidebileceği durumlar; üçüncü kısımda mütevellinin vakıf mallarını hangi sıfatla yönettiğine dair hükümler; dördüncü kısımda bir vakfın malının başka bir vakfa aktarılıp aktarılamayacağına dair hükümler; beşinci kısımda kullanılamayacak durumda olan vakıf mallarının ya da hayır müesseselerinin hangi esaslara göre değerlendirilebileceği veya tasfiye edileceği; altıncı kısımda vakıf adına borçlanmaya gidilip gidilemeyeceğine ilişkin hükümler; yedinci kısımda ise nakitlerin vakfına dair hükümler ele alınmıştır.

Eserin on birinci bölümünde (bâb-ı hâdi aşer) vakıf mallarının hangi hizmetlerde ne şekilde kullanılacağı (on altı maddede) ele alınır. On ikinci bölümde (bâb-ı sâdi aşer) imamlık, hatip/vaizlik, kayyımlık gibi din ya da müderrislik gibi eğitim öğretim hizmetlerinin (cihet/cihât) giderlerini karşılayan hayır müesseselerinin yükümlü oldukları hükümler ele alınır. On üçüncü bölümde (bâb-ı sâlisi aşer) vakıf mallarının kiralanmasına ilişkin hükümler (on dokuz maddede); on dördüncü bölümde (bâb-ı râbi' aşer) vakıf mallarının gasp edilmesine dair hükümler (yedi maddede) ele alınır. On beşinci bölümde (bâb-ı hâmis aşer) süknâ (iskan) şartıyla vakfedilen gayri menkuller üzerinde yapılan tamir, onarım inşa gibi tasarrufların durumuna dair hükümler yer alır. On altıncı bölümde (bâb-ı sâdis aşer) vakıf mallarında değişikliğe gidilip gidilemeyeceğine ilişkin hükümler; on yedinci bölümde (bâb-ı sâbi' aşer) va-

---

[16] Kiralama şartı ile devir.

kıf davalarına ilişkin hükümler (yirmi dokuz maddede); on sekizinci bölümde (bâb-ı sâmin aşer) vakıf davalarında davalı-davacı (hasım) olan taraflar (on iki maddede); vakıf davalarında kimlerin şahitlik yapabileceği, şahitlerin dinlenmesi, deliller arasında tercihte bulunma (on üç maddede) ele alınır. Yirminci bölümde (bâb-ı işrîn) vakıf davalarında mütevelliye yeminin gerekli olup olmadığı durumlar (iki maddede) ele alınmıştır. Kitabın son bölümü olan yirmi birinci bölümde (bâb-ı hâdi işrin) ise, vakıf davalarında ikrâr delilinin yeri (beş maddede) ele alınır.

2- Miyâr-ı Adâlet[17]

Cezâ hukûkuna dair bu eser, ilk defa İstanbul'da Bosnevî Hacı Muharrem Efendi Matbaası'nda 1301h. tarihinde basılmış olup; neşredilmeden evvel hukuk fakültesi son sınıf öğrencilerine ders kitabı olarak da okutulmuştur. Seksen altı sayfa olarak basılan kitabın, Arapça olarak kaleme alınmış kısa bir girişinden sonraki bölümleri Osmanlı Türkçe'si ile yazılmıştır. Kitabın girişinde verilen bilgilerden anlaşıldığına göre bu eser kaleme alındığı sıralarda Ömer Hilmi Efendi, *Senedât-ı Hakâniyye* dairesinde *umûr-u şeriyye* memuru olarak görev yapmaktaydı. Ömer Hilmi Efendi eseri kaleme alış gerekçesini ise şöyle açıklıyor: "Ceza hukuku alanındaki hükümler fıkıh kitaplarında müstakil olarak ele alınmadığından kendilerine müracaat kolay olmamakta. Bu nedenle daha önceleri bu hükümleri bir araya toplayan bu nitelikte bir eser de kaleme alınmadığından, bu kitabı yazmaya karar verdim."[18] Müellifin ifadesine göre eserde takip edilen bu metot sayesinde okuyucunun kitaptan azami derecede istifade etmesi hedeflenmiştir.[19]

Eser, iki bölüm halinde *Mecelle*'nin metodu takip edilerek ve Osmanlı Türkçesiyle yazılmış olup; birinci kısım cinayetlerden, ikinci kısım ise diyetlerden oluşmaktadır.

Birinci kitap *cinâyât* ana başlığını taşımakta olup, bir mukaddime ile üç bölümden (bâb) oluşmaktadır. Mukaddime bölümünde konuya dair birtakım fıkhî ıstılahlar (on üç madde halinde) açıklanmaktadır. Akabinde bölümler (bâb) ve fasıllar (kısım) şeklinde cinayetlere dair meseleler maddeler halinde verilmektedir. Birinci bölümde nefse karşı işlenen cinayetler işlenmekte olup; bu bölümde konular yedi fasıl (kısım) halinde maddeleştirilmiştir. İkinci bölümde kasâmeye[20] ait hükümler; üçüncü bölümde ise nefse ait olmayan cinâyetler iki fasıl (kısım) halinde ele alınmaktadır. Kitapta bazı maddelerden sonra az da olsa madde şerhleri mevcuttur.[21]

---

[17] Kitabın adı hem *Miyâr-ı Adâlet* ve hem de *Miyâru'l-Adâlet* şeklinde kullanılmaktadır.

[18] Ömer Hilmi Efendi, *Miyaru'l-Adâlet*, s. 2.

[19] Ömer Hilmi Efendi, *Miyaru'l-Adâlet*, s. 2-3.

[20] Katili meçhul olan ve üzerinde katl eseri bulunan bir maktûlün bulunduğu mahal ahalisinden seçilen elli kimsenin, onu öldürmediklerine dair yemin etmeleridir. Bunun üzerine ölünün kanını heder olmaktan korumak ve o mahal ahalisinin alaka ve dikkatsizliğine bir ceza olarak üzerlerine diyet ile hükmolunmasıdır. Bkz.: Erdoğan, Mehmed, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1998, s. 232.

[21] Örnek için bkz.: Ömer Hilmi Efendi, *Miyaru'l-Adâlet*, s. 49-54.

İkinci kitap *diyetler* ana başlığını taşımakta olup; benzer şekilde bir mukaddime ile iki bölümden (bâb) oluşmaktadır. Mukaddime bölümünde konuya dair ıstılahlar açıklanmakta; akabinde yer alan bölümler içerisinde diyetlere ilişkin meseleler verilmektedir. Birinci bölüm içerisinde nefse taalluk eden diyetlere ilişkin hükümler; ikinci bölüm içerisinde ise azaların erş[22] ve diyeti hakkındaki hükümler verilmektedir.

3- Ahkamu'l-Arâzî

Ömer Hilmi Efendi bu eseri, kendisi senedât-ı hakâniyye dairesinde umûr-u şeriyye memuru iken kaleme almıştır. Eserin önsözünde belirttiği üzere Ömer Hilmi Efendi kendisi fetvâ emini olarak görev yaptığı sıralarda mîri arâzi üzerine risâle boyutunda bir muhtasâr eser yazmış; eserin rağbet görmesi ve bu yönde kendisine iletilen talepler üzerine ilavelerle eser bu şekle getirilmiş; okuyucunun istifadesine sunulmuştur.[23] Ömer Hilmi Efendi'nin Ahkâmu'l-Arâzî adlı eseri, 82 sayfa civarında bir hacme sahip olup, Bosnevî el-Hâcc Muharrem Efendi Matbaası'nda 1301h/1884m senesinde basılmıştır.

Eserin başlangıç kısmında defter-i hakânînin özellikleri ve onun ne şekilde muhafaza edildiği ile alakalı tanıtıcı mahiyette bilgiler verilmiş; bu defterin arâzî kayıtları bakımından son derece sağlam ve güvenilir bir kayıt sistemine sahip olduğu açıklanmıştır.[24] Akabinde ise, kimi zaman kişilerin hak kaybına yol açabilecek aksaklıklarla alakalı kânûnî düzenleme verilmiştir.[25] Kitap, giriş mahiyetinde verilen bilgilerden sonra, şahısların kendi aralarında mîri arâziyle alakalı doğabilecek durumları fetvâ kitaplarında takip edilen bir usulle, sorulu cevaplı bir tarzda ele alır.[26] Kitabın konu başlıkları ise Arapça olarak yazılmıştır.

Sonuç

Ömer Hilmi Efendi, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yetişen önemli hukuk adamlarından birisidir. Âlim bir babanın evlâdı olarak dünyaya gelen ve çok iyi bir eğitim alan bu değerli ilim adamı, çalışkanlığı ve ilmi kudretiyle devlette üst düzey görevler de üstlenmiş; zamanla ilim adamlığına devlet adamlığı kimliğini de ekleyerek başarılı hizmetlerde bulunmuştur. Kendisi Mecelle Cemiyeti'nde yer almış; Ahmed Cevdet Paşa'nın en güvendiği

---

[22] Yaralanan ya da kesilen organlardan dolayı verilmesi gereken diyet.

[23] Bkz.: Ömer Hilmi Efendi, *Ahkâmu'l-Arâzî*, s. 2-3.

[24] Ömer Hilmi Efendi, *Ahkâmu'l-Arâzî*, s. 3-5.

[25] Ömer Hilmi Efendi, *Ahkâmu'l-Arâzî*, s. 5-7.

[26] Örnek olması kabilinden burada kitabın üslubuna dair iki örnek şu şekildedir: Bab başlığı: Fîmâ yetealleku bi'l-ebeveyni mean: Zeyd araziyi emîriyyeden bir tarlaya tapu ile mutasarrıf iken fevt olup, ancak babası Amr'ı ve anası Hind'i terk ettikde mezburları ber muceb emr-i sultânî ol tarlanın harac-ı intikalini verüp bilâ bedel soya zabda kadir olurlar mı? El-cevap: olurlar.

Zeyd araziyi emiriyyeden bir tarlaya tapu ile mutasarrıf iken fevt olup, ashab-ı intikalden derecede müsavi ancak babası Amr'ı ve anası Hind'i terk ettikte mezburları ber muceb emr-i sultânî ol tarlanın harac-ı intikalini verüp bilâ bedel soya zabt etmek iktiza eder iken Amr mücerreden Zeyd'in babası olmamla ol tarlayı müstakillen ben zabt edüp Hind'e hisse vermem demeye kâdir olur mu? El-cevap: olmaz. Ömer Hilmi Efendi, *Ahkâmu'l-Arâzî*, s. 31.

âlimlerden birisi olarak daima O'nun teveccühünü kazanmıştır. Kendisi, devlet hizmetinde bulunduğu zamanlarda dahi ilim öğrenme ve öğretmeden ayrılmamış; müderrislik görevini devam ettirmiştir. Çok genç denilebilecek bir yaşta (44) rahmetli olan bu değerli ilim adamının yazdığı eserlerinde takip ettiği metot, kendisinin oldukça sistematik bir hukuk adamı kimliğine sahip olduğu izlenimini vermektedir.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.77-92

AHMED CEVDET PASHA (1823-1895): A SCHOLAR AND A STATESMAN

Yrd. Doç. Recep ÇİĞDEM*

Abstract

This article examines the life, political and intellectual career of Ahmed Cevdet Pasha who contributed a lot to the reformation period of the Otoman Empire known as *Tanzimat*. The work closely goes over the *Mecelle*, the civil code of the Ottoman State for 57 years, from 1869 until 1926, which was embodied by the efforts of Ahmed Cevdet pasha, giving a list of his important publications.

Özet

Ahmet Cevdet Paşa: Bilim ve Devlet Adamı

Bu çalışma, Tanzimat adıyla bilinen, Osmanlı'nın yeniden yapılanma dönemine büyük katkıları olan Ahmet Cevdet Paşa'nın hayatını, politik ve bilimsel kariyerini incelemektedir. Ayrıca, makale, Ahmet Cevdet Paşa'nın gayretleriyle meydana getirilip Osmanlı devletinin 1869 ile 1926 yılları arasında 57 yıllık medeni kanunu olan Mecelle'yi incelemektedir. Önemli yayınlarının bir listesi de çalışmada yer almaktadır.

Key words/Anahtar kelimeler: The Ottoman Empire, Ahmed Cevdet pasha, The *Mecelle*, The civil code of the Ottoman State

Introduction

To begin with, Ahmed Cevdet was an important man, as he was a religious scholar as well as a statesman, playing a significant role in the Ottoman Empire in a time called *Tanzimat* (the renewal). His intellectual capacity is evident in his contributions to the renewal and the modifications of the laws of the State. This may also be seen in his educational background, as he was a man who was not satisfied with the classical system of education. As we shall see, he tried hard to get a good education from the leading figures of his time. When he was not satisfied with the knowledge of a scholar, he did not hesitate to abandon him. In other words, since he pursued a good career in religious circles, he wanted to have a sound and fruitful education. This left him no choice other than looking for the leading *ulema* of his time. Thanks to this pursuit, he met not only with

* Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, recepcigdem@yahoo.co.uk

the leading religious scholars but also with the influential politicians of his time. This helped him to become the wanted scholar and politician of his day.

The Lifespan

He was born on *Jumad al-Akhira* 1238/26.03.1823 at Lofça in northern Bulgaria to a famous family known as Yularkıranoğlu who served the State as military, administrative and religious officials. His father, *Hacı* İsmail *agha,* was a member of the administrative council.[1] Of his earlier ancestors, the great grand father was the Mufti of Lofça.[2] After living a full life, he passed away in his seventies, in 1312/1895, leaving a big legacy behind.[3]

His education

To start with, it may not be wrong to say that it was his grandfather, namely *Hacı* Ali *efendi* who influenced and shaped his educational career. His wish was that he follow the career of his great grand father and prepare for a career in the religious circles.

In his early teens, he began to learn Arabic grammar, the first step to the religious study, from the mufti of Lofça, namely *Hafiz* Ömer *efendi*.[4] The succeeding mufti of Lofça, a certain *Hafiz* Mehmet *efendi* was the second teacher of Ahmed pasha.[5] Cevdet read the famous *tafsir* (exegesis) named *Qadı Bayzawi*[6] with the leading *alim* of Lofça called Deli mufti.[7]

On reaching the age of seventeen, at the inaugurated time of *Tanzimat* in 1839, he left Lofça for Istanbul for a formal education.[8] Since he had a room in Pashaoğlu *medrese* near Fatih mosque, he was able to attend the classes held in the mosque. For the same reason, he preferred to be a *hariç* (outsider) student, when he passed an exam held by the Hamidiye *medrese*, founded by Abdulhamid khan I (1774-1789).[9]

---

1 Ahmed Cevdet, *Tezakir*, Baysun, C. (edt.), (Ankara, 1967), vol. 4, p. 3; Bowen, H. 'Ahmad Djewdet Pasha', *EI²*, vol. 1, p. 284; Chambers, L. R. 'The education of a nineteenth century Ottoman Alim, Ahmed Cevdet Paşa', *International journal of Middle Eastern Studies*, IV, (1973), p. 440; Halaçoğlu, Y. 'Kendi Kaleminden Ahmet Cevdet Pasha' in *Ahmet Cevdet Paşa Semineri İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Araştırmaları Merkezi, 27-28 Mayıs, 1985*, (Istanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi 1986), p. 1

2 Ahmed Cevdet, *Tezakir*, vol. 4, p. 3; Bilmen, Ö. N. *Hukuku İslamiyye ve İstilahati Fikhiyye Kamusu*, (Istanbul: Bilmen Basımevi, 1969), vol. 1. p. 345; Chambers, 'Nineteenth century Ottoman Alim', p. 441

3 Karaman, H. *İslam Hukuk Tarihi*, (Istanbul: Zafer Matbaası, 1989), p. 341

4 Chambers, 'Nineteenth century Ottoman Alim', p. 441; Öztürk, O. *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, (Istanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1973), p. 20; Karaman, *Hukuk Tarihi*, p. 341

5 Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı*, (Istanbul: Bedir Yayınevi, 1995), p. 23

6 This is a famous *tafsir* book written by the judge of Shiraz, Nasir al-Din al-Bayzawi (d.691/1292?). For more see Cerrahoğlu, İ. *Tefsir tarihi*, (Ankara: Diyanet İşleri başkanlığı, 1988), vol. 2, pp. 295-314

7 Fatma Aliye mentions that although Deli mufti was offered a good salary by the grand father of Ahmed Cevdet in return for his education, he turned it down saying that he was not a man who teaches a subject in one place. Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet*, p. 23

8 Ahmed Cevdet, *Tezakir*, vol. 4, p. 5; Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet*, p. 25; Bowen, H 'Ahmad Djewdet', p. 284

9 This means that he received a stipend but a room was not allocated to him. He was to live outside the *medrese* which he preferred, as he was attending the classes in Fatih mosque. Ahmed Cevdet, *Tezakir*, vol. 4, p. 6; Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet*, pp. 24-5

His first *medrese* teacher was Toyranlı Mehmet *efendi*. Since he was not satisfied with his way of teaching, he left his circle.[10]

Ahmed Cevdet preferred the classes of the leading or in his words 'first class'[11] scholars of his time whenever it was possible. He names *Imam zade* Esad *efendi* (d. 1267/1850-1), the military judge of Rumeli, as one of them. He was teaching the book *sharh al-aqaid* of Sad al-Din al-Taftazani (d.792/1389), at İbrahim pasha mosque near Şehzade mosque.[12] Another first class teacher was Antakyalı Said *efendi* (d. 1271/1854-5), the military judge of Anatolia, who was holding classes in Süleymaniye mosque, teaching *Mutawwal*, a sharh by Sad al-Din al-Taftazani, a textbook on rhetoric named *Talhis* written by Jalal al-Din al-Kazwini (d.739/1338).[13] The last one from this class was Denizlili Yahya *efendi* (d. 1275/1858-9).[14]

As he mentions, he was taught not only by the first class teachers but also by the second class ones. The latter ones occupy a great place in the education of Ahmed Cevdet. Among whom were Vidinli Mustafa *hoca* (d.1271/1855), Giritli *hoca*, Şehri *Hafiz efendi* (d. 1284/1867) and *Hekim* (doctor) Hamid *efendi*. While Vidinli *hoca* taught him *Mutawwal* at Nişancı mosque near Fatih in the afternoons and at the time of vacation,[15] Giritli *hoca,* who was a Sheikh, a leader of a mystical order, taught him the same book at the Fatih mosque.[16] The latter also taught him ethic and prosody (*aruz*) at the vacation times.[17] Since Hamid *efendi* was a medical doctor, he spent most of his time in medical profession. So, he was not able to hold classes at great length. However he provided counseling to Ahmed *efendi*.[18]

Cevdet pasha also attended the classes of *Hafiz* Seyyid *efendi* and Birgivi Şakir *efendi* who, in his words, were from the third class teachers.[19] The former, who was living in seclusion in İsmail *efendi medrese* in Çarşamba pazarı and holding classes regularly in the mornings and afternoons, was master in Arabic language.[20] The latter, who was holding classes in Dülgeroğlu mosque in the mornings in Saraçhane, had full mastery of the

---

10 Ahmed Cevdet, *Tezakir*, vol. 4, pp.8, 9-10; Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), p. 16

11 Ahmed Cevdet, *Tezakir*, vol. 4, p. 8; Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet*, p. 26

12 Ahmed Cevdet, *Tezakir*, vol. 4, p. 8; Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet*, p. 27; Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, p. 17, (footnote 25)

13 Ahmed Cevdet, *Tezakir*, vol. 4, p. 8; Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet*, p. 27; Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, p. 17, (footnote 26); Öztürk, *Hukuk Tarihinde Mecelle*, p. 20

14 Ahmed Cevdet, *Tezakir*, vol. 4, p. 8; Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet*, p. 26-7; Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, p. 17, (footnote 27)

15 Ahmed Cevdet, *Tezakir*, vol. 4, p. 9; Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, p. 18, (footnote 27a); Chambers, 'Nineteenth century Ottoman Alim', p. 449; Halaçoğlu, 'Ahmet Cevdet Pasha', p. 2

16 Ahmed Cevdet, *Tezakir*, vol. 4, p. 8; Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, p. 18, (footnote 29)

17 Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet*, p. 28

18 Ahmed Cevdet, *Tezakir*, vol. 4, p. 8; Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet*, p. 28; Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, p. 19, (footnote 30)

19 Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet*, p. 27

20 Ahmed Cevdet, *Tezakir*, vol. 4, p. 8; Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet*, p. 27; Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, p. 19, (footnote 31)

science of logic. Birgivi Şakir *efendi* was also the man who gave Ahmed *efendi* diploma or *ijazat* in 1260/1844.[21]

Cevdet pasha also attended the classes of *Kezubi* Hasan *efendi*[22] for two or three times. However, he was not satisfied with what he had to offer. Fatma Aliye remembers her father saying about him, 'he is ignorant'.[23] Another young teacher who taught Ahmed *efendi* was Karahalil *efendi* (d. 1298/1880),[24] whom Fatma Aliye calls 'the teacher of the pasha'. In her words, 'he was the man whom Ahmed *efendi* greatly respected'.[25]

He sometimes went to the celebrated Murat *molla tekke*[26] where he studied Persian along with the *masnawi*, the famous mystical book of Mawlana Jalal al-Din al-Rumi (d. 672/1273). While Persian was taught by *Hafiz* Tevfik *efendi*, the *masnawi* was taught by the sheikh Murat *molla* himself who gave diploma to him in the presence of the Sultan Abdulmecid (1839-1861).[27]

His another teacher in *tasawwuf* was Kuşadalı İbrahim *efendi* (d. 1262/1845).[28] Fatma Aliye clearly states that her father's interest in *sufism* was purely academic one as he never entered to a *tarikat* nor became the disciple of a Sheikh.[29]

Ahmed Cevdet was also interested in rational and literary sciences. He studied math and astronomy on his own, getting help for mathematical problems from the chief astrologer Osman Saib *efendi* (d. 1280/1864).[30]

Fehim *efendi*, a well-known a poet and statesman, attracted the attention of Ahmed *efendi*. He helped Cevdet pasha to produce his well known *mahlas* (sobriquet) 'Cevdet' in 1859. Presumably, it was the man who

---

21 Bilmen gives the date as 1255 which should be wrong. Ahmed Cevdet, *Tezakir*, vol. 4, p. 8, 9-13; Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet*, pp. 27-29; Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, p. 19, (footnote 32); Bilmen, *Hukuku İslamiyye*, vol. 1. p. 345

22 He twice became the sheikh al-Islam. The first was from 1868 until 1871, the second was from 1874 until 1876. Akgündüz, M. *Osmanlı Devletinde Şeyhulislamlık*, (Istanbul: Beyan Yayınları, 2002), p. 333

23 Chambers claims that this was the result of personal enmity as Hasan Fehim *efendi* had him removed from his position as the chairman of the *Mecelle* commission. Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet*, p. 30; Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, pp. 82-3, 88-9; Chambers, 'Nineteenth century Ottoman Alim', p. 452

24 Ahmed Cevdet, *Tezakir*, vol. 4, pp. 9 , 11; Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, p. 20, (footnote 33)

25 Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet*, p. 30

26 This was established in 1183/1769 by Mehmet Murat *efendi*, a military judge of Anatolia. Chambers, 'Nineteenth century Ottoman Alim', p. 456. See also Gökmen, M. *Murat Molla Hayatı, Kütüphanesi ve Eserleri*, (Istanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1943)

27 Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet*, pp. 32, 35, 38; Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, p. 25 (footnote 45)

28 Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet*, p.36; Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, p. 25

29 Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet*, pp. 32, 36

30 Ahmed Cevdet, *Tezakir*, vol. 4, p. 7; Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet*, p. 28; Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, p. 23 (footnote 37)

influenced and shaped his political views and career as he was well versed in domestic and foreign affairs.[31]

He spent only five years to accomplish his studies.[32] This is perhaps because, unlike his fellow mates, he enjoyed a generous allowance by his family,[33] which gave him an opportunity to devote his whole time to education. Secondly, along with intelligence, he had very good ambitions and loved learning and was very intelligent.[34]

Official Duties

His first position in the State came out of his financial concerns and troubles. Since he did not want to be supported by his family forever, he wanted to have a post in the public sector. Having passed the qualifying exam for entry into the judiciary ranks, he received his first paid appointment as *qadi* to the judicial district of Premedi in 1844.[35]

In 1846, he became the adviser to the Grand Vezir Mustafa Reşit pasha (d. 1858), when he applied to the office of Sheikh al-Islam[36] for a scholar to provide him with the knowledge of *shari'a* for the drafting of the new laws.[37] Presumably, under the influence of Mustafa Reşit pasha, he assumed administrative and political duties.[38]

---

31 Ahmed Cevdet, *Tezakir*, vol. 4, p. 14; Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet*, p. 35; Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, p. 13 (footnote 14), 25; Chambers, 'Nineteenth century Ottoman Alim', p. 457; Öztürk, *Hukuk Tarihinde Mecelle*, p. 20

32 Ahmed Cevdet, *Tezakir*, vol. 4, p. 7

33 In order to show how his families' generosity played an active role in his education, it is worth mentioning here an anecdote. One year there was a severe winter which interrupted the courier service. Ahmed *efendi* became so much disappointed when the student who cooked his food and served him left, as he was not able to provide money for the shopping. Ahmed Cevdet went to Fatih mosque and sat beside the prayer-niche on the right side of the mosque, thinking how to go to his *medrese* room at night. Although it entered his mind to borrow money from his teachers or friends, he realized that he cannot do it as he had never asked anything from others. He was at the point of deciding that he would starve rather than ask anything from anyone, when, out of blue, he met a family friend from Lofça. This was a real opportunity, as this man would know if anything has come from his father. But, once more, he could not ask from him. This was something he had never done. After a short conservation, the man said, 'the post has not come from home and you probably have no pocket-money left. I will be reimbursed by your father. Let me give you this for the time being. If the post does not arrive in a few days, I will give you more.' He gave him six lira. Only three days' later, a courier arrived with three months' allowance. To celebrate the occasion, Ahmed *efendi* ordered helva and rice with meat to be prepared and invited all of the people of the *medrese* to share his bounty. Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet*, pp. 32-3

34 Chambers, 'Nineteenth century Ottoman Alim', p. 461

35 Ahmed Cevdet, *Tezakir*, vol. 4, p. 18; Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet*, p. 39; Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, p. 27

36 The sheikh al-Islam was Arif Hikmet *efendi* (1846-1854). Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet*, p. 39

37 This was to provide him a reputable connection with the peers of the state such as Ali and Fuad pashas. Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet*, pp. 39-42; Bowen, 'Ahmad Djewdet', p. 284; Aydın, M. A. 'Bir Hukukçu olarak Ahmet Cevdet Paşa' in *Ahmet Cevdet Paşa Semineri İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Araştırmaları Merkezi, 27-28 Mayıs, 1985*, (Istanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi 1986), pp. 21-2

38 Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet*, pp. 42-3

His first administrative duty was to *Dar al-Muallimin*. To be precise, on 14 August 1850, he was appointed as director of *Dar al-Muallimin*, with the membership of the *Meclis-i Maarif*, as its chief secretary.[39]

On presenting his best known work *Tarih-i vakay-i Osmaniye* to the Sultan Abdulmecit, he received promotion to Süleymaniye rank and was appointed *vak'a nüvis* (official historian) in February 1855. He received the title *'Molla* of Galata' on 9 January 1856, 'Mecca rank' in 1857, and 'the Istanbul rank' in 1861 in the Judicial hierarchy.[40]

Upon the death of Reşid pasha in 1858, Ali (d. 1871) and Fuad pashas (d.1868) suggested him that he should abandon the circles of *ulema* in favor of the government services. Presumably, under their influence, he accepted the governorship of Vidin. In March 1863, he was sent to Bosnia as an inspector with the judicial rank *'Qadiasker* of Anatolia'. He stayed there for 18 months and was successful in restoring order.[41]

He retained his connection with the *ulema* until 1866 when the rumors spread that he wanted to be sheikh al-Islam.[42] It is claimed that it was Ali pasha and the Sheikh al-Islam Sadettin *efendi* (1858-1963) who prevented him from becoming a sheikh al-Islam.[43] Presumably, it was them who caused his title *'Qadiasker* of Anatolia' to be replaced with that of Vezir in 1866. With this title, he was appointed the governor of Eleppo.[44] One month later, in February 1866, he was recalled and became the president of the *Divan-ı Ahkam-ı Adliye* (council of judicial ordinances). His presidency was converted into a Ministry. As a justice Minister, he was able to establish the first secular courts of the Empire, *'Nizamiye Mahkemeleri'*, and the law courses for the better instruction of the judges.[45]

It was during his first term as a justice Minister that he was able to establish a commission to draft the civil code of the Empire based on the Hanafi law. In this, he had the support of Fuad and Şirvani zade Rüşdü pashas (d.1882) in opposition with Ali pasha[46] who favored the adoption of

---

39 Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet*, p. 58; Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, p. 36

40 Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, pp. 43-4; Bowen, 'Ahmad Djewdet', p. 284; Kuran, E. 'Türk Tefekkür Tarihinde Ahmed Cevdet Paşa'nın Yeri' in *Ahmet Cevdet Paşa Semineri İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Araştırmaları Merkezi, 27-28 Mayıs, 1985*, (Istanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi 1986), p. 7; Öztürk, *Hukuk Tarihinde Mecelle*, p. 21; Halaçoğlu, 'Ahmet Cevdet Pasha', p. 2

41 Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, pp. 208-9; Bowen, 'Ahmad Djewdet', p. 285

42 He himself denies it. Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, pp. 56-7 (footnote 90)

43 Chambers, 'Nineteenth century Ottoman Alim', pp. 462-3; Halaçoğlu, 'Ahmet Cevdet Pasha', pp. 3-4

44 Ahmed Cevdet, *Tezakir*, aysun, C. (edt.), (Ankara, 1960), vol. 2, p. 263; Öztürk, *Hukuk Tarihinde Mecelle*, p. 21

45 Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, p. 68; Bowen, 'Ahmad Djewdet', p. 285; Ekinci, E. B. *Osmanlı Mahkemeleri (Tanzimat ve Sonrası)*, (Istanbul: Arı Sanat Yayınları, 2004), p. 185

46 Ortaylı claims that Ali pasha favored the French obligation and bailiff laws but not the family law. Ortaylı, İ. 'Müzakere', in *Türkiye Diyanet Vakfı Ahmet Cevdet paşa sempozyumu 9-11 June 1995*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), p. 300

the French civil code.[47] Four chapters of the *Mecelle* had been published when he lost his title 'Minister of Justice' in April 1870. After dismissal, he was appointed as the governor of Bursa but almost immediately lost it.[48]

He remained unemployed for more than a year, precisely until the August of the following year. In August 1871, he was recalled and was given the title 'the president of the commission of the *Mecelle* and of the *Tanzimat* department of the Şuray-ı Devlet (Council of State)'.[49] The reason for the recall was the deficiencies of the chapter six of the *Mecelle,* namely the *kitab al-wadi'a,* which had been published in his absence.[50] Until the publication of the last chapters of the *Mecelle* in 1877, he kept this position along with other duties except for a short time in which he was sent to Kahramanmaraş as a governor. This was in 1872 lasting for only eighteen days. This was the result of differences with the Grand Vezir Mahmut Nedim pasha (d.1883). When Mithat pasha (d.1884)[51] became Grand Vezir on 31 July 1872, Cevdet assumed his previous post.[52]

In addition to his chairmanship of the *Mecelle* commission, he was appointed as the Minister of Education in April 1873. In this duty, he was able to achieve a reform of the primary schools for boys (*mekteb-i sıbyan*), and drew up a curricula for the *Rüşdiye* (high) and *İdadiyye* (senior high) schools and reorganized the *Dar al-Muallimin* in order to meet the demands of these three new institutions.[53]

On 2 November 1874, he was appointed as the governor of Yanya (Jannina). This is perhaps because he was against the deposition of the Sultan Abdulaziz (1830-1876) while the Grand Vezir Hüseyin Avni pasha (d. 1876) was in its favor. On 12 June 1875, he was restored to his former post (Minister of Education), as the Grand Vezir Avni pasha had been dismissed from his post.[54]

---

47 Bowen, 'Ahmad Djewdet', p. 285; Aydın, 'Bir hukukçu olarak Ahmet Cevdet Paşa', p. 31; Yavuz, H. 'Mecelle'nin Tedvini ve Cevdet Paşa'nın hizmetleri' in *Ahmet Cevdet Paşa Semineri İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Araştırmaları Merkezi, 27-28 Mayıs, 1985*, (Istanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi 1986), pp. 49-50

48 Mardin, *Ahmet Cevdet paşa,* pp. 62, 88; Bowen, 'Ahmad Djewdet', p. 285; Yavuz, 'Cevdet Paşa', pp. 81-2; Öztürk, *Hukuk Tarihinde Mecelle*, p. 21

49 Mardin, *Ahmet Cevdet paşa,* pp. 90-1; Yavuz, 'Cevdet Paşa', pp. 81-2; Öztürk, *Hukuk Tarihinde Mecelle*, p. 21

50 For a comparative study on this chapter see Aydın, M. A. 'Kitab'ül Vedia ve Ahmet Cevdet Paşa' in *Türkiye Diyanet Vakfı Ahmet Cevdet paşa sempozyumu 9-11 June 1995*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), pp. 329-34

51 He first met with Mithat pasha in his teens in Lofça. Unfortunately, Cevdet pasha was to become the man who arrested and interrogated Mithat pasha. Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet*, p. 22; Mardin, *Ahmet Cevdet paşa,* pp. 262-7; Bowen, 'Ahmad Djewdet', p. 285; Kuran, 'Ahmet cevdet', p. 11

52 Mardin, *Ahmet Cevdet paşa,* pp. 101-3; Öztürk, *Hukuk Tarihinde Mecelle*, p. 21

53 Mardin, *Ahmet Cevdet paşa,* p. 106; Öztürk, *Hukuk Tarihinde Mecelle*, p. 21

54 Mardin, *Ahmet Cevdet paşa,* pp. 116-8 (footnote 106); Bilmen, *Hukuku İslamiyye*, vol. 1. p. 345; Bowen, 'Ahmad Djewdet', p. 285; Yavuz, 'Cevdet Paşa', p. 84; Öztürk, *Hukuk Tarihinde Mecelle*, p. 21

On 30 November 1875, he became Minister of Justice for the second time. Commercial courts, which were under the control of Trade Minister, were transferred to him. As a result of disagreement with the Grand Vezir Nedim pasha regarding the concessions to foreign tradesmen, he was deposed in March 1876. On the fall of Nedim pasha, he became Minister of Education for the third time.[55]

After the accession of Abdulhamit II to the throne on 31 August 876, he was appointed Minister of Justice. Although he had disagreement with the Grand Vezir Mithat pasha regarding the new constitution,[56] he kept him in his post. When Sakızlı Ethem pasha (d. 1893) replaced Mithat pasha as the Grand Vezir on 5 February 1877, Cevdet pasha was transferred to the newly created Ministry of Interior as a Minister. After a short term as Minister of Evkaf, he was sent to Syria as a governor for the second time where he stayed 8 months and was able to repress a revolt in Kozan. In December of the same year, he was called back to the capital and was appointed Minister of Commerce.[57]

On dismissal of the Grand Vezir Hayreddin pasha (d.1889) in October 1879, Ahmed Cevdet acted for ten days as president of the council of Ministers. When Küçük Sait pasha (d.1914) was appointed Grand Vezir on 18 October 1879, he became Minister of Justice for a fourth time lasting for three years, the longest period in this position. It came to an end on 30 November 1882, when Ahmed Vefik pasha (d. 1891) became Grand Vezir.[58]

In 1886, he assumed the same duty for the last time, lasting for four years. In May 1890, he resigned due to differences with the Grand Vezir Kamil pasha (d.1876). From then, he was to assume no public duty. He devoted the rest of his life to writing in his house.[59]

Lastly, it is worth mentioning that he was among the three men appointed by Abdulhamit II (1876-1909) to work on the political issues and to present their findings to him.[60] This shows us that he was among few men who were trusted by the head of the State, Abdulhamit II, and may tell us why he was given various important services in the State.

---

55 Mardin, *Ahmet Cevdet paşa,* p. 131; Kuran, 'Devlet Adamı olarak Cevdet Paşa' in *Türkiye Diyanet Vakfı Ahmet Cevdet paşa sempozyumu 9-11 June 1995*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), p. 3; Yavuz, 'Cevdet Paşa', p. 84

56 For a study on this constitution, see Gözübenli, B. 'Türk Hukuk Tarihinde Kanunlaştırma Faaaliyetleri ve Mecelle' in *Türkiye Diyanet Vakfı Ahmet Cevdet paşa sempozyumu 9-11 June 1995*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), p. 287

57 Mardin, *Ahmet Cevdet paşa,* pp. 142-6; Öztürk, *Hukuk Tarihinde Mecelle*, p. 21

58 Mardin, *Ahmet Cevdet paşa,* pp. 146-7; Halaçoğlu, 'Ahmet Cevdet Pasha', p. 4; Öztürk, *Hukuk Tarihinde Mecelle*, p. 22

59 Mardin, *Ahmet Cevdet paşa,* p. 151; Halaçoğlu, 'Ahmet Cevdet Pasha', p. 5; Öztürk, *Hukuk Tarihinde Mecelle*, p. 22

60 Bowen, 'Ahmad Djewdet', p. 285

Contributions to the laws of the State

As we have seen, Ahmed Cevdet was truly a statesman who contributed a lot to the State. He contributed not only by serving the State but also by taking the lead in the drafting of the laws. In addition, he did not hesitate to use tradition or his predecessor's views in order to persuade his opponents. One such case took place in the discussion of establishing secular courts along with the *shari'a* courts. By comparing the courts of *Mazalim* with the *Nizamiye Mahkemeleri*, he was able to persuade his opponents. Similarly, at the inauguration of *Divan-ı Ahkam-ı Adliye*, he read a summary of the book of Jalal al-Din Al-Dawwani (d. 908/1502), concluding, '...event at that time, the courts other than the *shari'a* ones were needed. Now, trade and related issues have increased....So the state needs to establish a *divan*...'.[61]

Having said that, let us see some of his contributions. To begin with, his appointment to the council of the *Tanzimat* in 1857 brought him close with the drafting of the laws of the renewal period. His contributions began with the composition of the new criminal law and of the title deeds law. The second and one of the two major legal works undertaken by Cevdet pasha was the land law which was based on Islamic and customary law. He was the head of the commission (1858) who was to draft this law. It included no provisions regarding the private lands as they were to be found in classical *fiqh* collections. Furthermore, it did not meet his demands regarding the inheritance of the public lands, as he wanted them to follow the Islamic law.[62]

As we shall see, in 1868, he was appointed as the chief of the commission of the *Mecelle* which was set up to draft the commercial laws of the shari'a. He also headed a commission who prepared a law regarding *qasama* in 1877.[63] Moreover, he presided over a commission set up to compose a *Firman* modifying the regulations for the government of Crete, introduced after the suppression of the rebellion in 1889.[64]

Among the laws drafted or at least major contributions made by Ahmed Cevdet are: *Bila Beyyine Mazmunuyla Amel ve Hüküm Caiz Olabilecek Surette Senedat-ı Şer'iyye'nin Tanzimine Dair Talimat* (Circular Regarding the Issuance of *Shar'i* Documents, upon the Contents of which Action and

---

61 Ahmed Cevdet, *Tezakir*, vol. 4, pp. 85-91; Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, pp. 229-231; Ekinci, *Osmanlı Mahkemeleri*, pp. 89, 90-1

62 Ahmed Cevdet, *Tezakir*, vol. 4, pp. 73-4; Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, pp. 45, 49-61, 144; Akgündüz, A. 'Ahmet Cevdet Paşa ve Kanunlaştırma Hareketleri' in *Türkiye Diyanet Vakfı Ahmet Cevdet paşa sempozyumu 9-11 June 1995*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), p. 339; Aydın, 'Ahmet Cevdet Paşa', p. 23-4, 26; Gözübenli, 'Mecelle', p. 288

63 For the text of this law, see Dustur, vol. 1/4, (Mahmut bey Matbaası, 1879), p. 363; Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, pp.140-2; Öztürk, *Hukuk Tarihinde Mecelle*, p. 88-9

64 Bowen, 'Ahmad Djewdet', p. 285

Judgment is Permitted without Evidence),[65] *İpekböceği Nizamnamesi* (Silkworm Regulation), *Askeri Ceza Kanunu* (Military Criminal Law), *Meclisi Valay-ı Ahkamı Adliye Nizamnamesi* (Regulation Regarding the Council of Judicial Ordinances), *Divan-ı Ahkam-ı Adliye Nizamnamesi* (Regulation Regarding the Council of Judicial Ordinances),[66], *Mehakim-i Nizamiye'nin Taşkilatı Kanun-u Muvakkatı* (Temporary Regulation for the Establishment of Secular Courts).[67] Although, *Usul-u Muhakeme-i Hukukiyye Kanunnamesi Layihası* (Civil Procedure Law) was drafted by the contributions of Cevdet pasha, it did no become the law of the State. This is because the council of Ministers preferred the French civil procedure code.[68]

The Mecelle

It is now worth going over the *Mecelle*[69] which was an important attempt in the codification of Muslim law in the western style.[70] If it were not the hard work of Ahmed Cevdet, there would not be such a code. This is because there was a big pressure by the French bureaucrats on Turkey to adapt the French code. Presumably under their influence he faced opposition by the politicians of the time such as Ali Fuad pasha and the trade minister Kabuli pasha (d.1909). They wanted to see the French civil code as the law of the Empire rather than a *shari'a* law.[71]

Once the decision was made, he was appointed the chairman of the commission of the *Mecelle* in 1868. However, it was dissolved before publishing the first chapter, *kitab al-buyu'* (sale) under the name *metn-i metin*. After a short time, it started to work again. It was totally abolished on 26 *Jumad al-Awwal* 1306/28 January 1889 by the Sultan Abdulhamit khan due to some suspicions.[72]

Having said that the *Mecelle*, literally meaning a written book, refers to a civil code drafted in accordance with the Hanafi law,[73] between 1 April

---

65 Dustur, vol. I/4, pp. 78-85; Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, p. 147; Yavuz, 'Cevdet Paşa', p. 86; Öztürk, *Hukuk Tarihinde Mecelle*, pp. 89-90

66 Aydın, 'Bir Hukukçu olarak Ahmet Cevdet Paşa', p. 27

67 Ekinci, *Osmanlı Mahkemeleri*, p. 194

68 Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, pp. 226-9; Öztürk, Hukuk Tarihinde Mecelle, p. 91

69 For a special study on the *Mecelle*, see Keskin, O. *İslam ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, (Istanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1997)

70 For the sources of the *Mecelle*, see Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, pp 167-9. For a list of *sharhs* on the *Mecelle*, see Öztürk, *Hukuk Tarihinde Mecelle*, pp. 113-15

71 Ahmed Cevdet, *Tezakir*, vol. 1, pp. 62-64, vol. 4, pp. 84-5, 94-7; Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, pp. 63-4, 82-3; Veldet, H. 'Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat' in *Tanzimat: İnceleme Araştırma Dizisi*, (Istanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999), vol. 1, pp. 139-209; Karaman, *Hukuk tarihi*, pp. 329-30

72 Ahmed Cevdet, *Tezakir*, vol. 1, pp. 62-64, vol. 4, p. 73; Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, pp. 46-9, 152-5; Findley, C.V., 'Medjelle', EI2, vol. 6, p. 971; Kuran, 'Ahmet cevdet', p. 8; Akgündüz, 'Kanunlaştırma Hareketleri', p. 339; Yavuz, 'Cevdet paşa', p. 89; Öztürk, *Hukuk Tarihinde Mecelle*, p. 92

73 Although it is not sufficient, a comparison between the French civil code and the *Mecelle* was done by Cemaleddin *efendi*. Ahmed Cevdet clearly states that there was no influence of Roman law on the *Mecelle*. Ahmed Cevdet, *Tezakir*, vol. 1, p. 64; Cemaleddin *efendi*, 'Mukayese-i Kavanin-i Medeniye: Mecelle-i Ahkam-ı Adliye-Fransa Kanun-ı Medenisi', *İlm-i hukuk ve Mukayese-i Kavanin Mecmuası*, year 1,

1869-26 November 1876, and applied between 1869 and 1926 in the Ottoman Empire. It continued in force longer in other Muslim countries such as Jordan, Iraq and Kuwait.[74] It was applied in both secular *Nizamiye* and *shari'a* courts. It was applied to Muslim as well as to non Muslim subjects of the Empire.[75]

Known as *Mecelle-i Ahkam-ı Adliye*, it covers contracts, torts and some principles of civil procedure. It reflects western influence mainly in its division into numbered books, sections and articles. In addition, despite its bases in *fiqh*, it differs from the *shari'a* in its official promulgation[76] and implicit admission of non Muslims as witnesses.[77] It also differs from the western codes in omitting non-contractual obligations, types of real property other than freehold (*milk*), family law and inheritance as well as in including some procedural provisions.[78]

Although it was derived from the Hanafi law, it did not always incorporate the dominant opinions of that school. Rather, the most suited ones to the conditions of the time were preferred. As stated in the introduction of the *Mecelle*, the conditions of the time led the commission to prefer the most suited view of the Hanafi scholars. For instance, as mentioned in the introduction, while the article 207 of the *Mecelle* was formulated in accordance with the view of Muhammad al-Shaibani (d.189/805), that of 392 was written in the line of the view of Abu Yusuf (d.182/798).

The claim of Findley that the commission went outside the Hanafi rite in some matters is not correct. This is because, as clearly stated in the introduction of the *Mecelle*, the first commission stuck to the Hanafi law.[79] However, the later commissions did not do so as they were set up to modify the unsuited provisions of the *Mecelle* in accordance with the other *Sunni* schools of law.[80]

(Istanbul 1925). For more on the influence of Islamic law on the western law or vice verse, see Boisard, M. A. 'On the probable Influence of Islam on Western Public and International law', *International journal of Middle East Studies*, 11 (1980), pp. 429-50

74 Schacht, J. *An Introduction to Islamic Law*, (Oxford: The Clarendon Press, 1964), pp. 92-3; Bilmen, *Hukuku İslamiyye*, vol. 1. pp. 345-6; Findley, 'Medjelle', p. 971; Yavuz, 'Cevdet Paşa', p. 41

75 For more, see Cigdem, R. *A legal examination of the register of the law court of Istanbul 1321-1324/1903-1906*, (Şanlıurfa: Şanlıurfa İlahiyat Fakültesi Geliştirme Vakfı, 2005).

76 This means that the *Mecelle* acquired legal force from the power of Sultan as Imam al-Muslimin. Findley, 'Medjelle', p. 971

77 Schacht, *Islamic Law*, p. 93; Cigdem, *The register of the law court of Istanbul 1321-1324*, p. 63

78 On the question of why the *Mecelle* did not include this type of law, this is perhaps because it was wanted to meet the pressing demands of the *Nizamiye* courts. The family law was within the jurisdiction of the *shari'a* courts and there was no immediate need for such codification. Another reason might have been that since family law deals with the core of the society, it is a delicate and difficult subject to begin with. Aydın, 'Bir Hukukçu olarak Ahmet Cevdet Paşa', p. 33

79 It is worth mentioning that the implicit admission of non Muslims as witnesses could be seen as outside not only the *Hanafi* law but also the other Sunni schools of law.

80 Findley, 'Medjelle', p. 971

On the question of whether it was possible for Cevdet pasha to take the views of other *Sunni* scholars, the historical facts lead us to a negative answer. As we know, he was removed from his post as Minister and as the chairman of the *Mecelle* commission on 24 *Muharram* 1287/26 April 1870 just because he preferred the view of Zufar (d.158/774) in the article 629 of the *Mecelle*. The opposition was raised by the sheikh al-Islam Hasan Fehim *efendi*. The same man lifted his opposition once he removed from the post.[81] This may show us that the issue was so delicate and that it was almost impossible to prefer a weak view from the Hanafi rite let alone from the other *Sunni* rites.

Let us now move onto the description of the *Mecelle*. It starts with two sections which define *fiqh* and its divisions and state its basic principles largely according to the *Ashbah wa Nazair* of Ibn Nujaim (d.970/1562-3)[82] as stated in the introduction of the *Mecelle*.[83] The following 16 sections deal with sale, hire and lease, suretyship, transfer of debts, pledge, deposit, gift, usurpation and property damage, interdiction, duress and pre-emption, joint ownership and partnership,[84] agency, amicable settlement and remission of debt, acknowledgment, lawsuits, evidence and oaths, courts and judgeships.

Lastly, the skill of Ahmed Cevdet pasha regarding the drafting of the laws may be best seen when the *kitab al-wadi'a* and the *kitab al-amanat* is comparatively studied.[85]

His Legal (Fiqhi) Views

Although Ahmed Cevdet was a religious scholar and expert in Islamic law as we understand from his contributions to the laws of the State, he did not write down a special legal book except a short manual named *Ahkam-u bay' bi al-wafa*. For this reason, it is not easy to study his legal views. However, we know that in his view, Islamic law as the law of the people needs to be the law of the state. As we have mentioned above, but for his struggle, there would be no *Mecelle* now. In his opposition to the enactment

---

81 Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, pp. 78-85; Aydın, 'Bir Hukukçu olarak Ahmet Cevdet Paşa', p. 34-5 (footnote 44)

82 Mardin gives the sources of these 100 principles. Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, pp. 179-86

83 Similar general principles can be found in *Majami' al-Haqaiq* of Abdullah b. Muhammed Hamidi, *Tasis al-Nazar* of Abu Zayd al-Dabbusi (d. 430/1039), *Qawaid al-Ahkam fi masail al-Anam* of Izz al-Din Abd al-Salam (d.660/1262), *Al-qawaid al-Fiqhiyya* of Abd al-Rahman b. Rajab (d.795/1393). For more see, Bilmen, *Hukuku İslamiyye*, vol. 1, pp. 271-2; Kılıç, Y. 'Ebu Zeyd ed-Debusi'nin Te'sisu'n-Nazar Adlı Eserinin İslam Hukuku Bakımından Ehemmiyeti', *İslam Medeniyeti*, vol. 5, Issue 3, (1982), pp. 45-88; Şafak. A. 'Hukukun Temel İlkeleri Açısından Mecelleye bir Bakış', in *Türkiye Diyanet Vakfı Ahmet Cevdet paşa sempozyumu 9-11 June 1995*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), pp. 263-78; Baktır, M. 'Mecelle'nin Külli Kaideleri ve Ahmet Cevdet Paşa' in *Türkiye Diyanet Vakfı Ahmet Cevdet paşa sempozyumu 9-11 June 1995*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), p. 315

84 For a critical study on this subject, see Gözübenli, 'Mecelle', p. 295-9

85 Three copies of this chapter which is prepared under the chairman of Gerderkıran Ömer efendi are located in Yıldız section of the library of Istanbul University. Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, pp. 93-4; Aydın, 'Kitab'ül Vedia ve Ahmet Cevdet Paşa' in *Türkiye Diyanet Vakfı Ahmet Cevdet paşa sempozyumu 9-11 June 1995*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), pp. 329-30

of the first constitution lies the same reason. In his view, since the *shari'a* represents the constitution, there is no need for a secular one.[86]

Having said that, it is worth underlining that he did not have the opinion that the *shari'a* as embodied in the *fiqh* books needs to be applied as a whole. On the contrary, in his view, a selection process needs to be carried out. The most suited ones are to be selected and applied. As mentioned above, we clearly see this in *Mecelle*. He might have wanted to have the selection process be carried out not only in accordance with the Hanafi rite but also with the other schools of law. Since the conditions were not right to do so, he was not able to put it into effect. As we have seen, his preference of a weak view from the Hanafi rite, the view of Zufar, cost him his presidency.[87]

Publications

Before giving a list of some of his important publications, it is worth mentioning that Cevdet pasha combined teaching with study in his *medrese* life. We see him holding classes at the *Paşaoğlu medrese* teaching Shafi'iyey-i İbn-i Hajib, an Arabic grammar. In addition, he also held classes on Kazmir, a philosophy textbook at Dülgeroğlu mosque.[88]

Some of his important publications are:[89]

1-Adab-ı Sedad fi-İlm-il-Adab. This is a book attributed to the ethic and methods of discussion.[90]

2-Ahkam-u bay' bi al-wafa.[91] This is a short treatise summarizing the views of the Hanafi scholars regarding *bay' bi'l-wafa*. He tries to establish whether the *bay' bi al-wafa* was a legal contract. It might have been written to defend the provision of the *Mecelle* on this issue.

3-Belagat-ı Osmaniye. This is a manual on eloquence composed for the students of the law school.[92]

4-Beyanü'l-Ünvan. This is a short treatise on Muslim practice.[93]

---

86 Kuran, 'Ahmet cevdet', p. 5

87 Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, pp. 78-85; Aydın, 'Bir Hukukçu olarak Ahmet Cevdet Paşa', p. 34-5 (footnote 44)

88 Ahmed Cevdet, *Tezakir*, vol. 4, p. 7, 12; Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet*, p. 31; Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, p. 23, (footnote 40)

89 For a special study on his publications, see Engin, D. *Muallim M. Cevdet'in hayatı, eserleri ve kütüphanesi*, (Istanbul belediyesi, 1937); Artan, V. *Ahmet Cevdet Paşa: hayatı, eserleri ve ilim değeri* (1822-1895), (Ankara: Hilal Yayınları, 1964)

90 Eygi, M. Ş. 'Cevdet paşa ve Mecelle' in Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı*, (Istanbul: Bedir Yayınevi, 1995), p. 12

91 This is a manuscript located in the Library of Beyazıt/Istanbul, in the section Nadir Eserler, No: 8946.

92 For a study on this book, see Hacımüftüoğlu, N. 'Ahmet Cevdet Paşa'nın Belağat-ı Osmaniyesi ve Yankıları' in *Türkiye Diyanet Vakfı Ahmet Cevdet paşa sempozyumu 9-11 June 1995*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), p. 185-90; Kalyon, E. *Ahmet Cevdet Paşa'nın Belağat-ı Obmaniyyesi Transkripsiyonlu Metin-İndeks*, Unpublished MA Thesis, Harran University, 1998

5-Divançe-i Eşar. This represents a collection of his poems at the request of the Sultan Abdulhamit II. Mardin states that although there are special poems in this collection, it is not a special one.[94]

6-Gayetü'l-Beyan. This is a commentary on *Shafi'iye-i Ibn Hajib* (a short manual of Arabic grammar).[95]

7-Hulasatü'l-Beyan fi te'lif el-Quran. Written in Arabic, this is a book attributed to the history and the classification of the Quran.[96]

8-Kavaid-i Osmaniye. This is a book on the grammar of Ottoman language. Fuad pasha also contributed to this manual.[97]

9-Kısas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa. Being the most famous manual of Ahmed Cevdet, it is a history book beginning with the prophet Adam, ending with the Ottoman Sultan Murad II (1421-1451).

10-Kırım ve Kafkas Tarihçesi. This is a history book on Crimea and Caucasia based on the book named Gülbünü Khan, of Halim Giray.[98]

11-Medhal-i Kavaid. This is a grammar book for the students of the primary school. This is later called Kavaid-i Türkiyye.[99]

12-Malumat-i Nafi'a. This is a book about education written for the students of the high school.[100]

13-Ma'ruzat. This is a series of observations submitted to Abdulhamit II at the Sultan's request on the events of the period between 1839 and 1876.[101]

14-Mi'yar-ı Sedad. This is a short manual on logic.[102]

15-Muqaddima of Ibn Khaldun (d.808/1406). A completion of Pirizade Mehmet Saib's Turkish translation. He not only translated the book but also made a significant contribution to it.[103]

16-Takvimü'l-Edvar. This is a special kind of calendar prepared for the Finance Ministry.[104]

17-Tarifü'l-irtifa. This is a short manual on Math.[105]

---

93 Ahmed Cevdet, *Tezakir*, vol. 4, p. 7; Chambers, 'Nineteenth century Ottoman Alim', p. 454
94 Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, p. 25 ; http://www.turkcebilgi.com/Ahmed%20Cevdet%20Pa%C5%9Fa
95 Ahmed Cevdet, *Tezakir*, vol. 4, p. 7; Chambers, 'Nineteenth century Ottoman Alim', p. 454
96 Eygi, 'Cevdet paşa', p. 12
97 Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, p. 34; http://www.turkcebilgi.com/Ahmed%20Cevdet%20Pa%C5%9Fa
98 Bowen, 'Ahmad Djewdet', p. 285; Öztürk, *Hukuk Tarihinde Mecelle*, pp. 22-3
99 Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet*, p. 31
100 Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, p. 35
101 Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, p. 43; Bowen, 'Ahmad Djewdet', p. 285; Öztürk, *Hukuk Tarihinde Mecelle*, pp. 22-3
102 Eygi, 'Cevdet paşa', p. 12
103 Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, pp. 51-2
104 Mardin, *Ahmet Cevdet paşa*, pp. 298-306

28-Tarih-i Cevdet. This is a critical history book. Based on chronological order, the book covers the period between 1774 and 1826, from the treaty of Küçük Kaynarca until the abolition of Janissaries. Since it took 30 years to finish, his views and language and style were influenced with the political conditions of his time. In addition, the influence of some European historians such as Montesquie and Taine on Ahmed Cevdet can be observed in this manual.[106]

19-Tezakir-i Cevdet. This represents a collection of memoranda made by him on contemporary events as *vak'a nüvis*. This is good source regarding the political, social and ethical issues of his time.[107]

Conclusion

As we have seen, Ahmed Cevdet pasha was truly a scholar as well as a statesman. He served the State in a time in which the Empire was going through an upheaval period. He was well aware of the domestic and the foreign problems of the day. As Chambers writes, 'he recognized the need for bringing the Ottoman legal and judicial system into steps with the times, but he advocated the modification and adaptation of the indigenous Muslim law instead of the importation of alien law wherever that was possible.'[108] In other words, while he advocated the enlightenment of the Ottoman society, his answer was to appeal to the traditional values on which the Ottoman State was based.

His association with the leaders of the *Tanzimat* greatly influenced him and took him away from the religious circles into the world of bureaucracy and politics. It may not be wrong to say that Ahmed Cevdet pasha was the man who shaped the period of *Tanzimat*. He played a major role in the reorganization of the judiciary and the legal system of the Empire. He was able to influence not only his fellow men but also the Sultan of the time. That is to say he was a man who shaped the policy of pan-Islamism of Abdulhamit II.[109]

In short, his aspirations, talent and acquaintance with men of learning and statesmen transferred him into a celebrated 19th century scholar and a statesman.

---

[105] Ahmed Cevdet, *Tezakir*, vol. 4, p. 7; Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet*, pp. 25-6

[106] Bowen, 'Ahmad Djewdet', p. 285; Kuran, 'Ahmet cevdet', p. 7; Eygi, 'Cevdet paşa', p. 11

[107] Kuran, 'Ahmet cevdet', p. 7;, Öztürk, *Hukuk Tarihinde Mecelle*, p. 22-3

[108] Chambers, 'Nineteenth century Ottoman Alim', p. 463

[109] Özcan, A. 'Sultan II.Abdulahimit'in Pan-Islam Siyasetinde Cevdet Paşa'nin Tesiri' in *Türkiye Diyanet Vakfi Ahmet Cevdet paşa sempozyumu 9-11 June 1995*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), p. 124-8. See also Meriç, Ü. *Cevdet Paşa'nın cemiyet ve devlet görüşü*, (Istanbul: Ötüken Neşriyat, 1979)

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.93-114

OSMANLILAR DÖNEMİNDE GAYR-İ MÜSLİM BİR İSLAM HUKUKÇUSU: SAVA PAŞA (ö.1901), HAYATI, ESERLERİ VE İSLAM HUKUKUNA DAİR GÖRÜŞLERİ

Prof. Dr. Ferhat KOCA*

Abstract

In the Ottomans Period A Non Muslim Islamic Jurist: Sava Pasha (Savvas Pacha), His Life, Books and Opinions About Islamic Law

In this article we will give detailed information about Sava Pasha (Savvas Pacha) who is originly Grek, a non Müslim governor and minister of foreign affairs of Ottomans, and a general outlook for the views of him in the field of Islamic legal theory.

Key words: Sava Pasha (Savvas Pacha), Ottomans, Islamic jurisprudence, Islamic law history, Abû Hanifa.

I. SAVA PAŞA'NIN HAYATI

Sava Paşa'nın hayatı hakkında kaynaklarda ayrıntılı bilgiler bulunmamaktadır. Bu konuda en derli-toplu bilgiler, onun *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd* adlı eserini başarılı bir şekilde Türkçe'ye tercüme eden Baha Arıkan'ın adı geçen eserin girişinde yazdığı "Mütercimin İfadesi" başlıklı mukaddimesinde yer almaktadır.

Mütercim Baha Arıkan'ın isteği üzerine, eski İzmir milletvekillerinden Arif Güngör'ün yaptığı çalışmaya göre; Sava Paşa, Yanyalı Doktor Sava Efendinin oğludur. Doğum tarihi ve devlet hizmetine girdiği tarih hakkında bilgi edinilememiştir. Onun ismine, ilk defa 1286 (1870) tarihli Devlet salnamesinde İsfakya (Girit) mutasarrıfı olarak rastlanmaktadır. Bu sırada rütbesi Rumeli Beylerbeyi payesindedir. Bu rütbe, Osmanlılarda kısa sürede elde edilemeyen bir rütbe olduğu için Sava Paşa'nın söz konusu tarihten çok önce devlet hizmetine girdiği söylenebilir. 1291 (1875) senesi salnamesinde de Sava Paşa'nın ismi hizasında yine aynı memuriyet gösterildiği için, geçen beş yıllık sürede aynı görevde kaldığı anlaşılmaktadır. 1291-1294 (1875-1878) yıllarına ait salnamelerde Sava Paşa'nın adı İstanbul'da Mekteb-i Sultanî

* Gazi Ünv., Çorum İlahiyat Fakültesi, e-mail: ferhatkoca@yahoo.com; fkoca@gazi.edu.tr

(Galatasaray Lisesi) Müdürü olarak geçer. 1294 (1878) tarihinde kendisine Vezaret rütbesi verilen Sava Efendi artık kaynaklarda Sava Paşa adıyla anılmaya başlamıştır. Bundan sonra sırasıyla, 1294'te (1878) Nafia Nazırı (Bayındırlık Bakanı), 1295'de (1879) Cezayir-i Bahri Sefid Valisi, 1296'da (1880) Hariciye Müsteşarı, aynı yıl Hariciye Nazırı (Dışişleri Bakanı), 1301'de (1885) Nafıa komisyonu üyesi, 1303'de (1887) Girit valiliği görevlerinde bulunmuştur. 1305-1316 (1889-1900) senelerine ait salnamelerde ise Sava Paşa'nın adına "Girit Valiliğinden munfasıl" kaydının ilave edildiği görülür. Bu kayıtlardan, Sava Paşa'nın yaklaşık on iki yıl devlet hizmetinde açıkta kaldığı anlaşılmaktadır. 1317 (1901) yılına ait salnamede ise Sava Paşa'nın ismine rastlanmamaktadır.[1] Mütercim Baha Arıkan, Sava Paşa'nın adının söz konusu devlet salnamede geçmemesinden hareketle, onun 1317 (1901) yılında Paris'te vefat ettiğini ileri sürmüştür.[2]

Türk kültür ve edebiyat tarihçisi İbnülemin Mahmud Kemal Bey'in (ö. 1377/1957) derlediği bilgilere göre ise, Sava Paşa eğitimine Mekteb-i Tıbbiye'de başlamıştır. Ancak, onun bu okulu bitirdiğine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Hayatı boyunca hiç evlenmeyen Sava Paşa, Rıza Paşa'nın Adliye Nazırlığı sırasında kiliselerle ilgili bir konuda gücenmiş ve Osmanlı ülkesini terk ederek Fransa'ya göçmüştür. Paris yakınlarında bulunan Neuilly'e yerleşen Sava Paşa, İstanbul'daki şahsi kütüphanesini de Fransa'ya götürmüş ve ölümünden sonra bu kütüphane bir Fransız'a kalmıştır. Sava Paşa'nın kız kardeşi, Edirne vali muavinliği görevinde bulunmuş olan Papadoplos Efendi ile; yeğeni ise Tarih-i Osmanî Encümeni üyelerinden İskender Hoçi Efendi ile evli idi.[3]

Sava Paşa *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd* adlı eserinde İslam hukukuyla ilgili hocaları ve okuduğu eserler hakkında bilgi verirken, İbrahim el-Halebî'nin (ö. 956/1549) *Mülteka'l-ebhûr* ve Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Dürer*'ini okuduğunu anlatmaktadır. O, İslam hukuku nazariyatıyla ilgili konularda karşılaştığı çeşitli güçlükleri değerli hocalarının katkıları ve özellikle de hususi olarak kendisinden ders aldığı, İbrahim Paşa Medresesi müderrislerinden Kütahyalı Nuri Efendi'nin yardımları sayesinde aşmıştır. Sava Paşa'nın yukarıda adı geçen eserinde, Molla Hüsrev'in Osmanlı medreselerinde usul-i fıkıh ders kitabı olarak okutulan *Miratü'l-usûl* adlı kitabı ile Ebû Saîd el-Hâdimî'nin (1176/1762) *Mecâmiu'l-hakâyık*'ını özetlediğini, Fahrü'l-İslam Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Menâbiu hukuk* adlı eserini temel kaynak olarak kullandığını[4], hatta hocası Kütahyalı Nuri Efendi'den üç yıl süreyle *Miratü'l-usûl*'ü okuyup istenoğrafi ile Türkçe olarak yazdığını, yine aynı hocanın hukuk nazariyatıyla ilgili matbu olmayan muhtasar eserini

---

1 Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd* (trc. Baha Arıkan), Ankara 1955, Yeni Matbaa, I, IV-V (mütercimin ifadesi).
2 Sava Paşa, *a.g.e.*, I, VI (mütercimin ifadesi).
3 Sava Paşa, *a.g.e.*, I, VI-VIII (mütercimin ifadesi).
4 Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 18-19.

bizzat hocasından imla ettiğini[5] hatırladığımız zaman, onun, Osmanlı medreselerinde okutulan geleneksel fıkıh ve fıkıh usulü kitaplarını okuduğu ve bu konuda geniş bir birikime sahip olduğu söylenebilir.

II. ESERLERİ

1. *Étude sur la Théorie du Droit Musulman*, I-II, (Paris 1892, 1902, Marchal et Billard Editeurs). Bu eser, Baha Arıkan tarafından *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd I-II* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiş ve Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından neşredilmiştir (Ankara 1955, Yeni Matbaa).

2. *Le Droit Musulman Expliqué* (Paris 1896, Marchal et Billard Editeurs). Bu eser M. Ignace Goldziher'in İslam hukukuyla ilgili bir makalesine cevap olarak yazılmıştır (söz konusu makale için bk. *Le Byzantinische Zeitschrift*, II/2, s. 317-325, 1893). Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd* adlı eserinin ikinci cildinin önsözünde, bu kitabından bahsetmekte ve burada, gücünün yettiği kadar İslam hukukunu doğru-dürüst bir şekilde aksettirmeye çalıştığını belirtmektedir.[6]

3. *Le Tribunal Musulman* (Paris 1902, XII+180 sayfa, Marchal et Billard Editeurs). İslam yargı teşkilatıyla ilgili bir eserdir.

Etude sur la Théorie du Droit Musulman'ın mütercimi Baha Arıkan, bu tercümeye yazdığı mukaddimede, Sava Paşa'nın *Methode de Droit Musulman* isimli bir kitabından bahsederek, bu eserin birinci cildinin Selanikli Abdurrahman Adil Bey tarafından Türkçe'ye tercüme edildiğini, ancak adı geçen tercümenin Tetkîk-i Müellefât-ı Şer'iyye reisliği tarafından "Nakilleri görülmeden ve kütüb-i fıkhiyyede mahalleri tetkik edilmeden neşrine müsaade olunamaz" dendiği için neşredilemediğini söylemektedir.[7] Biz bu eserin ayrı bir kitap olmayıp, Baha Arıkan'nın *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd* adıyla tercüme ettiği *Etude sur la Théorie du Droit Musulman* olduğunu zannediyoruz.

Sava Paşa'yı İslam hukuku alanında meşhur eden kitabı ise, yukarıda adı geçen iki ciltlik *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd* isimli eseridir. Bu sebeple, söz konusu kitabın içeriği, kaynakları, metodu, yazılış amacı, tarafsızlığı ve hakkında yapılan değerlendirmeleri ayrıntılı bir şekilde ele almak istiyoruz.

Eserin içeriği. Eserin birinci cildi iki fasıldan meydana gelmektedir. Birinci fasılda İslam hukuk tarihiyle ilgili bilgilere, ikinci fasılda ise İslam hukuk mevzuatının tanımı ve bu çerçevede nazarî ve felsefî bilgilere yer verilmiştir. İkinci cilt ise, önce İslam hukuku nazariyâtının (usûl-i fıkıh) tanımı ve şer'î deliller hakkında genel bir girişle başlamaktadır. Bu girişi daha sonra

---

[5] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 117.
[6] Sava Paşa, *a.g.e.*, II, 9.
[7] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, VI (mütercimin ifadesi).

iki ana kitap (bölüm, maksad) takip eder. Birinci kitapta (maksadü'l-evvel) Kuran, sünnet ve nasların yorumlanması sırasında karşılaşılan ortak sorunlar çerçevesinde lafızlar, icma, kıyas; ikinci kitapta (maksadü's-sânî) ise şerî hükümler, hakim ve hükme konu olan mükellefin fiilleri incelenmiştir.

Kaynakları. Müellif bu eseri yazarken özellikle Molla Hüsrev'in *Mirâtü'l-usûl*'ü ile Hâdimî'nin *Mecâmiu'l-hakâyık*'ından geniş bir şekilde yararlanmış, hatta kitabın büyük bir kısmının bu iki eserden hulasa edildiğini bizzat kendisi itiraf etmiştir.[8] Ayrıca eserde, Fahru'l-İslam Pezdevî'nin *Menâbiu hukuk*[9] adlı kitabı ile daha geniş boyutlardaki çeşitli usul kitaplarına da müracaat edilmiştir.[10] Bu arada, Sava Paşa, eserinin birinci cilt, ikinci faslında, "Nazarî Malumatın Esasları" başlığı altında anlatılan, varlıklarla (mevcudât) ilgili felsefî-kelamî bilgilerin tümünün, hocası Kütahyalı Nuri Efendi'nin Hanefî kelam kitaplarından istihraç ettiği bilgilere dayalı olduğunu belirtmiştir.[11] Yine Sava Paşa, hocası Kütahyalı Nuri Efendi'nin hukuk nazariyatıyla ilgili dersler sırasında kendilerine imla ettirdiği basılmamış eserinden birçok sayfaların da bu kitabın ikinci cildinde görüleceğini söylemiştir.[12]

Metodu. Genel olarak usul-i fıkıh kitaplarında, hukuk nazariyatıyla ilgili felsefi tartışma ve konular ile imamların usule dair vazettikleri genel hukuk kuralları karışık bir halde ele alınırken, Sava Paşa bu eserinde söz konusu felsefi tartışmalar ile genel hukuk ilkelerini birbirinden ayırarak, özellikle felsefî tartışmaları eserin birinci cildinde, "Esasa Ait Nazari Malumat" başlığı altında toplamıştır.[13] Ayrıca eser, mütercim Baha Arıkan'ın da işaret ettiği gibi, İslam Hukukunun doğuş ve kuruluş safhaları ile esaslarını tamamıyla Avrupalı bir tasnif usulü ile anlatmaya, parça parça bilinen konuları birbirine ustaca raptederek bir bütün oluşturmaya ve bütün olarak İslam hukukunun fotoğrafını çekmeye gayret etmiştir. Ayrıca, Sava Paşa'nın bu kitabı tamamen traité yani bir ders kitabı mahiyetindedir. Tarihte, Türklerin bile eserlerini Arapça olarak kaleme aldıkları fıkıh usulü alanında, Sava Paşa'nın XIX. Asrın sonlarında Fransızca yazdığı bu kitap, İslam hukuku nazariyatı hakkında araştırma yapmak isteyen Batılı hukukçular ve hukuk öğrencileri için önemli bir kaynaktır.[14]

Yazılış amacı. Sava Paşa bu kitabı yazmaktaki amaçlarını anlatırken, ilk gayesinin, İslam hukukunun ilmî cephesini gerek ülkemizde ve gerekse yabancı ülkelerde bulunan öğrencilere kolaylaştırmak olduğunu, bu sebeple de onun, İslam hukukunun güç zannedilen, ancak Türkiye'de ve Türkiye dı-

---

[8] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 19.
[9] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 90.
[10] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 19.
[11] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 129, dipnot. Nr. 1.
[12] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 117.
[13] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 20.
[14] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, II-IV (mütercimin ifadesi).

şında avukatlık ve hakimlik yapmak isteyenlerin bilmeleri zaruri olan bilgileri kolaylaştıracağını söyler.[15]

Sava Paşa'ya göre, eserin yazılışının bir diğer amacı da Türkiye'de yüksek tahsil işini idare edenlere, özellikle kanun maddelerine inhisar eden İslam hukuku tedrisatının yalnızca yetersiz olduğunu değil, aynı zamanda böyle bir eğitim metodunun zararlı olduğunu da hissettirmektir. Bu konuda o, sert sayılabilecek bir üslupla şunları söyler:

"İslam hukuku mabedinin kapısını açacak olan anahtar, hukuk nazariyatıdır. İlk önce öğrenilmesi lazım gelen hukuk nazariyatı bilinmeden, kanun metinlerinin öğretilmesi talebeyi, memba ve esbabı öğretilmeden uzun uzun kanun maddelerini ezberlemeye mahkum etmektir. Kanun tatbikatını, hukuk nazariyatını bilmeyen ellere tevdi etmek, adalet kudretini makineleştirmek ve işgal ettiği mevkiden indirerek alelade bir işçinin eline tevdi etmek suretiyle, bu asil hüküm ve hakim mesleğini cehlin koynuna atmak demektir."[16]

Sava Paşa'yı böyle bir fıkıh usulü yazmaya iten sebepler, sadece kendi döneminde yapılan yetersiz veya yanlış İslam hukuk eğitim ve öğretimi değildir. En az bu sebepler kadar, bir takım ideolojik ve siyasi sebepler de bulunmaktadır. Sava Paşa bu sebepleri anlatırken, İslam'ın Batıda nispeten az araştırılmış bir din olduğunu, bu dinin tamamlayıcı bir cüzü olan İslam hukukunun ve özellikle de onun nazariyatının tam bir şekilde bilinemediğini ve İslam hukukunun felsefesini teşkil eden bu bölümün yeterli derecede Avrupa aydınlarının dikkatini çekemediğini, hatta bizzat kendisinin de bu konuda yeterli bilgiye sahip olmadığını ve bu yüzden de Batıda yaygın bulunan, 'İslam hukukunun Roma hukukunun tadil edilmiş bir cüzü olduğu'na dair iddiaya katıldığını söyler.[17] İslam hukukunun kaynakları ve tarihi hakkında doğru bilgilere sahip olmayanların böyle bir iddiayı ileri sürmelerinin mazur görülebileceğini ifade eden Sava Paşa[18], kendisinin bu eserde, "beşeriyetin mühim bir kısmını teşkil eden bir kitlenin tanıdığı ve mutlak surette itaat ettiği bir kanunun esasını göstermeye ve mantığını izah etmeye çalışılacağı"nı belirtmiştir.[19]

Medeni gelişme ve hakikatlerin İslam dini ile telif edilmesinin gerekliliği üzerinde ısrarla duran Sava Paşa bu konuda şunları söylemektedir:

"Müslüman milletlerin istikbalini temin ve onlara muasır medeniyet muvacehesinde büyük terakkiler sağlamak için yegane yol, hukuktan başlayarak bütün medeni hakikatleri esasât-ı Muhammediyye ile telif edebilmekten ibarettir."

---

[15] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 13.
[16] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 14.
[17] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 9-10.
[18] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 10.
[19] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 1.

"Bu zarureti kabul etmemek, adedi günden güne tezayüd eden bahis mevzu muazzam beşer kitlesi aksamı için medeniyeti iktidarsızlığa mahkum etmek, Hıristiyan metbularla Müslüman tâbiler arasında aşılması imkanı olmayan bir set vücuda getirmek demektir. Bunun en bariz misali, bugüne kadar İslam milletlerine, Garp idare ve hukukiyatının bariz bir şekilde kabul ettirilmemiş olması keyfiyetidir. Yine, tekrar edelim ki, Müslümanlar, Garbın gıpta nazarıyla bakacağı bir mukavemet fikrine maliktirler. Tevekkül ve teslim içerisinde kendilerini idare edenlere tâbi olmakta, fakat onların kendilerine îsâle uğraştıkları terakki ve medeniyetten nefret etmektedirler."[20]

"İslamiyet ile telifi kabil olduğu kendisine ispat edildiği andan itibaren Müslüman, Garp ilimlerini bütün neticeleriyle kabul edecektir. İslam hukukunun usul kaidelerine tevfikan vaki olacak bu ispat keyfiyeti vücuda gelir gelmez, o ilim ister Pekin'den ister Paris'ten gelmiş olsun, Müslüman bunu kabule mecbur olacak ve bu ilimden azami istifadeyi temin etmediği takdirde, büyük bir günah ile muâteb bulunacağına iman eyleyecektir. Hz. Muhammed'e göre, bir hakikat-i ilmiyenin Müslüman, Hıristiyan veya müşrik alimlerden sudur etmesinde bir fark mevcut değildir. Yeter ki, bu hakikat-i ilmiye İslam akidelerine tevafuk etmekte bulunsun. Bu halde, o ilmî hakikate her hakiki mümin vicdanının riayeti mecburi olur."[21]

"Mütemeddin memleketler lüzumsuz yere, vicdanlarını kaybetmek pahasına, Müslüman ruhunu aşağı görmek suretiyle kinle doldurmaktan tevakki etmelidirler. Zihinlerin böyle vahim bir hale getirilmesine niçin müsaade edilmeli? Böyle bir halin en ameli ve basit ilacı, kezalik Avrupa medeniyetinin girmek istediği Asya ve Afrika kıtalarında istikbalde de böyle vahim bir hali önlemenin yegane tedbiri, Müslümanlara kabul ettirilmek istenilen Avrupa kanunlarının İslamîleştirilmesinden ibarettir."[22]

Böylece Sava Paşa, bu kitabı yazarken, İslam hukukunun daha kolay ve daha yararlı bir şekilde öğretilmesini amaçladığı gibi, Batılıların sömürgeleri altında bulunan İslam toplumlarını daha kolay idare edilebilmeleri ve genel olarak Müslümanların Batı medeniyetine yaklaştırılabilmeleri için İslam hukukunun ve bu çerçevede İslam hukuk nazariyatının (usûl-i fıkıh) bilinmesine ihtiyaç olduğunu ve kendisinin bu ihtiyacı karşılamak gibi pragmatik bir amaçla işbu eseri yazdığını açık bir şekilde ifade etmektedir.

Tarafsızlığı: Sava Paşa hem bu hem de *Le Droit Musulman Expliqué* adlı eserini yazarken, gücü yettiği kadar İslam hukukunu "doğru dürüst olarak" aksettirmeye çalışacağını söyler[23] ve kendisinin Rum asıllı bir Hıristiyan olması sebebiyle, İslam dini ve hukuku hakkında taraflı davranabileceği endişelerine karşı açıkça şunları söylemektedir:

---

[20] Sava Paşa, *a.g.e.*, II, 3.
[21] Sava Paşa, *a.g.e.*, II, 5.
[22] Sava Paşa, *a.g.e.*, II, 6.
[23] Sava Paşa, *a.g.e.*, II, 9.

"Bu, bize karşı bir haksızlık olacağı gibi, tamamıyla dini ve siyasi mülahazalara yer vermeyen mesaimize de bîtaraflıkla telifi kabil olmayan bir hüküm olmuş olur. Bizce, bütün dinler hürmete layıktır ve biz, hem-nevimizi, itikat ve dinleri ne olursa olsun, aynı şekilde severiz. Bunu, bütün hayatımız, ispata kafi bulunmakla iftihar duymaktayız. Bütün tecrübemiz dini politikaya karıştırmanın fena bir siyaset olduğunu bize göstermiştir.

Biz bir Hıristiyan'ız. Fakat öyle bir Hıristiyan ki, bütün insanları seven ve herkese karşı adil olmak isteyen bir Hıristiyan. İşte bu esas prensipledir ki, bir Hıristiyan olarak Hazreti Muhammed'in Kanunu'nu tetkik ediyoruz. Bu tetkîkatımızda mutlaka bîtarafî, azim bir hürmet ve yılmaz bir adalet hissiyle hareket edeceğimize kani bulunmaktayız."[24]

Sava Paşa tarafsızlık konusundaki bu samimi ifadelerini eserinin çeşitli yerlerinde müteaddit defalar tekrarlar ve bu konuda ısrarla şunları söyler:

"Mesaimizde maksadı izah için büyük bir samimiyet, hükümlerimizde bîtaraf kalmak için tam bir ciddiyet göstermeye çalıştık. Kendimiz bir Hıristiyan olmakla beraber, hüsnü niyetimizden şüpheye düşürecek yanlışlıkları izaleye ve böylelikle üzerinde çalıştığımız mevzuun tam kıymetini tebarüz ettirmeye azami bir itina göstermiş bulunmaktayız. Bir kere daha söylemiş olduğumuz veçhile biz, bütün dinlere hürmetkar bulunmaktayız. Aynı zamanda, sekenesi muhtelif dinlere mensup bulunan memleketlerde, muhtelif dinlere mensup kimseler arasındaki ahengi ve binnetice içtimai nizamı temin edecek yegane çarenin, yekdiğerine karşı mutlak bir hürmetin mevcudiyeti olduğuna kani bulunmaktayız. Karşılıklı hürmetledir ki, herkesin kendisine has vicdanî kanaati, hayat hakkına kavuşmuş olur. Aynı hükümetin idaresi altında yaşayan muhtelif dinlere mensup kimseler arasındaki huzur, payidar olabilmek için, temelini dinden alan esaslara dayanmalıdır. Menâfi ihtilaflarını, gayrin hakkına taarruzları ve bunların neticeleri olarak vücut bulacak fenalıkları mene kadir yegane kuvvet, Allah'ın emirlerinde mevcut bulunmaktadır."[25]

Biz de bu eseri incelerken, Sava Paşa'nın İslam dinine ve hukukuna karşı son derece saygılı ve tarafsız bir şekilde yaklaştığını, eserde kasten veya ideolojik sebeplerle yapılmış tahriflerin yer almadığını görmüş bulunmaktayız. Dikkatten kaçan bazı bilgi hataları ise, eseri neşreden Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından kitaba eklenen dipnotlarla düzeltilmiştir.[26]

Eserle ilgili değerlendirmeler: *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd* adlı kitabın 1892 yılında Fransa'da neşrinden sonra Batı basınında adı geçen eserin tanıtımı ve eleştirisi hakkında çeşitli yazılar çıkmıştır. Sava Paşa, bunlardan özellikle "lehde sayılmayacak iki makale"den bizi haberdar

---

[24] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 13.

[25] Sava Paşa, *a.g.e.*, II, 6-7.

[26] Bu maddi hatalar, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından eserin birinci cildi sonuna konulan dipnotlarla düzeltilmiştir. Bk. Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 233-237; ayrıca bk. II, 350.

etmektedir.[27] Ne var ki biz, çeşitli imkansızlıklar sebebiyle, 1892 ve takip eden yıllarda Avrupa basınında çıkan bu makaleleri göremedik.

Ülkemizde de Sava Paşa'nın bu kitabıyla ilgili çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Bunlardan birisi, mütercim Baha Arıkan'ın da ayrıntılı olarak bahsettiği gibi, Abdurrahman Adil Bey'in, Malumat Gazetesi'nin 16 Nisan 1308 (1892) tarih ve 41, 42 numaralı nüshalarında neşrettiği, "Garpta Şeriat-ı Garra ve Usûl-i Fıkh-ı Sava Paşa" başlıklı yazısıdır. Oldukça ağır ve ağdalı bir dille yazılan bu uzun makalede Abdurrahman Adil Bey, Avrupa'da fürû-ı fıkha dair birçok eser yazıldığını, ancak o tarihe kadar hukuk nazariyatına dair eser neşredilmediğini, Sava Paşa'nın bu eserinin ise Garpta benzerleri arasında birinciliği elde etmiş olduğunu belirterek şunları söyler:

"Müellif-i hakîm, bir çok yerlerde bir çok usûl-i İslamiyeyi, erbab-ı felâsife-i Garba o kadar güzel bir surette ifade ve telkin buyuruyorlar ki, zan ve itikadımca hükemâ-yı Garb, bu yoldaki mütâlaât ve mübâhasâtın pek amîk ve dakîk bir surette on üç asırdan beri câri, mülâsıkları olan bir kavimde mevcut olduğunu bu zamana kadar -ekseriyet itibariyle olsun- zan ve zehâb etmediklerini teyakkun ederek mebhut olsa gerek."[28]

Osmanlıların son şeyhülislamlarından Mustafa Sabri Efendi (ö. 1373/1954), *Mevkifü'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlim* adlı eserinde, "Sultan İkinci Abdülhamid dönemi Osmanlı devlet adamlarından ve Rum asıllı hukuk bilginlerinden Sava Paşa'nın", İslam hukukunun Roma hukukundan alındığına dair iddiaları, hakikat olmaktan ziyade hayale benzeterek, "zayıf bir görüş" olarak değerlendirdiğini söylemiştir.[29] Mustafa Sabri Efendi, Sava Paşa'nın eseri hakkında son dönemin meşhur Müslüman aydınlarından Emir Şekip Aslan'ın (ö. 1365/1946); "Sava Paşa'nın kitabı, bu konuda Avrupalı bir dilde okuduğum eserlerin en güzelidir. Onunla diğer müellifler arasındaki fark, Sava Paşa'nın kendi yargısını delillere, burhanlara, vesikalara, naslara ve tarihi hakikatlere dayandırmış olmasıdır. Halbuki diğerleri, hükümlerini zanlara ve yalanlara dayandırmaktadırlar."[30] sözlerini nakleder. Ayrıca, Emir Şekip Aslan'ın *Hâdıru'l-âlemi'l-İslam* adındaki kitabı aracılığıyla Sava Paşa'nın eserinden çeşitli nakillerde bulunan Mustafa Sabri Efendi[31], "İslam hukukunun Roma hukukundan intihal olduğu iddiasını reddetmek için Şekip Aslan ve Sava Paşa'nın söylediği sözleri taziz (takdir) ederiz" demiştir.[32]

Sava Paşa'nın bu eseri ve İslam hukukuyla ilgili görüşleri hakkında bir diğer çalışma da A. Refik Gür tarafından yapılmıştır. Gür, "İslam Hukuku Üzerine Düşünceler ve Sava Paşa" adlı uzun makalesinde, Sava Paşa'nın

---

27 Sava Paşa, *a.g.e.*, II, 1.

28 Sava Paşa, *a.g.e.*, I, VII-VIII (mütercimin ifadesi).

29 Mustafa Sabri Efendi, *Mevkifü'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlim min Rabbi'l-âlemîn ve ıbâdihi'l-mürselîn*, Beyrut 1413/1992, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, I, 483-484; IV, 297.

30 Mustafa Sabri Efendi, *a.g.e.* IV, 299.

31 Bazı alıntılar için bk. Mustafa Sabri Efendi, a.g.e., I, 484; IV, 296-300.

32 Mustafa Sabri Efendi, *a.g.e.* IV, 300.

İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd adlı eserini geniş bir şekilde özetlemiştir.[33] Kerim Sadi ise, *Türkiye'de Sosyalizmin Tarihine Katkı* adlı eserinde, Sava Paşa'nın özellikle fakirlik problemi ve zekat konusundaki görüşlerini öne çıkarmaya çalışmıştır.[34]

III. FIKHÎ GÖRÜŞLERİ

Hayatı hakkında yukarıda verilen bilgilerden, ömrünü çeşitli idarî görevlerin ifası ile geçirdiği anlaşılan Sava Paşa, özellikle İstanbul'daki Mekteb-i Sultanî (Galatasaray Lisesi) Müdürlüğü sırasında İslam hukuku nazariyatının (usûl-i fıkh) eğitim ve öğretimiyle ilgilenmiş ve İslam hukuku hakkında hayatı boyunca edindiği bilgi ve birikimleri *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd* adlı eserinde bir araya getirmiştir. Biz burada, Sava Paşa'nın İslam hukukunun tarihsel süreci, kaynakları ve doktrini hakkındaki görüşlerini, adı geçen kitabından özetlemeye çalışacağız.

İlahi dinler. Sava Paşa, eserinin daha "önsöz" kısmında, Arap yarımadasında yaşayan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dini hakkında bazı değerlendirmelerde bulunmuştur.

Yahudiliğin (Musevîlik), İsrail cemiyetini baştan aşağı tadile uğrattığını; bu dinin, tekvin ve ilahiyata dair meselelerden başka, siyasi ve medeni kaideleri içeren ve bütün toplumsal münasebetleri düzenleyen bir kanun (Tevrat) vaz ettiğini söyleyen Sava Paşa, onun zamanını tamamladığına dair iddiaların ise kendisine "mülayim" gelmediğini ileri sürmüştür.[35]

Hıristiyanlığın, kendisinden önce gelen Musevîlikten farklı olduğunu, Hz. İsa'nın, kendisinden önce beşer vicdanını idare etmekle görevli olanlardan çok daha yüksek bir şekilde ahlakî ilkeleri teyit ettiğini, ancak onun kendi zamanında mevcut olan kanunları tadil etmediğini anlatan Sava Paşa, Hz. İsa zamanında mevcut bulunan Roma ve İsrail hukuklarının Hıristiyanlıktan, 'sadece cemiyet içerisine yayılan yeni bir dinin yapması lazım gelen tesir derecesinde' etkilenebildiklerini, buna karşı Roma hukukunun, İncil'in vazettiği büyük ahlaki prensiplerden ne derece yararlandığı ve bu yararlanma dolayısıyla da kendisinden önceki hukuki kurumların ne derece üzerine çıktığının inkar edilemez hakikatlerden olduğunu söylemiştir. Ayrıca, Sava Paşa, İslam'ın doğuşu sırasında geçerli olan Bizans medeniyetinin de tamamıyla Hıristiyanî bir medeniyet olduğunu sözlerine ilave etmiştir.[36]

Sava Paşa, İslam dininin ise, daha ilk doğuşundan itibaren yeni bir hukuk sistemi tesis etmekle sorumlu olduğunu, cihan şümul ve yepyeni bir cemiyeti idareye memur bulunduğunu ilan ettiğini ve insanlığı, kuracağı

---

[33] A. Refik Gür, "İslam Hukuku Üzerine Düşünceler ve Sava Paşa", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, VI/1-2 (İstanbul 1975), s.1-35.

[34] Kerim Sadi, *Türkiye'de Sosyalizmin Tarihine Katkı*, İstanbul 1994, II. Baskı, İletişim Yayınları, s. 113-117.

[35] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 4.

[36] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 4-5.

çeşitli müesseselerle dünya ve ahirette mutluluğa eriştirmek suretiyle idare edeceğini, Allah adına vaat eylediğini belirterek[37] şunları söyler:

"Hazreti Peygamber'in neşretmiş olduğu din, tamamıyla Vahiy'e müstenit, mükemmel bir hukuki mevzuayı ihtiva etmekte olup, bu hukuki mevzua, din ile bizatihi memzuç bir halde bulunmaktadır. İslamiyet'in alemşümul olan kanunu, Vahiy'e istinat eden hukuki bir mevzua olup, tabiat kanunlarına da mutlak surette tetabuk etmek suretiyle tek bir kanunda zamanımızın muhtelif namlar altındaki mevzuatını cem ve telfik eylemiştir."[38]

"İslamiyet'i, haşin ve iptidaî bir kanun" olarak kabul etmenin, "İslamiyet'e karşı bir haksızlık teşkil" edeceğini ve "ne huşûnet ve ne de iptidailik vasıflarının bu dine izafesi" hususunun, "hiçbir zaman adaletle kâbil-i telif olmayan bir hareket" olacağını belirten Sava Paşa[39], ilerleme ve gelişmenin (terakki) İslam'ın genel bir kanun ve ilkesi olduğunu, tembelliğin (atalet) Allah ve Resulü tarafından telin edildiğini söyleyerek, bu konuda insanlığın elde ettiği ilerlemelerin Müslümanlar tarafından kabul edilebilmesinin şartlarına vurgu yapar ve şöyle der:

"Beşer terakkiyâtının Müslümanlar tarafından kabul edilebilmesi keyfiyeti, bu hususun İslam hukuku kaidelerine göre, İslamîleştirilebilmesiyle kabildir. Bütün kanunlar, müesseseler, fennin vücuda getirmiş olduğu son ihtiralarla milletin selametini temin edecek olan siyasi ve içtimai zaruretlerin İslam hukuku membalarından istihracı veyahut bu hukukun ana membalarına istinat ettirilmesi kolaylıkla mümkün bulunmaktadır. Bütün bu hakâyık-ı beşeriye bir kere İslamîleştirildikten sonra, her Müslüman fert bu hakikatleri dinî bir vazife olarak hürmet ve minnetle kabul edecek ve icrası ne kadar güç olursa olsun; bu hususları selamet ve saadeti namına ifa eyleyecektir."[40]

Usul-i fıkhın yeri ve önemi. İslam medeniyetinde hukukun nazariye kısmına (usul) büyük bir önem verildiğini, bu alanın daima hukuk eğitiminin anahtarı olarak kabul edildiğini ve bu ilme sahip kişilere de ulema sınıfı ve ilim unsurunun birer "mümessili" sıfatıyla bakıldığını anlatan Sava Paşa, Osmanlılar döneminde hukukun bu kısmında Molla Hüsrev gibi gerçekten yetkin kişiler yetiştiğini, ancak bir asırdan beri hukuk nazariyatı tetkiklerinin ihmale uğradığını ve gitgide "metruk" bir hale sokulduğunu, bugün artık medreselerde hukuk nazariyatının hukukta tatbik edilecek şekilde okutulmadığını veya yetersiz eğitim yapıldığını belirterek[41] şunları söyler:

"Osmanlı Medeni Kanunu (Mecelle) İslam Umumi Kanununun mühim bir kısmını teşkil eder. Kolaylıkla ahkamını öğreniyor ve öğrendikçe, bu hükümlerin ne kadar mantıkî ve ne derece tatbike elverişli bulunduğunu anlı-

---

37 Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 7.
38 Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 8.
39 Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 82.
40 Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 230-231.
41 Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 16.

yorduk. Ancak maddelerin mantıkî neticeleri itibariyle esbâb-ı mucibeleri daima anlaşılmamış bir vaziyette kalıyorlardı."[42]

"Bu büyük kanunu vücuda getirmek için herhalde bir mekanizma, hususi bir mesai tarzı mevcut bulunmalı; bu kadar mebzul hükümlerin gerektirdiği bir sahadan bu hükümleri tefrik ederek çıkaran yorulmak bilmez kimselerin takip ettikleri kendine mahsus birtakım kaideler, hususi vasıtalar olmalı idi... Müslüman kanununun ilk mecmuasını yapan zat, kanuni bir takım kaideler silsilesi tanzim etmiş bulunmakta idi. Menâbiin tetkikinde bu kaideleri istimal etmiş ve kanunda mevcut hüküm ve hakikatleri bu kaidelere göre istihraç eylemiştir ki, bu kaidelerin mecmuu İslam mevzuatının usulünü teşkil etmektedir. Bu usulün esaslarından bazıları Hz. Peygamber tarafından bizzat vaz olunmuş, bazıları ise belli başlı rüfekâsı tarafından konulmuştur. Fakat, usulün heyet-i umumiyesi adli ve hukuki meseleleri hal için bu hukuki mevzuatın bir aleti olarak, Hz. Peygamber'in vefatından 125 sene sonra en büyük İslam müçtehitlerinden İmamı Azam Ebû Hanife tarafından tesis edilmiş bulunmaktadır."[43]

Son asır kanun koyucularının kendilerini tabiat üstü kuvvetlerden azat ettiklerini ve kanunları düzenlerken münhasıran beşer idrakinin ürünü olan delillere dayandıklarını, yasama faaliyetlerinde kendilerine sadece ahlak ve felsefeyi rehber edindiklerini ileri süren Sava Paşa, İslam'da kanun koyucunun bu şekilde hareket etmesinin ise mümkün olmadığını, çünkü bir kanunun adalet ve hakkaniyete uygun olabilmesi için her şeyden önce o kuralın İslamîleştirilmesi gerektiğini[44] belirterek şöyle der:

"Medeniyet ilerledikçe, hiç malum bulunmayan bir takım hadiseler vücuda gelmektedir. Bütün bu hadise ve fiilleri, Allah'ın idaresine ve Resulünün arzusuna uygun bulunduğunu ispat ederek, Müslüman heyet-i içtimâiyesine kabul ettirmek ancak, usul-i fıkhı iyi bir surette tetkik etmekle imkan sahasına girecektir."[45]

İslam hukuk tarihi. Sava Paşa, İslam hukuk tarihinin gelişim sürecini beş safhaya ayırmıştır. İslam hukuk tarihinin hakiki doğuşunu Hz. Peygamber'in risalet göreviyle birlikte başlatan Sava Paşa, onun hayatı boyunca yaptığı teşrîî faaliyetleri İslam hukuk tarihinin birinci safhası olarak kabul eder.[46]

Bu tarihin ikinci safhasını, Hz. Peygamber'in vefatından sonra hilafet makamına geçen ilk dört halifenin (hulefâ-yı râşidîn) dönemi teşkil eder.[47]

---

[42] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 17.
[43] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 18.
[44] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 55.
[45] Sava Paşa, *a.g.e.*, II, 354.
[46] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 31.
[47] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 43.

Üçüncü safha ise, Emevîler dönemidir. Sava Paşa, İslam tarihinde Emevî saltanatının başlamasına sebep olan ilk Emevî halifesi Muaviye hakkında oldukça olumsuz görüşlere sahip bulunmaktadır. Hz. Muhammed'e iman eden sahabelerin, kabul ettikleri yeni dine ve Peygambere karşı sarsılmaz bir iman ile bağlandıklarını ve bu bağlılıklarının "erişilmesi güç bir şâhika halini aldığı"nı belirten Sava Paşa, özellikle Muaviye'yi bu kişilerden istisna ederek onun hakkında şunları söylemektedir:

"Bunların içerisinde yalnız Muaviye'dir ki, kalbindeki fesat tohumunu muhafaza etmiş, ailesinin beslediği haris emelleri bir türlü yüreğinden söküp atamamıştır. Temayülât ve harekâtı, bir gün hilafet postuna oturmak hususundaki emellerini gizleyememekte idi. Hz. Ömer'in İslam devletini çelikten masnu iradesiyle idare etmiş olduğu müddet zarfında Muaviye, ihtirasâtının şahlanmalarına sed çekebilmiş ise de amca-zadesi Hz. Osman'ın idaresi zamanında harekâtını tamamıyla değiştirmiş, adem-i itaat tezahürlerini adetâ aleniyet haline getirmiştir."[48]

"Menâsıb-ı beşeriyenin zirvesine çıkmadan evvel Muaviye, mevzuat-ı İslamiyye'nin esasât ve ahkamını ciddi bir surette tatbik etmekte ne derecede lâkaydî göstermiş ise, evc-i bâlây-ı hilafete yükseldikten sonra da bu hususstaki lâkaydîsini tebdile lüzum görmemiştir."[49]

"Muaviye, yalnız Hulefâ-yı râşidîn tarafından tatbik olunan mevzuat-ı İslamiyye'nin metrukiyeti dolayısıyla Allah'a karşı işlediği günahtan tehaşşi etmemekle kalmamış, zamanın icabât-ı diniyesi hususunda da fazla bir hassasiyet gösterememiştir. Bu belki de mazisinin kaçınılması imkanı olmayan bir neticesi, kıymet sahibi bir adamın uzun müddet açıkta bırakılmış bulunmasının bir aksülameli idi."[50]

İslam hukuk tarihinin dördüncü safhasını Abbâsîler dönemi olarak belirleyen Sava Paşa, hicrî üçüncü asrın ortalarına doğru sona eren bu safhada, dört farklı usul ile dört mezhep imamı ve onların talebelerine ait hukuki hükümlerin yer aldığını anlatır ve bu dönem hakkında şöyle der:

"Bu devre, hukuk umumi tarihinden tamamıyla hususi ve istisnai bir takım vasıflarla ayrılır. Yeryüzünde ilk defa olarak, mabet içinde dini mahiyet taşımayan insanlar tarafından kanuni mevzuat tanzim ediliyor ve daha garibi bu iş, hiçbir resmi ve teşri sıfatları mevcut bulunmayan kimseler tarafından icra olunuyordu. Bu işi yapanların yegane istinat ettikleri şey, haiz oldukları itibar idi. Haiz bulundukları tek unvan, iman sahibi olmaları ve Allah yolunda gayret göstermekten ibaret bulunan vasıflar idi."[51]

---

[48] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 52.
[49] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 53.
[50] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 58.
[51] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 106.

Sava Paşa, bu dönemde teşekkül eden dört hukuk mezhebi arasında İslam'ın inanç esasları konusunda önemli bir ihtilaf bulunmadığını, ihtilafın yalnız dinî tatbikat ve bazı hukukî meselelerde olduğunu söylemiştir.[52] Bu döneme damgasını vuran söz konusu mezhep imamları hakkında tanıtıcı bilgiler veren Sava Paşa, bunlardan Hanefî mezhebinin kurucu imamı olan İmamı Azam Ebû Hanîfe'nin hukukşinaslığı ve hukukî mesaisine ise özel bir önem vermiştir.

Hz. Peygamber'in vahye dayalı bir kanun ile büyük bir imparatorluk kurduğunu ve bu imparatorluğun Asya ve Afrika'da hızla yayıldığını söyleyen Sava Paşa, Suriye'yi merkez edinen Emevî hanedanın bir asır kadar hüküm sürmekle beraber, bu bölgede merî olan Suriye kanunlarını İslamîleştiremediğini ve söz konusu eski kanunun yürürlükte kalmasına müsaade ettiğini, daha sonra gelen Abbasi hanedanının ise, "iktidara geçmek hususundaki zaferini, kanunlarını İslamîleştirmek vaadine medyun" olduğunu, ancak onun da karşılaştığı çeşitli güçlükler sebebiyle bu işi beceremediğini anlatarak şöyle der:

"Günün birinde hiç bir resmi sıfatı olmayan bir ilim adamı, camilerin loş ve gölgeli köşelerinde şimdiye kadar teahhür etmiş olan bu muazzam mevzuatın İslami esaslar dairesinde yeniden tadil ve tanzimi işine teşebbüs etmiştir. Öyle bir adam ki, kendisini tamamıyla bu işe hasretmiş, müdafaa ettiği hak uğrunda hayatını istihkar eylemiş ve sonunda muvaffak olmuştur. Yetiştirdiği kimseler bilahare eserini tamamıyla ikmal eyleyerek, İmamı Azam'ın fetvalarını ve içtihatlarını yazılı olarak meydana getirmişlerdir.[53]

"İmamı Azam'ın yaşadığı müddet içinde adalete en büyük hizmeti, kelimelerin hüküm ve nüfuzundan kurtulmuş olmasıdır. Bu büyük müçtehidin eser-i teşrisini, Şarlman'ın emirlerini kanun yerine geçirdiği bir devirde ikmal ettiği nazara alındığı takdirde; İmamı Azam'ın, Şarlman'ın ne derece fevkinde bir şahsiyet bulunduğu kendiliğinden tezahür eder. Müşarunileyhin bu hususdaki methini, ifa eylemiş olduğu hizmetlerin lisanına terk etmek daha yerinde bir hareket olur. Çünkü, vakayi-i maddiye, Numan'ın eserine verilecek vasfı daha beliğ bir surette ifade eder."[54]

Sava Paşa, İmamı Azam'ın değişen şartlar karşısındaki tavrına işaret ederken, onun, içinde yaşadığı Bağdat şehri ile Hz. Peygamber ve sahabe dönemi Medine'sinin şartlarının aynı olmadığını, bu dönemde nüfusun arttığını ve pek çok yeni hukukî muamele ile karşı karşıya kalındığını, bu sorunlara bir çözüm yolu bulunmadığı takdirde İslam toplumunun ilerlemesinin duracağını fark ettiğini belirterek[55], İmamı Azam'ın hukuk metodolojisi hakkında şunları söyler:

---

[52] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 103.
[53] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 105.
[54] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 89.
[55] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 93.

"Münhasıran nüfuz-ı şahsisine istinat ederek mevzuat-ı hukukiyeyi yeni baştan tanzim etmek suretiyle İslam içtihad-ı hukukiyesini tek başına meydana getirdi. İlmin en hileli yollarına saparak yapılan sonu gelmez hücumlara muhasım mektepler rüesâsı tarafından, şahsına tevcih edilmiş bulunan iz'açlara karşı en küçük bir zaaf dahi göstermeksizin mukavemet etti. Bu muazzam fırtınanın ortasında itidaline sahip, sükunet-i mutlaka içerisinde, hukukun ve felsefenin nazari ve tatbiki esasâtını vaz eden tedrisata devam etmekten bir an dahi hâlî kalmadı... Müşarünileyhin hukuk ilmine yapmış bulunduğu en büyük hizmet; menabiin tetkiki suretiyle bu menâbiden hakâyık-ı adliye ve hukukiyenin ve binnetice bunların her birisine mahsus ahkam-ı kanuniyenin istihracı için ibda etmiş olduğu usuldür.[56]

Sava Paşa, İmamı Azam Ebû Hanîfe'yi diğer hukukçu ve mezhep imamlarından ayırt eden özelliklerini ise şöyle anlatmaktadır:

"Bizim tetkikatımıza göre ise, İmamı Azam'ı diğer müçtehitlerden tefrik eden en büyük hassa, delil intihabındaki ciddiyetidir. Muhasımları filvaki İmamı Azam'ın halletmiş olduğu aynı bir meselenin halli için, münhasıran delâil-i şeriyeye istinat etmiş iseler de, hadiseye tetabuku noktasından bir tamamiyet gösterememişlerdir. Halbuki Ebû Hanife'nin, müşabih vakâyide dahi tatbiki idrak-i beşerin kabul edemeyeceği bir delili irat ettiği gösterilemez. Talebelerine daima, her meseledeki şekl-i hallin ve o şekl-i halden istihraç olunacak hükmün, vicdan-ı beşerce tasvip edilmesini gerektirecek bir derecede mukni olmasını talim etmiştir. İmam Azam büyük bir filozof, mehib bir mantıkçı idi. Muhasımını ilzam etmek, talebesini irşat eylemek istediği zamanlar, daima Sokrat'ın takip ettiği usule başvurur, muhatabını bizzat kendi fikirleriyle tenakuza düşürürdü."[57]

Sava Paşa, gerek konularının tamamıyla yeni olması ve gerekse mevcut ahkamın yetersizliği sebebiyle, İslam hukukunun tatbik sahasına girmeyen bütün meseleleri İmamı Azam'ın içtihat yoluyla hallettiğini belirterek[58], "onun mezar taşına, 'Hayatını hakikate vakfetmiş (vitam impendere vero)' ibaresi yazılsa becadır" demiştir.[59]

Sava Paşa, İslam hukukunun beşinci safhası olarak ise, mezhep sahibi imamlardan günümüze kadar geçen dönemi belirler ve bu dönemdeki müçtehitlerin kendi üstatlarının kurmuş oldukları esaslar çerçevesinde fıkhî çalışmalarına devam ettiklerini anlatır. Sava Paşa bu dönemdeki hukukî mesaiyi, 1. Kuran tefsiri, 2. Hz. Peygamberin hadislerinin toplanması, 3. Fetvaların toplanması, 4. Hukuk nazariyatına dair eserlerin yazılması, 5. Hukuk tatbi-

---

[56] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 84-85.
[57] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 85-86.
[58] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 85.
[59] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 112.

katına (füru) ait kitapların yazılması şeklinde beş ana başlık altında incelemiştir.[60]

Bu dönemde karşılaşılan en önemli zihniyet değişimlerinden biri olan "içtihat kapısının kapanması (sedd-ü bâbi'l-içtihad)" anlayışını, "teşrîî mesâinin sona ermesi" olarak niteleyen Sava Paşa, bu konuda şu tereddütlerini dile getirmiştir:

"Sekizinci hicret asrının ortalarına doğru, her dört mezhebe mensup müçtehitlerin teşrîî içtihatlara artık bir nihayet verilmesi hususunda mutabık kaldıkları zan olunmaktadır. Bizce, böyle bir hükme varabilmek için, esaslı bir tetkike tabi tutulmak lazımdır. Zira böyle bir hükmün kabulü, İslamiyet'i hareketsizliğe mahkum etmiş bulunur ki, şer'i Muhammedî'nin ibdâ-i fikri ile taban tabana zaddır.[61]

İslam hukukunun kaynakları. Sava Paşa, İslam hukukunun birinci kaynağının Kuran, ikinci kaynağının ise sünnet olduğunu belirterek, Allah'ın kelamının İslam'ın mukaddes kitabı olan Kuran'da mündemiç bulunduğunu[62], Hz. Peygamberin söz ve hareketleri ile başkalarının hareket ve sözlerine karşı yaptığı sarih ve zımnî tasviplerinin ise sünneti teşkil ettiğini söylemiştir.[63]

İslam hukuku'nun üçüncü kaynağı olan icmaın, Hz. Peygamber'i takip eden halifelerin ve özellikle de Hz. Ömer'in eseri olduğunu anlatan Sava Paşa, Hz. Ömer'in arkadaşlarıyla yaptığı ilmî tartışma ve danışmaların gerçek bir teşriî mesai niteliğini kazandığına ve İslam hukukunda pek çok hakikatin tecellisine sebep olduğuna işaret etmiştir.[64]

Sava Paşa, İslam hukukunun dördüncü kaynağı olan kıyası ise, "henüz kanunî bir hüküm ile kıymetlendirilmemiş olan herhangi bir hadisenin, kanunî vasfı tayin ve tespit olunmuş olan diğer hadiseye benzetilmesi" şeklinde tanımlamıştır.[65]

Sava Paşa bu dört aslî delil dışında kalan bir takım ikinci derecede delilleri, "mülhak deliller" başlığı altında incelemiştir. Sayıları on altıyı bulan bu deliller şunlardır: İslamiyet'ten önceki hukuk mevzuatı (şer u men kablenâ), taharrî, örf, istishab, bir şeyin aslı ile amel etmek (amel bi'l-asl), bir şeyin hali ile amel etmek (tahkîmü'l-hâl), âşikar ve apaşikar olma keyfiyeti (zâhir, ezhar), ihtiyat, ashap tarafından takip olunan yol, tebaa (tâbi') tarafından takip olunan yol (mezheb-i tâbi'), kavâid-i külliye, umumi felaket

---

60 Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 108.
61 Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 110.
62 Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 34.
63 Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 40.
64 Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 43.
65 Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 48.

(umum-ı belvâ), şüphenin def edilmesi (def-i şüphe), istihsan, kalbin şehadeti (şehadet-i kalb), kura.[66]

Özellikle ilk dört aslî delilin İslam hukukundaki önemine vurgu yapan Sava Paşa, esasen bu kaynaklara dayanmayan herhangi bir hukuk kuralının İslam hukukunda yer almadığını ve hatta almasının da tasavvur edilemeyeceğini, çünkü böyle bir hareketin dine riayet etmemek, yani "dinsizliği vücuda getirmek" manasına geleceğini belirtmiştir.[67]

İslam hukuk kaynaklarının Batılı aydınlar ve hukukçular tarafından gerektiği şekilde anlaşılamadığına dikkat çeken Sava Paşa, Batılı aydınların Kuran'da özellikle meftun bulundukları hususların bazı sağlık, sosyal ve ahlakla ilgili konular olduğunu belirterek şöyle demiştir:

"Bu muazzam âbidenin hâvi bulunduğu teşrî kıymetini hiçbirisi anlayamamış, layık olduğu mevkii verememişlerdir. Bunu, hiçbir mübalağaya sapmış olmadan iddia etmekteyiz. Sünnet-i peygamberî için de vaziyet böyledir. Zira, bu iki aslî membaı tetkik etmek lazım gelen 'usul'den tamamıyla bîgane bulunmaktadırlar. Ancak, usul vasıtasıyladır ki, bu iki aslî membadaki hükümler istihraç olunabilmekte ve İslam dinine uygun ahkamın teşrîi kâbil olmaktadır."[68]

Öte yandan, İslam hukukunda hukuk mevzuatının "Allah'ın emirlerinin hülasasından başka bir şey" olmadığını ve bu emirleri insanlara intikal ettiren lafızların ise kanun vâzıı için, doğruyu eğriden ayırt etmek amacıyla kullanılan birer teşrî vasıtası olduklarını anlatan Sava Paşa, söz konusu lafızların manalarının Allah'ın iradesine uygun bir şekilde tatbik edilebilmesi için, onların doğru bir biçimde anlaşılmaları gerektiğini, bu sebeple de İslam hukukunun ilmî kısmının ve teşrî usulünün iyi bir şekilde öğrenilebilmesi için lafızların (elfâz) hakiki kıymetlerinin bilinmesi gerektiğini vurgulamıştır.[69]

İçtihad. Bilindiği gibi, İslam hukukuna beşerîlik niteliğini kazandıran en önemli unsurlardan biri, onun içtihada açık olmasıdır. Sava Paşa, hukuki bir terim olarak, "hukuk ulemasının hukuki bir meseledeki ilmi müşkülü, ilme dayanmak suretiyle, Allah'ın emirlerine uygun bir tarzda halletmek için sarf ettiği fart-ı mesai"[70] şeklinde tarif ettiği içtihadı, "Beşer fikrinin, adlî ve hukukî meseleleri takdir ederek bunları vasıflandırmak yani İslamîleştirmek suretiyle tedvin etmek ameliyesi"[71] şeklinde de tanımlamıştır. İçtihadın gayesini, "İslam dinince hakikat olan hususa mümkün olduğu kadar yaklaşabilmek" olarak belirleyen Sava Paşa, içtihada salahiyetli olan kimselerin, bu gayeye ancak şeri ve aklî deliller aracılığıyla ulaşabileceklerini, ayrıca yarar-

---

66 Sava Paşa, *a.g.e.*, II, 54-70.
67 Sava Paşa, *a.g.e.*, II, 261.
68 Sava Paşa, *a.g.e.*, II, 372.
69 Sava Paşa, *a.g.e.*, II, 11.
70 Sava Paşa, *a.g.e.*, II, 14.
71 Sava Paşa, *a.g.e.*, II, 13.

lanılan bu delillerin, çözülmesi istenen meseleye tamamıyla "tevâfuk ve tetâbuk etmesi" gerektiğini söylemiş[72] ve içtihad konusunda şu hususlara dikkatimizi çekmiştir:

"İslamiyet'te içtihat hiç bir zaman tevakkuf etmemiş ve etmeyecektir. Daima terakkiyi istihdaf etmiş, daima faide temin eylemiş bulunan böyle bir müessesenin tevakkufu için esasen hiç bir sebep de mevcut değildir. İslam müçtehitlerine arz olunan bütün yeni hadiselerin, bütün yeni meselelerin bir hal şekli bulunması lazımdır. Yeter ki, bu meseleleri hal edebilecek kimseler bulunsun ve halledebilmek liyakat ve iktidarını göstersinler. İslam dininde artık nihayet bulmuş olduğu kabul edilen içtihat, tamamıyla başka manaya alınmalıdır. Bu, yeni bir mevzu'a ibda'ına, bilhassa beşinci bir mezhep tesisi için yeni bir usul vaz'ına müteallik içtihadın hitam bulmuş olması demektir.[73]

İslam hukukunun özellikleri. Sava Paşa, İslam hukukunun bariz vasfı olarak, 'onun vahye dayalı olması'nı öne çıkarmıştır.[74] İslam hukukunun bu mutlak vasfını açıklarken, İslam'da 'dinî' olmayan bir şeyin bulunmadığını, bu çerçevede hukukî mevzuatın da İlahî bir bağış ve vahyin zaman bakımından husûl bulan bir neticesi olduğunu söyleyen Sava Paşa, İslam'da eğitim-öğretim, idare, adalet, maliye, vergilerin dağıtımı, uluslar arası ilişkiler, savaş ve barış, ticaret, sanayi, sanat, zekat, genel güvenlik ve bayındırlık gibi konuların da dinî bir mahiyet arz ettiğini belirterek şöyle demiştir:

"Bunlardan her birisinin muhafaza-i mevcudiyet edebilmesi veya terakki âsârı gösterebilmesi dine, dinin evâmirine bağlıdır. Kanun-ı İslam, tatbikatta hiçbir zaman inhisarcı değildir. Bütün hakâyıkı kabul etmekle beraber, bu hakâyıkı derhal İslamîleştirir. Bütün tesadüf ettiği yeni hadiseleri temessül edebilmek kabiliyeti İslam dininin en bariz bir vasfıdır. Bu hakikat, uzun müddet bu vasıftan istifade edebileceklerce dahi meçhul kalmış ve hatta Avrupa uleması tarafından bugün dahi anlaşılamamıştır.[75]

Hukuk ilminin, dolayısıyla da kanuni mevzuatın, bütün bir harsın en açık tezahürü olduğunu, İslam hukuk ve içtihatlarının da tamamıyla dini kaynaklardan çıkarılarak İslamîleştirildiğini, bu sebeple de "İslam akîde-i teşrîiyesinin tamamıyla kendine mahsus ve nev'i şahsına münhasır" bulunduğunu vurgulayan Sava Paşa[76], İslamiyet'te ahiret hayatıyla ilgili fiillerin dinî vazifeleri ifa; bu dünyayla ilgili eylem ve davranışların ise, kanunun muamelatla ilgili hükümlerine riayet manası taşıdığını söylemiştir.[77] Bu çerçevede, mesela, bütün hukuki kurallara uygun bir tarzda bir mukavele akdeden kimse, kanunun gerektirdiği ahkama uymuş olur. Bu riayet sayesinde,

---

72 Sava Paşa, *a.g.e.*, II, 15.
73 Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 114.
74 Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 222.
75 Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 67-68.
76 Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 68.
77 Sava Paşa, *a.g.e.*, II, 230.

sahih ve geçerli bir mukavele akdetmiş olması sebebiyle bu dünyadaki muamelesini kolaylaştırdığı gibi; doğrudan doğruya olmamakla beraber, dolayısıyla, gayri meşru yollara sapmamış olduğu için de ahiretteki hayatı bakımından sevaba kavuşmuş olur. İşte, Hz. Peygamberin dünyevî olan muamelata manevî bir nitelik izafe etmesinin sebebi de budur.[78]

Roma hukuku - İslam hukuku ilişkisi. Sava Paşa, İslamiyet'in Mezopotamya ve Suriye'ye hakim olduğu ilk zamanlarda İslam hukukunun düzenleme yapmaya mecbur kaldığı ihtilafların tümünün Roma hukuku idaresi altında gerçekleşen muamelelerden kaynaklandığını belirterek, bu durumda tarafsız bir gözle bakıldığında, söz konusu yeni fethedilen ülkelerdeki intikal zamanlarına ait hukuki keşmekeşi önlemek ve hukukî hayatı devam ettirebilmek için fatih bulunan Müslümanların, Irak ve Hicaz'dan getirdikleri umumi kanunlarını genişletmek zorunda kaldıklarını kabul etmenin zorunlu olacağını söyler. Sava Paşa'ya göre, işte bu sebeple, birçok Avrupa müellifince de kabul edildiği üzere, İslam hakimi Roma hukukunun yürürlükte bulunduğu sıralarda meydana gelen hukukî muameleleri çözmek ve sırf bu meselelerde kullanmak için Roma hukuku hükümlerini de umumi kanunlarına ithal etmiştir.[79]

Ancak, Sava Paşa, Roma hukukunun başlangıçta İslam hukuku üzerinde müessir olduğu yolundaki bu "iddia"yı bir tarafa bırakarak, İslam hukukunun daha sonra ortaya koyduğu açık ve kesin gelişmenin, hukuk eğitimi ve yargı faaliyetiyle uğraşan ulemanın eseri bulunduğu hususunun herkes tarafından kabul edilen bir gerçek olduğunu söylemiştir. Sava Paşa, işte bu değerli ilim adamları ve müçtehitlerin mesele şeklinde halletmek suretiyle vazedip kanun haline getirdikleri ahkamın kaynakları bilinmediği ve bu hükümleri çıkarmak için başvurulan metotlar tanınmadığı takdirde, İslam mevzuatının Suriye'de geçerli olan Roma hukukundan alındığının ileri sürülebileceğini belirterek[80], şunları söylemiştir:

"İslam hukukunun ilk tekamül safhaları hakkında sarih bir surette malumat edinmek, bu hukukun membaları hakkında, ne suretle istihraç olunduğu yolunda lüzumlu tetkiklerde bulunmak, Garp ulemasını mezkur iki hukuk arasındaki müşabeheti başka safhadan görmeğe sevk edecek ve böylelikle İslam mevzuatının menşei ve istiklali hakkında bir fikir sahibi edecektir.

Bu iki hukukun da menâbiinin yek diğerinden farklı bulunduğu şüpheden azadedir. Justinien hukuku, esasını Hıristiyan ahlakiyatının teşkil ettiği akl-ı beşere müstenit bir eserdir. İmam-ı Azam'ın cem ettiği hukuk ise, münhasıran ve münhasıran Allah'ın kelamına ve Hz. Peygamber'in sünnetine istinat etmektedir. İslam kanununun tek bir maddesi, tek bir hükmü mevcut değildir ki, İslam hukuk abidesinin bu iki temel taşından birisine istinat et-

---

[78] Sava Paşa, *a.g.e.*, II, 229.
[79] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 11.
[80] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 11.

miş bulunmasın. Membalar hakkındaki bu tehalüfün münakaşaya değmez bir hakikat bulunduğu göz önünde tutulduktan sonra, her iki mevzuatın tarihi ve meydana gelmeleri için istimal olunan usuller tetkik olunursa, ancak o zaman menşeleri ve müşabehet dereceleri hakkında doğru bir fikir edinilebilir."[81]

Sava Paşa, bütün bu açıklamalarından sonra Müslümanları, 'İslam hukukunun Roma hukukunun tabiiyeti altında bulunduğu' iddiasını ileri süren Batılı aydınları bedbahtlıkla itham etmemeleri ve bu durumu hayretle karşılamamaları hususunda ikna etmeye çalışarak şöyle der:

"Hakiki ilim adamı doğruluktan ayrılmaz ve kötülüğe hâdim olmaz, dinî ve ırkî hurafelerin daima üstünde kalır. Avrupa hukukçularının İslam hukuku hakkında edindikleri hakikate uymayan efkar dolayısıyla kendi kendimizi itham etmek mecburiyetindeyiz. Zira iki asırdan beridir, diğer memleketler ulemasına Muhammedî hukuku; nazarî ve felsefî kısımlarından tamamıyla tecrit edilmiş bir şekilde arz etmek suretiyle, Hz. Peygamber'in muakkipleri bulunan iki halife zamanında İslam istilasına geçen memleketlerdeki, Hicretten evvel meri bulunan hukukun yekdiğeriyle münasebetlerini göstermeğe bile lüzum görmeden; yalnız şöyle böyle ahkamını telkin etmekten başka bir şey yapmamış bulunmaktayız."[82]

Sava Paşa, ancak bu özeleştirilerin ve konuyla ilgili gerekli çalışmaların yapılmasından sonra, yalnızca Roma hukukuyla meşgul olan Batılı aydınların konunun her iki cephesi hakkında da yeterli bilgi sahibi olacaklarını ve böylece haksız olarak ileri sürdükleri, "İslam hukukunun, Roma hukukunun devamından başka bir şey olmadığı" şeklindeki iddialarının isabetsizliği hususunda bir kanaate ulaşabileceklerin söylemiştir.[83]

İslam medeniyetinin ayırt edici bir özelliği olarak zekat. Sava Paşa, kitabının birinci cildinin sonunda, "Birinci Cildi Bitirirken Bazı Mülahazalar" başlığı altında fakirlik sorununa değinerek, yaşadığı tavan arasında meydana getirdiği kıymetli eserlerle beraber aç kalan ve fakat buna rağmen dilenmekten nefret eden sanatkarın yardımına en etkili ve en hızlı bir biçimde koşulması, devletin ve toplumun bu gibi kimselerin ellerinden tutması gerektiğini belirtmiş ve şöyle demiştir:

"İşte kanun vâzıları içerisinde yalnız Hz. Muhammed'dir ki, bu büyük içtimai dayayı en kestirme ve en amelî şekilde halletmiş bulunmaktadır... Cemiyetin namuslu kalabilmek için cesaretle mücadele eden uzuvlarına, hükümete ait bir müessese vasıtasıyla doğrudan doğruya yardım etmek fikri, ilk önce Hz. Muhammed'in harikalar yaratan fikrinde yer bulmuştur.[84]

---

[81] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 12.
[82] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 14.
[83] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 12-13.
[84] Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 223-224.

Sava Paşa, İslam'da fakirlere yardım konusundaki en önemli araçlardan birinin zekat müessesesi olduğuna dikkati çekerek, İslam inancına göre, tıpkı namazın insanı kurtuluşa erdirmesi gibi, zekatın da malı temizlemeye, malın manen inkişaf ve selametine yaradığını belirtmiş ve zekatın en önemli faydalarından birisinin, "namuslu, fakat bedbaht bir vatandaşı, cürüm denilen girdabın içerisine düşmekten koruması" olduğunu söylemiştir.[85]

Kerim Sadi, fakirlikle mücadele konusunda zekata verdiği önem sebebiyle, Sava Paşa'yı Osmanlılar döneminde sosyalizm fikrini savunan aydınlardan biri olarak kabul etmiştir.[86]

Sava Paşa, eserinin ikinci cildinin sonunda ise, "Kitabı Bitirirken" başlığı altında, kitabın içeriği hakkında bilgiler verirken, hisse senedi ve devletin faizli senet ihracı gibi bazı ekonomik konular hakkındaki görüşlerini de açıklamıştır.

"Esham çıkarmak suretiyle şirket tesisi tamamıyla meşru bir muameledir"[87] diyen Sava Paşa, söz konusu şirketin faiz vermek suretiyle yeni tahviller çıkarması hakkında ise, "işte Kuran'ın sarih hükmü muvacehesinde, faiz diye meydana çıkarılan bu tahviller, haram addedilmek icap etmektedir"[88] diyerek, şirketlerin kar amacıyla ihraç ettikleri faizli hisse senetlerinin İslam'a göre haram olduğu sonucuna varmıştır.

Ancak, Sava Paşa, devletin faizle borçlanmasının, şirketlerdeki gibi haram olmayacağını ileri sürmüş ve buna gerekçe olarak da şunları söylemiştir:

"Faize müstenit tahvillerin meşruiyetini kabul etmemek, İslam memleketlerinde teşekkül etmiş bulunan büyük büyük şirketlerin tahvil çıkarmamasını, devletin istikraz akdedememesini kabul etmek ve binnetice Şâri'i A'zam'ın 'kolaylık' diye tavsif buyurdukları bir kanunu, güçlükten ibaret telakki eylemek neticesine varmış olur. Dahası var: Cenabı Hak, "İslamiyet'te zarar ve ziyan yoktur" buyurmaktadır. Bu emr-i celil muvacehesinde, faize müstenit istikraz akitlerini kabul etmemek, İslam alemi için hesap edilemeyecek zararlar tevlit edecek, İslam aleminde Garpta emsali görülen muazzam ticaret ve sanat müesseseleri kurulamayacaktır... Faizle istikraz akdini men etmiş olan bir İslam devleti, Hıristiyan devletlerin mâlik bulundukları bir kolaylıktan mahrum bulunacak ve bu mahrumiyet dolayısıyla, o devletlerin eriştikleri terakki merhalesinin dûnuna düşmüş olacaktır. Bir İslam devletinin diğer devletler muvacehesinde böyle bir madûn hale düşmesi keyfiyeti, o devlet için bir 'zarar'dan başka bir şey değildir."[89]

---

85 Sava Paşa, *a.g.e.*, I, 224.
86 Kerim Sadi, *Türkiye'de Sosyalizmin Tarihine Katkı*, s. 113-117.
87 Sava Paşa, *a.g.e.*, II, 365.
88 Sava Paşa, *a.g.e.*, II, 366.
89 Sava Paşa, *a.g.e.*, II, 367.

"İslam cemiyetini takviye ve sâir memleketlerle müsavi bir dereceye çıkarmak için zaman terakkiyatının vücuda getirmiş olduğu vasıtalardan faydalanmamak İslamî prensiplere tamamıyla aykırı bir hareket teşkil eder. Zira, böyle bir hareket Muhammed ümmetini sâir akvâmın erişmiş bulundukları medeniyet seviyesinin aşağısında bulunduracak ve maksad-ı vücudu 'insanların saadeti' olan bir dinin maksad-ı aslîsini tebdil eylemiş olacaktır."[90]

Öte yandan, Sava Paşa, bu konudaki görüşlerinin sınırlarını çizme konusunda hassasiyet göstererek, bütün bu açıklamalarının, gerek devletin gerekse şirketlerin kamu yararı veya ticaret ya da sanayinin gelişmesi amacıyla yaptıkları faizle borçlanmalara ilişkin olduğunu, yoksa şirketlerin veya devletin münhasıran servet amacı ve para kazanmak hırsıyla yaptıkları borçlanmalarla ilgili olmadığını vurgulamıştır.[91]

IV. SONUÇ

Sava Paşa, elinizdeki makalenin ilgili bölümlerinde geniş bir şekilde anlatıldığı üzere, Osmanlı topraklarında doğup yetişmiş ve Osmanlı devletinde İsfakya (Girit) mutasarrıfı, Mekteb-i Sultanî (Galatasaray Lisesi) Müdürü, Nafia Nazırı (Bayındırlık Bakanı), Cezayir-i Bahri Sefid Valisi, Hariciye Müsteşarı, Hariciye Nazırı (Dışişleri Bakanı) ve Girit valiliği gibi önemli birçok idari görevlerde bulunmuş, gayri müslim bir idareci ve hukukçudur.

O, deruhte ettiği görevleri sebebiyle öğrendiği İslam hukukuyla ilgili genel bilgi ve kültürünü, şahsî gayret ve çabalarıyla da geliştirmiş ve bu konudaki bütün birikimini, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd* adındaki eserinde ortaya koymuştur. Sava Paşa'nın bu eseri kaleme almaktaki amacı, hem İslam hukuk nazariyatını modern hukukun sistematiğine uygun bir tarzda anlatarak onun eğitim ve öğretimine katkıda bulunmak hem de Batılı devletler ile yönetimleri altında bulunan İslam toplumları arasındaki gerilimlerin azaltılması ve tarafların birbirlerini tam ve doğru bir şekilde tanımalarına yardımcı olmaktır.

Sava Paşa, adı geçen bu eserinde, ırkî ve dinî taassuptan uzak bir şekilde, İslam hukuk nazariyatını incelemeyi taahhüt etmiştir. Elinizdeki makaleyi yazabilmek için söz konusu eser üzerinde yaptığımız okuma ve incelemeler sırasında, onun, bu taahhüdüne tam bir sadakatle bağlı kaldığını ve eserdeki bütün bilgileri, özellikle Hanefî usul kaynaklarından, doğru bir şekilde ve hüsnü niyet kuralı çerçevesinde nakletmeye çalıştığını tespit etmiş bulunuyoruz.

Sava Paşa'nın bu eseri, mütercim Baha Arıkan'ın nefis Türkçe'siyle, bugün dahi İlahiyat fakültelerindeki İslam hukuku bilim dalında yapılan yüksek lisans ve doktora ders programlarında kaynak olarak yararlanılabilecek bilimsel içeriğe, üsluba ve sistematiğe sahip temel kitaplardan birisidir.

---

[90] Sava Paşa, *a.g.e.*, II, 369.
[91] Sava Paşa, *a.g.e.*, II, 368.

Ayrıca, Sava Paşa'nın, Batılı devletler ile İslam toplumları arasındaki ilişkilerin sağlıklı bir zemine oturtulabilmesi amacıyla XIX. Asrın sonlarında yaptığı bu çalışmanın benzerlerine ve Sava Paşa gibi her türlü taassuptan uzak durabilen ilim adamı ve aydınlara, medeniyetler arası çatışmaların körüklendiği günümüzde, her zamankinden daha fazla ihtiyaç bulunmaktadır.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.115-118

BÜYÜK ALİ HAYDAR EFENDİ (NASUHİZADE) (1837-1903)

Ahmet EKŞİ*

Son dönem Osmanlı hukukçularından olan Ali Haydar Efendi 1253 (1837) yılında İstanbul'da doğdu. Rumeli eşrafından seraskerlik dairesi kâtiplerinden Pirlepeli Mehmed Numan Efendinin oğludur. Türk hukuk tarihinde ilmiyle, eserleriyle ve fıkıh alanındaki çalışmalarıyla ünlü iki Ali Haydar Efendi'den biridir. Her ikisi de Mecelle üzerinde çalışmalar yaptığından sürekli birbirine karıştırılmaktadır. Bu zatların ölümlerinden sonra karışıklığa meydan vermemek için birisine Büyük Ali Haydar Efendi diğerine ise Küçük Ali Haydar Efendi veya "Mecelle şârihi" Ali Haydar Efendi denilmiştir. Büyük Ali Haydar Efendiye "büyük" sıfatı yaşça büyük olmasından dolayı verilmiştir. Ayrıca Büyük Ali Haydar Efendi, Haydar Molla [1] veya Nasuhizade[2] olarak da bilinmektedir.

Küçük yaşta ilim tahsiline başlayan Ali Haydar Efendi, Sıbyan mektebinde okudu. Kur'an-ı Kerim'i ezberledi. Dârülmaârif ile kadı yetiştirilmek için kurulan Muallimhâne-i Nüvvâb'ı birincilikle bitirdi. Fatih Camiinde Rusçuklu Hoca Mustafa Efendi'den fıkıh ve tefsir okudu. Onun ölümü üzerine Hâfız Şâkir Efendi ve Tikveşli Yusuf Efendi'den okuyarak icazet aldı.[3] Ayrıca Arap ve Fars edebiyatında[4] Şeyh Galip Efendi'den usûl-i fıkıh, Hoca Şakir Efendi'den coğrafya, geometri, cebir ve tabib Miralay Ahmet Bey'den mevalid, hikmet-i tabîiyye, kimya ve nazarî teşrih (anatomi) dersleri okudu.[5]

1274'te (1857-58) Muallimhâne-i Nüvvâb'ın müdür yardımcılığına[6] 1280'de de (1863-64) fıkıh ve ferâiz hocalığına atanmıştır. Daha sonra sırasıyla, Bosna adliye müfettişliğinde, Bosna, Tuna ve İzmir kadılıklarında, Tuna ve İzmir Divan-ı Temyiz başkanlığında bulundu. Meclis-i Tedkîkât-ı

---

* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Hukuku Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi.

1 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, s. 336; Hasan Basri Erk, *Meşhur Türk Hukukçuları*, s. 303, İstanbul 1958.

2 Annesi Şeyh Nasûhî Efendi soyundan geldiğinden "Nasûhîzâde" veya "Nasûhî Zâde Hafîdi" denilmiştir. İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, I, s. 586; M. Akif Aydın, *DİA*, II, 396.

3 Erk, *Meşhur Türk Hukukçuları*, s. 303.

4 "Ali Haydar Efendi", *Türk Ansiklopedisi (TA)*, II, s. 87.

5 İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, I, s. 586.

6 Genç yaşta olduğundan taşraya gönderilmeyip bu göreve getirilmiştir. İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, I, s. 586.

Şer'iyye üyeliği ve 1878'de ikinci defa İzmir kadılığı yaptı. 1880'de vakıfların idare ve ıslahı memurluğuyla Doğu Rumeli'ye gönderildi. 1299'da (1881-82) Şûrâ-yı Devlet Tanzimat Daire üyeliğine, Hukuk Mektebi Mecelle Muallimliğine ve Mecelle cemiyeti âzalığına tayin edildi ve cemiyetin son zamanlardaki toplantılarına da katıldı.[7] Hukuk Mektebinde on sekiz sene Mecelle ve Usûl-ı Fıkıh dersleri okutmuştur.[8] 1884'te Meclis-i Kebîr-i Maârif başkanlığına getirildi ve ölünceye kadar bu görevde kaldı. Temmuz 1886'da kendisine Anadolu Kazaskerliği pâyesi, 1890 yılında Rumeli İslâm cemaatleri nâzırlığı verildi. 27 Kasım 1903 (7 Ramazan 1321)'te Cuma günü 66 yaşında İstanbul'da vefat etti.[9] Üsküdar'da büyük dedesi Nâsuhî Efendi dergâhına defnedilmiştir.[10]

Ali Haydar Efendi edip, şair ve fakihtir. Asıl ünü fıkıh ve özellikle usûl-i fıkıh alanında[11] olmakla birlikte Arap, Fars ve Osmanlı edebiyatlarında tam bir ihtisas sahibiydi. Şiire dair kabiliyetleri de takdire şayan olup divan teşkil edecek şekilde şiirleri vardır.[12]

Şer'î hükümlerin tedvin ve ıslahındaki hizmetleri unutulamayacak kadar büyüktür. Döneminin en önemli hukukçularından olan Ali Haydar Efendi'nin, ders anlatımındaki fesahat, belâgat ve veciz ifadeleri hiçbir zaman dikkatlerden kaçmamıştır. Ali Haydar Efendi'nin derslerini en iyi takip eden öğrencisi Hacı Âdil Bey onun ders işleyiş metodunu şöyle anlatır: "Usul dersleri takrir şeklinde geçerdi. Derslerinde Molla Hüsrev'in *Mirkâtü'l-usûl ve şerhuhu el-Mirât*'ını esas alırdı. Önce veciz bir usul cümlesi yazdırır sonra da bunu uzun uzadıya izah ederdi. Ancak zamanın kısıtlı, ders saatlerinin azlığı konuların yeterince anlaşılamamasına sebep oluyordu. Bu nedenle talebeleri az olurdu."[13] Onun yetiştirdiği bu talebelerden birçokları önemli Türk hukukçuları arasında yerlerini almışlardır.[14]

Yine Hacı Âdil Bey'in: *"Ali Haydar Efendi hiçbir zaman bildiklerini bildiği kadar ne söyleyebilmiş ne yazabilmiş ne de okutabilmişti. Bunda İstibdat'ın büyük payı olmuştur. Aynı şekilde pek çok memuriyetlerde bulunmuş olmasına rağmen hiç birisinde yeteri derecede faydalı olamamıştır. Onun en faydalı olduğu alan, usûl-i fıkıh hocalığıdır. Hayattayken bir usûl-i fıkıh ki-*

---

7 Bu toplantılarda başkanlık sıfatıyla işlerin dağılımını yapan Ahmet Cevdet Paşa bazı evrakı da "Bizim aklımız ermez, tetkikini Ömer Hilmi Efendi hazretlerinden rica edelim" diyerek merhuma tevdi edermiş. Bu tür sözlerden alınan Ali Haydar Efendi, bir gün "Niçin bizim aklımız ermesin. Böyle bir işin tetkiki havale buyruldu da aciz mi izhar ettik Biraderimiz Ömer Hilmi Efendi hazretlerini taltif ve belki işi kendilerine tahmil maksadıyla böyle buyuruyorsunuz. Fakat tekerrür ettiğinde maruzatta bulunmak luzum ve zaruretini hissettim" diye sitemde bulunmuştur. Ebul'ula Mardin, *Medeni Hukuk cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, s. 9, İstanbul, 1946.

8 Ali Haydar Efendi yirmi beş yaşlarındayken Şehzâde Camii'nde usûl-i fıkıh dersleri okutmaya başlamıştır. Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, s. 5 (Yayına hazırlayan: Hacı Âdil Bey), İstanbul 1966.

9 İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, I, s. 587; Erk, *Meşhur Türk Hukukçuları*, s. 304-305; Aydın, *DİA*, II, 396.

10 Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 281; Bilmen, *Kamus*, I, s. 336; Heyet, *Yeni Rehber Ansiklopedisi*, II, s. 31.

11 *TA*, II, s. 87; Aydın, *DİA*, II, 396.

12 Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 281

13 Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, s. 5.

14 Erk, *Meşhur Türk Hukukçuları*, s. 304.

tabı yazmayı düşünmüş hatta bazı çalışmalar yapmış olduğu halde bu çalışmalar da İstibdat'ın gadrine uğramıştır. Öğrencilerine yazdırdığı ders notlarının basımını da aynı gerekçelerle nazik bir dille reddetmiştir. İstibdat, onun diline demir kilit vurmuştur"[15] şeklindeki o dönemi suçlayıcı ifadeleri tartışmaya açık bir konudur.

Eserleri:

1) Romanya, Bulgaristan, Sırbistan, Yunanistan ile Bosna-Hersek ve Karadağ'da bulunan Müslümanların mezhep durumlarına dair meşihat makamının emri üzere yazdığı risale.[16]

2) Şarkî Rûmeli ile Bulgaristan'da bulunan İslam cemaatinin vakfiye işleriyle, müftileri ve cemaat meclisleri hakkında talimname.[17]

3) Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Şerhi: Talebelerinin elinde bulunan ders notlarından oluşmaktadır.[18]

4) Hukuk Mektebinde okuttuğu Usul-i Fıkıh: Hicrî 1307'de (1889-90) taşbaskı olarak yayımlanmıştır. Ancak mevcudu kalmamıştır.[19] Daha sonra vermiş olduğu dersler talebesi Hacı Âdil Bey tarafından 1326'da (1908-1909) *Sırat-ı Müstakîm* mecmuasının ilavesi olarak neşredilmiştir. Türkçe yazılan ilk eserlerden olması bakımından önemlidir. Kitap en son *Usûl-i Fıkıh Dersleri* adıyla 1966'da İstanbul'da yeni harflerle basılmıştır.[20]

Bu kitap, esasında usul ilminin tarifi, konusu ve gayesini anlatan bir mukaddime, birincisinde şer'î delillerin (Kitap, sünnet, icma ve kıyas) ikincisinde hüküm, mahkumun bih ve mahkumun aleyh'in anlatıldığı iki bölüm ve ictihad bahsinin anlatıldığı sonuç kısmından oluşmaktadır. Ancak kitabın başında Hacı Âdil Bey'in de bir mukaddimesi yer almaktadır. Ayrıca yine Hacı Âdil Bey, Ali Haydar Efendi'nin son derste söylediklerini de kitabın sonuna ilave etmiştir.[21] Kitap toplam 558 sayfadır. Hacı Âdil Bey bu eseri hocasının aziz hatırasını yaşatmak ve onun namını duyurmak için neşre hazırladığını söyler.[22]

---

15 Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, s. 5.

16 Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 281.

17 a.e., I, s. 281.

18 İ. Alaattin Gövsa, *Türk Meşhurları*, s. 35-36; Aydın, *DİA*, II, 396.

19 Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 282.

20 Aydın, *DİA*, II, 396.

21 Ali Haydar Efendi 18 Mayıs 1318'de yaptığı son derste şunları söylemiştir: "Bu ders bitti. Elbette ki bütün meseleleri sizin de benim de ezberimizde tutmamız mümkün değildir. Ancak sorulacak sorunun veya meselenin çözümünü nerede bulacağınızı öğrendiniz. Müçtehide de bu lazımdır. Yani hangi meselenin hangi bölümde olacağını bilmesidir. Son olarak size tavsiyem temiz ahlâktan Allah (c.c.)'a ibadetten ve Resulullah'a ittibadan ayrılmayın." Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, s. 558.

22 Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, s. 6.

Divan teşkil edecek kadar aruz vezni ile yazdığı manzumeleri olmasına rağmen bunların hepsinin –kitaplarının bir kısmıyla beraber- Aksaray'da büyük yangında yandığı bildirilmiştir.[23]

BİR GAZELİ

Tezahum etse de esbap te'siri hederdir hep
Umuru halk-ı âlem beste-i hükm-i kaderdir hep
Bisât-ı kâinatı öyle gördüm ki cihandır hâb
Hemîşe güft ü gû efsanei bî pâ vü sırdır hep
Rek gonca gibi payinegeh pür-hûn olmaz mı
Bize harı sitem bu gülistanda nişterdir hep
Mutavveldir meani-i bedi hal-i dil şerhi
Beyan-ı sırrı kevneyn ana nisbet muhtasardır hep
Verir her hadise bir şekl için bir sûret-i mâna
Bu evzaı felek hayrette aklı beşerdir hep
Kitabı sun'a "Haydar" çeşmi dikkatle nazar eyle
Ki her satır varak zi bende-i nakşı iberdir hep.[24]

[23] İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, I, s. 587; Erk, *Meşhur Türk Hukukçuları*, s. 305.
[24] Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 282.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.119-140

SURİYE SELEFÎLİĞİNİN ÖNDERİ CEMÂLEDDÎN EL-KÂSİMÎ (1866-1914): HAYATI, ISLAHATÇI KİŞİLİĞİ VE FIKHÎ ESERLERİ

Doç. Dr. H. Mehmet GÜNAY*

The pioneer of Syrian Selefism, Jamal al-Dîn al-Qâsimî: His Biograph, Reformist Character and Major Studies on Islamic Jurisprudence

Syrian Selefism is one of the important parts of reform movements in Islamic World. The most leading and significant figure of this movement is Jamal al-Dîn al-Qâsimî. His studies and works represent Syrian selefism in a detailed and sophisticated manner because the other figures had not left adequate works. In this article we focused on the following topics: Probable sources of Syrian Selefism; Connections and interactions between Qasimî and the other major selefi figures such as Ibn Taymiyyah, Ibn Kayyim al-Cavziyyah Abd al-Qâdir al-Jazâirî, Abduh, Rashid Riza..; The relations and debate between Qasimî and the conservative Islamic scholars (ulama); The main selefist ideas in terms of Qasimi's thought: Islah, ijtihad, taklid, mazhab, mysticism etc.; The brief discreptions of main studies of Qâsimî in the Islamic jurisprudence.

Keywords: Jamal al-Dîn al-Qâsimî, Syrian Selefism, Religious reform (ıslah)

Anahtar kelimeler: Cemaleddîn el-Kasimî, Suriye Selefîliği, Din Islahat

1. Cemâlüddîn el-Kâsimî'nin Kısa Biyografisi[1]

Yakın tarihimizin yetiştirdiği önemli ilim ve fikir adamlarından birisi olan Cemaleddin el-Kasimî 1283-1332/1866-1914 yılları arasında Osmanlı Suriye'sinde yaşamıştır. Doğduğu yere nispetle Dımeşkî, dedesi Kasim el-Hallâk'a nispetle de Kasimî nisbeleriyle tanınmıştır.[2] Kasimî ailesi Şam'da geleneksel olarak eğitim, yargı ve bürokrasiyi elinde tutan varlıklı ve nüfuzlu elit ulema tabakasından olmayıp, ulema sınıfına sonradan katılan bir ailedir.[3] Bununla birlikte Cemaleddin el-Kâsımî ekonomik açıdan orta halli, ilmi,

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 Kasimî'nin hayatına ilişkin en doğrudan ve güvenilir kaynak, bizzat kendisi tarafından kaleme alınan ve halen şahsi kütüphanesinde el yazması olarak muhafaza edilen otobiyografidir. Yaklaşık elli sayfa kadar olan bu esere Kasimî bir isim koymamıştır. Ancak biz bu eseri referans gösterirken *Tercemetü'l-Kasimî* ifadesini kullanacağız.

2 *Tercemetü'l-Kâsimî*, s.1

3 Kasimî'nin dedeleri arasında Kasim el-Hallâk dışında ilim adamı olarak tanınmış bir kimse yoktur. Kasim el-Hallâk ise gençliğinde berberlik yapmış, daha sonra bu mesleği bırakarak dini ilimleri öğrenmeye başlamıştır. Mısırlı bir seyyid olan ilk hocası Salih ed-Desûkî'nin ölümünden sonra Sinaniyye Ca-

kültürel ve entelektüel açıdan da oldukça zengin bir atmosferde yetişmiştir. Evinde babasından aldığı ilk öğreniminden sonra Zâhiriyye Medresesi'ne girer ve burada sarf, nahiv, akâid, mantık, beyan, tecvid, arûz v.b. gibi geleneksel ilimleri okur.[4] Bu arada başta Selîm b. el-Attâr, Şeyh Muhammed el-Hânî olmak üzere devrin önde gelen hocalarından gramer, hat, tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf gibi çeşitli ilimler okur ve her birinden icazet alır.[5] Ayrıca özel merakı ve gayreti ile İslami ilimlerin yanında, matematik, felsefe, mantık, tarih, edebiyat, sosyoloji, İslam medeniyeti, hukuk vb. konulu eserler okuyarak kendisini yetiştirir.[6]

Henüz 14 yaşında iken ders okutmaya ve babasının cami derslerinde ona yardımcı olmaya başlayan Kâsimî,[7] yegane mesleği olan imamlığa 1303/1885 yılında ve 20 yaşında iken Bâbü's-Serîce mahallesindeki Annâbe Cami'inde başlar.[8] Vilayet İdare Meclisi'nin görevlendirmesiyle, dört yıl süre ile 1309-12/1891-94) Ramazan aylarında Şam civarındaki çeşitli köy ve kasabalarda dersler ve vaazlar verir.[9] 1317/1899-1900'de babasının vefatı üzerine onun Sinâniyye Câmi'indeki Şafiî imamlığı, vaizlik ve ders okutma görevlerini devralır ve bunları ömrünün sonuna kadar sürdürür.[10]

1321/1903-1904'de yakın dostu ve Suriye selefîliğinin bir başka siması Abdürrezzâk el-Bîtâr ile birlikte Mısır'a giden Kâsimî, burada fikirlerini büyük ölçüde paylaştığı ve kendisine derin saygı ve muhabbet beslediği dönemin Mısır müftüsü Muhammed Abduh'la görüşme ve tefsir konulu bazı derslerine katılma fırsatı bulur.[11] Ayrıca burada daha sonra çok yakın ilişki içinde olacakları Reşid Rıza ile de tanışır.[12] Kasimî'nin Mısır gazete ve dergilerinde bilhassa Reşid Rıza'nın *el-Menâr* dergisinde yazılarının yayınlanması ve Mısır matbaalarında kitaplarının basılması bu seyahatin bir semeresi gibidir. Mısır dönüşü Kasimî ve Bîtar Beyrut'a uğrarlar; burada bazı Müslüman ıslahçılar ve özellikle Kasimî'yi İbn Teymiyye külliyatı ile ilk defa tanıştıran Muhammed Ebu Talib el-Cezâirî ile buluşup görüşme imkanı bulurlar.[13]

---

mii'nde Şafiî imamı olmuştur. Daha sonra bu görevi oğlu Muhammed Saîd'in, ondan sonra da torunu Cemalleddin el-Kasimî'nin devam ettirdiği görülecektir.

4 Kasimî, *a.g.e*, s. 1 vd.

5 Kasimî'nin ders okuduğu hocaları ve hal tercümeleri için bk. Kasimî, *Tercümetü'l-Kasimî*, s. 1 vd.; Kasimî, *Ta'tîru'l-meşâm fî meâsiri Dımişki'ş-Şâm*, el yazması, Kasimî Şahsi Ktp.; Muhammed Mutî' el-Hâfız – Nizâr Abaza, *Târîhu 'ulemâi Dımeşk*, Dımeşk 1406/1986, I, 301-304. Ayrıca hocalarının ilmi silsilesi için bk. Abdülhafîz el-Fâsî, *Mu'cemü'ş-şüyûh*, Rabat, 1931, s. 179; Zâfir el-Kasimî, *Cemâlüddîn el-Kasimî*, Dımeşk, 1965, s. 23 vd.; Günay, H. Mehmet, *Cemâlüddîn el-Kasimî ve Fıkhî Görüşleri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü.S.B.E., İstanbul 1991), 13-19.

6 Bk. Zafir, *a.g.e.*, s. 30-31, 79-87.

7 Kasimî, *a.ge.*, s. 6; Zâfir, *a.g.e.*, 1965, s. 35.

8 Kasimî, *a.g.e*, s. 6.

9 Kasimî, *a.g.e*, s. 7; Zafir, *a.g.e.*, s. 36 vd.

10 Kasimî, *a.g.e*, s. 24; Zafir, *a.g.e.*, s. 37, 42.

11 Kasimî'nin bizzat kendisi bu yolculuğu, eserleri ve fikirleri için bir dönüm noktası olarak addetmektedir (Zafir, *a.g.e.*, s. 88).

12 Zâfir, *a.g.e.*, s. 125 vd.; *Târîhu 'ulemâi Dımeşk*, I, 299; İstanbûlî, Mahmud Mehdî *Şeyhu'ş-Şâm Cemâluddîn el-Kasimî*, Beyrut 1985, s. 59.

13 Kasimî, *Tercümetü'l-Kasimî*, s. 63.

1328/1910 yılında da Medine-i Münevvere'yi ziyaret eden Kâsimî, burada ulema ile görüşür ve kütüphaneleri dolaşır.[14]

Yumuşak huylu, ağırbaşlı, edepli ve mutedil bir kimse olarak tanınan Kâsimî 23 Cemaziyelevvel 1332/19 Nisan 1914'de 49 yaşında iken vefat eder ve Dımeşk'teki Bâbü's-Sağîr Kabristanlığı'na defnedilir.[15]

2. Kasimî Odaklı Suriye Selefîliğinin Tarihi, Sosyal ve Fikrî Bağlantıları

İslam dünyasının dört bir yanında patlak veren selefi düşünce ve ıslahat hareketlerinin revaçta olduğu bir dönemde yaşayan Kasimî, bu hareketin Suriye ayağının en önemli temsilcisi konumundadır. Her ne kadar ondan önce ve onun döneminde Suriye'de Abdülganî el-Guneymî (ö. 1881),[16] Abdülkadir el-Cezairî (ö. 1883), Abdürrezzak Bîtar (ö. 1916), Tahir el-Cezairî (ö. 1920) ,[17] Ahmet el-Cezâirî (ö. 1902),[18] Mustafa el-Hallâk (ö. 1911),[19] Abdülhamid ez-Zehravî (1916),[20] Selim el-Buharî (1928),[21] Abdülhakim el-Afganî (ö. 1908),[22] Abdülkâdir İbn Bedrân (ö. 1927)[23] gibi ıslah düşüncesine ve selefi eğilimlere sahip başka figürlere rastlansa da bunlardan hiçbirisi Suriye selefîliğini temsil edecek yeterli sayıda eser bırakmamıştır. Kasimî'nin eserleri ise hem sayı hem de içerik olarak bu hareketin temel fikirlerini büyük ölçüde yansıtır niteliktedir.

Şu var ki, Kasimî'nin ilmi hayatının ilk dönemlerinde selefilik düşüncesini ima edecek bir kayda rastlanmaz. Aksine ilk eserleri onun Eş'arî kelamı ve Şafiî fıkhına bağlılığını ve sempatisini ortaya koyar. Ayrıca kendi anlatışına göre bir ara Hocası Muhammed el-Hânî'nin telkiniyle Nakşibendî tarikatının Hâlidiyye koluna intisap etmiş; ancak daha sonra –açıklamadığı bir sebepten dolayı- bu tarikatı terk etmiştir.[24] Nitekim telif hayatının ilk dönemlerine ait eserlerinde isminin sonuna "el-Eş'arî en-Nakşibendî el-Halidî eş-Şafiî" ifadelerini eklediği,[25] ileri dönemlerde yazdığı eserlerinde ise bu ifade-

---

[14] Zafir, s. 161 vd.

[15] İstanbûlî, *a.g.e*, s. 95

[16] Bk. Abdurrezzâk el-Bîtâr, *Hilyetü'l-beşer fî târîhi'l-karni's-sâlisi 'aşer*, Dımeşk 1961, II, 867; Hısnî, Muhammed Edîb, *Müntehabü't-tevârîh*, Dımeşk 1346, s. 670; Nizar Abaza, *Cemâlüddîn el-Kasimî*, Dımeşk 1997, s. 204; Commins, David Dean *Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri* (Çev. Selahaddin Ayaz), İstanbul 1993, s. 82-83.

[17] Bu üç zevat hakkında biraz sonra bilgi verilecektir.

[18] Hakkında bilgi ve Kasimî ile ilişkileri için bk. *Târîhu 'ulemâi Dımeşk*, I, 193; Bîtâr, Abdürrezzâk, *Hilyetü'l-beşer*, I, 304-305; Zafir, *a.g.e.*, s. 30, 37-38; Commins, *a.g.e.*, s. 78.

[19] *Târihu "ulemâi Dımeşk*, I, 269-272; Hısnî, *Müntehabü't-tevârîh*, II, 795; Nizar Abaza, *Cemâluddin el-Kasimî*, s. 184; Zafir, *a.g.e.*, 48, 56.

[20] Zafir, *a.g.e.*, s. 205; Nizar Abaza, s. 201; Commins, *a.g.e.*, s. 111-119.

[21] *Târihu "ulemâi Dımeşk*, I, 431-435, Commins, *a.g.e.*, s. 94, 186, 188-197, Nizar Abaza, s. 188.

[22] *Târihu "ulemâi Dımeşk*, I, 240-247; Commins, *a.g.e.*, s. 94-95.

[23] Hısnî, *Müntehabâtü't-tevârîh*, s. II, 762; *Târîhu "ulemâi Dımeşk*, I, 422-424; Commins, *a.g.e.*, s. 95.

[24] *Tercümetü'l-Kasimî*, s. 3.

[25] Bk. Kasimî, *el-Kevkebu'l-münîr fî mevlid-i'l-Beşîr ve'n-Nezîr* (Eserin bitiş tarihi 1306/1888), el yazması, Kasimî Şahsi Ktp.

leri terk ederek sadece "Muhammed Cemalüddîn el-Kasimî ed-Dımeşkî" yazmakla yetindiği görülür.

Kasimî'nin selefi kimliğinin belirgin hale gelmesi 1890'ların başlarına tekabül eder. 1895'de meydana gelen bir olay da onun kamuoyunda selefilerin önderi olarak tanınmasını sağlamıştır.[26]

Kasimî'nin ilmi kişiliğinde sonradan meydana gelen bu değişimin muhtemel sebeplerini ortaya koymak için genel olarak Suriye selefiliğinin tarihi, sosyolojik ve fikrî bağlantıları üzerinde biraz durmak gerekir.[27] Çünkü en belirgin şekliyle Kasimî tarafından temsil edilen Suriye selefiliğinin doğuşu ve gelişiminde Suriye'nin iç dinamikleri kadar, bir ucu Mısır'da Afganî, Abduh ve Reşid Rıza'ya, diğer ucu da Bağdat'ta Âlûsî ailesine kadar uzanan farklı ilişki ve etkileşimlerin rolü vardır.

Fransız yönetimine karşı Cezayir direniş hareketine öncülük ettikten sonra 1855 yılında Şam'a sürgüne gönderilen Abdülkadir el-Cezairî'nin Suriye'de dini ıslahatın ve selefi düşüncenin ilk ilham kaynağı olduğu söylenir.[28] Kasimî'nin bu zatla doğrudan görüştüğüne dair bir bilgiye rastlanılmasa da hocaları ve yakın arkadaşları, özellikle de Muhammed el-Hanî[29] ve Abdürrezzak Bîtâr'ın, Abdülkadir Cezairî'nin çok yakın dost ve ulema çevresinden olduğu bilinmektedir.[30] Ayrıca Abdülkadir el-Cezairî' nin küçük kardeşi Ahmet el-Cezairî'nin de Kasimî ile uzun süreli dostlukları vardır. Öyle ki, Ahmed Cezairî, Hânî ve Bîtâr'ın[31] Kasimî'nin fikri gelişimini en fazla etkileyen kişiler olduğuna söylemek de mümkündür.[32]

---

26 Kasimî'nin "Müçtehitler Hadisesi (Hâdisetü'l-müctehidîn)" başlığı altında ayrıntılı olarak açıkladığı bu olay kısaca şöyledir: Kasimî ve içlerinde Abdurrezzak el-Bîtar ve Ahmet el-Cezairî'nin de yer aldığı yaklaşık on kişilik bir gurup arkadaşı haftada bir gün aralarından birinin evinde mutat olarak toplanmakta ve kitap okuyup ilmi müzakereler yapmaktadırlar. Kimi zaman gruba dışarıdan bazı kişilerin katıldığı da olur. Ancak gruba muhalif bazı kişilerin yaydığı olumsuz şayiaların da etkisiyle bu faaliyet kamuoyuna farklı şekilde yansıtılır ve grubun adı "Müçtehitler Cemiyeti"ne çıkar. Gurubun başı olarak Cemaleddin Kasimî görülmekte ve onun ismine nispetle "Cemalî Mezhebi" adında bir mezhep kulaktan kulağa yayılmaktadır. Sonunda Şam'daki Osmanlı Valisi'ne çıkan birkaç kişi, grubu, ıslahatçı fikirleri ve Osmanlı halifeleri aleyhindeki sözleri ile şimşekleri üzerine çeken Bedreddîn el-Mağribî (el-Hasenî) ile işbirliği içinde Devlet-i Osmanî'ye karşı siyasi bir plan peşinde olmakla suçlarlar. Valinin talimatıyla gurup üyeleri şer'î mahkemeye celbedilirler. Kasimî ve grup üyelerinden bir kısmı mahkemede hazır bulunurlar. Kadı Mekkî Bey'in başkanlığı ve Müftü Muhammed el-Menînî'nin katipliğinde özel bir duruşma yapılır. Tek tek sorguya çekilen sanıklar kendilerine yöneltilen suçlamaların tamamını reddederler. Duruşma sonunda Kasimî dışında tüm grup üyeleri serbest bırakılır. Kasimî ise bir gece polis merkezinde tutulduktan sonra ertesi gün serbest bırakılır. Kasimî'nin düşünce yapısı, vaaz ve dersleri ile telif yöntemi üzerinde ciddi ve kalıcı tesirleri görülen bu hadisenin ayrıntıları için bk. *Tercümetü'l-Kasimî*, s. 10 vd.; Zafir, s. 43-69.

27 Bu konuda geniş bilgi için bk. Commins, *a.g.e.*, s. 43 vd.

28 Commins, *a.g.e.*, s. 53-63.

29 Kasimî'nin birçok klasik eseri kendisinden okuduğu Muhammed el-Hânî aynı zamanda Şam'da Nakşîbendîliğin Halidiyye kolunun şeyhidir. Selefî fikirleri benimsedikten sonra da Kasimî kendisiyle irtibatı kesmemiş, ayrıca onu hep hürmet ve rahmetle anmıştır. Geniş bilgi için bk. *Târîhu 'ulemâi Dımeşk*, I-152-155; Zafir, *a.g.e.*, s. 26-28; Günay, *Cemâlüddîn el-Kasimî ve Fıkhî Görüşleri*, s. 15-16; Commins, *a.g.e.*, s. 74-77.

30 *Târîhu "ulemâi Dımeşk*, I, 153, 341; Commins, *a.g.e.*, s. 71, 78.

31 Kasimî'yi etkileyen ıslahatçı alim zincirinin önemli bir halkasını teşkil eden Abdurrezzak el-Bîtâr (ö. 1916) Şam uleması çinde Kasimî'nin en çok saygı duyduğu kişidir ve Kasimî 1914 yılında ölünceye ka-

Şamlı ulemanın Muhammed Abduh ve Cemaleddin Afganî'nin fikirleriyle ilk tanışması da bu iki alim tarafından çıkarılan *el-Urvetü'l-Vuskâ* dergisi yoluyla olur.[33] Ayrıca Abduh sürgün olarak Beyrut'ta geçirdiği iki yıl zarfında birçok Şam'lı ulema ile tanışmış ve onları bir hayli etkilemiştir. Onunla Beyrut'ta temas kuran zevat arasında Abdülkadir el-Cezairî'nin ulema çevresinden birçok kişi ile birlikte Kâsimî'nin en yakın dostu Abdürrezzak Bîtâr da vardır. Bitar'ın Abduh'la ilişkisi 1885 yılında yazışmalarla başlar ve 1886'da da onunla Beyrut'ta görüştükten sonra daha sağlam bir nitelik kazanır.[34] Gerek Abdürrezzak Bîtâr'ın gerekse Kasimî'nin selefi fikirleri benimsemesi de yaklaşık olarak aynı tarihlere tekabül eder. Benzer şekilde Kasimî ile Abduh arasında da samimi mektuplaşmaların olduğu görülür.[35] Kasimî'nin özellikle Abduh'la görüşmek üzere yaptığı Mısır seyahatini Abdürrezak Bîtâr'la birlikte gerçekleştirdiğini hatırlamakta yarar vardır.

Kasimî, Mısır seyahati sırasında tanıştığı Reşid Rıza ile de sürekli irtibat halinde olmuş, karşılıklı mektuplaşmalar ile bu irtibatı canlı tutmuşlardır.[36] Ayrıca Reşid Rıza, Meşrutiyet'in ilanının hemen ardından (1908) Kasimî'nin daveti üzerine eski vatanı Suriye'ye yaptığı ziyaret sırasında Kasimî ve fikirdaşlarıyla doğrudan görüşme imkanı bulur. Hatta bu ziyaret sırasında kendisine ve genel olarak ıslahatçı ulemaya muhalif birkaç kişinin kışkırtmasıyla Reşid Rıza'ya yönelik bir komplo düzenlenir[37] ki, bu olay Suriye selefilerini çok üzer ve onlar üzerinde derin etkiler bırakır.[38]

---

dar yani yaklaşık 30 yıl onunla dostlukları devam etmiştir. Bîtar hakkında geniş bilgi için bk. Zirikli, *el-A'lâm*, Beyrut 1989, III, 351; Abbas, Abdülkadir *Mu'cemü'l-müellifîni's-sûriyyîn*, Dımeşk 1405, s. 75; *Târihu 'ulemâi Dımeşk*, I, 340 vd. Kasimî'ye "oğlum" diye hitap eden Bîtâr ile Kasimî arasındaki özel münasebetler için bk. Kasimî, *el-Müfekkiretü'l-yevmiyye*, 29 Şevval 1324, 30 Şevvâl 1324; 4 Zülkâde 1324; a.mlf., *el-Müzekkirâtü'l-yevmiyye*, 9 Muharrem 1325; Zafir, s. 383-383-391; Günay, *Cemâlüddîn el-Kasimî ve Fıkhî Görüşleri*, s. 23-24; Nizar Abaza, *Cemâluddîn el-Kasimî*, s. 108, 180-183; Commins, *a.g.e.*, s. 82.

32 Krş. Zâfir, *a.g.e.*, s. , 26-27, 30; Commins, *a.g.e.*, s. , 77-78, 91.

33 Commins, *a.g.e.*, s. 68.

34 Commins, *a.g.e.* , s. 64, 81.

35 Karşılıklı yazılan mektuplar için bk. Zafir, *a.g.e.*, s. 495-496, 579-584. Bu mektupların birisinde Kasimî Abduh'a şöyle hitap ediyor: "Bütün insanların müftüsü (müfti'l-enâm), alimlerin alimi, hüccetülislâm, marifetinin nuru ile ümmeti ihya eden, emellerin kâbesi, fazilet timsali efendim..." (Bk. Zâfir, *a.g.e.*, s. 579). Abduh ise cevaben yazdığı mektupta şöyle der: "Kader istiyor ki, seninle benim aramda hiçbir şekilde zahir olmayacak gizli ve derin bir sır bulunsun..." (Zâfir, *a.g.e.*, s. 496).

36 Kasimî ile Reşid Rıza arasındaki ilişki ve yazışmalar için bk. Kasimî, *Risâle* (Reşîd Rıza'ya mektup), el yazması, Kasimî Şahsi Ktp.; Zafir, s. 444 vd., 522-528..

37 "Reşid Rıza hadisesi" olarak bilinen bu olay kısaca şöyle cereyan etmiştir: Reşid Rıza Dımeşk'e gelişinin ertesi sabahı umumi istek üzerine Emeviye camiinde oldukça kalabalık bir cemaate umumi bir ders verir ve bir gün sonra ikindiden sonra ikinci bir ders yapma vaadinde bulunur. İkinci gün öğleden ikindiye kadar Kasimî'nin evinde kalıp onun elindeki el yazma tefsirleri inceler. İkindi yaklaştığında da Emeviye camiine giderler. Namazdan sonra kürsüye çıkıp Kur'an'dan bazı ayetler okuyup açıklamaya başlamıştır ki, dinleyenler arasından birisi; "Ey müslümanlar, bu adam vahhabidir, Allah'ın laneti üzerine olsun!" diye bağırmaya başlar. Bir başkası da "Ey insanlar, aranızda Allah'a şirk koşan var mı? Bu adam sizin hepinizin müşrik olduğunu söylüyor. Zaten o, Peygamberimize buğz ve eza eden Vahhabilerden birisidir." diyerek halkı galeyana getirir. Reşid Rıza konuşmasını kesip ayağa kalkar ve onları teskin etmeye çalışır. "Fitne uykudadır, onu uyandırana Allah lanet etsin!" hadisini okuyup gerçek akidesini açıklamaya çalışır. Fakat bunun halkın öfkesini arttırmaktan başka bir etkisi olmaz. Bunun üzerine Reşid Rıza'yı evinde misafir eden Osman Refik el-Azm, orada bulunanlara, münakaşa istiyorlarsa yatsıdan son-

Bununla birlikte bu olay Reşid Rıza ile Kasimî arasındaki şahsi ve fikri bağların daha da kuvvetlenmesine vesile olur. Nitekim Reşid Rıza Kasimî'nin eserlerini her zaman yakından takip etmiş ve bunları *el-Menâr* dergisinde tanıtmıştır. Bazı eserlerine de takriz yazıları yazmıştır.[39] Bu arada Reşid Rıza Kasimî'nin vefatı dolayısıyla *el-Menâr* dergisinde Kasimî'nin hayatını, eserlerini ve fikirlerini ele aldığı uzunca bir makale de yazmıştır.[40]

Kasimî'nin ıslahatçı kişiliğinin bir ucunda da Bağdat'ın Âlûsîleri yer alır. Tefsir müellifi Şahabeddin Âlûsî'nin oğlu Numan Hayreddin (ö. 1899)[41] Suriye selefiliği için merkezi öneme sahip bir kişiliktir. Islahçı fikirleri benimsemek ve yaymakla şöhret bulan Numan Hayreddin aynı zamanda 19. yüzyılda farklı yerlerde ortaya çıkan çeşitli ıslahçı eğilimlerin de önemli bir bağlantı noktasını teşkil eder. Çünkü Hintli alim Sıddîk Hasan Han'la ilişki kurup onun eserlerini temin eden, ayrıca oğlu Ali Alaaddin'i (ö. 1921) kendisinden ilim tedris etmek üzere Hasan Han'a göndererek, Bağdat-Hindistan bağlantısını güçlendiren odur. Sıddîk Hasan Han'ın, görüşlerinin büyük çoğunluğunu Şevkânî (ö. 1835) ile Şah Veliyyullah'ın (ö. 1762) eserlerine dayandırdığı, içtihat yanlısı ve ıslahatçı kişilikleriyle tanınan bu iki alimin ortak ilgi kaynağının da İbn Teymiyye (ö. 1328) olduğu bilinmektedir. İbn Teymiyye'nin eserlerinin keşfedilmesi, derlenmesi ve yayımlanmasına öncülük edenlerin başında da Numan Hayreddin ve çocukları gelir. Lübnan'da Numan Hayreddin'in oğlu Alaaddin ile görüşen Suriye selefileri, onlarla işbirliği içinde İbn Teymiyye mirasının ihyasına katkıda bulunmuşlardır. Hayreddin'in yeğeni Mahmut Şükrü el-Âlûsî (ö. 1924) de onun ölümünden sonra Bağdat'taki ıslahatçıların önderliğini üstlenmiş ve Şam, Kuveyt, Cidde, Necd, Katar ve İstanbul'daki İbn Teymiyye hayranlarıyla yazışmalar yapmıştır. [42] Mahmut Şükrü Alûsî ile Kasimî arasında da karşılıklı yazışmaların ve İbn Teymiyye'nin eserlerinin derlenip yayımlanması konusunda sıkı bir işbirliğinin olduğu dikkati çekmektedir.[43]

---

ra evine gelebileceklerini söyler ve Reşid Rıza'yı kızgın kalabalığın arasından çıkarır. Olaya sebebiyet verenler tutuklanır, fakat Reşid Rıza da hemen ertesi gün apar topar Mısır'a dönmek zorunda kalır. Bu olay kamuoyunda çok büyük bir yankı uyandırmış ve o tarihte çıkan bütün gazete ve dergilerde farklı yorumlarla ele alınmıştır. Örnek olarak bk. *el-Müntekad* (Mecmuası), Beyrut 1908, IV, 49. Ayrıca Reşid Rıza'nın bizzat kendisi, başından geçen bu olayı bütün detaylarıyla yayımlamıştır. Bk. *el-Menâr*, c. XV, sy. 12, s. 936 vd. Kasimî de bu olayı ve etkilerini günlüklerine yansıtmıştır. Bk. *el-Müzekkirâtü'l-yevmiyye*, 28 Ramazan 1326 / 24 Teşrîn-i Evvel 1908; 29 Ramazan 1326 / 25 Teşrîn-i Evvel 1908. Hadise hakkında toplu ve geniş bilgi için bk. Zafir, s. 444 vd.

38 Günlüklerinden anlaşıldığına göre Kasimî, olayın ertesi günü imamlıktan ayrıldığı gibi camide verdiği derslerini de bırakır ve evine kapanır (Zafir, s. 450). Fakat iki ay kadar sonra imamlığa, bir süre sonra da derslerine yeniden başlar. Bk. Kasimî, *el-Müzekkirâtü'l-yevmiyye*, 24 Zilhicce 1326 (17 Kanun-i Sani 1909). 11 Muharrem 1327

39 Zafir, *a.g.e.*, s. 445, 463. Ayrıca bk. Seyyid Reşid Rıza, "Ta'rîfu Kavâidi'd-tahdîs", Kasimî, *Kavâidü't-tahdîs* (Takriz yazısı) , s. 16.

40 Bk. *el-Menâr*, c. XIV, sy. 7, s. 558; sy. 8, s. 628.

41 Kasimî yazışma yoluyla kendisinden icazet almıştır. Bk. Zâfir, *a.g.e.*, s. 29.

42 Commins, *a.g.e.*, s. 49-53.

43 Bk. Kürd Ali, *el-Mu'âsirûn*, s. 427-433; Zafir, *a.g.e.*, s. 575-589.

İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, Şevkanî, Sıddîk Hasan Han gibi ıslahçı alimlerin Kasimî'nin ilmi kişiliği ve eserleri üzerindeki etkisi oldukça belirgindir. Kasimî'nin, "Şeyhimiz" dediği[44] İbn Teymiyye'nin eserlerinin derlenip yayımlanması yönünde gösterdiği olağanüstü gayretin yanısıra[45] yazdığı eserlerde İbn Teymiyye'nin görüş ve fetvalarına yaptığı atıfların yüksek nispeti onun nasıl bir İbn Teymiyye'ye hayranı olduğunu gösterir niteliktedir. Benzer şekilde İbnü'l-Kayyim ve Şevkanî de Kasimî'nin görüşlerine en fazla başvurduğu müçtehitler arasındadır. O, İbnü'l-Kayyim'in eserlerini, sahih görüşün araştırılacağı temel kaynaklar[46] ve fetva işiyle uğraşanların mutlaka başvurması gereken kitaplar arasında sayar.[47] İbnü'l-Kayyim'e ait *İğâsetü'l-lehfân* adlı eseri hadislerini tahriç ederek yayımlayan da odur.[48] Şevkanî'nin de özellikle içtihat hakkındaki fikirlerini ve ilmi meseleleri mezhep gözetmeksizin müstakil bir nazarla ele almasını takdirle anar. Belirli bir mezhebe bağlanmanın şart olmadığı görüşünü temellendirirken de Şevkanî'yi örnek gösterir.[49] Ayrıca Şevkanî'nin eserlerini içerik ve sistematik açıdan son derece mükemmel görür.[50] Kasimî'nin şahsi kütüphanesinde Sıddık Hasan Han'a ait de birçok esere rastlamak mümkündür. Onun bu eserler üzerinde yaptığı çalışmalar bu alime ne denli önem verdiğinin canlı şahidi gibidir.[51]

Kasimî'nin sıcak ilişkiler içinde olduğu bir entelektüel de edebiyatçı, dil uzmanı ve aynı zamanda Suriye'nin çeşitli yerlerinde Zahiriye Kütüphanesi'nin de dahil olduğu birçok kütüphane ve okulun kurulmasına ön ayak olan Tahir el-Cezairî'dir (ö. 1920). Onun Türkçe ve başka dillere hakimiyeti, eski ve nadide el yazması eserler hakkındaki geniş malumatı ve bunları okuma konusundaki ustalık ve aşinalığı Suriye selefileri için önemli bir kültürel

---

[44] Örnek olarak bk. Kasimî, *el-Fetvâ fi'l-İslâm*, Beyrut 1988, s. 151, 162, 174; *el-Mesh ale'l-cûrabeyn*, Beyrut 1971, s. 75.

[45] Kasimî'nin yayıncılıkla uğraşan Muhammed Nasîf'e yazdığı mektuplarda nasıl bir İbn Teymiyye hayranı olduğunu ve onun eserlerini derleyip yayımlamak için nasıl bir uğraş verdiğini izlemek mümkündür (Bk. Zafir, *a.g.e.*, s. 585 vd.). Bu mektupların birinde yer alan şu ifadesi, onun hem Muhmut Şükrü Âlûsî ile ilişkisi, hem de İbn Teymiyye'ye verdiği önem açısından dikkat çekicidir: "Ey kardeşim, şunu iyice bil ki, Şeyhülislâm Dımeşk'de öldü. Risalelerinin çoğu elhamdülallah Dımeşk'tedir... Seyyid Şükrü Efendi bu durumu size arz etmemi söyledi. Zira o benim Şeyhülislam'ın eserlerine tutkun olan ve bu uğurda çaba harcayanlardan birisi olduğumu bilir.. Nitekim ben, İbn Teymiyye'ye ait yirmi sekiz risaleyi bizzat kendi el yazımla derledim; pek çok bölgeye de haber salarak derlenmesini istedim. Bunlar, yaklaşık iki sene önce benim el yazımla yazdığım nüshalar esas alınarak Mısır'da basıldı. Şu anda elimde İbn Teymiyye'nin bazı risaleleri ve küçük fetvaları var ki, bunları en büyük hazine addediyorum..." (Zafir, *a.g.e.*, s. 585-587.).

[46] Kasimî, *el-İsti'nâs li tashîhi enkihati'n-nâs*, Beyrut ts., s. 121.

[47] Kasimî, *el-Fetvâ fi'l-İslâm*, s. 145.

[48] Bk. Kasimî, *el-İsti'nâs*, s. 143;a.mlf., "Tahkîku İğâseti'l-lehfân", *el-Muktebes (Mecmuası)*, Dımeşk, IV, 792.

[49] Bk. Kasimî, *el-Fadlu'l-mübîn*, Beyrut 1983, s. 83.

[50] Kasimî'nin bu konudaki görüşleri için bk. *el-Muktebes (Mecmuası)*, V, 543 (İbnü'l-Kayyim'in *İrşâdü'l-fuhûl* adlı eseri için yazdığı tanıtım yazısı).

[51] Nitekim Kasimî, Sıddık Hasan Han'ın, Şevkanî'ye ait *ed-Dürerü'l-behiyye* adlı fürüu fıkıh eseri üzerine yazdığı *er-Ravzatü'n-nediyye* adlı kitabını titiz bir şekilde okumuş ve üzerine çok değerli talikler yapmıştır. Yine onun Sıddık Hasan Han'a ait *Husûlü'l-me'bûl min ilmi'l-usûl* adlı fıkıh usulü eseri üzerinde de birçok notları vardır. Her iki eser halen Kasimî'nin şahsi kütüphanesinde mevcuttur.

zenginlik kaynağı olmuştur.[52] Tahir el-Cezairî kendi döneminde selefi ve ıslahatçı eğilimi yanında siyaset ve eğitim alanlarındaki reform çabalarıyla da ön plana çıkmıştır. Bu açıdan o dini ıslahat yanlısı selefiler ile siyasi ve eğitimsel ıslahat yanlısı Arapçıları kendi çevresinde bir araya getirmiştir. Arap Diriliş Cemiyetini kuran genç kuşak Arapçılar da Tahir el-Cezairî'nin çevresinden südûr etmiştir. Kasimî'nin küçük kardeşi olan ve Arap Diriliş Hareketi'nin ön saflarında yer alan Dr. Selahattin Kasimî'de Tahir el-Cezairi'nin çevresinde yetişmiştir.[53] Ayrıca Tahir el-Cezairî Türkçe'ye hakimiyeti, İstanbul ve Osmanlı devletinin Suriye erkanı ile yakın ilişkisi ve üstlendiği görevler sayesinde meşrutiyetçi Jön Türkler hareketinin Şam uzantıları üzerinde de hayli etkili olmuştur. Dolayısıyla Tahir el-Cezairî, hem selefileri, hem adem-i merkeziyetçi Arapçıları hem de bazı Jön Türk mensupları ile İttihat ve Terakkicileri etrafında toplayan ve bunlar arasında köprü görevi gören odak şahsiyetlerden birisidir. Bu üç akımın çıkış noktaları, ana hedefleri ve temel görüşleri farklı olmakla birlikte bunların görüşleri, ehliyet, akıl ve düşünce hürriyetine vurgu, temsile dayalı yönetim, siyasi, sosyal ve eğitimsel ıslahat, ilerleme ve kalkınma gibi temel noktalarda kesişmektedir. Genç kuşak Arapçılar da selefilerle sürekli temas halinde olmuşlar ve ilerici düşüncelerinden dolayı onlara daima saygı ve hayranlık beslemişlerdir. [54]

Kasimî; Tahir el-Cezairî, Selim el-Buharî, Şükrü el-'Aselî (ö. 1916), Abdülvahhab el-İngilizî (1916), Selim el Cezairî (1916), Refik el-Azm (ö. 1925), Abdurrahman Şehbender (ö. 1940), Muhibbüddîn el-Hatîb, Muhammed Kürd Ali gibi Arapçı ve meşrutiyetçi siyasi reform yanlıları ile yakın ve dostane ilişkiler içinde olsa[55] da kendisi hiçbir siyasi oluşuma üye olmamış, hiçbir siyasi faaliyete de aktif olarak katılmamıştır. Kardeşi Selahattin el-Kasimî'nin (ö. 1916) modern okullara giderek yetişmesinde büyük katkısı olmakla ve onun Arap Diriliş Cemiyetine kayıt olmasına ve genel sekreterliğini üstlenmesine ses çıkarmamakla[56] birlikte onlarla organik bir bağ kurduğuna dair bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Bu konuda Arap Diriliş Hareketi mensupları ile selefiler arasındaki yetişme ve kuşak farklılığının yanında selefilerin aksine Arapçıların dini ıslahattan çok siyasi, eğitimsel ve kültürel reformları öncelemeleri, müslümanların birliğinden çok Araplığı ön plana çıkarmaları ve daha çok laik ve ulusçu bir çizgide yer almalarının da etkisi olmalıdır.[57]

---

[52] Hakkında geniş bilgi için bk. Zirikli, *el-A'lâm*, III, 221-222; Kürd Ali, *el-Mu'âsırûn*, s. 267 vd.; *Târîhu "ulemâi Dımeşk*, I, 366 vd.; Nizâr Abaza, *Cemâluddîn el-Kasimî*, s. 48-51. Kasimî ile ilişkileri için bk. Kasimî, *el-Müfekkirâtü'l-yevmiyye*, 1324 (1906); Zafir, *a.g.e.*, s. ,93, 425-441, 509, 521; İstanbûlî, *a.g.e.*, s. 16; Nizar Abaza, *Cemâlüddîn el-Kasimî*, s. 186-188; Commins, *a.g.e.*, s. 181 vd.

[53] Bk. Muhibbuddin el-Hatîb, *Dr. Salahuddîn el-Kasimî: Asâruhû safahât min târîhi'n-nahdati'l-arabiyye fî evâili'l-'ışrîn*, Kahire 1379.

[54] Commins, *a.g.e.*, s. 183, 192, 194-196, 199, 201.

[55] Bk. Zafir, *a.g.e.*, 93-96, 465-477; Nizar Abaza, *a.g.e.*, s. 201-202.

[56] Krş. Zafir, s. 213, 468-470; Commins, *a.g.e.*, s. 188-191.

[57] Krş. Commins, *a.g.e.*, s. 200-210. Kasimî yayıncı Muhammed Nasîf'e yazdığı bir mektupta Arap Diriliş Cemiyeti etrafında toplanan gençlerle ilgili nispeten olumlu bir değerlendirme yapmakta, ancak onların

Suriye'de selefiler ile geleneksel inanış ve uygulamaları devam ettiren muhafazakar ulema arasında ise beklendiği gibi gerilimli bir ilişki söz konusu olmuş, bu iki kesimin yıldızları hiç barışmamıştır. Selefilere tepki gösteren ve onlarla mücadele eden kitlenin ağırlıklı olarak Suriye'de ötedenberi resmi eğitim ve yargı müesseseleri ile önemli dini mevkileri elinde tutan muhafazakar ulema ile anılan dönemde sayısı bir hayli fazla olan sufi tarikatların ileri gelenlerinden oluştuğu görülür. Kasimî'nin "Haşviyye (kuru kalabalık)" adını verdiği[58] bu kitlenin ortak özelliği Osmanlı Hilafeti'ne kayıtsız şartsız bağlılığı vurgulamak ve kendi güç ve mevkilerinin de garantisi olan mevcut düzenin devam etmesini savunmaktır. Haliyle bunlar halihazır yapının değişmesine yönelik her türlü adımın karşısında yer almışlardır. Selefilerin, içtihat, ıslah ve yenilik söylemleri ve bu çerçevede geleneksel eğitim metotlarına, taklid temeline dayalı dini taassup ve katı mezhepçiliğe, birtakım tasavvufi inanış ve adetleri de kapsayan hurafe ve bid'atlere karşı eleştirel yaklaşımları doğrudan doğruya muhafazakar kitlenin inanç, değer ve tutumlarını hedef almış, bu yüzden de onların sert tepki ve mukavemeti ile karşılaşmıştır. 20 yüzyılın başlarında Osmanlı yöneticilerinin geleneksel ulema ve sufileri himayeye dayalı Pan-İslamist siyasetini ve uzun süreden beri Hilafetin başını ağrıtan Vahhabilik türü ayrılıkçı ve yenilikçi hareketler, Mısır ve Yemen gibi Arap memleketlerinde ortaya çıkan alternatif hilafet düşünceleri ve Suriye'de de uzantıları bulunan Arapçı ve meşruiyetçi akımlar konusundaki hassasiyetini kendi lehlerine çok iyi kullanan bu kesim, birçok hususta anılan grup ve hareketlerle benzer görüşlere ve bir kısmı ile dostane ilişkilere sahip olan selefileri Osmanlı hilafetine yönelik bir tehdit olarak göstermek için ellerinden geleni yapmışlar ve bu konuda belirli dönemler itibariyle kısmen başarılı da olmuşlardır. Nitekim yukarıda anlatılan "Müçtehitler hadisesi" ve "Reşid Rıza olayı"ndan başka Kasimî ve diğer selefilerin defalarca çeşitli nedenlerle mahkemeye çağrıldığı, polis baskını ve teftişine maruz kaldığı, kitaplarının araştırılıp bir kısmına el konulduğu vakidir.[59]

3. Kasimî'nin Selefî Kişiliği

a) Kâsimî ve dinî ıslahat

Kâsimî'nin ilmi kişiliği ile ilgili değerlendirmelerde selefilerin karakteristik özelliği olan ıslahçı yön bilhassa vurgulanır. Kendisini yakından tanıyan kimi müelliflerin onu "muslih, müceddid" gibi ünvanlarla andıkları görü-

---

"Selef Mezhebi" ile uzaktan yakından bir ilgilerinin bulunmadığını kaydetmektedir. Bk. Zafir, *a.g.e.*, s. 603-604.

58 Kasimî'nin "Haşviyye" kavramına getirdiği açıklama için bk. Kasimî, *Delâilü't-tevhîd*, Kahire 1986, s. 294 '1. dipnot).

59 Kasimî döneminde muhafazakar grupların özellikleri, sosyal konumları ve selefilere karşı yürüttükleri mücadele ile Kasimî ve selefilerin maruz kaldığı baskılar için bk. Kasimî, *Risale* (Reşid Rıza'ya mektup), a.mlf., *el-Müzekkirâtü'l-yevmiyye*, 1908-1909; Zafir, *a.g.e.*, s. 43-69, 199-211; Commins, *a.g.e.*, s. 99-111, 211 vd.; Nizar Abaza, *Cemâluddîn el-Kasimî*, s. , 112, 302-304; Günay, *Cemâlüddîn el-Kasimî ve Fıkhî Görüşleri*, s. 9-12.

lür.[60] Şu var ki, Kasimî ıslahla ilgili görüşlerini bir bütün halinde açıklamamıştır. Çok sayıda eseri arasında münhasıran ıslah konusunu ele aldığı bir eserine de rastlanmaz. Hatta bu durum onun ıslahçı kimliğine ilişkin bazı tereddütlerin doğmasına yol açmış ve onun bu yönünü ön plana çıkaranlardan bazıları bu konuyla ilgili açıklama yapma ihtiyacı hissetmişlerdir[61]. Bununla birlikte ibadetlerle alakalı bid'atleri ele aldığı *İslâhü'l-mesâcid mine'l-bida' ve'l-avâid* ve mevlit törenlerinde işlenen bid'atlere dikkat çektiği *Şezra bin sîrati'l-Muhammediyye* adlı eserleri doğrudan ıslahla ilgili görülebilir. Gerçekten de Kasimî'nin adı geçen eserleri başta olmak üzere diğer eserleri dikkatlice incelendiğinde, bunların hemen hepsinde ıslahçı bir bakış açısının hakim olduğu fark edilmektedir. Ancak onun ılımlı bir ıslah anlayışına sahip olduğunu da özellikle belirtmek gerekir. Prensip olarak İslam'ın ilk vazedildiği saf, katıksız ve asli cevherinin ortaya çıkarılmasını ve bunun olduğu gibi korunmasını savunur. Dinin özüne dokunacak her türlü tasarrufun karşısındadır ve bu yüzden zaman içerisinde değişik sebeplerle dinin içine dahil edilmiş yabancı fikir ve uygulamaların, bid'at ve hurafelerin atılması taraftarıdır.[62] Buna karşılık sünnete ve dinin genel ilkelerine aykırı olmayan faydalı yenilikler anlamında bid'at-i hasene kavramını kabul eder,[63] tekfir konusuna son derece ihtiyatlı bir yaklaşım vardır.[64] Ölen kişiler için sağlam kabirler yapılmasını ve kabir ziyaretlerini bid'at görmediği gibi, kendisi de birçok kabir ziyaretinde bulunmuş ve babasının kabrini taştan duvarla çevirttirmiştir.[65] Ölen kişiler için bir araya gelinip Kur'an okunmasını ve dua edilmesini bid'at saymakla birlikte sakıncasız, hatta ölü için faydalı görür.[66] Tasavvufu da toptan reddetmez; aksine tasavvuf müessesesinin dayandığı espiriyi son derece güzel ve yerinde bulur. Rufâiyye, Kâdiriyye gibi tasavvufi ekollerin kurucuları ile ilgili olarak övgü dolu sözleri vardır.[67] Selefî geleneğe mensup ulemanın iyi nazarla bakmadığı İbn Arabî hakkında bile müsbet bir kanaate sahiptir.[68] Tasavvuf konusundaki halihazır yozlaşmanın temel nedeni olarak da tarikat şeyhlerinin çoğalmasını ve tarikat silsilelerine cahil, ikiyüzlü ve şöhret düşkünü kimselerin dahil olmasını gösterir.[69]

---

60 Bk. M. Reşid Rızâ, "Ta'rîfun bi kitâbi Kavâidi't-tahdîs" (Kasimî, *Kavâidü't-tahdîs*'in takrizi), s. 21; a.mlf., *el-Menâr*, c. XVII, sy. 7, s. 559; İstanbûlî, *Şeyhu'ş-Şâm*, s. 27 vd.

61 Kasimî'yi büyük bir ıslahçı olarak değerlendiren Reşid Rıza'nın bu konudaki açıklaması için bk. *el-Menâr*, c. XVII, sy. 8, s. 630-631.

62 Bu konuda geniş bilgi için bk. Kasimî, *İslâhu'l-mesâcid mine'l-bida' ve'l-avâid*, Beyrut 1390

63 Kasimî, *a.g.e.*, s. 13-14; a.mlf., *Şezra mine's-sîrati'l-Muhammediyye*, Kahire 1321, s. 31-32; Zafir, *a.g.e.*, s. 190. Kasimî'nin fakirlerin menfaatine olduğu gerekçesiyle iskat-i salâtı meşru görmesi de son derece ilginçtir. Bk. *İslâhu'l-mesâcid*, s. 249-250.

64 Kasimî "kıblemize yönelip, namazımızı kılan ve akidemize inanan hiç kimseyi küfürle itham edemeyiz..." demektedir. Bk. Kasimî, *es-Sevânih*, 'İdü'l-adhâ (Kurban Bayramı) 1327.

65 Bk. Kasimî, *el-Fadlü'l-mübîn*, s. 305; Zafir, s. 189-190, 154, 157.

66 Bk. *el-Müzekkirâtü'l-yevmiyye*, 22 Şevvâl 1327.

67 Kasimî, *Suâlü müsteşrik ve cevâbün hakîm*, el yazması, Kasimî Şahsi Ktp., s. 4.

68 Bk. Kasimî; İbn Arabî, Nasîr et-Tûsî ve bazı Eş'arî alimlerini ilhadla suçlayan İbn Teymiyye, İbnü'l-Kayyim gibi selefî geleneğe mensup alimlerin bu konuda hatalı bir yaklaşım içinde olduklarını söyler. Bk. Kasimî, *es-Sevânih*, 1324.

69 Bk. Kasimî, *Suâlü müsteşrik*, *a.g.e.*, s. 4. Kasamî'nin tasavvuf kurumuna ve tasavvuf büyüklerine bakışı ile ilgili geniş bilgi için bk. Günay, *Cemaluddîn el-Kasimî ve Fıkhî Görüşleri*, s. 28-32; a.mlf.,

Öte yandan Kasimî'nin mezhep anlayışı ve diğer mezhep ve görüşlere bakışı ile taklit ve içtihat konularına yaklaşımı onun ılımlı bir ıslah anlayışına sahip olduğunu ortaya koyar.

b) Kâsimî'nin mezhebi ile diğer mezhep ve görüşlere bakışı

Kâsimî'nin mezhep anlayışında zaman içinde da dikkate değer değişikliklerin meydana geldiği bir gerçektir. Yukarıda da belirtildiği üzere o, tahsil hayatının önemli bir bölümünü büyük ölçüde geleneksel ilim anlayışına uygun bir tarzda tamamlamıştır. Bu anlayışa göre, İslami ilimleri tahsil etmeye başlayan bir öğrencinin, öteden beri okutulagelen ve daha çok muayyen bir mezhebin görüşlerini içeren belirli eserleri farklı üstatlardan okuması gerekiyordu. Bu ilmi atmosfer içerisinde yetişen Kâsimî de belirli bir süre kendi muhitinde baskın olan Şafiî mezhebine bağlı kalmış; çalışmalarını bu mezhebin metodu ve uygulamaları doğrultusunda yürütmüştür.

Ancak Kâsimî, açık ifadelerle belirtmemiş olsa da belli bir dönemden sonra kendini muayyen bir mezhep ile bağımlı saymamıştır. Genel bir eğilim olarak "selef mezhebi"ne mensubiyetini de sıklıkla vurgulamıştır. Bu durum onun, gerek ilmi meseleleri ele alış tarzından, gerekse eserlerinde ve bilhassa yayımlanmamış özel not defterleri ile mektuplarında çeşitli vesilelerle kullandığı ifadelerinden rahatlıkla anlaşılmaktadır. Ancak önemle belirtmek gerekir ki, Kâsimî'nin mezhepsizliği, onun mevcut mezheplerden hiçbirini kabul etmediği, kendini bütün mezheplerden bağımsız ve onların üzerinde gördüğü anlamında değildir. Tam tersi o, başta dört sünnî fıkıh mezhebinin imamları olmak üzere, mavcut İslami mezheplere müntesip bulunan alimler hakkında son derece sitayişkâr ifadeler kullanır, onların ilim ve irfanlarını, İslam'a hizmek uğrunda harcadıkları gayret ve çabayı her zaman takdirle anar. Ayrıca öğrencilerine, bilhassa dört mezhep imamlarının izinden ayrılmamalarını ve onların Kur'an ve Sünnet'i anlama metodlarını örnek almalarını öğütler[70]. Diğer taraftan Kâsimî'nin, ele aldığı herhangi bir ilmi meseleyi tartışırken görüşlerine başvurduğu kimseler arasında çoğu zaman önceliği dört mezhebe mensup müctehitlere verdiği dikkati çeker.

"Benim mezhebim, kendimi herhangi bir mezhep ile mukayyet saymamamdır. Tam tersi delili kuvvetli görünen bir görüşü, kaynağı hangi mezhep olursa olsun alırım."[71]. "Bizim meşrebimiz kimden ve hangi kitaptan olursa olsun doğruyu kabul etmektir."[72] "İnsanlar doğruya tabi olmalıdır; doğru, insanlara değil."[73] "Doğru, insanların yitiği olup onu bulmak her insana ayrı bir tat verir"[74] diyen Kâsimî'nin ilke olarak karşı çıktığı husus, doğru görüşün

---

"Cemaluddin el-Kasimî ve İlmi Kişiliği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1996), s. 260-261.

70 Bk. Hâmid et-Taqî, "Cemâlüddîn el-Kasimî", *Mecelletü Temeddüni'l-İslâm*, V-VI, 764

71 Kasimî, *el-Ecvibetü'l-marziyye*, Dımeşk 1326, s. 2; İstanbûlî, *Şeyhu'ş-Şâm*, s. 81

72 Kasimî, *el-Ecvibetü'l-marziyye*, s. 2.

73 Kasimî, *es-Sevânih*, Rabîu'l-evvel 1328.

74 Kasîmî, *el-Ecvibetü'l-marziyye*, s. 3.

kimde olduğu bağlamında ileri sürülen inhisarcılık anlayışıdır. Ona göre kimilerinin iddiasının aksine doğru görüş belirli bir kişinin, belirli bir mezhebin veya ekolün tekelinde değildir. Aksine, hakkında kesin hüküm içeren bir nas olmayan, dolayısıyla farklı ictihatlara elverişli bulunan meselelerde isabetli görüşü belli bir grubun inhisarında bırakmak caiz değildir. Zira bu gibi meselelerde müctehitler öteden beri ihtilaf etmişlerdir. Bu noktada kimisi bir ayeti, kimisi de bir hadisi yorumlamıştır. Hiç şüphesiz gerek seleften, gerekse haleften çok sayıda müctehit alimler yetişmiştir. Onların yeni durumlara ilişkin görüş ve fetvaları sayılamayacak kadar çoktur. Üstelik onların her biri Allah Rasulü'ne tutunmuş, O'nun şeriatinin nurlarından iktibasta bulunmuşlardır. Dolayısıyla doğru görüşü muayyen bir mezhebin tekelinde saymak meseleye son derece hatalı bir yaklaşımı sergilir.[75]

Kâsimî'ye göre doğru görüş bir tek mezhebin inhisarında olmadığı gibi aynı zamanda dört sünnî fıkıh mezhebinin görüşleriyle de sınırlı değildir. Kitap ve Sünnet'e dayandığı, ilgili mesele hakkında ikna edici delillere sahip olduğu sürece dört mezhepten herhangi birine bağlı olmayan bir müctehidin görüşüyle de rahatlıkla amel edilebilir.[76]

Kâsimî'ye göre bir kimseye mezhebinin ne olduğunu sormak abesle iştigal anlamına gelir.[77] Şu var ki kendisine böyle bir soru yöneltildiğinde - muhtemelen döneminin mezhep tassubuna dayalı ilmi atmosferini dikkate alarak, tepkilere yol açmamak için- "Ben Şâfiî mezhebine göre ibadet ediyorum" dediği söylenir.[78] Oysa eserlerinin birinde "Allah bir insanı ille de şu ya da bu mezhebe göre ibadet etmekle mükellef kılmamıştır" ifadesinin yer aldığı dikkati çeker.[79]

c) Kâsimî'ye göre taklid ve içtihat

Fıkhî bir terim olarak taklidi "bir delile dayanmaksızın başkasına ait bir görüş ile amel etmek" biçiminde tanımlayan Kâsimî[80] bu anlamdaki taklidin prensip olarak caiz olmadığını ileri sürer. Ona göre taklit, insanlar arasında tehlikeli boyutta yayılmış olan ve onları giderek felakete götüren bir cüzzam; onları rehavet ve tembelliğe sürükleyen umumî bir felç ve nihayet düşünce yeteneğini dumura uğratan ileri derecede bir akıl noksanlığıdır.[81]

Kâsimî, taklidin vacip olduğunu ileri sürenleri de oldukça sert bir dille eleştirir. Ona göre Allah ve Rasûl'ü dışında hiç kimsenin bir şeyi vacip kılma yetkisi yoktur. Yine Allah ve Rasul'ü hiç kimseye belli bir şahsın mezhebine bağlanmayı ve dini konularda onu taklit etmeyi vacip kılmamıştır.[82] Kaldı ki

---

75 Bk. Kasimî, *el-İsti'nâs*, s. 112.
76 Bk. Kasimî, *a.g.e.*, s. 112-113; a.mlf, *el-Fetvâ fi'l-İslâm*, s. 149.
77 Kasimî, *İkâmetü'l-hucce ale'l-musallî cemâ'aten kable'l-imâmi'r-râtib*, Dımeşk 1342, s. 55.
78 Zafir, *a.g.e.*, s. 183.
79 Bk. Kasimî, *İrşâdü'l-halk ile'l-amel bi haberi'l-berk*, Dımeşk 1329, s. 69.
80 Bk. Kasimî, *el-Fadlü'l-mübîn*, s. 85; *İrşâdü'l-halk*, s. 10.
81 Kasimî, *el-Müfekkirâtü'l-yevmiyye*, Defterü evâhırı'ş-Şevvâl 1321.
82 Bk. Kasimî, *Kavâid usûliyye*, el yazması, Kasimî Şahsî Ktp.; *Suâlü müşteşrik*, s. 2.

taklidin vacip olduğunu söyleyenler, ileri sürdükleri bu iddianın zorunlu bir sonucu olarak mukallit olmak durumundadırlar. Bunun yanında bu gibi konularda mukallitlerin değil müctehitlerin sözü geçerlidir.[83] Oysa, onların da bağlı bulundukları müctehit imamlardan hiç birisi muayyen bir alimi taklit etmenin vacip olduğunu söylememiştir.[84] Tam tersine onlar talebelerine her vesile ile kendi görüşlerine körü körüne bağlanıp kalmamalarını, kendi görüşlerine ters düşme bahasına daima doğru görüşün peşine düşmelerini öğütlemişlerdir.[85]

Taklit konusunda ilke olarak bu kanaati taşımakla birlikte Kasimî, belli şartların tahakkuk etmesi halinde bazı kimseler için taklidin caizliğini kabul etmektedir. Ancak bu ona göre, tıpkı çaresiz kalan bir kimsenin açlıktan ölmemek için zaruret miktarı murdar et yemeye mecbur kalması gibi zaruret karşısında başvurulan ve tamamen istisnaî bir nitelik taşıyan bir ruhsattır.[86]

Kâsimî, bu şekilde taklit ruhsatından yararlanacak kimseleri de şöyle belirlemektedir: Taklit ancak âmmî olan kimse için caiz olur. Âmmî, şer'î ahkamın yollarını bilmeyen kimseye denir. Bu tanımlamaya uyan bir insanın dini konularda bir alimi taklit etmesi caizdir. Kasimî, kimi müctehitlerin, anılan şartları taşısa bile bir kimsenin en azından taklit ettiği hükmün gerekçesini bilmesi gerektiğini ileri sürdüğünü, ancak bunun isabetli olmadığını söyler. Zira böyle bir şartın koşulması, İslâmî hükümlerin muhatabı konumundaki her şahsın ileri derecede ilim tahsil etmesini zorunlu kılar ki, bu durum iş hayatının felce uğramasına; dolayısıyla sosyal hayatın allak bullak olmasına yol açar.[87]

Diğer taraftan Kâsimî taklidin caiz olduğu konulara da sınır getirmektedir. Ona göre bilgi edinme ve kavrama şartları bakımından bütün mükelleflerin eşit seviyede bulunduğu dinin zaruri hükümlerinde taklit kesinlikle caiz değildir. Buna karşılık ana konulara nisbetle ortaya çıkarılması veya anlaşılması daha özel donanım isteyen fürûa ilişkin meselelerde taklit caiz hale gelmektedir.[88]

Kâsimî'nin sıklıkla üzerinde durduğu konulardan biri de, durmadan gelişen ve sürekli değişen sosyal hayatın kaçınılmaz bir gereği olarak yeni ortaya çıkmış ya da önceleri İslâm alimleri nezdinde tartışma konusu yapıldığı halde üzerinde belirli ve sabit bir hükme varılamamış hadise ve meselelerin İslami açıdan bir karara bağlanmasıdır. Eserlerinde ortaya koyduğu görüşleri

---

[83] Kasimî, *el-Fadlü'l-mübîn*, s. 87.
[84] Kasimî, *el-Fadlü'l-mübîn*, s. 81; *el-Fetvâ fi'l-İslâm*, s. 111, 157; *Risâle fi ilmi'l-usûl*, el yazması, Kasimî Şahsi Ktp.
[85] Bk. Hâmid et-Taqî, "Cemâlüddîn el-Kasimî", *Mecelletü Temeddüni'l-İslâm*, I-IV, 764.
[86] Bk. Kasimî, *Kavâid usûliyye*.
[87] Bk. Kasimî, *Risâle fi ilmi'l-usûl*.
[88] Bk. Kasimî, *Risâle fi ilmi'l-usûl*.

toplu olarak değerlendirildiğinde, onun bu konuya yaklaşımının şu temel prensipler çerçevesinde şekillendiği görülür.[89]

1. İslâm dininin evrensel ilkeleri her devrin ve her ortamın ihtiyaçlarına cevap verebilecek yeterliliktedir.

2. Yeni hadiselere İslâmi hükümlerin tatbik edilmesi zaruridir.

3. Kur'an ve Sünnet nassları devamlı surette gelişen sosyal hayatın bütün hadiselerini ihata etmemektedir.

4. Her asırda müçtehitlerin bulunması mutlaka gereklidir. Bir başka deyişle bir asrın müctehitsiz kalması asla caiz değildir.

5. Dolayısıyla içtihat kapısı daima açıktır.

İctihad kapısının kapanmasının kimilerinin aksi kanaatine rağmen ne teori ne de uygulama planında hiç bir zaman söz konusu olamayacağını belirten Kasimî, gelişen hayatın zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkan yeni problemlerin İslâmi ilkeler ışığında çözüme kavuşturulması için içtihat etmenin hem mümkün hem de zorunlu bir görev olduğunu savunur. Ona göre İslâm tarihinin her döneminde ve İslâmın hakim konumda olduğu her bölgede yeni ortaya çıkmış meselelere ilişkin sayısız görüşlerin ve fetvaların bulunması, içtihat faaliyetinin başlangıçtan bugüne dek kesintisiz olarak devam ettiğinin en açık delilidir. Dolayısıyla, belli bir dönemden sonra içtihat kapısının kapandığı yolundaki görüşler tarihi gerçeklerle örtüşmemektedir[90] Bu itibarla, Buhârî ve Müslim hadisleri de dahil olmak üzere bütün meselelerde tartışma ve değerlendirme kapısı daima açıktır. Zira insan zihnini düşünme ve fikir üretmekten alıkoymak hakikate vurulan en büyük darbedir.[91]

Kâsimî, İctihad yapacak kimselerde bulunması gereken şartlara, daha teknik bir ifade ile içtihat ehliyetine ilişkin olarak da şöyle düşünmektedir: Esas itibariyle içtihat faaliyetini yürütecek kimseler için şimdiye kadar öngörülen şartların bir çoğu şer'î dayanaklardan yoksundur. Nitekim, bu gibi şartlar, ne Allâh'ın Kitabı'nda ne de Allâh Rasûlü'nün sünnetinde vardır. Oysa Allâh ve Rasûlü dışında hiç bir otoritenin herhangi bir şeyi vacip kılma yetkisi yoktur. Bununla birlikte içtihat faaliyetini yürütecek kimsenin bir takım niteliklere sahip olması da sağlıklı akıl yürütmenin gereğidir. Zira hangi iş olursa olsun onu yapacak kimsenin asgari düzeyde de olsa o işin gerektirdiği donanıma sahip olması herkesin kabul ettiği bir husustur. Kaldı ki, içtihat faaliyeti hassas bir iş olup daha özel nitelikler ve uzmanlık gerektirir. Aksi halde, yeterli liyakat şartlarını taşısın taşımasın her aklına esenin ictihada yeltenmesi, her önüne gelenin kendini bu meydanın süvarisi zannetmesi

---

[89] Geniş bilgi için bk. Kasimî, *İrşâdü'l-halk*, s. 3 vd; *el-Fadlü'l-mübîn*, s. 80; *Tenbîhü't-tâlib ile'l-ma'rifeti'l-farz ve'l-vâcib*, Kahire 1326, s. 48; *İ'lâmü'l-câhid alâ katli'l-cemâ'ati'l-mütemâlieti bi'l-vâhid*, el yazması, Kasimî Şahsi Ktp.

[90] Kasimî, *İrşâdü'l-halk*, s. 4; *Tenbîhu't-tâlib*, s. 48.

[91] Bk. Kasimî, *el-Ecvibetü'l marziyye*, s. 6.

kaçınılmaz olurdu. Ancak bu bağlamda Kasimî'nin vurguladığı husus, anılan bu niteliklerin dışardan koşulmuş bir takım şartların dayatması ile değil, bizzat işin mahiyetinden çıkmış olmasıdır. Diğer yandan ona göre içtihat ehliyeti için öngörülen bu şartlar, umumiyetle iddia edilenin aksine, ulaşılması neredeyse imkansız olağanüstü nitelikler olmayıp, normal bir insan kapasitesinin sıkı ve disiplinli bir çalışma ile rahatlıkla elde edebileceği bilgi ve donanımdan ibarettir.[92]

Kâsimî'ye göre içtihat için gerekli liyakat şartlarını taşıyan bir kimsenin, ictihadın caiz ölduğu yerler kapsamında bir mesele ile karşılaşması halinde, bu meselenin hükmünü Kur'an, Sünnet ve diğer şer'î delillerden bizzat içtihat ederek çıkarması vaciptir.[93]

Kâsimî aynı zamanda, ictihadın bölünebilirliği kanaatindedir. Ona göre her insan takati ölçüsünde doğru görüşü aramakla yükümlüdür. Bu itibarla, mutlak ictihada gücü yeten mutlak ictihat, mezhepte ictihada gücü yeten de mezhepte ictihat yapmak zorundadır.[94] Bir insanın yeterli şartları taşımadığı için bazı konularda ictihada güç yetirememiş olması, dolayısıyla o konuda bir başkasını taklit etmesi, uzmanı olduğu bir diğer konuda ictihat yapmasına engel değildir.[95]

Kâsimî ilmi meseleleri ele alırken nasıl bir içtihadi yöntem takip ettiğini toplu olarak belirtmemiş ise de eserlerine ve sözlerine bakarak bu konuda yaklaşık bi kanaate ulaşmak mümkündür. Nitekim ona ait şu ifadeler bu konuda açık fikirler içermektedir:

"Allah Teâlâ ihtilaflı konularda hiç kimseyi filanın şerhine, falanın haşiyesine müracaat etmekle sorumlu tutmamıştır. Aksine bu gibi meselelerde Allah yalnız Kitap ve Sünnet'e rücu etmeyi emretmiştir. Buna göre, kendisine bir mesele sunulan kimse, öncelikle Kur'an ve Sünnet'e başvurmalı, sonra İslam'ın birincil kaynaklarını inceden inceye araştırmalı, sahabe ve tabiîn fetvalarını dikkatlice gözden geçirmelidir. Şayet buralarda konu ile ilgili bir delil bulursa onu tereddütsüz almalıdır. Bulamadığı takdirde ise gücünün son noktasına kadar gayret edip istenen hükmü ictihat yoluyla aramalıdır."[96] Zira "Allah Teâlâ insanı ancak takati ölçüsünde sorumlu tutmuştur."[97]

"Hakkında nass bulunmayan hadise ve meselelerin hükmü önce Kur'an'dan, onda bulunamazsa Sünnet'ten, onda da bulunamazsa Râşid Halîfelerin ortak görüşünden, bu yoksa ikisinin ortak görüşünden, bu da yoksa birisinin görüşlerinden aranması gerekir. Şayet Râşid Halîfelerden mesele ile ilgili bir görüş nakledilmemiş ise bu durumda sahabeden birisinin görüşü

---

92 Bk. Kasimî, *es-Sevânih* 1327.
93 Kasimî, *İrşâdü'l-halk*, s. 10; *Tenbîhü't-tâlib*, s. 48; *Risâle fî İlmi'l-usûl*.
94 Kasimî, *Risâle* (Fıkhî kaideleri içeren iki sayfalık bir risale), el yazması (Kasimî şahsî ktp.).
95 Kasimî, *el-Fetvâ fi'l-İslâm*, s. 65.
96 Kasimî, *İ'lâmü'l-câhid*, s. 2.
97 Kasimî, *a.g.e.*, s. 10.

alınmalıdır. Aranan hükmü bu yolla da bulmak mümkün olmazsa ictihat edilmesi Kitab, Sünnet ve sahabe fetvalarına en yakın hükmün araştırılması gerekir."[98]

"Dört delil ile (Kitab, Sünnet, İcma, Kıyas) amel etmenin vacip olduğu konusunda icma oluşmuştur."[99]

Kâsimî'nin bu ve benzeri ifadeleri ile eserlerinde ele aldığı konulara yaklaşım tarzı bir bütün halinde değerlendirildiğinde benimsediği ictihat metodu anahatlarıyla ortaya çıkmaktadır. Buna göre herşeyden evvel *Kur'an, Sünnet, sahabe kavli* (sahabenin icması dahil), *kıyas* ve *tabiin fetvaları* temel kaynaklar olarak kabul edilmektedir. Bunları ictihat takip etmektedir. İctihat çerçevesinde daha birçok tali kaynaklar söz konusu edilmektedir. Yeri geldiğinde başvurulan bu kaynaklan içerisinde sadece isim olarak belirtmek gerekirse *istikra (tümevarım)* ve *tecrübe*[100], *örf* ve *teamül*[101], *mesâlih-i mürsele*[102], *zerâi'*[103], *ihtiyat prensibi*[104], *müsbet* ve *sosyal ilimlerin verileri*[105], *vicdan (itmi'nânü'n-nefs)*[106], *çoğunluk görüşü (kavlü'l-ekser)*[107], *alimin fetvası* (bilgisiz bir kimse açısından)[108] v.b. gibi yöntem ve prensipler bulunmaktadır.

4. Kâsimî'nin Fıkhî Eserleri

İrili ufaklı 100'ün üzerinde eseri bulunan Kasimî, 49 yaşında vefat etmiş bir kişi olarak oldukça velûd bir müellif sayılır. Bu eserlerden bir kısmı ihtisar, bir kısmı derleme ve bir kısmı da te'lif ürünüdür. Eserlerinin 30'dan fazlası yayımlanmıştır. Ayrıca o başka müelliflere ait pek çok eseri de ya bizzat tahkik ederek neşretmiş ya da gerekli teşvik ve yardımlarla neşrini sağlamıştır. Onun *es-Sevânih, el-Müfekkirâtü'l-yevmiyye* ve *el-Müzekkirâtü'l-yevmiyye* adlarını verdiği yayımlanmamış hatıra ve not defterlerinde de kendisinin özel hayatı ve görüşlerine ilişkin çok önemli bilgiler yer almaktadır.

Kasimî'nin yayımlanmış eserleri arasında en fazla şöhret bulanları tefsir ve hadis alanındadır. Özellikle *Mehâsinü't-te'vîl* isimli hacimli tefsiri[109] ile hadis ilmi ve ıstılahlarına dair *Kavâidü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-*

---

98 Kasimî, *İrşâdü'l-halk*, s. 8.
99 Bk. Kasimî, *Kavâid usûliyye*
100 Bk. Kasimî, *İrşâdü'l-halk*, s. 25 vd.
101 Bk. Kasimî, *a.g.e*, s. 26-27; *Şerefü'l-esbât*, Dımeşk 1326, s. 21; *Tenbîhü't-tâlib*, s. 65.
102 Bk. Kasimî, *el-Fetvâ fi'l-İslâm*, s. 125; *İrşâdü'l-halk*, s. 3; *el-Mesh ale'l-cûrabeyn*, Beyrut 1391, s. 20 vd.; *es-Sevânih*, 1324-1328; *Menziletü'l-kânûn mine'l-fikh*, el yazması, Kasimî Şahsî Ktp.; *Risâle fi'd-düstûr*, el yazması, Kasimî Şahsî Ktp.
103 Bk. Kasimî, *İrşâdü'l-halk*, s. 52; *es-Sevânih*, 1323.
104 Bk. Kasimî, *İkâmetü'l-hucce*, s. 49; *el-Mesh ale'l-cûrabeyn*, s. 80; *İrşâdü'l-halk*, s. 29.
105 Bk. Kasimî, *İrşâdü'l-halk*, s. 18, 27, 62 vd.; *Şerefü'l-esbât*, Dımeşk 1331, s. 45; *el-Fetvâ fi'l-İslâm*, s. 142-143.
106 Bk. Kasimî, *İrşâdü'l-halk*, s. 29; *el-Fetvâ fi'l-İslâm*, s. 124.
107 Bk. Kasimî, *İrşâdü'l-halk*, s. 29.
108 Bk. Kasimî, *a.g.e.*, s. 29.
109 Bu eserin el yazması orijinal nüshası 12 büyük cilttir. Muhammed Fuâd Abdülbâkî'nin tahkikiyle 17 cilt olarak neşredilmiştir (Kahire, 1376/1957, 1398/1978).

hadîs[110], *el-Fadlü'l-mübîn 'alâ 'ıkdi'l-cevheri's-semîn*[111] ve *Mîzânü'l-cerh ve't-ta'dîl*[112] isimli eserleri onun daha çok tefsirci ve hadisçi kimliğiyle tanınmasına yol açmıştır. Kelam sahasına giren *Delâilü't-tevhîd*[113] ve *el-İsrâ ve'l-mi'râc*[114] adlı eserleri de onun ilim dünyasında iyi bilinen eserlerindendir. Eserlerinin isim ve muhtevası onun çok geniş ve çeşitli bir ilgi ve birikime sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Kasimî'nin fıkıh alanında da azımsanmayacak eserleri vardır. Bunlardan bir kısmı yayımlanmıştır; bir kısmı ise diğer birçok eseri ile birlikte torunu M. Saîd el-Kâsimî'nin[115] evinde halen korunmakta olan özel kütüphanesinde el yazması olarak gün ışığını beklemektedir. Ayrıca Kasimî başlık ve muhteva olarak doğrudan fıkıh sahasına girmeyen birçok eserinde de yer yer fıkıhla ilgili konulara değişmiştir. Aşağıda onun sadece doğrudan fıkıh alanında değerlendirilebilecek eserleri hakkında kısa bilgi verilecektir. Diğer bazı eserlerine de bu çalışmanın dipnotlarında zaman zaman işaret edilmiştir.[116]

1. Yayımlanmış olanlar

a) *el-Fetvâ fi'l-İslâm*

Daha çok müftî ve hakimler için yazılmış bir usul kitabı olup eserde, fetvâ, müftî ve müsteftî ile ilgili konular işlenmiştir. Bu kitap *el-Muktebes* dergisinde tefrika edildikten sonra (6. cilt, muhtelif sayılar, 1329) önce Dımeşk'te (1329/1911), daha sonra da Muhammed Abdülhakim el-Kâdî'nin tahkikiyle Beyrut'ta neşrdilmiştir (1404/1986).

b) *Islâhu'l-mesâcid mine'l-bida' ve'l-avâid*

Genel olarak mescitllerde işlenegelen bid'at ve adetlerin ıslahını amaçlayan, bu arada mescidlerde uyulması gereken kuralları Kur'an ve Sünnete göre açıklayan değerli bir eserdir. Bu kitap aynı zamanda Kasimî'nin bid'at konusuna yaklaşımını ve ıslah düşüncesini en iyi yansıtan eserlerinden birisidir. İlk baskısı 1341 yılında Kâhire'de yapılan kitabın, daha sonra Nâsıruddîn el-Elbânî tarafından hadisleri tahriç edilmiş ve bazı notlarla beraber yeniden basılmıştır (Beyrut 1490).

c) *İrşâdü'l-halk ile'l-amel bi haberi'l-berk*

Kasimî'nin bu eserinde Ramazan ve bayramların sübutu gibi ibadetlere

---

[110] Behcetü'l-Bîtar'ın tahkikiyle basılmıştır (Dımeşk 1352/1935, Kahire 1380/1961, Beyrut 1979, 1987).

[111] Behcetü'l-Bîtâr'ın tahkikiyle basılmıştır (Beyrut, 1983).

[112] Kahire 1330, Beyrut 1985.

[113] Dımeşk 1908, Beyrut 1984, Kahire 1986.

[114] Dımeşk 1331.

[115] Kasimî üzerindeki çalışmalarım sırasında içinde Kasimî'nin özel kütüphanesinin de yer aldığı evini bana açan ve fevkalade bir misafirperverlik örneği göstererek birçok bilgi ve belge ile birlikte çok güzel bir çalışma ortamı sağlayan Kasimi'nin torunu M. Saîd el-Kasimî ve ailesine burada en içten teşekkür ve minnettarlığımı sunmak isterim.

[116] Kasimî'nin eserlerinin tamamı hakkında geniş bilgi için bk. Günay, H.M., *Cemâluddîn el-Kasimî ve Fıkhî Görüşleri*, s. 34-60; a.mlf.,"Cemâlüddîn el-Kasimî ve İlmî Kişiliği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1996), s. 268-271; Nizar Abaza, *Cemâluddîn el-Kasimî*, s. 237-281.

taalluk eden meselelerde telgraf ve diğer çağdaş posta haberleriyle amel etmenin cevazı ele alınmaktadır. 1329 yılında Dımeşk'te basılan bu eserin son kısmında başka alimlerin konuyla alakalı fetvalarına da yer verilmiştir.

d) *el-İsti'nâs li tashîhi enkihati'n-nâs*

Boşama konusunda yazılmış önemli bir eserdir. İçerisinde sünnete göre boşamanın nasıl yapılması gerektiği, boşamaya yemin, boşamaya şahit tutma, boşamaya niyet, bir defada verilen üç boşama, sarhoşun, mükrehin, öfkelinin boşaması gibi ulema arasında tartışmalı birçok önemli mesele ele alınmıştır. Kasimî'nin bu eserinde ilgili konular hakkında İbn Teymiyye ile paralel bir yaklaşım sergilediği görülür. Öte yandan bu eserinde beyan ettiği görüşlerinin, 1953 tarihli *Sûriye Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu*'nun kaynaklarından birisini teşkil ettiği belirtilmektedir. [117] İlk baskısı 1332 yılında Dımeşk'te yapılmıştır. Daha sonra Ali Hasan Ali Abdülhamid'in tahkikiyle yeniden basılmıştır. (Amman 1986, 1988).

e) *el-Mesh ale'l-cevrabeyn*

Çoraplar üzerine meshetmenin hükmünü araştıran bir eserdir. İlk olarak 1332 yılında Dımeşk'te yayımlanan eserin yakın zamanlarda yeni baskısı yapılmıştır (Beyrut 1971).

f) *Tenbîhü't-tâlib ile'l-ma'rifeti'l-farz ve'l-vâcib*

Teklîfi hükümlerden olan "vâcib"in diğer hükümlerden, özellikle de mübah kategorisindeki hükümlerden ayırdedilmesi için konmuş 103 maddelik fıkıh kurallarını içeren bir eserdir (Kahire 1326).

g) *Şerefü'l-esbât*

Eserde, nesebin şerefinin baba tarafından olduğu gibi anne tarafından da intikal edeceği, dolayısıyla kişinin anne cihetinden nesep bağıyla seyyid sayılabileceği ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Kasimî'nin bu kitabı yazmasındaki esas amaç kendisinin anne tarafından seyyid olduğunu ispatlamaktır. Bu yüzden eserin sonuna kendi nesep zincirini de eklemiştir. Kitap 1331 yılında Dımeşk'te basılmıştır.

h) *Evâmir mühimme fi islâhi'l-kadâi'ş-şer'î*

Osmanlı Devletinde şer'i yargı organlarının ıslahına yönelik tavsiyelerle, mahkemelerde Hanefi mezhebi dışındaki görüşlerle de hüküm verilebileceğine dair muhtelif fetvaları içeren sekiz sayfalık bir makaledir. Bu makele, *el-Muktebes* mecmuasının 1129. sayısında (1331) yayımlanmasının ardından müstakil olarak basılmıştır (Dımeşk 1331).[118]

---

[117] Zafir, *a.g.e.*, s. 678; İstanbûlî, *Şeyhu'ş-Şâm*, s. 71.

[118] Kasimî'nin bu makalesi 1331 yılında *el-Menâr* mecmuasında da yayımlanmış, daha sonra aynı matbaada Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın aynı mevzudaki fetvalarıyla birlikte *Fetâvâ mühimme fi'ş-şerî'ati'l-islâmiyye fi'l-mehâkimi'l-usmâniyye ve'l-mısriyye* adıyla ayrı bir kitap halinde basılmıştır.

i) *İkâmetü'l-hucce ale'l-musallî cemâ'aten kable'l-imâmi'r-râtib*

İslam toplumunun selamet ve bekası için cemaat şuurunun önemini vurgulamanın yanında, cami ve mescitlerde resmi olarak görevlendirilmiş imam varken, onun izni olmaksızın ve ondan önce cemaatle namaz kılmanın caiz olmadığı hakkında yazılmış değerli bir risaledir (Dımeşk 1342, Kahire ts.).

j) *el-Ecvibetü'l-marziyye 'alâ mâ evradehû Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm ale'l-müstedillîne bi sübûti sünneti'l-kabliyye*

İbnü'l-Hümâm'ın akşam namazının farzından önce namaz kılmanın sünnet olmadığı yönündeki görüşüne reddiye olarak yazılmış bir kitapçıktır (Dımeşk 1326).

k) *Mecmû'u resâil fî usûli't-tefsîr ve usûli'l-fikh*

1331'de Dımeşk'te basılan bu kitap farklı müelliflere ait üç ayrı risaleden oluşan bir derlemedir. Eserde yer alan risaleler şunlardır:

- Suyûtî'nin tefsir usulüne dair bir risalesi.
- İbn Hazm'ın usûl-i fıkha dair bir risalesi.
- Cemaleddin el-Makdisî'nin "Mecma'u'l-usûl" adlı bir risalesi.

Kasimî bu risaleleri tahkik ederek kısaca şerh etmiştir.

l). *Şerhu erba'i resâil fi'l-usûl*

Dört ayrı risaleden oluşan ve Kasimî tarafından kısaca şerh edilen bir derlemedir. İçinde yer alan risaleler şunlardır:

- İbn Fûrek el-İsbahânî'nin Şafiî usulüne dair bir risalesi.
- Muhyiddîn İbn Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*'sinden Kasimî tarafından alıntılanmış bir risalesi.
- Necmeddîn et-Tûfî'nin "Mesâlih-i mürsele" konusuna tahsis ettiği meşhur risalesi.
- Suyutî'nin *en-Nükâye* adlı eserinden alıntılanmış bir risale (Beyrut 1324).

m) "A'dâü'l-İslâh", *el-Muktebes* (Mecmuası), sy. 6, s. 737-740 (Makale).

2. El yazması olanlar

Bu eserler Kasimî'nin Şam'daki özel kütüphanesinde bulunmaktadır. Torunu Muhammed Saîd el-Kâsimî bunları kendi evinde özenle korumaktadır.

a) *Risâle fî 'ilmi'l-usûl*

Fıkıh usulü konusunda yazılmış 80 sayfalık bu eserin tamam olmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte eserde Fıkıh usulünün birçok konusu müstakil bir nazarla ele alınmıştır.

b) *Der'ü'l-mevhûm min da'vâ cevâzi'l-mürûr beyne yedi'l-me'mûm*

İmamla birlikte namaz kılan kişilerin önünden geçmenin hükmünü tartışan 5 sayfalık bir risale olup bitiş tarihi 1320'dir.

c) *İ'lâmü'l-câhid 'alâ katli'l-cemâ'ati'l-mütelâmieti bi'l-vâhid*

Bir grup insanın topluca bir şahsı öldürmesi ve öldürücü darbenin kimden geldiğinin bilinmemesi durumunda hükmün nasıl verileceği meselesini ele alan 12 sayfalık bir risaledir. Kasimî bu risaleyi Suriye Ceza İstinaf Mahkemesi Başkanı'nın bu konuda kendisinden fetva talep etmesi üzerine kaleme almıştır.

d) *Risâle fî hukmi'z-zekât 'ale'l-usûl ve'l-furû' ve'l-ekârib*

Usul, fürû ve akrabaya zekat verilip verilmeyeceği konusunu ele alan 7 sayfalık bir risaledir. Hicri 1323 yılında kaleme alınmıştır.

e) *Zevâlü'l-ğışâ an vakti'l-'aşâ*

Yatsı namazının vaktinin tahkik edildiği 11 sayfalık bir risaledir.

f) *el-İhtiyât li'l-hurûc ani'l-hilâf*

1 sayfalık bu risalede değişik mezhep ve görüşlerin ihtilaf ettiği konularda ihtiyatla amel etmenin şartları sıralanmaktadır.

g) *el-İrtifâk bi mesâili't-talâk*

Boşamayla ilgili bazı meselelerin tartışıldığı 22 sayfalık bir risale olup bitiş tarihi 1314'tür.

h) *Kavâid usûliyye*

Çoğunluğu içtihat ve müçtehitlikle ilgili 15 kaideyi içeren 4 sayfalık bir risaledir.

g) *Menziletü'l-kânûn mine'l-fıkh*

Fıkıh açısından kanunlaştırmanın hükmünün konu edildiği 7 sayfalık bir risale olup II. Meşruiyetin ilanı sırasında kaleme alınmıştır.

h) *Hel hukûme dustûriyye şer'iyye* ve *Risâle fi'd-düstûr*

Meşrûtî yönetimin meşruiyetini araştıran bu iki risaleden birincisi 2, ikincisi ise 3 sayfalıktır.

i). *Suâlü müsteşrik ve cevâbün hakîm*

Bir müsteşrikle Kasimî arasında geçen sorulu cevaplı bir tartışmayı içeren 26 sayfalık bir eserdir. Ancak Kasimî'ye ait olmayan bir el yazısı ile yazılan bu eserin isminin de başkası tarafından verildiği anlaşılmaktadır.

j) *Risâle fî sırri'l-istiğfâr akibe's-salavât*

Namazlardan sonra istiğfarın hükmünün ele alındığı 8 sayfalık bir risaledir.

k) *Şerhu Lübâbü'l-Mahsûl fî 'ilmi'l-usûl*

İbn Raşîk'in *el-Muhsûl* adlı eseri üzerine Kasimî'nin yazdığı şerh olup 1327'de tamamlanmıştır.

l) *Havâşî 'ale'r-Ravzati'n-nediyye*

Sıddîk Hasan Han'ın, *er-Ravzatü'n-nediyye* adlı eseri üzerine Kasimî'nin yazdığı haşiyelerdir. Bilindiği gibi *er-Ravzatü'n-nediyye* Şevkanî'nin füruu fıkha dair *ed-Dürerü'l-behiyye* adlı eseri esas alınarak yazılmış bir şerhtir. Kasimî anılan kitap üzerindeki haşiyelerini 1328'de tamamlamıştır.

Sonuç

Kendisini yakından tanıyanlarca "Şeyhü'ş-Şâm", "Alimu'ş-şam", "Mefâhirü'ş-Şâm" gibi unvanlarla nitelenen Cemaleddin el-Kasimî, bıraktığı eserler ve yansıttığı fikirlerle bu ünvanları büyük ölçüde hak eden bir alim olarak karşımızda durmaktadır. Zira yaşadığı dönem itibariyle, hatta bu dönemden sonra bile Suriye bölgesinde Kasimî çapında bir İslam bilginine rastlanılmadığını söylemek çok fazla abartılı olmayacaktır. Kasimî'nin oldukça güçlü bir gelenek birikimi üzerinde temellenen içtihat yanlısı ve ıslahçı kişiliği, onu Suriye selefiliğinin önderi ve İslam dünyasının itibarlı ve tanınmış bir alimi konumuna yükseltmiştir.

Biz de bu çalışmada Kasimî'nin tek tek çeşitli fıkhî konulara ilişkin görüşlerini sıralama yerine onun bu görüşlere de temel teşkil eden kişilik ve düşünce yapısını tarihi ve teorik bağlantıları çerçevesinde tahlil etmeyi tercih ettik.[119] Hakkındaki incelemelerimize dayanarak Kasimî ile ilgili kısaca şu değerlendirmeyi yapabiliriz:

Esas itibariyle klasik tedris geleneğiyle yetişmiş olan Kasimî geleneksel İslami ilimler üzerinde tam bir vukufiyet sahibidir. İlmi hayatının belirli bir döneminden itibaren selefî fikirleri benimsemesi, bu çerçevede kendisini belirli bir mezheple sınırlandırmayıp farklı görüşlere ve yeni fikirlere açık olması onun ilmi kişiliği üzerinde geliştirici bir etki yaratmıştır. Yaşadığı dönemin hakim temayülleri ve fikrî gruplaşmaları dikkate alındığında onun çağdaşları Abduh ve Reşid Rıza safında selefî bir çizgide konumlandığı görülmektedir. Genel olarak ıslahçı ve içtihatçı yönüyle temayüz eden bu çizgi geriye doğru Sıddık Hasan Han, Şevkanî, Şah Veliyullah'la İbn Teymiyye ve öğrencisi İbnü'l-Kayyim'e kadar uzanan bir düşünce damarı teşkil etmektedir. Bu yüzden Kasimî'de "kaynaklara dönüş, aklın önemini vurgulama, içtihada çağrı, taklide, mezhep taassubuna ve bid'atlere karşı olma" gibi selefî düşüncenin ayrıt edici temel umdelerinin birçoğunu görmek mümkündür.

---

[119] Kasimî'nin çoraplar üzerine mesh, zuhr-i ahîr namazı, oruç fidyesi, zekatın sarf yerlerinden "fî sebîlillah", mut'a nikâhı, anne tarafından nesebin sübutu, boşama, telgraf haberleriyle amel, müzik aletleri ve fotoğrafın hükmü ve ta'ziren öldürme gibi çeşitli fıkhî meselelere ilişkin görüşleri için bk. Günay, *Cemâlüddîn el-Kasimî ve Fıkhî Görüşleri*, s. 105-133.

Ancak belirtmek gerekir ki, Kasimî'de ılımlı, ölçülü ve sorumlu bir ıslah düşüncesi sezilmektedir. Onun selefîliği tepkisel ve geleneği dışlayıcı değil, ilke olarak tüm görüş ve düşünceleri sinesine kabul eden birleştirici ve hatta nispeten eklektik bir özellik taşımaktadır. Eserlerinde gelenekte yer almayan ve marjinal sayılabilecek hemen hemen hiçbir görüşüne rastlanılmamaktadır. Bu yüzden kendilerine büyük bir sevgi ve hayranlık beslemesine rağmen İbn Teymiyye ve Abduh gibi ıslahçı çizgide yer alan alimlerin bazı görüşlerine katılmadığını belirtmiştir. Onun düşüncesi üzerinde siyasi mülahazaların, yabancı unsurların, bu çerçevede Batıdan gelen fikir rüzgarlarının ve seküler eğilimlerin etkisine hemen hiç rastlanmaz. Aksine, ümmetin Avrupa'yı taklit etmesini bir bozulma olarak değerlendirir ve İslam dünyasına hakim olan taklit, taassup ve fikri donukluğu bunun en büyük sebebi olarak görür. Bu yüzden onun ıslahçılığı tıpkı Şah Veliyullah ve Şevkanî'de olduğu gibi İslam'ın kendi iç dinamiklerinden hareketle bir silkinmeyi, yenilenmeyi öngörmektedir.

Kasimî'nin ilmî kişiliğindeki bu eklektik yön onun eserlerinin üslubuna da yansımıştır. Eserlerinin bir çoğunda bir mesele hakkında farklı mezhep ve meşreplere ait ve kimi zaman birbirine zıt olan birçok görüşü bir arada bulmak mümkündür. Ayrıca muhtemelen içinde bulunduğu olumsuz siyasi ve ilmi şartların da etkisiyle çoğu zaman doğrudan kendi görüşünü belirtmek yerine "seçici iktibas" yöntemini kullanmayı ve klasik gelenek içinden kendi düşüncesine uygun belirli görüşleri nakletmeyi tercih etmiştir. Bu durum onun vefatından sonra bazı çağdaşları arasında onun telif yöntemi ve yeteneğine ilişkin birtakım polemiklerin yapılmasına da zemin hazırlamıştır.[120]

[120] Bu konuda Şekîp Arslan ve Muhammed Kürd Ali arasında geçen tartışmalar için bk. Kürd Ali, Muhammed, *el-Müzekkirât*, Dımeşk 1949, s. 682 vd.; Zafir, *a.g.e.*, s. 400-417.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.141-160

SOSYOLOJİK BİR BAKIŞ AÇISIYLA SEYYİD BEY (1873-1925) VE "*İCTİHAD VE TAKLİD*" ADLI MAKALESİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Dr. Adem EFE*

Abstract

Seyyid Bey (1873-1925) is an important scholar of Islamic law and stateman. He lived from the end of Ottomans to the beginning of Turkish Republic. He wrote on especially methodology of Islamic law. In this article I deal with his views and profile in the light of his article "*Ictihad ve Taklid*".

Key Words: Seyyid Bey, sociology, methodology of Islamic law, ijtihad.

Giriş

Fıkhın İslâm toplumlarını açıklama ve düzenlemede kendine has yapısı ile bir sosyal bilim olarak görev yapmış olduğu söylenebilir.[1] Bir başka deyişle fıkıh İslâm toplumlarının toplumsal sorunlarını belirlemede ve çözmede belli bir dereceye kadar rol oynamıştır.[2] Buradan hareket eden Ziya Gökalp ve arkadaşları, fıkhın son zamanlardaki gelişmeler ve ihtiyaçlar karşısında yeterli gelmediğini bu yüzden fıkıh usûlü ile sosyolojinin bir araya getirilmesi suretiyle, içtimai usûl-i fıkıh adıyla yeni bir bilim dalı ihdas edilmesi için 1913'lerde birtakım çalışmalar başlatmışlardır.[3] Seyyid Bey böyle bir çabanın içinde yer almamıştır. Fakat onun bu makalesini sosyolojik içerikli olarak da değerlendirmek mümkündür.

Sosyolojik içerikli olduğunu kabul ettiğimiz bu makalenin günümüz okuyucularının istifadesine sunulmasının yararlı olacağını düşünüyoruz. Bu

* Süleyman Demirel Üniv. İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi ABD.; e-posta: ademefe@ilahiyat sdu.edu.tr

1 Bkz. Recep Şentürk, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim*, İz Yay., İstanbul 1996, s. 69-126.

2 Fıkhın İslâm toplumlarındaki önemi için bkz. Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, Çev: Mehmet Dağ-Abdülkadir Şener, AÜİF Yay., Ankara 1986, s. 9; Muhammed Âbid el-Câbiri, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, Çev.:İbrahim Akbaba, Kitabevi Yay., İstanbul 2000, s. 97.

3 Adem Efe, "II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde İctimâî Usûl-i Fıkıh Tartışmaları", *İslamiyat*, 8 (2005), Sayı 1, s. 25-40.

vesileyle Seyyid Bey'in hayatı, eserleri ve makalesi bağlamında bazı görüşleri üzerinde durmaya çalışacağız.

1. Hayatı ve Bazı Görüşleri

Meşrutiyet ve Cumhuriyet gibi siyasal ve kültürel tarihimizin önemli devirlerini yaşamış aydınlarımızdan Seyyid Bey 1873 yılında İzmir'de doğmuştur.[4] Geleneksel medrese tahsilinin ardından Darulfünun Hukuk şubesini de bitirerek Osmanlı ülkesinde Batılı tarzda eğitim-öğretim veren Hukuk Mektebi'nden mezun olmuştur. Aldığı bu çift yönlü eğitim onun hem geleneksel değerlerden hem de modern değerlerden faydalanmasını sağlamıştır. Kendisi hakkında derinlemesine araştırma yapan Erdem'e göre Seyyid Bey, çift formasyona sahip olmakla hem köklü bir zemin üzerinde sağlam duruş sergileyebilirken hem de modernleşme çizgisindeki değişme projesinin hizmetine girebilmiştir. Bundan dolayı da açık görüşlü ve yeni fikirli olarak nitelendirilmiştir.[5] Açık görüşlü ve yeni fikirli oluşunu gerek eserlerinde gerekse siyasi kişiliğinde göstermiştir.

Aldığı eğitim gibi ömrünü de hem mebusluk hem de üniversitede hocalık yaparak çift taraflı sürdüren Seyyid Bey, hocalık hayatına mezun olduğu Hukuk Mektebi'nde Usûl-i Fıkıh müderrisi olarak başlamış ve yine orada sona erdirmiştir. 1908 yılında II. Meşrutiyet'in ilân edilmesiyle birlikte siyasete atılan Seyyid Bey, 1908, 1912 ve 1914 seçimlerinde, İzmir mebusu olarak Meclis-i Mebusan'da görev almıştır. 1916 yılında da Ayan Meclisi üyeliğine atanmıştır. Bu arada pek çok görevlerde bulunan Seyyid Bey, Cumhuriyet'in ilânından önceki İkinci Meclis'e yine İzmir mebusu sıfatıyla katılmış ve akabinde Adliye Vekili olmuştur. Cumhuriyet'in ilânını takip eden 30 Teşrin-i evvel 1339/3 Ekim1923 tarihli İsmet İnönü başkanlığında kurulan kabinede Adliye Vekilliğini korumuştur.[6]

Seyyid Bey açık görüşlü ve yeni fikirli oluşunu, 3 Mart 1340/1924 Pazar günü Halk Fırkası toplantısında "Hilafetin İlgâsı" hakkındaki kanun teklifi görüşmeleri sırasında Hilafetin Şer'î Mahiyeti üzerine yaptığı uzunca konuşma ile göstermiş ve tüm dikkatleri üzerine çekmiştir. Aynı yıl kitaplaşan[7] bu konuşmasına, İslam tarihinde büyük bir inkılâp yaptığımızı belirterek başlamıştır Seyyid Bey. Ona göre İslam aleminde şimdiye kadar böyle bir inkılâp vâki olmamıştır.[8] Buradan Seyyid Bey'in şiddetli bir inkılâp taraftarı olduğunu anlıyoruz.

---

4 Sami Erdem, "Seyyid Bey Hayatı ve Eserleri", *Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyit Bey Sempozyumu*, 16 Mayıs 1997, İİF. Vakfı Yay., İzmir 1999, s. 11; İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler I*, Risale Yay., İstanbul 1987, s. 177-178.

5 Erdem, agm., s. 11.

6 Erdem, agm., 12-15; Kara, age., s. 177.

7 *Türkiye Büyük Millet Meclisinin 3Mart 1340/1924 Tarihinde Mün'akid İkinci İçtimaında Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyyesi Hakkında Adliye Vekili Seyyid Bey tarafından İrad Olunan Nutuk*, TBMM. Matbaası, Ankara 1924.

8 *Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyyesi*, s. 3.

Seyyid Bey'e göre hilafet meselesi dinî olmaktan ziyade dünyevî ve siyasî bir problemdir.[9] Ve itikat meselelerinden değil, millete ait haklar ve kamu menfaatlerindendir.[10] Aynı bağlamda konuşmasını sürdüren Seyyid Bey, tekrarla hilafetin dinî mesele değil, siyasi bir mesele olduğunu bu yüzden zamana, örf ve âdete göre değişebileceği kanaatindedir.[11]

İzmir mebusu, İslam hilafeti hakkında Kur'an-ı Kerim'de açık seçik hükümlerin olmadığı görüşündedir.[12] O, Kur'an, hükümet ve memleketin idaresi konusunda bize iki düstûr gösteriyor: Biri bugün medenî alemde geçerli olan meşveret kaidesidir. O, meşveretle iş görmenin ilahi takdire mazhar olan bir durum olduğunu kabul edip, bugün medeniyet aleminin meşveret usûlünü takip ettiği gibi biz de ona uyarak karar alıyoruz; fertlerin haklarını, memleketin selametini en çok üstlenen idare şekli budur"[13] diyerek demokrasiyi işaret etmektedir. Kur'an'ın bu konudaki diğer düstûrunun da ulu'l-emre itaat düstûru olduğunu söyleyen mebusumuz, (4. Nisa/59) ayetinin fertlere, salahiyetli olan devlet adamlarına itaat etmenin dinî bir görev olarak anlaşılmasını vurguladığı inancındadır.[14]

Seyyid Bey bu uzun konuşmasında hilafeti hakikî ve şeklî olmak üzere ikiye ayırmış ve çeşitli kitapları kaynak göstererek bunlar hakkında ayrıntılı bilgi vermiştir.[15] Ona göre hakikî hilafet, Raşit Halifeler'e özgüdür ve bu tarihten itibaren ise şeklî hilafet başlamış o da ısırıcı saltanattan başka bir şey olmayıp dinen yerilmiştir.[16] Buradan hareketle gerçek hilafetin ne olduğunu uzun uzun izah eden Seyyid Bey, İslâm hukukunda fertlere tanınan üç temel hak olan hürriyet hakkı, şahsî dokunulmazlık ve mülkiyet hakkı olduğunu ifade ettikten sonra velâyet ve vekâlet kavramları üzerinde durmuştur. Ona göre iki tür velayet vardır: Biri velâyet-i zatiyedir ki babanın velâyetidir. Diğeri de velâyet-i tefvizdir ki âkil bâliğ olan bir şahsın diğer bir zata vermiş olduğu bir velâyettir. İşte halifenin hâiz olduğu velâyet de bu tür velâyettendir. Çünkü hiç kimsenin kendiliğinden veya veraset yoluyla halife olmak hakkı yoktur. Halife olmak demek tasarruf-ı amm'a müstahak olmak demektir. Bir memleketin idaresi demek o memlekette millete ait olan işlerde tasarruf etmek demektir. Bu ise doğrudan doğruya milletin kendi işidir, milletin

---

9 İslam dünyasında hilafet konusunda hayli tartışmalara yol açmış Mısırlı Ali Abdurrazık, Seyyid Bey'in bu görüşlerinden etkilenmiş ve ona benzer şeyler söylemiştir. Bkz. A. Abdurrazık, *İslamiyet ve Hükümet*, Çev.:Ömer Rıza Doğrul, İkdam Matbaası, İstanbul 1927, s. 16, 24-26; Bu eserin eksik bir baskısı için bkz. A. Abdurrazık, *İslamda İktidarın Temelleri*, Çev.: Ö. Rıza Doğrul, Birleşik Yay., İstanbul 1995.

10 *Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyyesi*, s. 4, 10.

11 *Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyyesi*, s. 11.

12 Eskicioğlu, Seyyid Bey'in hilafet konusunda açık seçik ayet yoktur mealindeki sözlerinin gerçeği yansıtmadığını; onun böyle diyerek Kur'an'ı ve İslâmiyet'i eksik tanıttığını ifade etmektedir. Bkz. Osman Eskicioğlu, "Seyyid Bey'in Hilafet Anlayışı Üzerine Bazı Düşünceler", *Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyit Bey Sempozyumu*, 16 Mayıs 1997, İİF. Vakfı Yay., İzmir 1999, s. 71.

13 *Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyyesi*, s. 7.

14 *Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyyesi*, s. 7.

15 *Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyyesi*, s. 16; Ayrıca bkz. *Hilafet ve Hakimiyet-i Milliye*, Haz.:M. Sait Toprak, *Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyit Bey Sempozyumu*, 16 Mayıs 1997, İİF. Vakfı Yay., İzmir 1999, s. 179.

16 *Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyyesi*, s. 27.

kendi hakkıdır. Millet bu hakkını kimseye vermedikçe hiçbir kimse o hakka sahip olamaz.[17] Vekâlet ve velâyet konusunda görüşlerini bu şekilde açıklayan Seyyid Bey, milletin halife seçmek hususundaki tercihleri ile ortaya çıkacak yönetim biçimleri üzerinde birtakım izahlar getirmektedir: "Millet dilerse halifeyi seçer, onun hiçbir tasarrufunu kayıt altına almaz. Bu durumda bu hükümet-i mutlaka demektir. Dilerse millet halifenin kayıt ve şartlara tâbi tutar, bu da hükümet-i mukayyede olur. İşte meşruti hükümet denilen hükümet de bu tür hükümettir. yapmak istediklerinin milletin tasarruf-ı amm hakkının sadece kendilerine ait bir hak olduğunu bildirmek olduğunu, söylüyor. Bu da halife yerine meclis-i âlinin kararları ile mümkün olacaktır. Millet hiçbir zata vekâlet vermez, yani bir halife, bir imam seçmezse hilafet yok demektir. O vakit de cumhuriyet olur. Buna ne mani vardır?"[18]

Görüldüğü üzere adeta fıkıh ve fıkıh usûlü dersi verir gibi, en muteber fıkıh ve fıkıh usûlü, tefsir, hadis ve İslam tarihi kitaplarına atıflar yaparak uzunca bir konuşma yapan Seyyid Bey, hilafetin kaldırılması hususunda geleneksel metottan faydalanarak modern bir düşünceyi temellendirmede kullanmıştır.[19]

Hilafetin kaldırılmasında yaptığı bu konuşmayla etkin bir rol oynayan Seyyid Bey, ilk Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu'nun hazırlanmasında da önemli görevler üstlenmiştir. Fakat daha sonraki süreçte yeni Medeni Kanun hazırlık çalışmaları esnasında öne sürdüğü teklifler ve yasa tasarısı nedeniyle gözden düşmüştür.[20] Bu konudaki görüşlerinin bir kısmını adı geçen konuşmasından öğreniyoruz. Adliye Vekili adı geçen konuşmanın son taraflarında "...Islâhat-ı adliyye namı altında ale'l-acele bir kanun yapmak doğru olamaz; muzırdır. Almanlar, son Kanun-ı Medenilerini ancak onbeş senede vücuda getirebildiler. Memlekete, milletin, örf ve âdetine, milletin bünye-i ictimâiyyesine uygun kanunlar yapmak kolay bir şey değildir. Muhtelif devletlerin muhtelif usûl ve kavânini var. Garbın örf âdeti ve hukuku olduğu gibi, memleketimizin de örf ve âdeti ve kavâid-i hukukiyyesi vardır. Bunları uzun uzadıya tedkik etmek, etüd etmek, düşünmek, hangi kaidelerin, hangi ahkâmın memleketimize, milletimizin şerâit-i ictimâiyesine, ahvâl-i hayatiyesine uygun olduğunu tesbit eylemek icab eder"[21] diye görüşlerini ifade etmiştir. Ona göre Almanya ve İsviçre medeni kanunlarını tercüme ettirmek suretiyle tedvin edilecek Türk Medeni Kanunu'na Türkiye Kanunu denmez; Olsa olsa Almanya veya İsviçre kanunu denir. Türkiye'de Türkiye kanunu lazımdır. Buradan anlaşıldığına göre Seyyid Bey, Medenî Kanun'un, bazı Avrupa ülkelerinde yürürlükte olan medeni kanunların aynen dilimize tercüme edilerek alınmasına karşı çıkmaktadır. Buna Türk Kanunu denmez demektedir. Ona göre yapılacak olan mem-

---

[17] *Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyyesi*, s. 33-39.
[18] *Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyyesi*, s. 39-40.
[19] Erdem, agm., s. 18.
[20] Kara, age. s. 177-178.
[21] *Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyyesi*, s. 62.

leketimizin örf, âdet ve hukukî kurallarını toplumsal bünyeye, değişen sosyal ve kültürel şartlara göre ıslah edip yeniden düzenlemektir. Böyle yapılmayıp gelişigüzel bir kanun yapılacak olursa fayda yerine zarar verecektir.[22]

Bakanlıkta kurulan bir komisyon tarafından hazırlanan kanun tasarısını 27 Kasım 1923'te Büyük Millet Meclisi'ne sunan Seyyid Bey, bu tasarının yukarıda geçen görüşler doğrultusunda hazırlandığını açıklamıştır. Seyyid Bey'in başkanlığında hazırlanan bu yeni Aile Hukuku tasarısı, 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnâmesi'inin bazı hükümlerini çağın şartlarına, ülkenin örf, adet ve toplumsal yaşayışına göre yeniden düzenliyordu. Berkes'e göre bu tasarı yalnız evlenmeyle boşanmayı kapsamıyordu. Müslümanlar, Yahudiler, Hıristiyanlar bu işlerde kendi dinlerinin kurallarına göre davranabileceklerdi. Müslümanlar için birçok meselede Hanefi fıkhının kuralları yerine, Şafii mezhebinin, bazı durumlarda Malikî, hatta Hanbelî mezhebinin kuralları tercih edilmişti. Mecelle'den ayrılan en önemli tarafı buydu yeni kanunun.[23] Bu tasarı 1923 ve 1924 yıllarında Meclis'te büyük bir tartışma başlatmıştır. İslâm hukuk sistemiyle Batı hukuk sistemi arasında bir tercih yapmak, ona göre bütün hukuk sistemini bütünleştirmek kararlarından birini vermek büyük bir sorun olarak belirmeye başlamıştır.[24] İlerleyen süreçte bütün kanunî düzenlemelerin Batılı tarzda yapılandırılması[25] kararı verilince Seyyid Bey'in hazırlattığı bu tasarı kabul görmemiştir. Tasarı kabul görmedikten sonra aleyhinde başlatılan tartışmalar bilim adamı-siyasetçimizin geleceğini de belirlemiştir. 20 Nisan 1924 tarihinde kabul edilen Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nun 23. maddesi milletvekillerini aynı zamanda başka bir memuriyetlikle iştigal etmelerini yasaklamıştır. Bu kanun gereği iki işten birini bırakması için tercihte yapması gerektiğinde Seyyid Bey, mebusluğu bırakarak Darülfunun'daki görevine dönmüştür.[26] Dönüşünden kısa bir süre sonra da vefat etmiştir (1925).[27]

Hem siyasetçi hem de bilim adamlığını bir arada yürütmeyi başarmış ender şahıslarımızdan olan Seyyid Bey aynı zamanda II. Meşrutiyet devrinin önemli düşünce akımlarından İslâmcılık cereyanına mensup biri olarak kabul edilmektedir.[28] Bunu kabulden sonra Seyyid Bey'i "Modernist-İslâmcı" mı? "İslamcı-Türkçü" mü? Olduğu yönündeki soruyla karşı karşıya geliriz. Erdem'e göre o, Modernist İslâmcı olarak tanımlanabilecek grubun içinde mütalaa edilmiştir.[29] Genel görüşleri itibarıyla bu kategoride yer alması doğru gibi gözükmektedir. Lakin Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyyesi adlı konuşmasının son

---

[22] *Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyyesi*, s. 62-63.
[23] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Çev. Ahmet Kuyaş, YKY, İstanbul 2002, s. 528.
[24] Berkes, age., s. 530.
[25] Turgut Akıntürk, *Medeni Hukuk*, Savaş Yay., Ankara 1996, s. 44-45; Gotthardt Jacshke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, Çev. Hayrullah Örs, Bilgi Yay., Ankara 1972, s. 23.
[26] Kara, age., s. 177; Erdem, agm., 23.
[27] Erdem, agm., s. 24; Kara ölüm tarihini 1924 olarak vermektedir. Bkz., age., s. 177-178.
[28] Kara., age., s. 177-239.
[29] Erdem, agm., s. 14.

kısımlarındaki beyanlarına ve *İslâm Mecmuası*'nın yayın ilkelerine bakarak söyleyecek olursak İslamcı-Türkçü olduğunu da söylememiz mümkündür. Bunları bir araya getirdiğimiz zaman kendisini Modernist-Türkçü İslamcı olarak adlandırmamız anlaşılabilir. Gerçi Seyyid Bey hem Modernist İslâmcıların hem de İslâmcı-Türkçülerin yayın organı olan *İslam Mecmuası*'nın[30] sadece üç sayısında yazı yayınlamıştır. Bununla birlikte bu yazı Seyyid Bey'in görüşleri hakkında önemli ipuçları verecek yapıdadır.

İslam Mecmuası üzerine de araştırmalar yapan Masami Arai'ye göre derginin yöneticilerinin [Mansurizade Sait (1864-1923), Besim Atalay (1882-1965), M. Şemseddin Günaltay (1883-1961), Musa Kazım (1858-1919)] ortak özellikleri vardı: Geleneksel öğrenimin yanı sıra modern öğrenim de görmeleri. Bu özelliklerinden dolayı İslam'ı ve içinde bulundukları şartları bilgili biçimde inceleyebiliyorlardı.[31] Arai, *İslam Mecmuası*'nın bu tür yazarlarından dolayı reformist bir çizgide olduğunu belirtmiştir. Bu cümleyi şu şekilde açıklamak mümkündür. *İslâm Mecmuası* yazarları dinin temel esaslarını göz ardı etmeksizin yeniliklere ve yeni yorumlara açık kişilerden oluşmuştur.[32] Eserlerinde telfik, tercih ve içtihadı savunmuş[33] olan Seyyid Bey'i de son tahlilde böyle değerlendirmek gerekir.

1.2. Eserleri:[34]

-Usûl-i Fıkıh Dersleri (1), Matbaa-i Hukukiye, Darü'l-Hilafe (İstanbul) 1328-1329/1910-1911, 140 s.

-Usûl-i Fıkıh Dersleri (II), Hukuk Matbaası, İstanbul 1330/1914-1915, 192 s.

-Usûl-i Fıkıh Cüz'i Evvel-Medhal, Matbaa-i Amire, İstanbul 1333/1917[35], 330 s.

-Hak Mefhumu ve Kuvve-i Müeyyidesinin Suret-i Telakkisi Hakkında İslam Felsefe-i Hukuku ile Avrupa Felsefe-i Hukuku Arasında Bir Mukayese, (Konferans metninin kitap haline getirilmiş şekli), Kader Matbaası, İstanbul 1338/1922, 48 s.

---

30 *İslam Mecmuası* hakkında geniş bilgi için bkz. Abdüllatif Nevzat, "İslâm Mecmuasının Şiarı Huzurunda", *İM.*, Yıl: 1, S. 6, 10 Nisan 1330, s. 178-182; Masami Arai, *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, Çev.:Tansel Demirci, İletişim Yay., İstanbul 1994, s. 127-204; Yıldız Akpolat-Davud, "II. Meşrutiyet Dönemi Sosyolojisinin Kaynakları II: İslam Mecmuası", *Türkiye Günlüğü*, Mart-Nisan 1997, Sayı: 45, s. 204; Zafer Toprak. "II. Meşrutiyette Fikir Dergileri", Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, İletişim Yay., İstanbul 1985, I, s. 126-132.

31 Arai, age., s. 131.

32 Kaşif Hamdi Okur, "II. Meşrutiyet Dönemi İslam Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit (Mansurizade Sait ve Seyid Bey Örneği)", *Dini Araştırmalar*, C. 2, S. 5, Eylül-Aralık 1999, s. 255-284.

33 Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, Nesil Yay., İstanbul 1989, s. 347.

34 Şahsın eserleri konusunda büyük ölçüde Erdem'in adı geçen yazısından istifade ettik. Biz burada bazı bilgileri güncelleştirerek katkıda bulunduk.

35 Bu eserin 94-162. sayfaları arası sadeleştirilmiştir. Bkz. Kemâleddin Nomer, *Şeriat Hilafet Cumhuriyet Laiklik*, Boğaziçi Yay., İstanbul 1996, s. 2-129.

-*Usûl-i Fıkıh Dersleri Mebâhisinden İrade Kaza ve Kader*, Kader Matbaası, Dersaadet 1338/1922, 324 s.

-*Tarih-i Fıkıh Dersleri,* Darülfunun İlahiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti Neşriyatından, Aded: 7, (Sömester 1, Furya 11), Darülfunun Matbaası, İstanbul 1340/1924, 304 s.

-*Hilafet ve Hakimiyet-i Milliye*[36], Ankara 1340/1924, 78 s.

-*Türkiye Büyük Millet Meclisinin 3Mart 1340/1924 Tarihinde Mün'akid İkinci İçtimaında Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyyesi Hakkında Adliye Vekili Seyyid Bey tarafından İrad Olunan Nutuk*,[37] TBMM. Matbaası, Ankara 1924, 63 s.

-"Milk, Mal ve Bey'in Mâhiyet-i Hukukiyeleri", *Darülfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Yıl: 1, S. 2 (Mayıs 1332), s. 131-141.

2. Metot

Seyyid Bey'in mezkur makalesinin bir kısmı sadeleştirilerek daha önce yayımlanmıştı.[38] Biz burada makalenin tamamını bir araya getirerek yayına hazırladık. Metnin orijinalliğini kaybetmemesi amacıyla sadeleştirme yapmak yerine, aynıyla günümüz harflerine aktarıp, bazı kelimelerin bugünkü karşılıklarını ve gerekli açıklamalarla dipnotlar halinde vermeyi tercih ettik.

Aslında makale birbirinin devamı olduğu halde üç farklı sayıda neşredilmiş olması nedeniyle, karşılaştırma yapmak isteyenlere kolaylık olsun diye, biz her sayıdaki makaleyi I-II-III diye adlandırma yoluna gittik. Metnin sonuna da yazı ile ilgili olarak kısa bir değerlendirme kısmı ekledik.

Burada bir hususu daha belirtmekte fayda görüyoruz. Seyyid Bey yazının yedinci sayıdaki kısmının sonuna *bitmedi* diye bir not düşmüş. Yaptığımız araştırmalara göre Seyyid Bey'in ne *İslam Mecmuası*'nda ne de dönemin diğer dergilerinde bu başlık altında başka bir yazısına rastlayamadık. Bununla birlikte Seyyid Bey, içtihât ve taklit konusuna ehemmiyet vermesinden dolayı olsa gerek, bu yazının hemen akabinde *Usûl-i Fıkıh Cüz'i Evvel-Medhal*, adlı kitabının 163-330. sayfaları arasında konuya ilişkin görüşlerini açıklamıştır. Seyyid Bey, burada içtihadın tarifi, şartı ve hükmü müçtehit, içtihada ilişkin bazı meseleler, içtihat yolu ve tabakat-ı müctehidîn ve fukaha ana başlıkları altında ayrıntılı bilgiler vermiştir.

---

[36] Bu eser için ayrıca bkz. *Hilafet ve Hakimiyet-i Milliye*, Haz.:M. Sait Toprak, *Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyit Bey Sempozyumu*, 16 Mayıs 1997, İİF. Vakfı Yay., İzmir 1999, s. 165-229.

[37] Seyyid Bey'in bu konuşma metni *Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyyesi*, Haz.: Suphi Menteş, Menteş Kitabevi, İstanbul 1969; *Şeriat Açısından Halifeliğin İçyüzü*, Çev.:Hasan Adnan Önelçin, Tekirdağ Halkevi Yay., Ekim Basım, İstanbul 1970; İsmail Kara. Hilafetin Şeri Mahiyeti, adıyla age., s 179-220 arasında ve Nomer, age., s. 153-212 arasında yayınlanmıştır.

[38] *İM.*, Yıl: 1, S. 4, 13 Mart 1330, s. 104-107 *ve İM.*, Yıl: 1, Sayı: 5, 28 Mart 1330, s. 133-138'deki kısımların sadeleştirmesi için bkz. Kara, age., s. 221-228.

* *İM.*, Yıl: 1, S. 4, 13 Mart 1330, s. 104-107.

İlgilenmek isteyenlere faydalı olacağını umuyor ve sözü daha fazla uzatmadan metne geçiyoruz.

3. EK: İctihâd ve Taklid I*

Herkesin bildiği bir hakikattir ki bugün cihan medeniyetinde en geri kalmış bir millet varsa o da biziz. Alem-i İslâm'ın herhangi cihetine imâle-i nigâh[39] olunsa derhal nazarlarda acz ü meskenet tecelli ediyor. Medeniyetin şerâit-i hâzırasıyla mütenasip ciddî, hakikî eser-i hayat gösteren bir kıt'a-yı İslâmiyeye tesadüf olunamıyor. Bir vakitler cihanı envâr-ı marifet ve medeniyetle asırlarca tenvîr eyleyen bilâd-ı İslâmiye bu gün nursuz, ruhsuz harâbezâr[40] halinde bulunuyor.

İnsan bir kere alem-i İslâm'ın ol vakitki ilim ve marifetçe, medeniyetçe, fazâil-i insaniyece o bülend[41] mevkiine, bir de bugünkü hâl-i inhitât[42] ve inkirâzına bakıyor da hayretten hayrete düşüyor. Dinli dinsiz bütün milel ve akvâm hatta güneşi, ateşi ma'bûd ittihâz edecek kadar bâtıl bir dine ittiba'[43] eden milletler bile zamanımızda hayat-ı medeniyetin en yüksek mevkiini işgal ettikleri halde esâsı vahdâniyet, rüknü ilim ve marifet, şartı fazilet olan bir din-i fıtriye sâlik olan millet-i İslâmiye en geride, en aşağı mertebede bulunuyor.

Bu elim hakikati görüp de kalbi sızlamayacak ciddî, hamiyet-şiâr bir müslüman tasavvur edilemez. Lakin ne faide ki yalnız kalpler sızlamakla, teessürler göstermekle iş bitmiyor. Zamanımız teessür zamanı değil, faaliyet-i ilim ve marifet zamanıdır. Artık iyice anlamalıyız ki bugünkü şerâit-i hayatiyemizle şu âlem-i medeniyette bizim için yaşamak, yaşatmak imkanı kalmamıştır. Garptan şarka doğru cereyân etmekte olan seyl-i medeniyet gittikçe şiddetini arttırmaktadır. Zannetmem ki bu hâlet-i rûhiyemizle o cereyâna mukâvemet kâbil olabilsin. O bir seyl-i şedidi'l-cereyâna benzer ki, vaktiyle onun mecrâsını açmaz, etrafını ilim ve marifetle teçhîz ve tahkîm eylemezsek korkarım ki bir gün gelir, önüne hâil olacak bütün mânia'ları zîr ü zeber[44] eder, yalnız vatanımızı değil, dünyamızı da, milletimizi de siler götürür.

Bazıları millet-i İslâmiyenin bugünkü tedennisini görüyorlar da "İslâmiyet terakkiye mâni'dir", diyorlar. Bu söz hayli zamandan beri ibtidâ[45] Avrupalılar tarafından kasten söylenmiş bir sözdür. Bazıları da muhit-i İslâm'da mevcut olan hâlet-i ruhiyeye bakıyor da bunu din-i İslâm'ın tevlîd[46] eylediği bir netice zannediyor. Onun için o fikirde bulunuyor; aynı zamanda

---

39 imâle-i nigâh: göz atmak
40 harâbe-zâr: viranelik.
41 bülend: yüksek
42 inhitât: çökme.
43 ittibâ': tabi olma, uyma.
44 zîr ü zeber: altüst.
45 ibtidâ: ilkin.
46 tevlîd: meydana getirme, sebep olma.

hakâyık-ı tarihiyeden gaflet ediyor. Acaba İslâmiyet kadar terakkiyât-ı medeniyeye hizmet etmiş bir din, bir mezheb dünyaya gelmiş midir? İslâmiyet'in esası vahdâniyyet rüknü ilim ve marifettir. Kur'an-ı Kerim baştan başa ilmi tebcîl cehli takbih eden âyât-ı celîle ile doludur. Cenâb-ı Hak bir âyet-i celîle ile Hazret-i Risalet-penâh Efendimiz'e izdiyâd-ı[47] ilim ve marifeti talep etmesini emrediyor.[48] Yüzlerce ehâdis-i sahiha-i nebeviye de ümmet-i İslamiyeyi tahsil-i ulûma teşvik eyliyor.

Ne hacet, tarih meydandadır. Avrupa'nın bugünkü medeniyetinin esası, medeniyet-i İslâmiye değil midir? Hâlâ bugün bir çok ulûm ve fünûnda mevcut olan ıstılâhât- fenniye ulemâ-yı İslam tarafından va'z edilmiş bulunan ta'birât-ı Arabiyedir. Hulâsa vaktiyle medeniyet-i İslâmiye, ol vakitler mevcut olan medeniyetlerin pek çok fevkinde idi. Bu tarihen müsbet bir hakikattir, bunu inkar tarihi külliyen inkar demektir ki hakikate karşı mükâberedir.[49]

Millet-i İslâmiyede görülen şu hâl-i inhitâtın esbâbını İslâmiyette değil, başka şeylerde aramalıdır. Harici ve dahili husule gelen muhârebât, dahilde uzun müddet devam eden iğtişâşât[50], hükümetlerin icrâ ettikleri zulüm ve istibdâd, makâsıd-ı siyasiyeye binaen tahaddüs eden bazı furûk-ı İslâmiyenin neşr eylediği hurâfât ve bunların neticesi olarak âlem-i İslâm'ı istilâ eden cehl ve taklit bu inhitâtın başlıca esbâb ve avâmilindendir.

Tevâli[51] eden muhârebât ve ihtilâlât yüzünden ne kadar ümmühât-ı âsâr-ı İslâmiye ve medeniye varsa hemen kâffesi mahvolup gitmiştir. Hele garbda ve şarkda zuhur eden iki elim fâcia-yı istila neticesinde Endülüs kütüphanelerinde mevcut umûm müdevvenât-ı ilmiye, âyin-i mahsus icrâsıyla ihrâk,[52] Bağdat'ta ele geçen bütün müellefât-ı medeniye Dicle'ye atılmak suretiyle itlâf edildi.

Zamanımızda matbu' ve gayr-ı matbu' elde mütedâvil, kütüphanelerde mevcut olan kütüb-i İslâmiye aslı itibarıyla mahdût olmakla beraber ekseriyeti itibarıyla da müteahhirin tarafından te'lif edilmiş âsâr-ı muhtasaradan ibarettir. Asıl bunların me'hazları olan ve eâzim-i eslâf tarafından pek büyük himmetlerle tedvîn olunan o binlerce müdevvenât-ı mübecceleye ise hiçbir yerde, hiçbir kütüphanede tesadüf edilemiyor. Yalnız isimleri görülüyor.

Sekiz yüz sene-yi hicriyesinden sonra gelen ulema-yı İslâm'da neşr-i âsâr hususunda büsbütün başka bir çığır açmışlar, bunlar eserlerinde manadan ziyade elfâza itina etmişler iktidarlarını, maharetlerini hakâyık-ı ilmiyeyi tahlîl ve tebyînde[53] değil, ihtisâr-ı elfâzda göstermek istemişler, güya az elfâz

---

47 izdiyâd. çoğaltma, çoğalma.
48 20. Taha/114.
49 mükâbere: ağız kalabalığıyla karşısındakini susturmaya çalışma; kendini büyük görme.
50 iğtişâşât: karışıklıklar.
51 tevâli: sürme, devam etme.
52 ihrâk: yakma.
53 tebyîn: açıklma.

ile çok mana ifade etmek garazıyla elfâzı sıka sıka ve cümlelerin başını nihayetini ibareden hazf ede ede eserlerini şerhsiz anlaşılmaz bir hale, adeta muamma haline getirmişler, ekserisi de cihet-i ihtisârı iltizâm ettiklerinden bir çok mebâhis-i mühimmeyi eserlerinde derc etmemişler, derc ettikleri mesâilin de delâilini lüzumsuz görerek ya büsbütün tayy[54] yahud pek muhtasar bir halde nakl eylemişlerdir.

Halbuki nasılsa zamanımıza kadar mevcudiyetini muhafaza eden bazı âsâr-ı eslâf mütalaa edilirse anlaşılır ki evâil-i İslâmiyede ekâbir-i ulema-yı İslâm, elfâza asla ehemmiyet vermedikleri gibi maksatları tefâhür olmayıp hakâyık-ı ilmiyeyi ifâza[55] olduğundan gayet feyyaz eserler vücuda getirmişlerdir. Onun içindir ki eslâf-ı kirâm, bir meseleyi etrafıyla tahlîl ve tetkîk ederek hakikatini ve ruhunu kâriin zihnine yerleştirmedikçe, bütün delâilini birer birer bast[56] ü beyan eylemedikçe diğer meseleye geçmezlerdi. Bu cihetle ahlâfın küçük bir cilt içinde sıkıştırdıkları mesâili, eslâf-ı kiram hazerâtı on beş yirmi ve hatta otuz cilt üzerine telif eylemişlerdir.

Ma-a-teessüf ashâb-ı tahsilde dahi maişetsizlik vesaire dolayısıyla eski himmet kalmadığından sonraları medâris-i İslâmiyede ders programlarına en muhtasar kitaplar ithal edilmiş, bu suretle az çok elde bulunan mufassal ve müfid âsâr-ı güzide kütüphane raflarında unutulmuş kalmıştır. İş bu kadarla da kalmamış, ilm-i tefsir, ilm-i hadis, ilm-i ahlâk ve ilm-i tarih gibi en mübeccel, en lüzumlu dersler de programdan hâric tutulmuştur. Bugün usûl-i tedris o kadar gayr-ı müsmir bir tarzdadır ki talebe-yi ulûmun güya ikmâl-i tahsil için sarf ettikleri on, onbeş senelik ömrün yedi sekiz senesi, hem de öğrenmemek şartıyla kavâid-i arabiye ve mantıkiye tahsiliyle heder olup gidiyor. İşte zamanımızda öyle eskisi gibi ulûm-ı şer'iyye ve fenniyede mütebahhir, ihâta-yı külliye sahibi, cidden muktedir zevât-ı fâzılaya tesadüf edilememesinin sebebi budur.

İctihad ve Taklid II*

Hal böyle olunca bi'z-zarure ilim ve tahkîk yerine cehl ve taklid kâim olmuş ve ulûm-i İslâmiye inkırâz haline gelmiştir. İfâdât-ı mesrûdeden[57] maksat, kimseye ta'riz değildir. Ulema-yı İslâm bu babda mazurdur. Bu hal, müdîd bir istibdâdın tazyik-i şedidi altında husule gelen bir netice-i zaruriyedir. Maksadımız, ciddi ve samimi bir hasbihalden ibarettir. Daha doğrusu ümmet-i İslâmiyenin asıl en gizli en müzmin hastalığını keşfetmek ona göre suret-i tedavisini tayin eylemektir.

Elhasıl bu böyle olmakla beraber diğer taraftan da vaktiyle hilafet ve imamet kavgalarının neticesi olarak türlü türlü mezhepler fırkalar zuhur

---

54 tayy: dürüp bükme.
55 ifâza: feyizlendirme.
56 bast: yaymak, yayılmak, genişlemek; uzun uzun anlatmak.
* *İM.*, Yıl: 1, Sayı: 5, 28 Mart 1330, s. 133-138.
57 mesrud: söylenmiş, serdolunmuş.

etmiş. Bunların erbabı maksad-ı siyasilerini tervic, a'vân[58] ve itbâi[59] tezyîd garazıyla İslâmiyet'te olmayan bid'atler ihdâs, birtakım efkâr-ı bâtıla icat eylemişler, hatta Hazreti Peygamber (s.a.s.) namına binlerce yalan hadis uydurmak cür'etinde bile bulunmuşlardır ki bu ehâdis-i kazibe için ulema-yı hadis ciltlerle kitaplar neşr etmişlerdir. Giderek edyân-ı bâtıladan da bir kısım hurâfât bunlara inzimâm[60] etmiş, cehl ve taklid seyyiesiyle bunların cümlesi hakâyık-ı İslâmiyeye karışarak öyle ihtilâlât-ı itikâdiye husule gelmiş ki asıl hakâyık-ı şer'iyye adeta mestûr bir halde kalmıştır.

Din-i İslam bu efkâr-ı bâtılayı, bu hurâfâtı pek şiddetli ve kat'î bir surette reddeylediği halde bunlar mücerred cehl ve taklid, ülfet, itiyâd ve görenek sebebiyle kulûb-i ümmette öyle derin kökler salmıştır ki bunları onların kalplerinden külliyen çıkarıp atmak pek müşkildir. Mesela kabirlere, türbelere mumlar, kurbanlık adamak, onların başında huzû'[61] ile, huşû' ile dualar etmek onlardan hacet dilemek, hastaları bir ay şifa türbelerde yatırmak, oralarda bulunan sulardan içirmek gibi ef'âl ve efkâr-ı mümâsile bu cümledendir. Bunlar hep, muahharen bir maksad-ı mahsusa mebnî zuhûr eden mezâhib-i bâtıla erbabı tarafından li-garazin[62] ihdâs edilmiş, bir kısmı da edyân-ı sâireden intikal eylemiştir ve İslâmiyet'in esasına, hakikatine külliyen muhaliftir. Kim ne derse desin Kur'an-ı Kerim meydandadır. Bunlar İslâmiyet'te şirkten ma'duddur, hakâyık-ı şer'iyye ile asla kâbil-i tevfik değildir. Sadr-ı İslam'da böyle şeyler ne görülmüş ne de işitilmiştir. Din-i İslâm bu gibi efkâr-ı bâtıladan beşeriyeti kurtarmak için vârid olmuştur.

Din-i İslâm'da Cenab-ı Hak'tan başka hiçbir kimseden, hatta Hazreti Risalet-penâh (s.a.s.) efendimizden bile hiçbir hacet talep edilemez. Onun içindir ki Ravza-yı Mutahhara'da ziyaret esnasında dua edilirken kıbleye teveccüh etmek, Kabr-i Nebevi'yi arkaya almak lazımdır. Bütün eimme-yi din bu hususta müttefiktir. Zira İslâmiyet'te şirke müşabih her nev'i ef'âl ve efkâr suret-i katia'da men' olunmuştur. Bu hakikate mebnîdir ki Cenab-ı Peygamber'in (s.a.s.) en meşhur dualarından biri de "Ya Rab! Benim kabrimi ibadet edilir put haline koyma" mealinde olan "Allahümme lâ tec'al kabrî vesenen yu'bed" duasıdır.

Bu itikâdât-ı bâtıla, o kadar umumileşmiştir ki alem-i İslâm'ın hemen her tarafını istila eylemiştir. Bu hurafelerin her tarafta başka başka şekillerine tesadüf olunur. Uzaklara gitmeğe hacet yok, Daru'l-hılafemiz ve Makarr-ı Meşihat-ı İslâmiyemiz olan İstanbul'da bu hurâfâtın pek mebzûl ve mütenevvi' emsâl ve eşkâli vardır. Bu umûmî bir hastalıktır, bence en mühim hastalığımız da budur. Hatta diğer emrâz-ı kalbiyemizin müvellid ve müessiri dahi budur. Aklımızı, ruhumuzu akâid-i hâlisa-i İslâmiyemizi öldüren, milleti ata-

---

58 a'vân: yardımcı.
59 itbâ': tâbi kılma, ardına katma.
60 inzimâm: katma, katılma.
61 huzû': alçak gönüllülük.
62 li-garazin: maksatlı.

lete, ten-perverliğe[63], uyuşukluğa sevk eden yegane hastalık budur. Bu hastalık yalnız avama mahsus değil, havâsımız da bununla ma'lüldür. Bu ürcûfelerin[64] nereden neş'et ettiğini, ne maksatlarla ihdâs edildiğini, hangi tariklerle hangi edyân-ı bâtıladan intikal eylediğini bilmeyen zavallılar, bunları kemâl-i safvetle rabt-ı kalb etmişlerdir.

Bugün bu gibi şeyler men' edilecek, bunların İslâmiyet'in ruhuna küllîyen muhâlif dalâlet-i i'tikâdiye olduğu söylenecek olsa maazallah bir tufan-ı itirazdır kopar; insanı dinsizlik ve Vehhâbilik ile itham ederler. Vehhâbilik nedir? Denilse onu da asla bilmezler. Halk bu hususta mazurdur. Onlar böyle bulmuşlar, böyle görmüşler, böyle işitmişlerdir. Onları ciddi surette irşât eden, hakâyık-ı diniyeyi bildiren olmamıştır. İstibdâdın, devr-i sâbıkın bu babda dâhil-i küllisi vardır.

Şimdi insâf edelim, bu halet-i ruhiye ile bizim için terakki imkanı var mıdır? Biz bu cehl ve taklid seyyiesiyle medeniyet-i hâzıranın şiddetli cereyânlarına karşı dinimizi, milletimizi nasıl muhafaza edebiliriz? Millet bu an'anât-ı bâtıladan tahlis edilmedikçe, hakâyık-ı asliye-yi İslâmiye bütün sâfiyet ve hâlisiyetiyle meydana çıkarılmadıkça ben bunun imkanını görmüyorum. Terakkinin esası cehlden ilme, taklitten tahkîke intikaldir. Cehl ile hiçbir vakit terakki edemeyeceğimiz gibi, dinimizi de milletimizi de muhafaza edemeyiz. Gençlerimiz dinsiz oluyor diye her gün şikayet ediyoruz; elbette olurlar, bizim şikayet hakkımız yoktur. Bugünkü medeniyetin ulûm ve fünûnundan az çok nasib-dâr olan dimağlar, artık hurâfât dinleyemez, onları hakâyık-ı kati'a-yı İslâmiye ile tenvîr etmek iktiza eder. Onlara karşı hakâyık-ı diniye ve fazâil-i İslâmiye yerine efkâr-ı bâtıla der-miyân[65] edilecek olursa şüphesiz İslâmiyet'ten tebâüd [66]ederler.

Hakâyık-ı diniyeyi muhtevî olan âsâr-ı İslâmiye lisan-ı Arabî üzere tedvîn edilmiş olduğundan gençlerimiz o hakâyıkın bi-gânesi bulunuyorlar. Bu sebeple bugün bizde meşhûd olan ahvâl-ı ruhiyeyi muktezâ-yı İslâmiyet zannediyorlar. Bi-t-tab' bunun neticesi olmak üzere de İslâmiyet'ten uzaklaşıyorlar. Onların hakikat bilmemeleri cehllerinden neş'et ediyor ise, İslamiyet'ten tebâüdleri de bizdeki halet-i ruhiyeden ileri geliyor. Bizde bu hal, bu zihniyet devam ettikçe dinsizliğe doğru hâsıl olan işbu cereyânın kesb-i vüs'at edeceğinde şüphe edilmemelidir. Onlar fazâil-i İslâmiyeyi bilmedikleri için nasıl her fazileti Avrupa medeniyetinde arıyorlarsa, biz de hakâyık-ı şer'iyeyi hakkıyla bilmediğimizden medeniyet-i hâzıranın her iyisine kötü diyoruz, her nev'i esbâb-ı terakkiye hemen ceff-el-kalem "şer'an caiz değildir" hükmünü veriyoruz. Onlar takdirsizlik saikasıyla büsbütün dini terk etmek ve yahud müctehid-i mutlak kesilerek keyfe göre ahkâm vaz' etmek arzusu izharda ifrat ediyorlarsa, biz de taklid seyyiesiyle bu asr-ı hâzır medeniyetinde nâsın

---

[63] ten-perver: rahatına düşkün.
[64] ürcûfe: yalan, uydurma söz.
[65] der-miyân: ortada, arada.
[66] tebâüd: uzaklaşma.

ihtiyâcâtına asla tevâfuk etmeyen ve hakikatte nass-ı kat'i değil, haber-i vahid bile vârid olmayan müctehidin ictihadına güya hükm-i Kur'an imiş gibi bağlanarak ondan ayrılmamakta tefrit ediyoruz.

İşte bizdeki bu taklit zihniyetidir ki bugün kanun-i medenimiz olan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'yi, tanzimi tarihinden itibaren kırk beş seneden beri hiçbir ta'dile uğratmamıştır. Halbuki birçok maddeleri mesâlih-i asra tevâfuk etmediği cihetle lazım-ı et-ta'dildir. Mesela Mecelle'ce "ehad-ı âkidine nef'î olan şart ile akd-i bey' fâsid olduğu gibi mal-ı mağsûbun menâfi'i dahi mazmûn değildir". Şu halde bugün iki kişi kendi aralarında, kendi rızaları ile bir muâmele-yi bey' ü şirâda bulunup da içlerinden birisi semen-i mebi'den[67] maada menfaati şahsına râci bir şart der-miyân edecek olsa, velevki bu şartı diğeri kabul etse bile bu bey' fâsiddir. Mahkeme bundan mütevellit bir davayı rü'yet etmez, bey'i fesh eder. Keza bir kimse diğerinin süknasına mahsus olan bir hanesini, bir takrible içine girerek cebren zabt etse de velev ki kırk sene bi-lâ ücret otursa, sahib-i hane bu gâsıbdan ücret namına bir şey talep edemez, edecek olsa mahkeme bu davayı dinlemez. Çünkü Mecelle'ce bu gasb edilen bir hane için ücret vermek lazım gelmez. Birinci mesele birçok muamelât-ı ticariyeyi sekte-dâr[68] ettiği gibi ikinci meselenin de pek çok hukukun ziya'ını müeddi oluyor.

Bu meseleler Mezheb-i Hanefi müessisi olan İmam Azam (ra) hazretlerinin ictihâdlarıdır. Vaktiyle teşekkül eden Mecelle Cemiyeti, Mezheb-i Hanefi'den ayrılmamak fikriyle zikrolunan meseleleri Mecelle'ye ol suretle derc etmişlerdir.

Halbuki birinci meselede diğer iki nev'i ictihad vardır ki bu iki fikre kâil olanlar da İmam Azam derecesinde müctehid-i mutlaktırlar. Biri İbn Ebi Leyla hazretleridir ki onun re'y ve ictihâdına göre de yalnız şart-ı fâsiddir ve fakat bey' sahih ve muteberdir. Eimme-i hadisden İmam Tirmizi hazretlerinin Kitabu's-Sünen'inde beyanlarına nazaran İbn Şübrüme hazretleri kendi ictihâdlarında yalnız değildir, kibâr-ı ashâb ve tabiinden bir kısım müctehidin dahi bu meselede İbn Şübrüme'nin re'y ve fikrindedirler.

İkinci meselede dahi Mezheb-i Şafii'ye göre gâsıbın cebren oturduğu hanenin ecr-i misli her kaça bâliğ oluyor ise onu vermesi lazım gelir. Fukahayı Hanefiye'nin muhakkiklerinden İbn Hümam hazretleri de (*Tahrir*) nam kitab-ı meşhurunda bu meselede Mezheb-i Şafii vecihle fetva verilmesi lüzumunu beyan ediyor. Bundan başka müctehidler arasında muhtelefün fih olan mesâil-i ictihâdiyede emirü'l-müminin hazretleri her hangi müctehidin re'yiyle amel edilmesini emir ve irade ederse onunla amel olunmasının vücûbu kavâid-i usûliye-yi şer'iyedendir. Zira mesâil-i ictihâdiye, nusûs-ı kat'iye-yi şer'iye ile sabit olan mesâilden değildir, müctehidlerin ictihâdları

---

[67] semen-i mebi': satılan şeyin tutarı.
[68] sekte-dâr: sekteye uğramış, bozulmuş.

ile husûle gelen mesâildir. Bir ictihâdın diğer ictihâda rüchânı[69] olmadığı cihetle böyle ihtilaflı meselelerde emirü'l-müminiinin emrine itaat, "Allah'a itaat ediniz, Peygamber'e ve sizden emir sahiplerine (ulu'l-emr) itaat ediniz."[70] nazm-ı celili muktezâsınca vecâibdendir.

Kaldı ki vaktiyle ona bir fukaha-yı Hanefiye Buhara ahalisinde borç tekessür etmesi hasebiyle ihtiyac-ı nâsa binaen bey'i bi'l-vefayı[71] ve hatta bey'i bi'l-istiğlâyı[72] tecviz etmişler, esbâb-ı mûcibesince olmak üzere de "Hacet umûmî olsun husûsi olsun zaruret menzilesine tenzîl olunur", ve "Zarûretler memnu' olan şeyleri mubah kılar" demişler. Halbuki gerek bey' bi'l-vefa ve gerek bey' bi'l-istiğlâli, ahad âkidiyesine nef'î olan şart ile bey'den başka bir şey değildir. Ve bir de zikrolunan ikinci meselede yine fukaha-yı Hanefiye, hukuk-ı eytâm ve evkâfı sıyâneten onlara ait olan emlâkın gasb ve istimâlinde Mezheb-i Şafiî üzere fetva vermişlerdir.

Bütün bunlar, Mecelle Cemiyeti'nce malum olduğu halde yine Mezheb-i Hanefi'den ayrılmamak maksadına mebnî o iki mesele ile bunlara mümasil diğer mesâili, Mecelle'ye Fıkh-ıı Hanefi üzere derc ve tertîb eylemişlerdir.

İşte ol vakitki Mecelle Cemiyeti'nde görülen şu zihniyet, mücerred taklidcilikten başka bir şey değildir. Mesâil-i mezkûrenin bugüne kadar Mecelle'de mevkiini muhafaza eylemesi, ecânibin ihtilâtı ve muâmelât-ı nâsın tevassu'u ve tenevvüü hasebiyle pek ziyade ihtiyaç bulunduğu halde asla ta'dile uğramaması aynı hâlet-i ruhiyenin neticesidir.

Tutalım ki hin-i tanziminde cemiyet-i mezkûre ol vakit ki muâmelât-ı nâsa nazaran Mezheb-i Hanefi'den ayrılmağa pek o kadar lüzum görmemiş olsun, ya bugünkü hale ne diyeceğiz? Hâl-i hazırda da Mecelle'nin ta'diline lüzum yoktur diyebilecek miyiz? Bunu demek muâmelât-ı nâsı, şerâit-i hâzıra-yı medeniyeyi takdir etmemek demektir. O halde niçin ta'dil etmiyoruz? Acaba mezâhib-i muhtelife-yi İslâmiyeden iktibâs-ı ahkâm etmek şer'an caiz değildir de onun için mi? Kat'iyyen öyle değildir. Onu iddia edenler, hiçbir vakitte isbât-ı muddeaya medâr olacak bir delil-i şer'î ikâme edemezler. Gerçi bazıları bir mesele, Mezheb-i Hanefi'ye muhalif olursa derhal o mesele hakkında, "şer'an caiz değildir" diye bağırıyor, fakat onların o hususiaki delilleri, yalnız o suretle bağırmaktan ibarettir. Bu zavallılar şeriatı yalnız Mezheb-i Hanefi'den ibaret za'm ederler. Mezheb-i Hanefî mezhebdir de Mezheb-i Şafiî veya Malikî şeriat değil midir? Mesâil-i fer'iyeden ibaret olan işbu mezâhibden birinin diğerine rüchânı ancak delâil-i şer'iyesinin kuvveti itiba-

---

69 rüchân: üstünlük.

70 4. Nisa/49.

71 Bey'i bi'l-vefa: Tarafların kendi aralarında anlaşarak, semenin geri ödenmesiyle mebiin de geri ödenmesi esasına dayalı olarak yapılan satıştır. Geniş bilgi için bkz. Beşir Gözübenli, "Bey'i bi'l-Vefâ (Vefaen Satış) ve Bey'i bi'l-İstiğlâl", *Ata. ÜİFD*, 9. Sayı, Atatürk Üniv. Basımevi, Erzurum 1980, s. 1109-118.

72 Bey'i bi'l-istiğlâl: Bir kimsenin (bayiin) bir malı tekrar kendisinin kiralaması şartıyla vefaen satmasıdır. Bkz. Gözübenli, agm., s. 118-119.

* *İM.*, Yıl: 1, Sayı: 7, s. 193-197.

rıyladır. Delâilinin kuvveti bilinmeyen ictihâdlardan birini diğerine tercih ise tercih-i bila müreccahdır ki taklid-i mahzdır.[73]

İctihâd ve Taklid III*

Beyana hacet yoktur ki asıl ahkâm-ı şer'iye, doğrudan doğruya Cenab-ı Şâri' tarafından vaz' edilen ahkâmdır. Şâri'den başka hiçbir zatın şeriat namına ahkâm vaz' etmeğe hak ve salâhiyeti yoktur. Dinde, şeriatta vekalet cari olamaz. Bu bedîhidir[74], bunda hiçbir sâhib-i akıl ve irfân, tereddüt etmez. "Mevrid-i nassda ictihâda mesağ yoktur" kâide-i fıkhiyesinin esası da budur.

İşte bu esasa mebnîdir ki ahkâm-ı şer'iye istinbâtında asıl olan Kitap ile Sünnet'tir. Ancak âyât-ı Kur'aniye ve ehâdis-i nebeviye, tahaddüs eden ve edilecek olan bilcümle hâdisât-ı hukukiyeyi, ala vech-i-t-tafsil ferden ferden muhtevî olmadığından ahd-i nübüvvette bile kıyas ve ictihâd tarikiyle istihrâc-ı ahkâm hususunda müsaade-i nebeviye erzân[75] buyurulmuştur. Muahharen memâlik-i İslâmiyenin tevsiî hasebiyle ziraat, ticaret vesairede halkın münâsebât ve muâmelâtı tekessür[76] ve tenevvü'[77] etmeğe başladı. Bu münasebetle de nusûs-ı şer'iyeninn nâtık olmadığı muhtelif ve pek çok mesâil-i fıkhiye tahaddüs eder oldu. Mesâil ve ihtilafât vâkıayı, mümkün olduğu kadar ahkâm-ı şer'iye dairesinde hall ve fasla mecbur olan ulema-yı İslâm, daha ziyade itinâ-yı mahsusu ile tarik-i ictihâda tevessül ettiler. Bilumum nusûs-ı vârideyi birer birer taharri' ve tetebbu' ile ahkâm-ı fer'iyede mâ bihi't-tatbik olacak esâsât-ı şer'iyeyi istihrâc, kavâid-i ictihadiyeyi vaz' eylediler. Bununla da iktifâ etmeyip ahlâfa[78] suhûlet olmak için ileride tekevvün edecek pek çok hâdisât-ı hukûkiyeyi birer kâzâyâ-yı farziye haline ifrağ[79] ederek bunların ahkâmını, vaz' ettikleri kavâid-i asliye üzerine tefri'[80] ettiler.

İşte ilm-i fıkıh ile ilm-i usûl-ı fıkıh, bu suretle zuhûr etmiş ve ulûm-ı İslâmiye meyânında en büyük ve en metîn iki ilm-i mahsûs halini iktisâb eylemiştir. Lakin taklid, ictihâda münâfi[81] olduğu cihetle her müctehid, ictihâdâtını kendi anlayışına bina etmiş binaen aleyh gerek vaz'-ı usûl ve gerek tefri'-i furu' hususunda hiç biri diğerini taklit eylememiştir. Bunun neticesi olmak üzere de pek çok mezâhib-i fıkhiye husûle gelmiştir, her biri müessisinin namına izafetle yad olunmakta bulunmuştur. Nitekim zamanımızda mevcut olan Mezheb-i Hanefî, Mezheb-i Şafiî, Mezheb-i Malikî ve Mezheb-i Hanbelî bu cümledendir. Mezheb-i mezkureden her biri, müessisleri tarafından vaz' edilen usûl ve kavâid-i mahsusa neticesi olarak meydana geldiği ve bu suretle bir ilm-i mahsus halini iktisâp ettiği cihetle bu ciheti

---

73 mahz: su katılmamış, tam.
74 bedîhi: apaçık, besbelli.
75 erzân: layık.
76 tekessür: çoğalma.
77 tenevvü': çeşitlenme.
78 ahlâf: halefler.
79 ifrağ: kalıba sokma, şekillendirme.
80 tefri': fer'lendirme.
81 münâfi: zıt, aykırı.

işrâb[82] bu mezâhibe Fıkh-ı Hanefî, Fıkh-ı Şafiî, Fıkh-ı Malikî, ve Fıkh-ı Hanbelî itlâk olunur.

Evâilde mezâhib-i fıkhiye bu dört mezhepten ibaret değildi, müctehidlerin adedi nisbetinde müteaddid ve mütekessir idi. Dört yüz sene-i hicriyesine gelinceye kadar da halkın başı bir mezhebe bağlı değildi. Herkes öğrenmek istediği meseleyi, dilediği veya tesadüf ettiği müctehide sorar ve alacağı cevap ile âmil olurdu. Bil'ahire diğer mezâhib erbabı munkarız[83] olmuş ve sonra gelen ulemâ-yı İslam, zikrolunan dört mezhepten birini ihtiyar ederek onun mesâilini zabt ve kavâidini tahkik ile iştigâl eylemiş olduklarından mezâhib-i saire külliyen inkırâza uğramış ve yalnız şu dört mezhep, zamanımıza kadar mevcudiyetini muhafaza edebilmiştir. Bunlardan Mezheb-i Hanbelî de bugün inkırâz bulmak üzeredir itbâı pek ziyade azalmıştır.

Hulasa bu mezâhibe dair tedvin bulunan müellefât-ı fıkhiye, tetebbu' edebilecek olursa görülür ki muhtevî oldukları mesâil-i fıkhiyenin ekserisi, nusûs-ı şer'iyeden ziyade kıyas ve ictihâda müsteniddir. Hele fıkh-i Hanefî'de ekser mesâil kıyasa istinat ettirilmiş, bazıları da istihsân tarikiyle istihrâc olunmuştur. İşte bundan evvelki makalede beyan olunan menâfi-i mağsûbenin[84] mazmûn[85]olup olmayacağına dair İmam Azam ile İmam Şafiî arasında muhtelefün fih olan meseleye-yi fıkhiye, bu kabildendir. Müşarun ileyhimenin bu mesele hakkındaki mutâlaâtı-ı ictihâdiyeleri bilinecek olursa hakikat daha ziyade tenvir etmiş olur. Bu mülâhazaya mebnî tarafeynin bu meseledeki delâili ber-vech-i âtî[86] naklolunur:

İmam Âzam hazretleri buyururlar ki menfaat, mazmûn[87] değildir. Çünkü bir kere menfaat, aynı mağsûbun cüz'i değildir. Saniyen mağsûb-ı minhin[88] yani sahib-i malın yedinde iken hâsıl olmamıştır. Belki gâsıbın yedinde kendi fiili ve kesbiyle hâsıl olmuştur. "Küllü'n-nasi ehakku bikesbihi[89]" hadis-i şerifi mantûkunca herkes, kendi kesbine sairlerinden ehakk[90] olduğu cihetle gâsıb, kesbi sebebiyle ol menfaate mâlik olur. Binaenaleyh zamân[91] lazım gelmez. Çünkü bir insan kendi mülkünü zâmin olmaz.

Menâfi-i mağsûbun, mağsûb-i minhin milki olduğu kabul ve teslim ettiğimiz takdirde dahi gâsıba zamân terettüb etmez. Zira menfaati itlâf kâbil değildir. Çünkü menfaat denilen şey a'râz-ı[92] gayri bâkiyedendir, vücuduyla

---

82 işrâb: içirilme; bir maksadı kapalı olarak anlatma.
83 munkarız: arkası gelmeyen, biten.
84 mağsub: gasbedilen mal.
85 mazmûn: ödenmesi lazım gelen şey.
86 ber-vech-i âtî: aşağıda olduğu gibi.
87 mazmûn: ödenmesi lazım gelen.
88 mağsubün minh: gasbedilen malın sahibi.
89 "Her insan kazandığı şeye en layık olandır."
90 ehakk: en layık.
91 zamân: kefil olma, kefillik; bir şeyin mislini veya bedelini vermek üzere zarara karşı kefil olma.
92 a'râz: işaret, alamet.

beraber mün'adim[93] olur, iki zamanda bekâsı yoktur. Bekâsı olmayan şeyin itlâfı ise mutasavver değildir. Zira bir şeyin itlâfı, ancak onun hâl-i bekâsında vârid ve hâsıl olabilir. Farz edelim ki menfaati itlâf, mümkün olsun; fakat bu taktirde dahi zamân lazım gelmez. Çünkü "Kim size saldırırsa siz de ona misilleme olacak kadar saldırın"[94], nass-ı celili iktizâsınca zamânın şart-ı esasisi, mazmun ile bedel-i zamân arasında mümâsildir. Menâfi' ile a'yân[95] arasında ise mümâselet[96] yoktur. İşbu fıkdân-ı[97] mümâselet kaziyyesi iki tarik ile ispat olunur. Biri menfaatten mâliyet[98] ve tekavvümün nefyi, diğeri menfaat ile ayn[99] beyninde maliyette tefâvüt-i[100] fahşın ispatıdır.

Tarik-i evvel-menfaat mal da değildir, mütekavvim[101]de değildir. Binaenaleyh mal ile mazmûn olamaz. Lâşe ve hamr gibi. Evvela, menfaat mal değildir. Çünkü mal, vakt-i hacet için iddihâr[102] olunabilen şeyin ismidir. Zira bir şeyin maliyeti, ancak temevvül[103] ile hasıl olur. Temevvül ise bir şeyin vakt-i hacet için iddihâr ve sıyânetinden[104] ibarettir. İtlâf ile intifâ'-ı hususi, temevvül değildir. Onun içindir ki ekl ü şürbe temevvül itlâk olunamaz. Menfaat, hareket gibi a'râz-ı gayr-i bakiyeden olduğu cihetle iki vakitte bâki kalmaz, vücut bulur bulmaz mun'adim olur. Bu sebebe mebnî menfaatte temevvül mümkün olmaz. Binaenaleyh menfaat, sıfat-ı maliyet ile tesadüf edemez.

Saniyen: menfaat mütekavvim değildir. Çünkü bir şey, mütekavvim olmak için iki şartın vücudu lâ-büddür.[105] Biri ol şeyin mevcut olması, ikincisi muhrez[106] bulunmasıdır. Ma'dûme[107] şey itlâk-ı sahih olmadığından bir şey sıfat-ı tekavvüm ile ittisâf edebilmek için evvel emirde mevcûd olması iktizâ eder. Yalnız mevcut olmak da kâfi değildir. Muhrez olmak da icap eder. Zira av, hudâ-yı nâbit ot gibi birtakım şeyler vardır ki bunlar esasen mal oldukları halde kable'l-ihrâz mütekavvim değildirler. İhrâz ki bir şeyi ele geçirmek demektir, iki zamanda bekâsı olmayan şey de tahakkuk etmez. Bu cihetle menfaati ihrâz kâbil olmaz. O halde de menfaat mütekavvim olamaz.

---

93 mün'adim: yok olan.
94 2. Bakara/194.
95 a'yân: ayn'ın çoğulu; kendisi.
96 mümâselet: benzeşim, benzeme.
97 fıkdan: yokluk, bulunmazlık.
98 maliyyet: mal olma değeri.
99 ayn: kendisi, aslı.
100 tefâvüt: fark.
101 mal-ı mütekavvim: halen bir değeri bulunan su, ot ve ateş gibi intifaı mubah olan ve ormandan toplanan odun ve avlanan kuş vs. gibi ihraz etmekle elde edilen maldır. Bkz. Hilmi Ergüney, *Türk Hukukunda Lügat ve Istılahlar*, byy., ty., s. 285.
102 iddihâr: biriktirme, toplama.
103 temevvül: mal edinme, zenginleşme.
104 sıyânet: korıma.
105 la-büdd: lazım, gerekli.
106 muhrez: kazanılmış, elde edilmiş.
107 ma'dûm: mevcut olmayan.

Menâfi', mahall-i menfaatin ihrâzı sebebiyle muhrez olur tarzında itiraz edilecek olur ise cevaben denilir ki menâfi'-i mağsûb, gâsıbın yedinde tahaddüs ettiği cihetle bu babda keyfiyet-i ihrâz, gâsıb için sabit olur, mağsûb-ı minh için değil, gâsıbın ihrâzı ise müstelzim-ı zamân değildir. Keyfiyet-i ihrâzın, mağsûb-ı minh için sübûtu farz edildiği surette dahi zamân lazım gelmez. Zira işbu ihrâz, ihrâz-ı zımnîdir, kasde makrûn[108] değildir. İhrâz, muteber ve muceb-i zamân olmak için kasde makrûn olmak şarttır. Bu illete mebnîdir ki bir kimsenin arazisinde hüdâyi-nâbit otları, diğer bir kimse itlâf eylese zamân lazım gelmez. Çünkü sahib-i arz, bu otları kasten ihrâz eylememiştir. Onların ihrâzı arza tebean[109] sabit olmuştur ki ihrâz-ı zımnîdir, kasde mukârin[110] değildir.

4. Değerlendirme

Osmanlı ülkesi, XVII. yüzyıldan itibaren Batı'da ortaya çıkan birtakım gelişmeler karşısında göreli olarak gerilemeye başlamıştır. Bunun farkında olan Osmanlı devlet adamları ve aydınları XVIII. yüzyıldan beri devleti kurtarmak için modernleşme çabalarının içine girmişler bu çabalar sonuçta Batılı gibi olmak, Batıyı benimsemek şeklinde ortaya çıkmıştır. Türk siyasal ve düşünce tarihinin önemli bir sürecini denk gelen II. Meşrutiyet dönemi ile Batılılaşma çabaları açıkça tartışılmaya başlamış; Cumhuriyet'le birlikte resmen uygulamaya sokulmuştur.[111]

II. Meşruiyet döneminde devletin nasıl kurtulacağı ya da nasıl kurtarılacağı sorunsalı üzerinde düşünce üreten devrin aydınları çöküşün nedenlerini tespit etmek ve hal çareleri bulmak için deyim yerindeyse örgütlenme içine girmişler ve bu amaçla kimi düşünce akımlarını kurmuşlardır. Bunlardan Batıcılık, Türkçülük ve İslâmcılık akımları diğerlerine nazaran daha çok gelişmiş ve etkilerini günümüzde de sürdürmüşlerdir.[112] Biz burada fazla ayrıntıya girmeden Seyyid Bey'in de içinde bulunduğu İslâmcılık akımının ilgilendiği sorunları ele alıp makaleyi bu bağlamda değerlendireceğiz.

İslamcılık akımının içinde yer alan bütün devlet adamları ve aydınlar kendilerini, Batılıların ortaya attığı sorunları çözmekle sorumlu saymışlardır. Bu cereyânın mensupları genel manada aşağıda sayacağımız sorunlar üzerinde görüşlerini açıklama yoluna gitmişlerdir[113]:

-İslam dünyası niçin geriledi (inhitat, inkıraz sebepleri nelerdir);

-Müslümanlar nasıl kalkınabilir (terakki);

---

[108] makrûn: yakın, ulaşmış.
[109] tebean: tabi olarak, uyarak.
[110] mukârin: ulaşmış, erişmiş.
[111] İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil Yayın, İstanbul 1995, s. 13.
[112] Bu konuda bazı okumalar için bkz. Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, Ötüken Yay., İstanbul 1995, s. 54-70; Mehmet Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, Çizgi Kitabevi, Konya 1999; s. 115-350.
[113] Kara, age., s. XX-XXI; Adem Efe, Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcılar ve Modernleşme (1908'den 1924'e), UÜSBE., Bursa 2002, s. 99-101, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

-İslam terakkiye mani midir;

-İlimle İslâm arasında çatışma var mı;

-Müslümanları birleştirebilmek için neler yapılmalıdır (İttihad-ı İslâm);

-İslâmiyet ile (Batı) medeniyet(i) birleştirilebilir mi;

-İslam toplumlarının ilerlemesi için gerekli usûl ve esaslar nelerdir, bunlar İslâm'da mevcut mudur;

-Din ve dünya; din ve devlet problemi nasıl çözülebilir;

-Batı'dan neler alınabilir;

-İçtihat kapısı yeniden nasıl aralanabilir...?

İslamcı olarak kabul ettiğimiz Seyyid Bey'in İctihad ve Taklid başlıklı makalesi de aşağı yukarı bu sorunlar etrafında başlayıp gelişmektedir.

Ona göre İslam toplumları bugün medeniyet bakımından geri kalmışlardır. İslam toplumlarında görülen gerileme ve çökme halinin sebeplerini dinde değil başka şeylerde aramak gerekir. Bu sebepler de içte ve dışta meydana gelen savaşlar, içte uzun süre devam eden karışıklıklar, hükümetlerin icra ettikleri zulüm ve istibdat, bazı İslam fırkalarının[114] yaydığı hurafeler ve cehalet ve taklittir.[115]

İzmir mebusu İslam'ın terakkiye engel olmadığını. Bu sözün Batılılar tarafından kasıtlı olarak ortaya atıldığı görüşündedir. O, İslam dininin ilim ve bilgiyi, ilerlemeyi (terakki) çok sevdiğini, onun akıldan ve mantıktan ayrılmadığını ifade etmektedir. Ayrıca o, İslam kadar hürriyet-perver, terakkiperver bir din olmadığı kanaatindedir.[116]

Düşünürümüz İslam dininin batıl inanışları ve hurafeleri şiddetle karşı çıktığı halde bunlar sırf cehalet, taklit, alışkanlık ve görenek sebebiyle ümmetin kalbinden sökülmesi imkansız bir halde kök saldığı görüşündedir. Bir an önce dini bu durumdan kurtarmak gerekmektedir. Bu konuda İslamcı-Türkçü Halim Sabit ile benzer düşünmektedir. H. Sabit, biz müslümanlığı içine düştüğü bu durumdan kurtarmak istiyorsak elbette bunun bir çaresine bakmamız gerekmektedir, hayatımızda eski ananelerimize sadık kalmak şartıyla bütün yenilikler ile donatmak ve ıslah etmek gerekiyorsa, dinimizi ve ibadetlerimizi de asıl şekline irca etmemiz zaruridir.[117] görüşündedir. Dinin hurafelerden, batıl inanışlardan arındırılarak saf haline döndürülmesi bütün İslâmcıların ortak kanaatidir.

---

[114] M. Şemseddin, İslâm'ın gerileme ve çökmesinde Şiilik ve Haricilik cereyanlarının çok önemli etkilerinin olduğu görüşündedir. Krş. M. Şemseddin, "İslam'da İnhitat ve İntibah", *İM.*, Yıl:2, S. 34, 15 Şevval 1331, s. 740-752.

[115] Krş. Ahmet Agayef, "İslam Aleminde Görülen İnhitatın Sebebleri 1", *İM.*, Yıl: 1, S. 2, 30 R.Evvel 1332, s. 54-57.

[116] *Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyyesi*, s. 52.

[117] Halim Sabit, "Dinin Şekl-i Aslisine İrcaı Lüzumu", *Sebilürreşad*, C. 11, S. 278, 1329, s. 273-275.

Yazarımız terakkinin (kalkınma, ilerleme) esasının cehaletten ilme, taklitten tahkike geçmekte olduğu; Cehaletle, taklitle hiçbir zaman ilerleyemeyeceğimiz gibi dinimizi de milletimizi de koruyamayacağımız inancındadır.

Seyyid Bey İslâm dünyasını geri bırakan en önemli sebeplerden birini taklit zihniyetinde görür. Ona göre İslam toplumları yeni şart ve gelişmeler karşısında yeni yorumlar, yeni düzenlemeler geliştirmelidirler. Bu da ancak içtihatlarla olacaktır.

Ona göre, zamanın şartları ve asrın ihtiyaçlarından doğan problemleri çözüm getirebilmek için Kur'an'ın ruhuna aykırı olmamak kaydıyla, diğer mezheplerin görüşlerinden faydalanarak, çağdaş sorunlara cevap vermek için gayret göstermek (içtihat) müslümanların en önemli görevlerindendir. Bu cümleden hareketle Osmanlı-Türk toplumunun medeni kanunu olan Mecelle'nin ortaya çıkan çağdaş problemlerin çözülmesi hususunda yeterli gelmediğini düşünmekte ve yeni şart, ihtiyaç ve gelişmelere göre Mecelle'nin yeniden düzenlenmesini müslümanlardan istemektedir. İzmir mebusu, Mecelle'nin yalnız Hanefî Mezhebi'nin görüşleri doğrultusunda hazırlanmış olduğunu, fakat bir kısım sorunlara cevap veremediğini; şayet diğer mezheplerin görüşlerinden yararlanarak yeni bir düzenleme yapılırsa Osmanlı ülkesindeki bir kısım toplumsal, dinî ve düşünsel sorunların çözüleceği düşüncesindedir..

...

Sonuç itibarıyla Seyyid Bey'in Mecelle örneğinde ve diğer eserlerinde[118] görüldüğü gibi eleştirel bir yapıya sahip, telfik[119] ve içtihadı savunan bir şahsiyet olduğu görülmektedir. Bu bakımdan bilim adamımızın çeşitli yönleriyle ele alınarak incelenmesi önem arz etmektedir.

---

[118] Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Cüz'i Evvel-Medhal*, s. 297-304.

[119] Telfik konusundaki görüşleri için bkz. *Medhal*, s. 305-315.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.161-166

İKBAL'İN (1877-1938) İCTİHAD ANLAYIŞI *

Yazan:Wasim Ahmed**

Çev: Menderes Gürkan***

İkbal'in ictihad anlayışı,**** karmaşık bir tarzda Kur'an'ın alem tasavvuruyla ilişkilidir. Kur'an'ın anlattığı bu alemde hayat, yaratıcılık ve genişlemeye dair pek çok alan bulunmaktadır. Kur'an-ı Kerim bu anlamda şunu söyler; " *O, yaratmada dilediği kadar artırır*"[1] ve " O, *her gün (her an) yeni bir iştedir.*"[2] İslamiyet'in temel ilkesi olan tevhid prensibi, İkbal'in ictihad anlayışıyla bir anlamda bağlantılıdır. İctihad, ebedi ve ezeli olan külli hayatın nihai manevi temelidir. İkbal'e göre; böyle bir gerçeklik kavramı üzerine kurulan bir toplum kendi tarihi içerisinde, değişim ile sosyal realite arasını uzlaştırmak durumundadır. İctihad, toplum hayatının müştereklerini düzenlemek için değişmez (ebedi-ezeli) kurallara sahip olmalıdır, çünkü değişmez kurallar sürekli değişkenlerin var olduğu dünyada bize ayak basacak bir yer sağlar. Fakat değişmez kuralların, Allah'ın en büyük işaretlerinden birisi olan değişimin bütün ihtimallerini dışarıda bırakmak olarak anlaşılması, yapısı gereği temelde değişken olanı durağan hale getirmeye sebep olur. İkbal'in, ictihadı, "İslami yapıda bulunan hareket prensibi" olarak değerlendirmesi ilginçtir. Bunun öneminden ciltler dolusu bahsedilebilir.

İctihad, kelime olarak kişinin çabasını son noktasına kadar sarf etmesi anlamına gelir. Usül terimi olarak ictihad ise, şahsın kendine ait bağımsız bir

---

* Wasim Ahmed'in bu makalesi (makalenin özgün ismi: Iqbal's Approach Towards Ijtihad-An Overview)Hamdard Islamicus, c. XXVI, sayı:3, s. 77-80'de yayımlanmıştır.

** Preston University, Ajman, U. A. E.

*** Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mgurkan@erciyes.edu.tr (Bazı dipnotlara parantez ( ) içerisindeki ilaveler tarafımızdan yapılmış ve çeviren diye belirtilmiştir ve ayrıca çeviren tarafından eklenen dipnotlar "yıldız" işaretiyle işaretlenmiştir.

**** Günümüz İslam hukukçularından Karaman, "*Modernist Proje ve İctihad*" isimli makalesinde İkbal'e çağdaş İslam anlayışı içerisinde olanlar arasında yer verir. Halim Sabit, Said Halim Paşa gibi İslamcılar ile Ziya Gökalp gibi Türkçülerin ıslahat çabalarını yeni ictihad arayışları olarak değerlendiren İkbal, İslam hukuk kültürünün ictihad prensiplerinin yeniden değerlendirilmesine teorik olarak imkan verdiğini ve fakat Hind-Pakistan Müslümanlarının zihniyet olarak henüz buna hazır olmadıklarını belirtir. İkbal'in ictihada ilişkin değerlendirmelerini yeterince açık görmeyen Karaman, İkbal'i yeni ictihad anlayışı temsilcilerinden Fazlurrahman ile geleneksel usulün arasında görür. Özellikle klasik ve modernist ictihad anlayışları hakkında geniş bilgi için bkz. Hayreddin Karaman, "*Modernist Proje ve İctihad*", s. 429-439 (*Makasıd ve İctihad* kitabı içerisinde, derleyen: Ahmet Yaman, Konya-2002)

1 Fatır, 35/1

2 Rahman, 55/29.

hükme ulaşması için gösterdiği çaba ve gayrettir. İctihad, şer'i hukukun açıklanması ve izahında ortak aklın kullanılması manasına da gelir. İctihad, İslami hayat anlayışında var olan en iyi zihni bir deneyimdir ve hür ahlaki birey olarak her şahsın sorumluluğu ve nitelikli ve erdem sahibi bir şahsın tutumudur.[3] Aşağıdaki ayet-i kerimede ictihada cevaz verildiği imaen anlaşılmaktadır:

" *Bizim uğrumuzda mücadele edenleri biz, elbette yollarımıza iletiriz.*"[4]

Yine şu ayette de ictihada dolaylı olarak işaret edildiği anlaşılmaktadır:

" *...(Bundan böyle) yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir. Nerede olursanız, yüzlerinizi o yöne çevirin.*"[5]

Çok açık bir şekilde Hz. Peygamber (a.s.)'in bir hadisinde de bu konu ima edilmektedir. Rivayete göre; Hz. Peygamber (a.s.) Muaz b.Cebel'i Yemen'e vali olarak göndermek istediğinde, kendisine getirilen meselelere nasıl cevap vereceğini sordu. Muaz sorulara şöyle cevap verdi: "Öncelikle Allah'ın Kitab'ına göre meseleleri hükme bağlayacağım ve sonra Peygamber (a.s.)'in Sünnet'ine göre hareket edeceğim." Hz. Peygamber (a.s.), "Fakat, Sünnet'te meseleyi çözecek bir işaret/cevap bulamazsan" diye sordu. Muaz b. Cebel de, "Kendi kararımı vermek için olanca gücümle çabalayacağım/reyimle ictihad edeceğim ve ona göre hükmümü vereceğim ve bunu yaparken tembellik yapmayacağım." dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (a.s.) elini Muaz'ın göğsünün üzerine koydu ve şöyle dedi: " Peygamberinin elçisini razı olduğu bir gayeye ulaştıran Allah'a şükürler olsun."[6]

Hukuk mektepleri ictihadın üç mertebesinin* olduğunu kabul ederler:

---

3 Dr. Mohammad Athar Ali, " *A Critical Evaluation of Shah Waliullah's Attitude to Ijtihad vis-a-vis the View of the Other Jurists*" *Hamdard İslamicus*, Ocak-Mart 1997, c. XX, No:1, s. 19.

4 Ankebut, 29/69.

5 Bakara, 2/144.

6 İkbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Delhi, 1975, s. 149-150; Geniş bilgi için bkz. *el-İstiab*, c. I, s. 246 (Bir başka baskı için bkz. Ebu Ömer Yusuf b. Abdillah b. Muhammed b. Abdilber, v. 463/1071, *el-İstiab fi Ma'rifeti'l-Ashab*, tah: Ali Muhammed el-Becavi, I-IV, Kahire, trs., III/1402-4, çeviren), ayrıca bkz. S. Moinul Haq, *Muhammed (SAS) Life and Times*, Harachi, 1997, p. 601; *Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah* (peace be upon him), İngilizceye tercüme: A. Guillaume, OUP, London, 1950, s. 643-644.

* İctihad ve müctehidlerin mertebeleri/tabakaları konusunda farklı ayırımlar vardır. Yaygın olarak, mutlak-mukayyed, müstakil-gayr-i müstakil, mutlak-müntesib şeklinde olabilecek tasnifte, Hanefi ile diğer mezhep (Şafii/Hanbeli) bilginlerince daha detay bir ayırım yoluna gidilmiştir. Mesela; Hanefi bilginlerden Kemalpaşazade(873-940/1468-1534) ile Kınalızade(918-979/1511-1572) müctehidleri (şeriatta müctehid, mezhepte müctehid, meselede müctehid, tahriç ehli, tercih ehli ve temyiz ehli) diye altı kısma ayırırken; Şafii ve Hanbeli usulcüler mutlak müctehidin dışında yer alan mukayyed müctehidi (mutlak müntesip müctehid, tahriç/vücuh ehli, mezhebinin görüşünü tekid yeteneğine sahip fakihü'n-nefs ve mezhep içi görüşlerden birini seçip nakletme gücüne sahip müctehid) diye dört kısma ayırırlar. Müctehidlerin tasnifi konusundageniş bilgi için bkz. Menderes Gürkan, *"Müctehidlerin Tasnifinde Kemalpaşazade ile Kınalızade Arasında Bir Mukayese"*, Kınalızade Ali Efendi Sempozyumu kitabı içerisinde, Kayseri-1999, s. 83-95; H. Yunus Apaydın, *"İctihad"*, DİA, XXI/439. İkbal'in naklettiği tasnif; terim olarak " 1. Mutlak müctehid, 2. Mezhepte müctehid ve 3. Fetvada müctehid" şeklinde isimlendirilebilir. Bkz. Muhammed Hasan Heyto, *el-Veciz fi Usuli't-Teşrii'l-İslami*, III. baskı, Beyrut-1990, s. 525-533.

1. Yasamada, sadece mezhep kurucularına has olan tam otorite,

2. Bir mezhebin sınırları içerisinde tatbik edilen yasama konusundaki nisbi otorite,

3. Mezhep kurucuları tarafından çözümsüz bırakılmış bir konu hakkında çözüm getirmek için kullanılan özel otoritedir.

İkbal, sadece birinci mertebede yer alan, yani 'yasamada' mutlak otoriteye sahip olunan ictihad ile ilgilenmektedir. İkbal'in üzüntüsünü duyduğu husus şudur: İctihadın bu mertebesinin varlığı teorik olarak kabul edilse de, mezheplerin kuruluşunun tamamlanmasından bu yana vakıada bu tür ictihad reddedilir, çünkü mutlak ictihad düşüncesi tek bir kişide bulunması kesinlikle imkansız olan şartlarla çevrilidir.[7]

Hukuk sisteminin kendi üzerine temellendiği Kur'an hayata dinamik bir bakış arz ederken, niçin zihni bir köhnelik yaşandığı problemi ortaya çıkmıştır. İkbal, bunun sebebini üç şeye dayandırmaktadır:

1. Akılcı bir akım olan Mutezile'nin baskıcılığı, yıkımı ve aşırılığı. Mutezile mezhebi Abbasi döneminin ilk günlerinde ortaya çıktı ve şiddetli münakaşalara sebep oldu. Mesela; Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı problemi bunlardan birisidir. Mutezililer, Kur'an'ın gayr-i mahluk olduğunu reddettiler, çünkü onlara göre gayr-i mahluk olduğunu düşünmek Kur'an'ın Allah ile birlikte ebedi olduğu anlamına gelir. Sonraki devir Abbasi yöneticileri muhafazakar/mutedil* düşünürleri desteklediler ve şöyle düşündüler: Kur'an'ın ebedi ve ezeli olduğunu inkar eden akılcılar/Mutezililer Müslüman toplumun kendine has temellerini sarsıyorlar. İkbal bununla ilgili olarak şunu söylüyor: Kısmen akılcıların/mutezililerin nihai hedeflerinin yanlış anlaşılması kısmen de belirli bazı akılcıların serbest düşünceleri sebebiyle muhafazakar düşünürler bu hareketi (mutezile mezhebini) bir parçalanma baskısı ve sosyal bir yönetim şekli olarak İslam'ın kararlılığına karşı bir tehlike olarak gördüler. Bu sebeple onların temel amacı İslam'ın sosyal bütünlüğünü muhafaza etmekti. Bunu gerçekleştirmek için kendilerine açık olan tek yol, şeriatın bağlayıcı kuvvetini kullanmak ve hukuk sistemlerinin yapısını mümkün olduğu kadar sağlam yapmaktı.

2. Diğer bir sebep ise tasavvuftur. Burada kastedilen genel anlamıyla sağlıklı ve bireyin manevi yükselişinde hayati bir rol oynayan *ihsan* karşılığında kullanılan tasavvuf değildir. İkbal'in kastettiği; maddi şeylerden çok maneviyata ağırlık veren ve dünyadan tamamen soyutlanmayı öğreten zahidlik yönü ağır basan tasavvuftur. Tamamen spekülatif olan bu tür bir tasavvuf anlayışı, ictihada karşı takınılan tavırdan büyük oranda sorumludur. Bu şekil bir tasavvuf anlayışı Müslümanlar arasındaki en iyi zihinleri

---

7 Ikbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, s. 151.

* İkbal'in "muhafazakar/mutedil düşünürlerden " kastı "ehl-i sünnet" düşüncesini taşıyan ilim adamları olmalıdır.

cezbetti ve nihayetinde de eritti. Ve kendilerine yön veren yüksek şahsiyetler olmaksızın düşünemeyen Müslüman halk, kendi güvenliklerini kör bir şekilde mezhepleri taklid etmede bulmuşlardır.

3. Sonuncusu ise; diğer unsurlar yanında, Müslüman entelektüel hayatının merkezi olan Bağdat'ın 1258'de önemini yitirmesidir.

İkbale göre:

" Bu gerçektende büyük bir felaketti. Tatar saldırılarını bizlere aktaran muasır tarihçilerin hemen hepsi, Bağdat'ın yağmalanmasını İslam'ın geleceğine ilişkin yarı bastırılmış kötümserlik içinde resmederler. Böyle bir siyasi bozgun döneminde oldukça tabii görüleceği "üzere daha büyük parçalanma korkusu içerisinde olan muhafazakar İslam bilginleri, dikkatlerini ilk İslam bilginlerince yorumlanan şeriat üzerine yoğunlaştırdılar. Onların temel düşüncesi sosyal düzenin sağlanmasıydı ve hiç şüphe yok ki, onlar bu tutumlarında kısmen haklıydılar. Çünkü sosyal düzenin sağlanması bir dereceye kadar bozgunun/yıkımın etkilerini önleyebilecekti. Fakat onlar şu gerçeği göremediler: Bir milletin nihai kaderi, sosyal düzenin sağlanmasından daha çok insanların güçlerine ve değerlerine dayanır. Zaten iyi organize olmuş bir toplumda insanlar tamamen toplumla yoğrulmuş/toplumsal hayata katılmış olurlar. (Böyle bir toplumda yaşayan) kişi, kendisini kuşatan tüm sosyal düşünce zenginliklerini kazanmış ve kendi esas ruhunu/özünü kaybetmiş olur. Bu sebeple bir toplumda meydana gelen yıkımın etkilerini önleyebilecek tek etkili güç, kendine güveni tam şahsiyetler yetiştirmektir. Ancak böyle şahsiyetler hayatın derinliklerini/manasını keşfedebilirler. Bu yetenekte olan şahsiyetler bizlere öyle yeni düşünce ve eylem ölçüleri sunarlar ki; bu ölçülerin ışığı altında çevremizin hepten değişmez olmadığını ve bunları tekrar gözden geçirmeye ihtiyaç duyduğumuzu düşünmeye başlarız. On üçüncü ve sonraki yüz yıllarda, Müslüman fakihlerde görüldüğü üzere geçmişin yanlış çıkarımı sonucu kurumsallaşmaya aşırı önem verilmesi, İslam'ın ruhsal itici gücüne aykırı bir tutumdu."[8]

Diğer bir etken ise, ilim adamlarının yönetimlere bağımlılıklarının boyutu idi. Miladi 833-849 yılları arasında Abbasi idaresinin sergilediği olaylar göstermiştir ki; ilim adamlarının büyük çoğunluğu neticede yönetimin tesiri altındaydı. İlim adamlarının genel tutumu, idarecilere boyun eğmek şeklinde idi. Diğer taraftan, ilim adamlarının, idarecilerin baskılarına karşı çıkacakları geniş bir alan vardı. Bunun yanında, katı bir entelektüel yapının hakim olduğu yerlerde kişisel karar verme yetisinin sınırları büyük oranda zayıflamaktadır.

"Maalesef" diyerek Emir Ali şunu ifade eder: "Sünni doktrinle idare edilen toplumların gelişmesi ve ilerlemesi yolunda en değerli tesirini gösteren ictihad faaliyeti, hicri 3. yüz yılda sona ermiştir. Müctehidlerin ilk üç asırda

---

[8] Ikbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, s. 151-152.

etkin oldukları ve bu zamandan sonra bağımsız hüküm verme uygulamasının sona erdiği kabul edilir. ez-Zahiri ve Suyuti gibi sonraki dönem ilim adamlarından bazıları ictihadda bulunma haklarının olduğu talebinde bulunsalar da, Müslüman halk onların bu talebini kabul etmediler. İslam'ın ilk asırlarındaki hızlı gelişmeyle kıyaslanacak olursa, Müslüman halkların şimdiki mevcut durağan yapısı esas olarak ictihad hakkındaki tutumlarından kaynaklanmaktadır." [9] Esas olarak, içeriğin önemli bir bölümünü oluşturan, güncelliğini yitirmiş fıkıh kitaplarına işaret eden İkbal ise, şunu söylemektedir: " İnsanlar (Müslümanlar) hareket halinde, fakat fıkıh ise olduğu yerde durmaktadır."[10]

İslam hukuku mezhepleri konusunda İkbal, bu mezheplerin oldukça yaygın olmalarına rağmen onları kişisel yorumlar manzumesi olarak kabul eder. Bu sebeple, her ne kadar ilim adamları popüler mezheplerin yerleşik mezhepler olduğunu iddia etseler de, mezhepler kendilerini nihai bir mezhep olarak görmemişlerdir. Bununla birlikte, şimdi bazı şeyler değişmiştir ve bugün İslam dünyası, her açıdan fevkalade gelişmiş egemen düşüncenin oluşturduğu yeni baskılarla yüzleşmekte ve bunlardan etkilenmektedir. Şimdi bu durumun değişmesine acilen ihtiyaç vardır. Mezhep kurucuları asla, kendi düşünce ve yorumlarının nihai olduğu iddiasında olmamışlardır. Bu sebeple, İkbal'in anlayışına göre, şimdiki Müslüman neslin temel hukuki kuralları kendi tecrübeleri ışığı ve modern hayatın değişen şartları altında yeniden yorumlama istekleri bütünüyle haklıdır. Hayatın gelişen bir yaratma süreci olduğunu söyleyen Kur'an öğretisi, her neslin kendisinden öncekilerin çalışmalarını rehber edinerek, fakat onlar tarafından engellenmeyerek kendi problemlerini çözmelerine izin verilmesini zorunlu kılar.

Bazen İkbal, Şah Veliyyullah (m.1703-1762)'ın manevi takipçisi olarak kabul edilir. Şah Veliyyullah, belli bir dönemden ve özellikle dört (müctehid) imamdan sonra teorik olan ictihad kapısının kapalı olduğu düşüncesini reddeder. Abdulali Bahru'l-Ulum de şunu ifade ediyor: " Bazı insanlar kesin olarak şunu söylüyorlar: Allame Nesefi (v.710)'den sonra ictihad kapısı (mezhep içerisinde bile) kapanmıştır ve (bunun neticesi olarak) bu (müctehid) imamları mutlak taklid (körü körüne takip etme) mecburi hale gelmiştir. Bu çeşit bir iddia inandırıcı bir delille kanıtlanamaz.[11]

Yukarıdaki düşünceler ışığında açığa çıkmaktadır ki; mevcut tutumu haklı gösterecek hiçbir şey yoktur. Nüfuz edici düşünce ve yeni tecrübelerle donanmış olarak ictihadda bulunmaya yönelmenin zamanı gelmiştir.

Belki de burada bir efsaneden daha kurtulmanın tam yeridir. İmam Serahsi'nin otoritesine dayanarak İkbal, şunları ifade eder: İctihad kapısının kapandığı kurgusunu benimseyenler, bununla şayet ilk bilginlerin daha fazla

---

[9] S. Amir Ali, *Spirit of Islam*, s. 332.
[10] Ikbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, s. 169.
[11] Dr. Mohammad Athar Ali, "*A Critical Evaluation...*" s. 22.

imkanlara sahip olduklarını ve sonrakilerin ise önlerinde daha fazla zorluk bulduklarını iddia ediyorlarsa, bu tamamen saçmadır. Çünkü, sonraki bilginlerin ictihadda bulunmalarının ilk bilginlere göre daha kolay olduğunu görmek için, birisinin çok fazla anlayışa sahip olması gerekmez. Gerçekten Kur'an ve Sünnet tefsirleri o derece yazılmış ve çoğaltılmıştır ki; bugünün müctehidleri yorum için ihtiyaç duyduklarından daha fazla materyale sahiptirler.[12]

Sonuç olarak İkbal, insanlığın bugün üç şeye ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir: 1. Kainatın ruhi/manevi bir şekilde yorumlanması, 2. Kişinin ruhi/manevi kurtuluşa ermesi ve 3. İnsan toplumunun manevi temeller üzerinde gelişimini sağlayan temel evrensel prensiplerin kabul edilmesidir.[13]

SONUÇ

Kişinin manevi kurtuluşa ermesi problemi önemli bir sorundur ve gerekli dikkati hak etmektedir. Görünüşe bakılırsa bu kolay ulaşılabilir bir durumdur, fakat esasında göründüğü kadar kolay da değildir. Bu maksadın gerçekleştirilmesi tehlikelerle doludur. Bir toplumda, insanların düşünmesine ve belirli şekilde davranmasına etki eden mevcut ama tam görülmeyen sosyal, psikolojik, coğrafi ve tarihi güçler vardır. Sosyologlar, bunu şartlandırma veya yeni duruma alışma olarak ifade ederler. Doğrusu bu güçler, bir kişinin düşüncelerini ve davranışlarını mekanik/robotlaşmış hale getirir. Yani, bir kişinin mekanik olarak davranması ve düşünmesi hoş görülmez. İnsan şuur sahibi bir varlıktır ve onun davranışı maksatlı ve tam planlı olmalıdır. Yukarıda söz edildiği gibi görülmeyen güçlerin varlığı, yapabildiği kadarıyla kişinin zararlı etkilerden kurtulmasını ve uyanık olmasını zorunlu hale getirir. Bunda başarıya ulaşmadan manevi kurtuluşun nihai amacı gerçekleştirilmemiş bir rüya olarak kalacaktır.

---

[12] Ikbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, s. 178.
[13] Ikbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, s. 178-179.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.167-178

MISIRLI İSLAM TARİHÇİSİ VE HUKUKÇUSU MUHAMMED HUDARÎ BEK (1837-1927): HAYATI, ESERLERİ VE FIKHÎ GÖRÜŞLERİ

Prof. Dr. Ferhat KOCA*

Abstract

Egyptian Islamic Historian and Jurist Muhammad al-Hudarî Bek: His Life, Books and General Opinions About Islamic Law

In this article we will present biographical information about Muhammad al-Hudarî Bek who is a specialist in Islamic history and Islamic jurisprudence in particular. We will give detailed information about his academic and professional activities and publications. Then we will have a general outlook for the views of him in the field of Islamic legal theory and law history.

Key words: Muhammad al-Hudarî Bek, Islamic history, Islamic jurisprudence, law history, usûl al-fıqh.

I. MUHAMMED HUDARÎ BEK'İN HAYATI VE ESERLERİ

A. HAYATI

Muhammed b. Afifî el-Bâcûrî el-Hudarî, 1289 (1872) yılında Kahire'de doğdu. Elmas el-Hâcib mescidinin hatibi olan babasının hocalarından birine nispetle, kendisine "el-Hudarî" nisbesi verildi.

Yüksek öğrenimine el-Ezher'de başlayan Hudarî, 1309 (1891) yılında buradan ayrılarak Dâru'l-Ulûm Üniversitesine geçti ve bu üniversiteden mezun oldu.

İlk görevine Sudan'ın başkenti Hartum'da şer'î kadı olarak başlayan Hudarî Bek, burada üç yıl kaldıktan sonra, Kahire'deki el-Kadâu'ş-şer'î Medresesine önce müderris, sonra da vekil (müdür) olarak tayin edildi ve on iki yıl süreyle bu görevde kaldı. el-Câmiatü'l-Mısriyye'nin kurulmasıyla birlikte, bu üniversiteye İslam tarihi profesörü olarak atandı. Bir ara Mısır Maarif

* Gazi Ünv., Çorum İlahiyat Fakültesi, e-mail: ferhatkoca@yahoo.com; fkoca@gazi.edu.tr

Bakanlığında müfettiş olarak görev yapan Hudarî Bek, bu görevde iken 8 Şevval 1345 (10 Nisan 1927) tarihinde Kahire'de öldü.

Hudarî Bek hayatı boyunca tarih, fıkıh, usul ve edebiyat ilimleri ile meşgul olmuş ve özellikle el-Camiatü'l-Mısrıyye'de hoca iken birçok öğrenci yetiştirmiştir. Bu öğrencilerden biri de Mısır'ın meşhur edebiyatçısı Tâhâ Hüseyn'dir. Hudarî Bek talebesi Tâhâ Hüseyn ile daha sonraki yıllarda tarih ve edebiyat konularında çeşitli polemiklere girmiştir.[1] Taha Hüseyn, hocasının tatlı bir sesi ve temiz bir lehçesi olduğunu, ancak Avrupa'da verilen tarih derslerini dinlemediği için, derslerinde eski tarih kitaplarını tenkit etmeden ve konular hakkında derinleşmeden nakillerde bulunduğunu söylemiştir.[2]

B. ESERLERİ

1. ***Usûlü'l-fıkh*** (Kahire 1329/1911, 1920, 1929, 1933, 1962, 1385/1965, 1969). Hudarî bu eserini, 1905 yılında, bugünkü Hartum Üniversitesi'nin temelini teşkil eden, Gordon Koleji'nde (Gordon Memorial College) Sudan şer'i mahkemelerine kadı olarak yetiştirilmek üzere okuyan öğrencilere fıkıh usulü dersleri verdiği zaman yazmıştır. Eser açık ve anlaşılır bir üslupla kaleme alınmıştır. Hudarî Bek bu kitabını Muhammed Abduh'a takdim etmiş, Abduh kitabı tetkik ettikten sonra, öğrencilerin teşriin sırlarını, (makâsıdu'ş-şeria, kanunun ruhu) öğrenebilmeleri için, Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) *el-Muvâfakât* adlı eserinden de faydalanmasını Hudarî Bek'e tavsiye etmiş; o da bu tavsiye üzerine, söz konusu eserden *Usul*'üne çeşitli ilaveler yapmıştır. Hudarî Bek daha sonra Mısır'a gelip, el-Kadâü'ş-şer'i Medresesi öğrencilerine fıkıh usulü dersleri vermeye başladığında, öğrencilerinin el-Ezher mezunu olduklarını ve birçok fıkıh usulü kitabı okuduklarını görerek, söz konusu esere buradaki ihtiyaçları da göz önüne alarak çeşitli ilaveler yapmış ve son şeklini vermiştir.[3] Hudarî bu kitabında önce konuyla ilgili isabetli bulduğu ve benimsediği görüşü ve delillerini; daha sonra da muhalif görüşleri zikretmiş ve eserini bol örneklerle zenginleştirmiştir.

2. ***Târîhu't-Teşrî'i'l-İslamî*** (Kahire 1920, 1926, 1930, 1934, 1939, 1954, 1960, 1964, 1967, 1970, 1980; Beyrut 1960, 1967, 1980, 1988, 1992, 1994). Bu eserde, İslam hukuk tarihi devreler halinde ve muhtasar bir şekilde incelenmiş, ayrıca fıkıh eğitiminin nasıl daha verimli hale getirilebileceği meselesi ele alınmıştır. Hudarî Bek, eserin sonunda konuları daha ayrıntılı olarak işleyeceği ve ihtilafların tarihinden bahsedeceği başka bir kitap yaza-

---

[1] Tâhâ Hüseyn ile Hudarî Bek arasındaki ilişkiler ve çeşitli tartışmaları hk.bk. Tâhâ Hüseyn, *Min Târihi'l-Edebi'l-Arabî*, Beyrut 1980-81, III, 371-372; a.mlf., *el-Eyyâm* (*el-Mecmûatü'l-Kâmile* içerisinde), Beyrut 1986, I, 457; a.mlf., *Hadisü'l-Erbiâi* (*el-Mecmûatü'l-kâmile* içerisinde), Beyrut. 1988, II, 640-663; Hamdi es-Sekkut - Marsden Jones, *Âlâmü'l-Edebi'l-Muasır fî Mısr -I-*, (Taha Hüseyn), Kahire-Beyrut 1402/1982, s. 283; Mahmud Mehdî el-İstanbulî, *Tâhâ Hüseyn fî mîzânil-ulemâ ve'l-üdebâ*, Beyrut-Dımaşk 1403/1983, s. 97; Ahmed Ulebî, *Tâhâ Hüseyn*, Beyrut 1985, s. 199, 221-222, 355; Necah Umer, *Tâhâ Hüseyn, Eyyâm ve Meârik*, Beyrut ts., (Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Arabiyye), s. 45-46.

[2] Tâhâ Hüseyn, *el-Eyyâm* (*el-Mecmûatü'l-kâmile* içerisinde), I, 457.

[3] Hudarî, *Usûlü'l-Fıkh*, Kahire 1389/1969, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, s. 12-13.

cağını vaat etmiş[4] ise de, kaynaklarda böyle bir eserine rastlanmamıştır. Adı geçen kitap Haydar Hatipoğlu tarafından *İslam Hukuku Tarihi* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1974, Kahraman Yayınları).[5]

3. ***Muhâdarât Târîhu'l-ümemi'l-İslâmiyye (ed-Devletü'l-Emeviyye)*** (Kahire 1925, 1930, 1934, 1969; Beyrut, ts., Daru'l-Ma'rife). İki cüzden meydana gelen kitap, Hudarî Bek'in el-Câmiatü'l-Mısrıyye'de verdiği İslam tarihi ders notlarından meydana gelmektedir. İçerisinde yirmi üç ders bulunan birinci cüzde, genel olarak İslam tarihi, İslam tarihçisinin bilmesi gereken hususlar ile Cahiliye dönemi hakkında kısa bilgiler verildikten sonra, Hz. Peygamber'in hayatı, peygamberliği, savaşları, çeşitli alanlardaki tatbikatı ve vefatı anlatılmış, daha sonra da Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in halifelik dönemlerinde meydana gelen olaylar incelenmiştir. İkinci cüz ise, yirmi üçüncü dersten kırkıncı derse kadar olup, Bizans hakimiyeti altında bulunan toprakların fethi konuları ile Hz. Ömer; Osman ve Ali'nin hayat hikayeleri, özellikleri, şehit edilişleri, Muaviye'den (ö. 60/680) II. Mervan'a (ö. 132/750) kadar geçen dönemde yaşayan Emevî halifelerinin hayatları ve meydana gelen siyasi olayları kapsamaktadır. Söz konusu eser, Emevîler döneminde halifelik, seçim, bey'at, ülkenin idaresi, yargı sistemi, divanlar, para basımı ve Emevîlerin çöküş sebeplerinin değerlendirildiği bir bölüm ile sona ermektedir.

4. ***Muhâdarât Târîhu'l-Ümemi'l-İslâmiyye (ed-Devletü'l-Abbasiyye)*** (Beyrut, ts., Dâru'l-Ma'rife; Kahire ts., Dâru'l-Fikri'l-Arabî). Konuların sistematiği farklı olmakla birlikte, önceki eserin devamı olarak kaleme alınan bu kitap, İslam tarihinde Abbâs b. Abdülmuttalib'in hayatı ile başlar ve Bağdat Abbâsî halifelerinden el-Mu'tasım Billah'a (ö. 656/1258) kadar geçen dönemi ve Abbasiler Devleti'nin çöküş sebeplerini anlatır.

5. ***Nûru'l-Yakîn fî Sîreti Seyyidi'l-Mürselin*** (Kahire 1315/1897, 1320/1902, 1326/1908, 1327/1909, 1344/1925-26, 1349/1930, 1354/1935, 1367/1948; Beyrut 1406/1986; nşr. Nayif el-Abbâs, Beyrut-Dımaşk 1409/1989; Beyrut 1418/1997; Riyad ts., Dâru'l-Cîl). Hz. Peygamber'in hayatından bahseden bir eserdir. Kur'an-ı Kerim ile Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri dışında, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ*, Kadı Iyâz'ın (ö. 544/1149) *eş-Şifâ*, Kastallânî'nin (ö. 923/1517) *el-Mevâhibü'l-Ledünniyye*, Halebî'nin (ö. 1044/1635) *es-Sîre*'sinin kaynak olarak kullanıldığı bu eserde, Hz. Peygamber'in nesebi, doğumu ve peygamberlikten önceki hayatı ayrıntılı bir şekilde incelenmiş, daha sonra peygamberlik dönemi, aile ve ibadet hayatı, savaşları, çeşitli devlet başkanlarına gönderdiği mektup ve elçileri, hastalığı, vefatı ve mucizeleri edebi bir üslupla anlatılmıştır.

---

[4] Hudarî, *Târîhu't-Teşrî'i'l-İslâmî*, Kahire 1960, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, s. 376.

[5] Haydar Hatipoğlu tarafından *İslam Hukuku Tarihi* (İstanbul 1974, Kahraman Yayınları) adıyla Türkçe'ye tercüme edilen bu eser, tarafımızdan Arapça aslıyla karşılaştırılarak okunmuş ve Türkçe tercüme genel hatlarıyla başarılı bulunmuştur. Ayrıca, elinizdeki makalenin hazırlanması sırasında da bu tercümeden yararlanılmıştır.

6. ***İtmâmü'l-Vefâ fî Sîreti'l-Hulefâ*** (Kahire ts., el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübrâ). Hilafetin mahiyeti, halifede bulunması gereken şartlar, seçilmesi ve görevleri gibi hilafetle ilgili çeşitli konuların incelendiği bir mukaddime ile başlayan eser, iki bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın hilafetleri dönemindeki fetihler, İslam toplumundaki ibadet hayatı, yargı sistemi, cihad ve beytülmal uygulamaları ile çeşitli dini ilimlerin gelişmesi; ikinci bölümde ise, Hz. Osman ve Ali'nin hayatları, hilafetleri, uygulamaları ve şehit edilişleri anlatılmaktadır. Hudarî Bek'in 1316 (1898) yılında Mansûra şehrinde yazdığı bu eserde, Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri ile Taberî (ö. 310/923), Mes'ûdî (ö. 346/957), İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) ve İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) tarihleri, Gazzâlî'nin *İhya*'sı ve Muhammed et-Tartûşî'nin (ö. 520/1126) *Sirâcü'l-mülûk* adlı eseri kaynak olarak kullanılmıştır.

7. ***Mühezzebü'l-Egânî*** (Kahire 1926). Ebü'l-Ferec el-Isfahanî'nin (ö. 356/967) *Kitâbü'l-Egânî*'sinin ihtisarı olan eser, *el-Egânî*'nin asıl nüshalarından karşılaştırılarak on beş yılı aşkın bir süre içerisinde yazılmıştır. Tâhâ Hüseyn, bu ihtisarı öğrenciler için faydalı bulmakla beraber, onun, insanı eserin asıl nüshasından asla müstağni kılamayacağını, ayrıca hocası Hudarî'nin bu uzun yıllarını, yazılmış bir eseri ihtisar etmekle değil de asrın ilim zevkine uygun bir kitap yazmakla geçirmesinin daha uygun olacağını söylemiş ve bu konuda müellif ile aralarında çeşitli tartışmalar meydana gelmiştir.[6]

8. ***Muhadarât fî Beyâni'l-Ahtâi'l-İlmiyyeti't-Târîhiyye Elletî İştemele Aleyhâ Kitabü "Fi'ş-şi'ri'l-Câhilî"*** (Kahire 1927). Bu kitap, Taha Hüseyn'in *Fi'ş-şi'ri'l-Câhilî* adlı eserindeki bazı konuları ilmî ve tarihî açılardan tenkit etmektedir.

Öte yandan, Âyide İbrahim Nusayr, *el-Kitabü'l-Arabiyye elleti nüşiret fî Mısr* adlı eserinde Muhammed el-Hudarî'ye *Hâşiyetü'I-Hudarî alâ Şerhi İbn Akîl alâ Elfiyeti İbn Mâlik* isimli bir eser nispet etmekte[7] ise de Arap grameriyle ilgili olan bu eser, Hudarî nisbesiyle anılan Muhammed b. Mustafa b. Hasan ed-Dimyatî'ye (ö. 1287/1870) aittir.[8] Ayrıca, Hudarî Bek, *İtmâmü'l-vefa* adlı eserinde Ümeyye oğulları, halifeleri ve onların Şam ve Endülüs'teki devletleri konusunda hususî bir eser yazdığını ve buna *el-Fütûhâtü'l-İslamiyye fî Ahdi'd-Devleti'l-Emeviyye fi'ş-şark ve'l-Endelüs* adını verdiğini

---

6 Tâhâ Hüseyn, *Hadîsü'l-Erbiâi* (*el-Mecmûatü'l-kâmile* içerisinde), II, 640-663.

7 Âyide İbrahim Nusayr, *el-Kütübü'l-Arabiyye elleti nüşiret fî Mısr beyne âney 1926-1940*, Kahire 1980, s. 102.

8 Bu eserin bazı baskıları için bk. Muhammed el-Hudarî, *Hâşiyetü'I-Hudarî alâ Şerhi İbn Akîl alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, Kahire 1282/1865, 1287, Matbaa-i Kastaliye; Kahire 1306/1888, el-Matbaatü'l-Ezheriyye; Kahire 1372/1952, İstikâmet Matbaası; Bulak 1302, el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Mîriyye; Beyrut 1995, Dâru'l-Fikr.

söylemekte[9] ise de, kaynaklarda ona ait bu isimde bir esere rastlanılamamıştır.[10]

II. FIKHÎ GÖRÜŞLERİ

Hayatı ve eserleriyle ilgili yukarıda verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere, Muhammed Hudarî Bek öncelikle İslam tarihi alanında kendisini yetiştirmiş bir ilim adamıdır. Eğitimciliği sırasında ise usûl-i fıkıhla ilgili çeşitli derslere girmiş ve bu sebeple de İslam hukuku, usulü ve tarihiyle ilgilenmiştir.

Biz burada Muhammed Hudarî Bek'in İslam hukukunun kaynakları, doktrini ve tarihsel süreci hakkındaki görüşlerini, onun *Usûlü'l-Fıkh* ve *Târîhu't-Teşrî'i'l-İslamî* adlı eserlerinden ortaya çıkarmaya çalışacağız.

Hudarî Bek, *Usûlü'l-Fıkh*'ının girişinde de belirttiği gibi, bu eserini Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Usul*'ü, İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Muhtasar*'ının çeşitli şerhleri, Karafî'nin (ö. 684/1285) *Tenkîhu'l-Fusûl*'ü ve İsnevî'nin (ö. 772/1370) *el-Minhâc* şerhini temel alarak yazmış ve daha sonra da eğitim-öğretim sürecindeki ihtiyaçlara göre onu geliştirmiştir.[11] Dolayısıyla, bu eser, tamamıyla adı geçen temel metinlerden inşa edilmiş ve müellifin usul-i fıkıh konularında yaptığı özel herhangi bir tercihe rastlanmayan didaktik bir ders kitabıdır.

Hudarî Bek'in *Usûlü'l-fıkh*'ı sistematik olarak dört ana bölümden (kitap) meydana gelmektedir. Birinci bölümde ahkâm (hüküm, hâkim, el-mahkûm fîh/fiil, el-mahkûm aleyh/mükellef); ikinci bölümde lafızlardan hüküm çıkarma biçim ve metotları; üçüncü bölümde tafsilî hükümlerin delilleri olan Kitap, sünnet, icma, kıyas, ibâha-i asliye, istishab, şer'u men kablenâ, mezheb-i sahabî, teâruz ve tercih; dördüncü bölümde ise içtihad ve taklit konuları incelenmiştir.[12]

Müellif konuları incelerken genel olarak cumhurun ve Hanefîlerin görüşlerini bazı delil ve gerekçeleriyle kısaca özetlemeye çalışmıştır. Bu çerçevede, hem eserin içeriği hem de Hudarî Bek'in bazı tercihlerine örnek olmak üzere, temel usul konularında söylediklerini özetlemek istiyoruz:

Hudarî Bek, eserinin ikinci bölümünü meydana getiren lafızlardan hüküm çıkarma keyfiyet ve metotları konusunu incelerken, önemli bir beyan

---

9 Hudarî, *İtmâmü'l-Vefâ fî Sîreti'l-Hulefâ*, Mısır ts., (el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübrâ), s. 204.

10 Muhammed Hudarî Bek'in hayatı ve eserleri hk.bk. Ziriklî, *el-Âlâm*, VII, 151; Serkis, *Mu'cemü'l-matbûât*, Kahire 1345/1928, s. 825-826; a.mlf., *Câmiu't-Tesânifi'l-Hadîsiyye*, Kahire ts, II, 20; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, Beyrut, ts., X, 295-296; Muhammed b. Hasan el-Hacvî, *el-Fikru's-Sâmi'*, II, 536; Brockelmann, *GAL Suppl.*, Leiden 1942, III, 310; Âyide İbrahim Nusayr, *el-Kütübü'l-Arabiyye elleti nüşiret fî Mısr beyne âney 1926-1940*, Kahire 1980, s. 44, 69, 102, 133, 136, 179; Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, s. 344; *el-Mevsûatü'l-Arabiyyetü'l-Müyessere*, Kahire ts., (eş-Şa'b, 965'den ofset), I, 758; "el-Hudarî", *el-Kâmûsu'l-İslâmî*, II, 250-251; Ferhat Koca, "Hudarî", *DİA*, XVIII, 283-284.

11 Hudarî, *Usûlü'l-Fıkh*, Kahire 1389/1969, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, s. 13.

12 Hudarî, *a.g.e.*, s. 20.

türü olan tahsis çerçevesinde; Kur'ân-ı Kerîm'in yine Kur'ân'la tahsis edilmesi hususunda bütün bilginlerin ittifak ettiğini; Kur'ân'ın sünnetle tahsisi konusunda ise, cumhura göre haber-i vâhit de dahil olmak üzere, sünnet ile Kur'ân-ı Kerîm tahsis olabilir iken, Hanefîlere göre sadece mütevatir veya meşhur haber ile Kur'ân'ın âmmının tahsis edilebileceğini, haber-i vâhidin ise Kur'ân nassını ancak onun başka bir katî delil ile tahsis edilmesinden ve katiyetten zanniyyete dönüşmesinden sonra tahsis edebileceğini söylemiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in kıyasla tahsisi konusunda da cumhur olumlu görüş belirtirken, Hanefiler ise yine Kur'ân nassının başka bir katî delil ile tahsis edilmesinden sonra ancak bunu caiz görmüşlerdir.[13]

Şer'î hükümlerin delilleri (hukukun kaynakları) konusunun girişinde, bütün şer'î delillerin genel özelliklerine dikkat çeken Hudarî Bek, bu özelliklerden birincisini, şer'î delillerin aklî hükümlere aykırı olmamaları şeklinde belirlemiş ve bu özelliğin temel dayanağı olan bir takım gerekçe ve delilleri sıralamıştır. Şer'î delillerin ikinci özelliği; onların nakle ve reye (akla) dayalı (râci) olmasıdır. Şu kadar var ki, nakle ve akla dayalı bu delillerden her biri bir diğerine muhtaçtır. Çünkü, naklî delillerle istidlâl sırasında onlar üzerinde aklî muhakeme (nazar) gerektiği gibi, reyle hüküm de ancak nakle dayandığı zaman şeran muteber olur. Nakle dayanan deliller Kitap ve sünnet; reye dayananlar ise kıyas ve istidlâldir. Ayrıca bu gruplara dahil olan icma, sahâbi mezhebi, istihsan, maslahat-ı mürsele gibi bir takım mülhak deliller de vardır. Şer'î delillerin üçüncü özelliği ise, onların aklî burhanlara ve Hz. Peygamberin doğruluğuna delalet eden mucize gibi dinî/akîdevî prensiplere uygun olmalarıdır.[14]

Hudarî Bek, şer'î delillerin birincisi olan Kur'ân-ı Kerîm'le ilgili olarak şu temel esaslara vurgu yapmıştır: 1. Kur'ân-ı Kerîm (Kitap), dinin tamamı ve umdesidir (külleytü'ş-şerîa). 2. Kur'ân-ı Kerîm'in indiriliş sebep ve yollarını bilmek, Kur'an ilmine râm olmak isteyen kimse için gereklidir. 3. Kur'ân-ı Kerîm'de yer alıp da onun tarafından reddedilmiş olan her olayın (ister onun nüzulünden önce, isterse sonra vuku bulmuş olsun) butlanının kesin delili yine bizzat Kur'ân-ı Kerîm'dir. 4. Kur'ân hükümlerinin çoğunluğunu cüz'î değil, küllî hükümler teşkil eder. Küllî hükümler de çoğunlukla beyana muhtaçtır. Kuran'ın beyanı ise sünnetledir.[15]

Şer'î delillerin ikincisi olan sünnet konusunu; sünnetin mahiyeti, senedi, hücciyyeti ve Kur'ân yanındaki yer ve derecesi olmak üzere dört ana başlık altında ayrıntılı bir şekilde ele alan Hudarî Bek, sünnetin hücciyyeti konusunda bütün Müslümanların icma ettiğini belirterek, bu duruma Allah'ın kitabının delâlet ettiğini söyler ve konuyla ilgili ayetleri delil olarak getirir. Bununla birlikte Hudarî Bek, sünnetin, kendisine itibar edilmek hususunda

---

[13] Hudarî, *a.g.e.*, s. 186-189.
[14] Hudarî, *a.g.e.*, s. 205-209.
[15] Hudarî, *a.g.e.*, s. 210-214.

Kur'ân'dan sonra geldiği ve mana bakımından da Kur'ân'a raci olduğu hususunu da hatırlatır.[16]

Üçüncü delil olan icmayı, "bir asırda ümmetin müçtehidlerinin şer'î bir hüküm üzerinde ittifak etmeleri" olarak tarif eden Hudarî Bek, bu tanımda yer alan çeşitli unsurları ayrıntılı bir şekilde inceler. İcma ile ilgili temel tartışma alanlarından biri olan icmanın imkanı konusunda, onun meydana gelmesini mümkün gören cumhurun görüşünü benimseyen Hudarî Bek, icmanın hukuki değeri hakkında ise, İslam ümmetinin icmanın kati bir delil olduğu konusunda karar verdiğini, her asrın hukukçularının önceki müçtehidlerin reyine muhalefet eden kimseleri şiddetli bir şekilde reddettiklerini, böyle bir durumun ise, söz konusu ittifakların sırf zanlara değil, bizzat Hz. Peygamberden gelen bir takım kati haberlere dayandığına delalet edeceğini ileri sürer.[17]

Şer'î delillerin dördüncüsü olarak kabul edilen kıyas konusu ise, Hudarî Bek'in *Usûlü'l-fikh*'ında dikkati çekecek derecede geniş bir şekilde işlenmiştir.[18] Önce Gazâlî, Kadı Beyzâvî, Sadruşşerîa, İbnü'l-Hâcib ve İbnü'l-Hümâm gibi çeşitli usulcülerin kıyas tanımlarını sevk eden Hudarî Bek, daha sonra bu tarifleri, tanım teknikleri bakımından incelemiştir.[19] Kıyasın tanımından sonra, kıyasın rükünleri olan asıl, aslın hükmü, fer' ve illet konularını geniş bir şekilde ele alınmıştır. Hudarî Bek kıyasın çeşitlerini anlatırken, hafî kıyas çerçevesinde istihsanı incelemiş ve bu konudaki usulcülerin ihtilaf ve tartışmalarını naklederek şu sonuca varmıştır: Hanefîlere göre istihsan, onların muarızlarının zannettikleri gibi, delilsiz bir görüş veya heva ve hevesle söylenen bir söz değil, bilakis başka bir kıyasa muarız olan ve dayandığı naklî delilin (eser) kuvveti sebebiyle de ona tercih edilen bir kıyastır.[20]

Hudarî Bek, bu aslî delilleri anlattıktan sonra, İslam hukukunda kaynaklar hiyerarşisi içerisinde yer alan ibâha-i asliye, istishab, şer'u men kablenâ ve mezheb-i sahabî delillerini ve deliller arası tearuz ve tercih konusunu incelemiş, bundan sonra da eserinin son bölümünü oluşturan içtihat ve taklit konularıyla ilgili çeşitli usul tartışmalarını, özellikle cumhurun perspektifinden özetlemiştir.[21]

Hudarî Bek'in fıkıh ve fıkıh usulüyle ilgili görüş ve tercihlerine, ders kitabı olarak yazdığı *Usûlü'l-fikh*'ından daha ziyade, bizzat kendi alanı olan İslam tarihi branşıyla da kesişen çeşitli konuları bulunan *Târîhu't-Teşrî'i'l-İslamî* adlı eserinde rastlanmaktadır. Hudarî Bek'in tarihçiliğinin açıkça kendini hissettirdiği bu eserde, İslam hukuk tarihi devreler halinde ve muhtasar bir şekilde incelenmiş, ayrıca fıkıh eğitiminin nasıl daha verimli hale getirile-

---

[16] Hudarî, *a.g.e.*, s. 239, 242-245.
[17] Hudarî, *a.g.e.*, s. 271, 284, 287.
[18] Hudarî, *a.g.e.*, s. 288-352.
[19] Hudarî, *a.g.e.*, s. 288-293.
[20] Hudarî, *a.g.e.*, s. 335.
[21] Hudarî, *a.g.e.*, s. 366-384.

bileceğine dair yazarın tecrübe ve önerileri dile getirilmiştir. İslam hukukunun evreleri anlatılırken, siyasi tarihle ilgili geniş bilgilere yer verilen eserde, özellikle geçmiş dönemlerde yaşamış olan fukahânın tercüme-i halleri verilirken çeşitli tarih ve tabakat kaynaklarından yararlanılmıştır. Hudarî Bek'in tahlil ve değerlendirmelerden daha çok bilgilendirmeye ağırlık verdiği bu kitapta konular ele alınırken, başta İmam Şâfiî'nin *el-Üm* ve *er-Risâle*'si olmak üzere, fıkıh ve fıkıh usulüyle ilgili temel esrelerden uzun alıntılar yapılmıştır.

Hudarî Bek eserin mukaddimesinde İslam hukuk tarihini, 1. Hz. Peygamber dönemi; 2. Hulefâ-yı râşidîn devrinin nihayeti ile son bulan büyük sahabeler dönemi; 3. Küçük yaştaki sahabeler ve onların çağdaşları olan tâbiîler dönemi (hicrî birinci asrın sonuna kadar); 4. Fıkhın bir ilim dalı haline geldiği dönem (Hicrî birinci asrın sonundan üçüncü asrın sonuna kadar); 5. Büyük esrelerin yazılıp, fıkhî meselelerin çoğaldığı, ilmî tartışmaların meydana geldiği dönem (Hicrî üçüncü asrın sonundan Abbasilerin Moğollar tarafından yıkılışına kadar geçen süre); 6. Taklit devri (beşinci dönemin sonundan başlayıp günümüze kadar geçen süre) olmak üzere altı döneme ayırmış ve teşri tarihinin bu şekilde altı devreye ayrılmasının, kendisinin uygun gördüğü bir tasnif olduğunu vurgulamıştır.[22]

Teşrî tarihinin birinci devresini teşkil eden Hz. Peygamber döneminde, özellikle Kur'ân-ı Kerim'de hükümlerin teşrîi sırasında; güçlüğün olmaması, tekliflerin az kılınması ve tedrice uyulması şeklinde üç temel ilkeye riayet edildiğini belirten Hudarî Bek, özellikle tedriçle ilgili olarak, Hz. Peygamberin Araplarda birçok âdetin kökleştiği bir ortamda peygamber olarak geldiğini, bu âdetlerden ümmetin oluşumuna zararı bulunmayanların ibkâ edildiğini, zararlı olanlardan ise toplumun uzak tutulmasının kanun koyucu tarafından istendiğini, ancak bu alanlarda kesin hükümler konulurken tedric prensibine riayet edildiğini söylemiştir.[23]

Hudarî Bek, fıkhın ikinci dönemini teşkil eden Hulafâ-yı Râşidîn devri içtihat faaliyetlerini anlatırken, bu dönemde zemmedilen reyin, gerçekten Kitap ve sünnete dayalı olmayan şahsî kanaat ve nefsanî arzulara müstenit görüşler olduğunu, muteber ve övgüye layık olan reyin ise ancak Hz. Ömer'in kadısına yazdığı mektupta belirttiği şartlar dahilinde beyan edilmiş hükümler olduğunu, zira böyle bir hükmün, nasların ruh ve gayesine uygun düşeceğini belirtmiştir.[24]

Hudarî Bek fıkhın üçüncü döneminde (hicrî 41-100 yılları arası) ise, Müslümanların bir takım siyasi fırkalara ayrıldığını, alimlerin çeşitli şehirlere dağıldıklarını, hadis rivayetinin yaygınlaştığını, uydurma hadislerin ortaya çıktığını, Arap ırkından olmayan birçok İslam aliminin yetiştiğini, hadis

---

[22] Hudarî, *Târîhu't-Teşrî'i'l-İslamî*, Kahire 1960, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, s. 4-5.
[23] Hudarî, *a.g.e.*, s. 18, 20-21.
[24] Hudarî, *a.g.e.*, s. 115.

ve rey ehli arsında çeşitli tartışmaların yaşandığını anlatır.[25] Bu dönemin özellikleri arasında yer alan ehl-i hadis ile ehl-i rey arasındaki tartışmalar konusunda Hudarî Bek şu değerlendirmede bulunur: "Hadis ehli, rey ehlini 'Kıyas için bazı hadisleri terk ediyorlar' gerekçesiyle ayıplıyorlardı. Halbuki bu kınama hatalıdır. Çünkü, kıyası, sabit sünnete tercih eden rey ehlinden herhangi bir kimse görmüyoruz. Ancak, bir hâdise hakkında kendisine hadis rivayet edilmeyen veya rivayet edilen hadisin senedini sağlam görmeyen rey ehli, reyle fetva verirdi. Bu durumda verdiği fetva, kendisi tarafından bilinmeyen bir sünnete veya bilindiği halde rivayetine güvenmediği veyahut da onun nazarında daha kuvvetli bir delile ters düşen bir sünnete, muhalif olurdu."[26]

Hudarî Bek dördüncü devrin özelliklerini; şehircilik ve kalkınmadaki gelişmeler, İslam şehirlerindeki ilmî hareketler, hafızların sayısının artması ve hafız yetiştirilmesi konusuna önem verilmesi, sünnetin tedvin edilmesi, fıkhın kaynakları konusunda ihtilafların belirmesi ve fıkhî ıstılahların ortaya çıkması olarak sayar.[27] Hudarî Bek, bu dönemde İslam şehirlerindeki bilimsel hareketlerin artmasını; birincisi, Arap olmayan milletlerin İslam dinini kabul etmeleri; ikincisi de bu devrin başlangıcından itibaren Arapça'ya tercüme edilen Farsça ve Rumca (Yunanca) kitapların etkilerine bağlar.[28] Hudarî Bek, bu sebeplerden tercüme faaliyetlerinin önemini anlatırken, Abbâsîlerin ilk dönemlerinde yaşanan Kur'ân'ın yaratılması (halku'l-Kurân) meselesine değinerek, Halife Memun'un Kur'ân'ın yaratılmış olduğu iddiasını savunan kelamcılara meylettiğini ve bu görüşü kabul ettirebilmek için çeşitli ilim adamlarına baskı yaptığını belirtir. Böyle bir baskının hiçbir zaman tasvip edilemeyeceğini ve bunun büyük bir hata olduğunu ifade eden Hudarî Bek, Memun'un bu hareketinin en azından fikir ve vicdan hürriyetine kelepçe vurmak anlamına geleceğini söyler. Halifenin haksız baskısına rağmen hadis ehlinin, kelamcılar karşısında direndiklerini, çoğunluğun da onların yanında yer aldığını ve böylece hadis ehlinin muratlarına erdiklerini anlatan Hudarî Bek, bu gerginlikler sonunda bizim ile kelamcılar arasında ilişkinin kesildiğini, kelamcıların (Mutezile) görüşlerinin yalnızca hadis ehlinin naklettiği kadarıyla bilindiğini ve onlar tarafından yazılmış olan kitaplardan hemen hemen hiçbir şeyin bulunmadığını, bununla beraber amelî hükümlerin teşrîinde kelamcıların etkisi olduğunu söyler.[29] Hudarî Bek'in bu değerlendirmelerinden, onun, ehl-i hadis ile kelamcılar arasında yaşanan halku'l-Kur'ân konusundaki tartışmalarda, açıkça ehl-i hadis yanında yer aldığı anlaşılmaktadır.

---

[25] Hudarî, *a.g.e.*, s. 134-146.
[26] Hudarî, *a.g.e.*, s. 144-145.
[27] Hudarî, *a.g.e.*, s. 174-230.
[28] Hudarî, *a.g.e.*, s. 176. *Târihu't-Teşrî'i'l-İslamî*'nin Türkçe tercümesi olan *İslam Hukuku Tarihi* (trc. Haydar Hatipoğlu) adlı eserde (s. 191), "Rumca (Yunanca)" ifadesi yer almamaktadır.
[29] Hudarî, *a.g.e.*, s. 177.

Hudarî Bek, yine bu dönemin genel özelliklerinden biri olan, İslam hukukçularının fıkhın kaynakları üzerinde ihtilafa düşmeleri konusunu, özellikle sünnet, icma, kıyas, rey ve istihsan çerçevesinde geniş bir şekilde anlatır. Bu sırada, maslahat-ı mürselenin kaynak olup olmadığı tartışmasına da giren Hudarî Bek, bu konudaki tercihini şu şekilde ortaya koyar: "Bu görüşü (mesâlih-i mürsele) genişletmek zarara yol açar. Çünkü, o, bazen birçok hadisi terk etmeye sebep olur; özellikle de mesâlih-i mürseleyi kullanan kişi geniş çapta hadis araştırması yapmamışsa."[30]

Öte yandan, bu dönemdeki tartışmalarla ilgili olarak özellikle İmam Şâfiî'nin *el-Üm* ve *er-Risâle*'sinden oldukça geniş alıntılar yapan ve bu eserlerde takip edilen metodu beğendiğini söyleyen Hudarî Bek, gerek sünneti kaynak olarak kabul etmeyenlerin delillerinin, gerekse Şâfiî'nin sünnetin kaynak olduğu hususunda ileri sürdüğü delillerin, Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinde daha ayrıntılı bir şekilde anlatıldığını, bazı müteahhirîn alimlerin kitaplarında ise, sünnetin hücciyyeti hakkında, "Sünnet, zarurât-ı diniyyedendir" sözünden başka bir şey söylenmediğini, bu sebeple, İmam Şâfiî ile söz konusu bilginlerin meseleleri işleyişleri arasında mukayese edilemeyecek kadar büyük farkların bulunduğunu ileri sürer.[31]

Dördüncü dönemin özelliklerinden biri olan fıkhî meselelerin çoğalması konusunu anlatırken, şer'î hileler meselesine değinen Hudarî Bek, halkı dinî hükümlerin sorumluluğundan sözde kurtarmak için onlara çeşitli meseleleri beyan etmek üzere bir takım fıkıhçı geçinen kişilerin türemesini, tarihin naklettiği en garip olaylardan biri olarak nitelemiştir. Beşerin koyduğu kanuna uyan bir avukattan böyle bir şeyin zuhur etmesini, -çok az dahi olsa, onun bir takım hileli yollarla, suçluyu cezadan kurtarma gayreti sebebiyle- anlaşılabilir bulan Hudarî Bek, buna rağmen, söz konusu avukatın bu gayretini, onun sorumluluk duygusunun zayıflığının bir delili olarak değerlendirir. Buna rağmen, söz konusu avukat, bu gayretlerini gösterirken, "din" olarak tanıdığı bir hükmün iptali için hile yapmış değildir. Hudarî Bek, bu şekilde, beşer kanunuyla ilgili hile yollarına girişen avukata karşı, sağduyu sahibi kişiler tarafından nefret duyulurken; ilahî kanun hakkında hile yollarını tutan bir fıkıhçıya karşı nasıl bir nefret ve üzüntü duyulması gerektiğini okuyucuya sorar.[32]

Hicrî IV. Asrın başlangıcından Abbasi devletinin yıkılışı olan 657 tarihine kadar süren fıkhın beşinci döneminin özelliklerini anlatırken, siyasî

---

[30] Hudarî, *a.g.e.*, s. 200. Bizim yukarıda tırnak içi olarak tercüme ettiğimiz cümleler, *Târîhu't-Teşrî'i'l-İslamî*'nin Türkçe tercümesi olan *İslam Hukuku Tarihi* (trc. Haydar Hatipoğlu) isimli kitapta (s. 209) şöyle tercüme edilmiştir: "Ancak bilindiği gibi, bu görüşü (mesâlih-i mürsele) genişletmek çok sakıncalıdır. Tabiri caiz ise, böyle yapmakla "Kaş yapayım derken göz çıkarma" olur. Çünkü, bu yol icabında birçok hadisleri terk etmeye sebep olur. Özellikle bu yolda giden bir fıkıhçı, geniş çapta hadis araştırması yapmamışsa derhal hataya düşer." İşbu tercüme, mütercimin görüşlerini müellife söyletecek tarzda, asıl metinden uzaklaşma olarak değerlendirilebilir.

[31] Hudarî, *Târîhu't-Teşrî'i'l-İslamî*, s. 226-227.

[32] Hudarî, *a.g.e.*, s. 279.

olaylar ile fikrî ve hukukî gelişmeler arasındaki ilişkiye dikkati çeken Hudarî Bek, bu dönemde ilim sahasında büyük gelişmeler olmakla beraber, siyasi bağımsızlığın zedelenmesine paralel olarak teşrîde bağımsızlık ruhunun da zaafa uğrayıp, onun yerine taklit ruhunun yerleştiğini söylemiştir.[33] Büyük öğrenciler yetiştiren imamlar hakkında cumhurun kalbinde güven ve itimat kökleştikten sonra, yeni bir mezhep ortaya koyarak halkı buna davet etmenin zorluğuna işaret eden Hudarî Bek, böyle bir iddia ile ortaya atılacak kişinin toplumdan dışlanabileceğini, hatta böyle bir kişiyi çekemeyenlerin ona çeşitli zararlar verebileceklerini ve "haset" denilen hastalığın ateşinin hiçbir dönemde sönmediğini, bu endişeler sebebiyle de içtihad gücünü kendinde bulan bazı fıkıhçıların, böyle bir teşebbüse girişmeyerek, sadece bağlı bulundukları mezhep içerisinde içtihad etmekle yetinmiş olabileceklerini söylemiştir.[34]

Bağdat'ın Moğollar tarafından işgalinden günümüze kadar geçen fıkhın altıncı dönemini sırf taklit dönemi ve özellikle de dini ilimler alanında gerileme devri olarak niteleyen Hudarî Bek, ayrı ayrı yerlerde bulunan İslam alimleri arasındaki irtibatların kesilmesini ve imamların temel eserleriyle bizim aramızdaki ilişkinin kopmasını bu gerilemenin sebepleri olarak saymıştır. Özellikle, temel eserler ile aramızdaki irtibatın kesilmesi konusunda Hudarî Bek, bizler ile seleflerimiz arasına karanlık bir zaman diliminin girdiğini, artık bu değerli kitapların uyutuldukları yerlerden çıkarılmaları ve ilimle meşgul olanların yüzlerinin onlara çevrilmesi gerektiğini, onları okuyup, okuttuğumuz takdirde, İslamî ilimlerde terakki edilebileceğini ve ancak o zaman içimizde fıkıhçılar vardır demek imkanını bulabileceğimizi söylemiştir.[35]

Muhammed Hudarî Bek, *Târîhu't-teşrî'i'l-İslamî* adlı eserinin sonunda, günümüzde fıkıhçı yetiştirmenin iki engeli bulunduğunu, bunlardan birincisinin, elde mevcut fıkıh kitapları olduğunu, çünkü, söz konusu bu kitapların fıkıhçı yetiştirmeye elverişli eserler olmadığın söylemiştir. İkinci engelin ise, eğitim sistemi olduğunu ileri süren Hudarî Bek'e göre, günümüzde fıkıh eğitimine yeni başlayan ile bu eğitimi sözde bitiren arasındaki tek fark, birinin az fıkhî meseleleri, diğerinin ise çok meseleleri öğrenmiş olmasıdır. Halbuki, Hudarî Bek'e göre, yalnızca çok meseleleri bilmek, öğrencide fıkıh ruhunu canlandırmaya yetmez. Fıkıhta yüksek derecelere ulaşılan dönemlerde fıkıh talibi, yalnız fıkıhla meşgul olur ve fıkıh ilmini diğer ilimlere karıştırmazdı. Günümüz eğitim sisteminde ise, ilk öğretim ile yüksek öğretim arasında herhangi bir fark gözetilmemekte; ilk ve orta öğretimde çeşitli ilimler okutulduğu gibi, yüksek öğretimde de aynı durum devam etmektedir. Bu sebeple de yüksek öğrenimini tamamlayanlar ne fıkıhçı, ne edebiyatçı ve ne de felsefeci olabilmektedir. Onlar, sadece çeşitli ilim dallarından genel ve başlangıç bilgileri almışlardır. Bu mezunların fıkıh bilgisi, nahv ve matematik bilgisinden

---

[33] Hudarî, *a.g.e.*, s. 323.
[34] Hudarî, *a.g.e.*, s. 326.
[35] Hudarî, *a.g.e.*, s. 365, 366-368.

farksızdır.[36] Hudarî Bek'in bu değerlendirmeleri, yaklaşık yüz yıl önce Mısır'da verilen fıkıh eğitimiyle ilgili ise de, söz konusu değerlendirmelerin günümüz Türkiye'sindeki İlahiyat fakültelerinde yapılan İslam hukuku eğitimi için de geçerli olabileceğini söylemek mübalağa sayılmamalıdır.

Hudarî Bek, din eğitiminde yetkili birisi olmuş olsa, şu prensiplerin uygulanmasını isteyeceğini söyler: 1. Herhangi bir mezhep hakkında yapılacak ilk öğretimde, çözümü kolay bir fıkıh kitabı ders kitabı olarak seçilmeli ve yalnızca o kitap okutulmalı. 2. Orta öğretimde, mezhep imamının görüşlerini, ona muhalefet eden mezhep içerisindeki müçtehidlerin ve tercih ehlinin görüşlerini ve onların dayandıkları delilleri içine alan, oldukça ayrıntılı bir kitap okutulmalı. 3. Yüksek öğretimde fıkıh, fıkıh usulü ve ahkamla ilgili ayet ve hadisler, mezhep imamları arasındaki ihtilaflı meseleler ve onların delillere dayandırma metotları okutulmalı... Yüksek öğretimi bitiren herkese, fıkıhçı derecesi verilmemeli. Ancak, iki veya üç fıkhî meselede yapacağı çalışmada, bu konular hakkında mevcut ihtilafları, ihtilaf sebeplerini ve her hukukçunun görüşünü dayandırdığı delilleri ve bu delillerden şer'î hükümleri çıkarma metot ve kurallarını ayrıntılı bir şekilde yazan öğrenciye "fakîh" unvanı verilmelidir.[37]

Muhammed Hudarî Bek, bu samimi görüş ve önerilerine, bizim de gönülden katıldığımız şu sözlerle son verir: "Her şeyde sürekli bir ilerleme gördüğümüz halde, bizim yerimizde durmamızın ve dedikodudan (kîl u kâl) başka bir şeyle meşgul olmamamızın bir anlamı yoktur."[38]

---

[36] Hudarî, *a.g.e.*, s. 373-374.
[37] Hudarî, *a.g.e.*, s. 375.
[38] Hudarî, *a.g.e.*, s. 376.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.179-188

SON DEVİR OSMANLI HUKUKÇUSU KÜÇÜK ALİ HAYDAR EFENDİ (1853-1935): HAYATI, İLMİ FAALİYETLERİ VE ESERLERİ

Doç.Dr. H. Mehmet GÜNAY*

Küçük Ali Haydar Efendi, The Ottoman Jurist of the last period: His life, his scientific activities and studies

One of the most leading jurists Ali Haydar Efendi (Küçük) lived in the last period of the Ottoman Empire and performed significant roles in judiciary, higher education and Fatwa Institution. He also participated in Ottoman codification activities and left many important works in the field of Islamic law. This article aims to present a general outlook of his biography, scholarly activities and studies.

Keywords: Ali Haydar, Majalla, durar al-hukkam, Ottoman law, Kitab al-Nafakat

Anahtar Kelimeler: Ali Haydar, Mecelle, Dürerü'l-hukkâm, Osmanlı hukuku, *Kitâbü'n-Nafakât*

Giriş

Ali Haydar Efendi (Küçük), Osmanlı'nın son dönemlerinde yetişmiş mümtaz simalardan ve Türk–İslam ilim âleminin önde gelen şahsiyetlerinden biridir. Bu kısa incelemede onun hayatı, ilmî faaliyetleri ve eserleri hakkında kısa ve tasviri/tanıtıcı bilgiler verilecektir.

I. HAYATI

Asıl adı Ali Haydar olup babasına nisbetle Hocazâde ve Emin Efendizâde, ailesine nisbetle de Dardağanzâde[1] Ali Haydar olarak tanınmaktadır. Çağdaşı olmakla birlikte kendisinden yaşça büyük olan *Usûl-i Fıkıh* müellifi Büyük Ali Haydar Efendi (Haydar Molla) ile karıştırılmaması için

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, hmgunay@sakarya.edu.tr

1 Ailesi hakkında geniş bilgi için bk. Öztuna, Yılmaz, *Hüseyin Sadedin Arel*, Ankara 1986.

genellikle Küçük Haydar Efendi diye anılmaktadır.[2] Cumhuriyet döneminde soyadı kanununun kabulünden sonra Arsebük soyadını almıştır.[3]

Ali Haydar Efendi'nin babası Dardağanzâde Mehmet Emin Efendi ilmiyeden olup uzun yıllar İstanbul'da müderrislik yapmış, ilk kanûn-i esâsiyi hazırlayan heyette yer almış, Medine ve İzmir kadılığında bulunmuş ve Anadolu kazaskerliği payesini almıştır. Dedesi Batum'un ileri gelenlerinden Dardağanzâde Osman Efendi, onun babası ise Aydın Çineli Ahmed Ağa'dır. Ahmet Ağa İstanbul'a gelerek Yeniçeri ocağına girmiş ve Ağa Hüseyin Paşa'nın yerine yeniçeri ağası olmuştur. Daha sonra bu görevden alınarak Batum'a gönderilmiş ve orada vefat etmiştir.[4]

24 Nisan 1853'de (15 Recep 1269) Batum'da doğan Ali Haydar Efendi[5] ilk tahsilini burada yaptıktan sonra İstanbul'a giderek hünkâr imamı Hâfız Reşid Efendi'den dini ve arabi ilimleri tahsil ederek icazet almış, 1877'de de üçüncü sınıf şehadetname ile Medresetü'l-kudât'ı bitirmiştir.[6]

Ali Haydar Efendi'nin, iyi bir tahsil döneminden sonra devletin birçok üst kademesinde önemli memuriyetler üstlendiği görülmektedir. Memuriyet hayatına 1880 yılında Burdur kadılığı ile başlamış, ardından Uşak ve Denizli kadılıklarında bulunmuştur. Bundan sonra sırayla İstanbul İstinaf Mahkemesi üyeliği, İstanbul Bidayet Mahkemesi İkinci Hukuk Dairesi Başkanlığı, Bidayet Mahkemesi başkanlığı, İstinaf Mahkemesi İkinci Hukuk Dairesi Başkanlığı, Temyiz Mahkemesi üyeliği, aynı mahkemenin hukuk dairesi üyeliği ve başkanlığı ile Temyiz Mahkemesi başkanlığı görevlerini yürütmüştür.[7] Mustafa Hayri Efendi'nin şeyhülislamlığı zamanında fetva eminliği görevine getirilmiştir (1914).[8] Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'na girmesinden hemen sonra itilaf devletlerine karşı ilan edilen cihat fetvası fetva emini sıfatıyla Fatih camiinde kendisi tarafından okunmuştur (23 Kasım 1914). Ayrıca fetva eminliği döneminde (1914) hazırlanan ve 29 kişinin imzasını taşıyan "Cihat beyannamesi"nde onun imzası da yer almaktadır.[9] 1916'da Rumeli Kazaskerliği payesini aldıktan sonra aynı yıl emekliye ayrılmıştır.[10] İkinci Tevfik Paşa hükümetinde iki ay gibi kısa bir süre adliye nazırlığı görevi de

---

2 Erk, Hasan Basri, *Meşhur Türk Hukukçuları*, Adana, ts., s. 371; Aydın, M. Akif, "Ali Haydar Efendi, Küçük", *DİA*, II, 396.

3 Aydın, *a.g.md.*, II, 396.

4 Öztuna, *a.g.e.*, s. 23-26; Narin, İsmail, *Ali Haydar Efendi'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), SAÜSBE, Sakarya 2001, s. 4-5; Aydın, *a.g.md.*, II, 396.

5 *Şer'iye Sicilleri, Ulema Sicil Defteri*, IV, 208.

6 *Şer'iye Sicilleri, Ulema Sicil Defteri*, IV, 208; Çöğenli, M. Sadi, *Hoca Emin Efendizâde Ali Haydar Efendi Bibliyografyası*, Erzurum 1990; s. 5; Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul 1996, I, 318; Narin, *a.g.e.*, s. 15.

7 *Şer'iye Sicilleri, Ulema Sicil Defteri*, IV, 208; Albayrak, *a.g.e.*, I, 318; Çöğenli, M. Sadi, *a.g.e.*, s. 5-6; Aydın, *a.g.md.*, II, 396; Narin, *a.g.e.*, s. 7-8.

8 Çöğenli, *a.g.e.*, s. 6.

9 Bk. Danişmend, İ. Hami, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul 1972, IV, 419-420; Aydın, *a.g.md.*, II, 396; İpşirli, Mehmet"Hayri Efendi, Mustafa", *DİA*, XVII, 62.

10 *Şer'iye Sicilleri, Ulema Sicil Defteri*, IV, 208; Erk, *a.g.e.*, s. 371-372; Albayrak, *a.g.e.*, I, 318; Aydın, *a.g.md.*, II, 396, Narin, *a.g.e.*, s. 14.

yapan (11 Kasım 1918 – 21 Ocak 1919) Ali Haydar Efendi, bu görevde iken Mondros Mütarekesi'nin gereği olduğu halde Medine'yi İngilizlere teslim etmeye yanaşmayan Fahreddin Paşa'ya padişahın teslim konusundaki iradesini götürmüştür. Bu amaçla gittiği Hicaz yolculuğu sırasında İstanbul'da hükümet değişikliği olmuş ve nazırlıktan alınmıştır.[11]

Yargı görevlerinin yanı sıra uzun bir öğretim hayatına da sahip olan Ali Haydar Efendi, on bir yıl Mülkiye mektebinde, beş yıl Medresetü'l-kudât'ta ve otuz yıl da Hukuk Mektebi'nde *Mecelle,* vakıf ahkamı, kavanîn ve tatbîkât-ı şer'iyye dersleri okutmuştur.[12] Okuttuğu dersler içinde özellikle *Mecelle* ve Arazi hukuku, Ali Haydar ismiyle özdeşleşen dersler arasında yer almıştır.[13] Bu arada çeşitli tarihlerde birçok nişan ve pâye almış olup 1914'de Anadolu Kazaskerliği pâyesinden Rumeli Kazaskerliği pâyesine terfi ettirilmiştir.[14]

Cumhuriyet dönemiyle birlikte evine çekilen ve oldukça uzun bir sükût ve inziva hayatı yaşayan Ali Haydar Efendi, 14 Eylül 1935 tarihinde İstanbul'da ölmüştür. Eyüp Sultan Mezarlığındaki tepe üzerine sağlığında hazırlattığı aile kabristanlığına defnedilmiştir.[15]

İki defa evlenen Ali Haydar Efendi'nin bu evliliklerden dördü erkek üçü kız yedi çocuğu olmuştur. Kendisi gibi hukukçu olan iki oğlundan birisi Ankara Hukuk Fakültesi'nde öğretim üyeliği yapmış olan Ahmet Esat Arsebük'tür.[16]

II. İLMİ FAALİYETLERİ

Osmanlı Devleti'nin siyasi, askeri ve fikri açıdan en buhranlı ve çalkantılı döneminde yaşayan ve bu devletin çöküşüne fiilen tanıklık eden Ali Haydar Efendi, hem medrese kökenli bir alim hem de Tanzimat eğitim kurumlarında yetişmiş iyi bir hukukçu olarak bu dönemin fikri ve hukuki gelişmelerini çok yakından takip etmiştir. Yargı, eğitim ve fetva kurumlarında aktif olarak görev alması da ona meselelere içeriden biri olarak bakma imkânı sağlamıştır. Tanzimat'la birlikte başlayan hukukta yenilik ve kanunlaştırma çalışmaları hızını biraz kaybetmekle birlikte bu dönemde de devam etmiştir. Bu bağlamda Ali Haydar Efendi, Batı kanun ve kurumlarının olduğu gibi alınması fikrine karşı, İslam fıkhına dayalı yerli ve milli kanunların üretilmesini savunan ve bu düşüncesini *Arazi Kanunnamesi* ve *Mecelle* gibi hukuk şaheserleri vücuda getirerek hayata geçiren Ahmed Cevdet Paşa çizgisinde bir hukukçu duruşu sergilemektedir. Gerekten Ali Haydar Efendi de tıpkı Ahmed Cevdet Paşa gibi Batı hukukunun iktibas edilmesine şiddetle karşıdır, bunun

---

[11] Aydın, *a.g.md.*, II, 396-397; Narin, *a.g.e.*, s. 12-13.

[12] *Şer'iye Sicilleri, Ulema Sicil Defteri,* IV, 208; Erk, *a.g.e.*, s. 371; Mücellidoğlu, Ali Çankaya, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler,* Ankara 1968-69, II, 936; Aydın, *a.g.e.*, II, 397.

[13] Narin, *a.g.e.*, s. 16.

[14] Çöğenli, *a.g.e.*, s. 6.

[15] Mücellidoğlu, *a.g.e.*, II, 936; Çöğenli, *a.g.e.*, s. 6; Aydın, *a.g.md.*, II, 396-97; Narin, *a.g.e.*, s. 13, 26.

[16] Aydın, *a.g.md.*, II, 397; Narin, *a.g.e.*, s. 7.

yerine milli bünyeye uygun fıkıh merkezli bir kanunlaştırma modelini öne çıkarmaktadır. Ona göre mukaddes din, insanoğlunun bütün hukukunu belirlemiş ve maddi ve manevi olarak onların bu hukuka itaat etmesini temin etmiştir. Dört mezhep üzere tedvin edilmiş fıkıh külliyatı bütün hadiseleri kuşatmakta ve medeniyetin her türlü ihtiyacını karşılamaya yetmektedir. Adaletin şer'i kanunlara tabi olması İslam devletinin en birinci kurtuluş ve yükselme sebebi olup, hal böyle iken şer'i ahkâmdan başka kaynak aramak ve ülkede başka hukuk sistemlerinin hakim olmasını istemek doğru bir yaklaşım değildir.[17]

Kanunlaştırma olgusuna karşı tutumu bu şekilde olan Ali Haydar Efendi, bu yaklaşımına paralel bir şekilde bir taraftan ihtiyaç duyulan konularda eserler telif ederken, diğer taraftan doğrudan veya dolaylı olarak bir dizi hukuki faaliyetin içinde yer almıştır. Eserlerine geçmeden önce bu faaliyetlere kısaca değinmek yararlı olacaktır:

1. *Mecelle* Tadil Çalışmaları ve Risâletü'l-İstihkâk

Mecelle, medeni kanun ihtiyacını gidermek amacıyla telif edilmesine rağmen medeni kanunda yer alması gerek bütün hükümler içermemektedir. Mecelle Cemiyeti'nin aldığı karar gereğince evlenme, boşanma, nafaka, vesayet, vasiyet, miras, vakıf ve diyetler için ayrı ayrı kitaplar hazırlanacak ve medeni kanun ancak o zaman tam şeklini alacaktır.[18] *Mecelle* üzerindeki ilk tadil ve tamamlama çalışmaları da bizzat Mecelle Cemiyet tarafından yapılmış ve Ali Haydar Efendi de bu çalışmalara fiilen katılmıştır. Bu bağlamda Cemiyet, *Mecelle*'de belirli bir başlık altında düzenlenmeyen *Kitâbü'l-İstihkâk*'ı *Mecelle*'nin sistem ve üslubuyla kaleme alma görevini Ali Haydar Efendi'ye vermiştir. Bu görev onun tarafından başarıyla yerine getirildiyse de bu sırada Cemiyet'in toplantıları tatil edildiği için bu çalışma değerlendirilememiş, teşebbüs yarıda kalmıştır. [19]

2. el-Ahkâmü'ş-Şer'iyye fi'l-Ahvâli'ş-Şahsiyye Projesi

II. Meşrutiyetin ilanından sonra Ali Haydar Efendi'nin fetva eminliği sırasında Şeyhülislam Mustafa Hayri Efendi[20] Mecelle Cemiyetini ihya etmek istemiş, bu mümkün olmayınca şeyhülislamlıkta bir "hey'et-i iftâiyye" ve bunun içerisinde de "te'lîf-i mesâil" ve "taharrî-i mesâil" adıyla iki ayrı daire kurmuştur (1916).[21] Te'lîf-i mesâil şubesinin görevi, Meşihat tarafından tesbit edilen konular hakkında dört mezhebe ait fıkıh kitaplarındaki muteber bilgileri toplamak, yazılı ve basılı fıkıh ve fetva kitaplarından büyük bir fetva mecmuası tertip etmek ve bu arada halka ve zamanın ihtiyaçlarına uygunlu-

---

17 Bk. Ali Haydar Efendi, *Emvâl-i Gayr-i Menkûle*, s. 3'den naklen Narin, *a.g.e.*, s. 18.

18 Mardin, Ubul'ula, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, Ankara 1996, s. 172.

19 Ali Haydar, *el-Mecmû'atü'l-Cedîde*, Mukaddime; Karaman, Hayreddin, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, s. 330; Narin, *a.g.e.*, s. 20.

20 Hakkında geniş bilgi için bk. İpşirli, "Hayri Efendi, Mustafa", *DİA*, XVII, 62-64.

21 Mardin, *a.g.e.*, s. 153; İpşirli, *a.g.md.*, XVII, 64.

ğu sebebiyle Hanefi mezhebinde müftâ-bih olmayan bir görüşü veya diğer üç mezhep imamına ait bir içtihadı uygun görmesi halinde konuyla ilgili gerekçeli bir mazbata hazırlamaktır.[22]

Ali Haydar'ın da içinde bulunduğu fıkıh heyeti bu faaliyetler çerçevesinde başta nafakât, nikâh ve talâk gibi konular olmak üzere bütün hukuki meselelerde müftâ-bih görüşlerin *el-Ahkâmü'ş-şer'iyye fi'l-ahvâli'ş-şahsiyye* adı altında toplanıp tercüme ve telif edilmesine ve bunlardan bir fıkıh külliyatı vücuda getirilmesine karar vermiş ve bu çerçevede birçok fıkhi meselenin Arapça nakillerini toplamıştır.[23] Bunların tercümesi işi de Ali Haydar Efendi ve Ömer Nasuhi Bilmen'e verilmiştir. Ancak bu çalışmalar sırasında Mustafa Hayri Efendi'nin şeyhülislamlıktan ayrılması üzerine komisyonlar çalışmalarını tamamlayamamış ve bu teşebbüs de akim kalmıştır. Bu projenin tamamlanıp basılan ilk ve tek eseri Ali Haydar Efendi tarafından telif edilen *Kitâbu'n-Nafakât* olmuştur.[24] Nafaka konusunu derli toplu bir şekilde ele alan ve maddeler halinde tertip edilip yayımlanan bu eser dönemin şartları dolayısıyla kanunlaşma imkanı bulamamıştır.

Öte yandan yine Mustafa Hayri Efendi'nin meşihatı ve Ali Haydar Efendi'nin fetva eminliği zamanında fetvâhânede dönemin sosyal ve iktisadi şartları da dikkate alınarak ve diğer mezheplerden de istifade edilerek Hanefî mezhebindeki râcih görüşlerin aksine kocanın gaipliği ve hastalığı sebebiyle kadına boşama hakkı veren iki fetva hazırlanmış ve bunlar hakkında irâde-i seniyyeler çıkartılarak kanunlaşmaları sağlanmıştır.[25] Bu iradeler 1917 tarihli Hukuk-i Aile Kararnamesi'nin 122 ve 126. maddelerine de esas teşkil etmiştir.[26]

3. Vâcibât Komisyonu Başkanlığı

1916 yılında kurulup alt komisyonları aracılığıyla uzun süre çalışmalar yapan Kanun-i Medeni Komisyonu'ndan beklenen sonuç elde edilemeyince 1923 yılında isimleri değiştirilerek ve görev alanları yeniden belirlenerek yeni komisyonlar kurulmuştur. Bunlardan birisi *Ukûd ve Vâcibât Komisyonu* olup, bu komisyona ilk kuruluşunda Ali Haydar Efendi başkan olarak atanmış, fakat daha sonra bilinmeyen bir nedenden bu görevden istifa etmiş ve yerine Seyyid Bey getirilmiştir.[27]

---

22 Bk. Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuku İslâmiyye ve Istılâhâtı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1988, I, 3-4; Mardin, *a.g.e.*, s. 153; İpşirli, *a.g.md.*, XVII, 64.

23 *Nafaka Kanunu* (haz. Orhan Çeker), İstanbul 1985, s. 14-15. Bilmen, *a.g.e.*, I, 3-4; İpşirli, *a.g.md.*, XVII, 64.

24 Bilmen, *a.g.e.*, I, 4; Aydın, *a.g.md.*, II, 397; İpşirli, *a.g.md.*, XVII, 64.

25 Bu fetvalar için bk. *Cerîde-i İlmiyye*, y. 2 (1334), sy. 20, s. 353-356; *a.e.*, y. 2 (1334); sy. 24, s. 394–395.

26 Mardin, *a.g.e.*, s. 109-111; Bilmen, *a.g.e.*, II, 355, 470-471; Aydın, *a.g.e.*, II, 397; İpşirli, *a.g.md.*, XVII, 64.

27 Narin, *a.g.e.*, s. 25-26.

III. ESERLERİ

Haydar Efendi, üstlendiği önemli memuriyetler ve gerçekleştirdiği ilmi faaliyetlerden başka, bugün İslam hukukunun ve hukuk tarihinin hâlâ güvenilir kaynakları arasında yer alan çok önemli eserler de bırakmıştır. Kitap ve makale formatında telif mahsulü ve büyük çoğunluğu basılmış olan bu eserlerden başlıcaları şunlardır:

1. Kitaplar

a) Dürerü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm

Ali Haydar Efendi'nin en önemli eseri olup *Mecelle* üzerine yazılan çok sayıdaki şerh çalışmaları içinde en meşhur, en hacimli, en sistematik ve en mükemmel olanıdır.[28] *Mecelle*'nin düzenlediği hukuk dalları hakkında ayrıntılı bilgiler içermesi sebebiyle yerli ve yabancı hukukçular tarafından takdirle karşılanmış ve daha sonra yazılan bütün şerhlere kaynak teşkil etmiştir. İlk defa her kitap için bir cüz olmak üzere on altı cüz (İstanbul 1310-1316/1892-1898),[29] daha sonra da dört cilt (İstanbul 1330/1914) halinde iki defa yayımlanmıştır. Eser müellifi tarafından Arapça'ya tercüme edilmeye başlanmış fakat tamamlanamamıştır. Daha sonra Fehmi el-Hüseyni tarafından kısmen özetlenerek tercüme edilmiş ve 1925–36 yılları arasında Hayfa, Gazze ve Kahire de yayımlanmıştır.[30]

Eser, Mecelle'nin tam bir şerhi olup, bütün maddeler klasik hukuk şerhleri sisteminde açıklanmış ve içerdiği şer'î hükümlerin alındığı fıkıh kitapları, fetva mecmuaları ve risaleler belirtilmiştir. Hukuki meseleler hakkında muteber fıkıh kitaplarındaki şer'i hükümler nakledilmiş, ihtilaf söz konusu ise meseleleri tartışılmış, hangi görüşün tercih edildiği veya tercih edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Nadir de olsa Şafiî, Malikî ve Hanbelî fıkıhçılarının görüşleri de zikredilmiştir. Fıkıh kitaplarında bulunmayan hükümlerle ilgili mevcut fetvalar nakledilmiş, hakkında şer'î bir bilgiye rastlanmayan meseleleri ise müellif bizzat kendisi çözmeye çalışmıştır. Zaman zaman Osmanlı hukuki düzenlemelerine ve uygulama örneklerine de atıflar yapılmış ve bunlara yer yer eleştiriler getirilmiştir. Eser bu haliyle bir İslam ve Osmanlı hukuk külliyatı niteliğinde olup sadece İslam hukukçuları için değil bütün hukukçular için önemli bir başvuru kaynağıdır.[31]

b) Mirkâtü'l-Mecelle

Mecelle'nin on birinci kitabından on altıncı kitabına kadar olan kısmının muhtasar bir şerhidir. *Medrese-i Hukuk Mecmuası*'nda tefrika edilerek

---

[28] *Mecelle* üzerine yapılan diğer şerh çalışmaları için bk. Malkoç, Mehmet, *Ana Hatlarıyla Mecelle ve Mecelle ile İlgili Bibliyografik Çalışma* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), SAÜSBE, Sakarya 2001, s. 80-96; Narin, *a.g.e.*, s. 28-30.

[29] Bu cüzlerin baskı yer ve tarihleri için bk. Çöğenli, *a.g.e.*, s. 7-10.

[30] Akgündüz, Ahmet, "Dürerü'l-Hukkâm", *DİA*, X, 28.

[31] Eser hakkında daha geniş bilgi için bk. Akgündüz, *a.g.md.*, *DİA*, X, 28-29; Narin, *a.g.e.*, s. 27-36; Malkoç, *a.g.e.*, s. 80-82.

yayımlanmıştır (İstanbul 1298–99/1881–82).

c) Şerh-i Cedîd li-Kânûni'l Arâzî

1274 tarihli Arazi Kanunnamesi üzerine yapılan en tanınmış şerhlerden biridir. Esas itibariyle Ali Haydar Efendi'nin Mülkiye Mektebi'nde okuttuğu "Arazi hukuku" dersinin notlarına dayanmaktadır.

1. baskı: İstanbul 1311/1893, 448 s.; 2. baskı: İstanbul 1319/1901, 3+19+552 s.; 3. baskı: 1321-1322/1904, 3+19+556 s.

d) Tertîbü's-Sunûf fî Ahkâmi'l-Vukûf

Madde sistematiğiyle hazırlanan ve iki ciltten oluşan bu eser vakıfların hukuki statüsünü ve vakıflarla ilgili fıkhî hükümleri işlemektedir. Eser Arapça'ya da tercüme edilmiştir.[32]

İstanbul 1337 r. /1340/1921, 790 s.

e) Tavzîhu'l-Müşkilât fî Ahkâmi'l-İntikâlât

Miri ve vakıf arazi ile icareteynli vakıfların intikalini ve hükmi şahısların gayrimenkul mallar üzerindeki tasarruflarını düzenleyen iki kanunun şerhinden ibaret olan bu eser iki kitaptan oluşmaktadır. Birinci kitap "Emvâl-i Gayr-i Menkûle İntikâlâtı Hakkındaki Kânûn-i Muvakkat Şerhi" başlığını, ikinci kitap ise "Eşhâs-ı hükmiyenin Emvâl-i Gayr-i Menkûleye Tasarruflarına Mahsûs Kânûn-i Muvakkat" başlığını taşımaktadır. İkinci kitapta ele alınan konular *Cerîde-i Adliye*'nin 94-95 (1329) sayılarında daha evvel makale olarak yayımlanmıştır.

Bu eserin iki ayrı baskısı yapılmıştır: 1. baskı: İstanbul 1329/1913, 120 s.; 2. baskı: İstanbul 1339/1923, 194+2 s.

f) Teshîlü'l-Ferâiz

İslam miras hukuku anlamına gelen Kitâbü'l-ferâiz *Mecelle*'de düzenlenmeyen konulardandır. Ali Haydar Efendi'nin bu çalışması, diğer birçok eseri gibi bu konudaki boşluğu doldurmaya yönelik bir teşebbüs olarak değerlendirilebilir. Bir mukaddime, 15. bab ve 29 fasıl ve bir sonuç bölümünden oluşan ve 136 mesele ihtiva eden eser matbudur (İstanbul 1322/1904, 234+2+3 s.). Ayrıca eser Orhan Çeker tarafından notlar ilavesiyle sadeleştirilerek neşredilmiştir (*Teshîlü'l-ferâiz: İslam Miras Hukuku*, Konya 1984, Tekin Kitabevi, 158 s.)

g) el-Mecmû'atü'l-Cedîde fi'l-Kutubi'l-Erba'a

Eser, *Mecelle*'ye ek niteliğinde hazırlanmış farklı konularda dört ayrı kitaptan oluşmaktadır. Her kitap bab ve fasıllara ayrılmış, konular kanun tek-

---

[32] Bk. Ali Haydar, *Tertîbü's-sunûf fî ahkâmi'l-vukûf* (Arapça'ya Çev. Ekrem Abdülcebbâr – Ahmed el-Umar), Bağdat 1950

niği içinde madde madde yazılıp şerh edilmiştir. Bu derlemede yer alan kitaplar şunlardır:

a) "Kitâbü'l-İstiksâ fî Mesâili'l-İbrâ"

b) "Kitâbü'l--Muvâza'a ve'l-istiğlâl"

c) "Kitâbü'l-Mefkûd"

d) "Kitâbü'l-İstihkâk".

140 sayfalık bu eser İstanbul'da 1332/1916 yılında basılmıştır. Son üç kitabın müstakil baskıları da mevcuttur.[33]

h) Kitâbü'n-Nafakât

Kitabın tam ismi *el-Cüz'ü'l-Evvel mine'l-Ahkâmi'ş-şer'iyye fi'l-Ahvâli'ş-Şahsiyye* şeklindedir. Mustafa Hayri Efendi'nin meşihatı zamanında Osmanlı Nafaka Kanunu tasarısı olarak Ali Haydar Efendi tarafından hazırlanmıştır. Hanefi mezhebinin muteber kavilleri esas alınmakla birlikte bazı konularda Hanefi mezhebi içindeki zayıf görüşlerden ve diğer mezheplerden de istifade edilmiştir. Bir mukaddime, sekiz bab ve 634 maddeden oluşmaktadır; iki ayrı eski baskısı mevcuttur (1. baskı: İstanbul 1333, 164 s.; 2. baskı: İstanbul 1334, 164 s.). Yakın zamanlarda latinize şekliyle yeni baskısı yapılmıştır.[34]

i) *Risâle-i Mühimme*

j) Beslemek şartıyla bey, hibe ve ferağ konularının ele alındığı müstakil bir çalışmadır. Kitapta esas itibariyle *Arazî Kanunu*'nun 18 Sefer 1306 /12 Teşrinievvel 1304 tarihinde düzeltilen 114. maddesi ve aynı tarihte kabul edilen beslemek şartıyla icareteynli musakkafât ve müstegallât-ı mevkûfenin ferağı hakkındaki kanun şerh edilmektedir (İstanbul 1339/1923, 56 s.).[35]

k) Deyn'in Sûret-i Edâsı ve İcârenin Ehad-ı Âkideynin Vefatı Halinde Adem-i İnfisâhı Hakkındaki Ahkâm

Eser farklı konularda iki ayrı risaleden oluşmaktadır: a) "Risâle fî Kazâi'd-Düyûn ve İktizâuh", b) "Risâle fî Hakk-ı Ademi İnfsâhi'l-İcâre bi'l-Mevt". Baskı yer ve tarihi: İstanbul 1335, 29 s.

l) Emvâl-i Gayr-i Menkûle ve Teminât ve İzâle-i Şuyû' Kanunlarının Şerhi

Eserin birinci kitabı Haydar Efendi tarafından yazılan ve *Cerîde-i Adliye*'nin 85-92. (1329) sayılarında tefrika edilen "Emvâl-i Gayr-i Menkûlenin Tasarrufuna Aid Mevâdd-ı Kânûniyeye Dair Teşrîhât" başlıklı makalelerinden, ikinci kitabı, aynı derginin 96-99 (1329) sayılarında tefrika edilen "Emvâl-i Gayr-i Menkûle'nin Deyn Mukabilinde Teminat İrâesine Dair Kânûn-i

---

[33] Geniş bilgi için bk. Çöğenli, *a.g.e.*, s. 12; Narin, *a.g.e.*, s. 41-46.
[34] Bk. *Nafaka Kanunu* (Haz. Orhan Çeker), İstanbul 1985.
[35] Geniş bilgi için bk. Narin, *a.g.e.*, s. 50-54.

Muvakkat Hakkında" başlıklı makalelerinden; üçüncü kitabı ise 100-103 (1329-1330) sayılarında neşredilen "Emvâl-i Gayr-i Menkûle Kanunu, Bi'l-iştirâk Tasarruf Olunan Emvâl-i Gayr-i Menkûlenin Taksimi Hakkında Kânûn-i Muvakkat" başlıklı muhtelif makalelerinden oluşmaktadır. Baskı yer ve tarihi: İstanbul 1341-1343/1925, 284+4 s.

m) *Tatbikât-ı Şer'iyye Dersi*

Ali Haydar Efendi'nin Medresetü'l-Kudât'ta okuttuğu "Tatbîkât-ı Şer'iyye" dersinin takrirlerinden oluşmaktadır. Mahkeme ilamları ve diğer hukuki belgelerin özellikleri, düzenleniş biçimleri, dava mütalaaları ile ilgili teknik konular uygulamalı olarak ele alınmaktadır. İlmü'l-mahâdır ve sicillat veya ilmü'ş-şurût adı verilen hukuk dalı kapsamında yapılmış bir çalışmadır. Baskı yer ve tarihi: İstanbul 1333/1917, 134 s.

n) Kitâbü't-Talâk

Ali Haydar Efendi'nin basılmamış bir eseridir. Bab, fasıl ve mebhas ayırımı ve madde sistematiğiyle hazırlanmış olup bir mukaddime ve 25 babdan oluşmaktadır. Üç cilt halinde 3441 maddeyi ihtiva eden bu eser, Diyanet İşler Başkanlığı Kütüphanesi Yazma Eserler kısmının 177, 182, 187 demirbaş numaralarında kayıtlıdır.[36]

2. Makaleleri

Ali Haydar Efendi'nin *Cerîde-i Adliye*'de birçok makalesi yayımlanmış, bazı eserleri de aynı dergide tefrika edilmiştir. Tefrika edilen eserlerine yerinde işaret edildiği için burada sadece makale formatındaki yazıları zikredilecektir.

"Mehâkim-i Nizâmiye Vezâifinin Takyidi" *Cerîde-i Adliye,* 1 Kanunuevvel 1325, y. 1, sy. 1, s. 25–27

Makalede nizamiye mahkemelerinin görevleri açıklanmaktadır.

a) "Zilyedin Hariç Aleyhine Men'-i Taarruz Da'vâsı, Arazi-i Emîriyyede Hakk-ı Karar ve Mürûr-i zamân", *Cerîde-i Adliye,* 2 Kanunusani 1325, y., 1, sy. 3, s. 91–95

b) "Mesele: Ayn-ı Müşterekin Kazâen Taksimi", *Cerîde-i Adliye,* 17 Kanunusani, y. 1, sy. 4, s. 132–133

c) "Hukûk-i 'Âdiye – Kefâlet, Teminât", *Cerîde-i Adliye,* 2 Şubat 1325, y. 1, sy., 5, s. 169-171

d) "Mesele-i Hukûkiyye", *Cerîde-i Adliye,* 20 Haziran 1326, y. 1, sy. 14, s. 583–585

Karz akdi ile ilgili bir dava konusu gündeme getirilmektedir.

---

[36] Çöğenli, *a.g.e.*, s. 15. Yazma ciltlerin tanıtımı için bk. Narin, *a.g.e.*, s. 67-69.

e) "Mesele-i Hukûkiyyenin Cevabı", *Cerîde-i Adliye,* 5 Temmuz 1326, y., 1, sy. 15, s. 623

Bir önceki makalede gündeme getirilen mesele ile ilgili Fetvâhâne tarafından verilen fetva ve bunun dayanakları yer almaktadır.

f) "Usûl-i İstimâ-i Da'vâ"

g) Ali Haydar Efendi'nin Temyiz Mahkemesi Hukuk Dairesi başkanı iken kaleme aldığı bu makaleler *Cerîde-i Adliye*'nin 16–34. sayılarında yayımlanmıştır. Muhakeme usulü konusunu ele almaktadır.

h) "Fâsiden Satılan Malın Haczi", *Cerîde-i Adliye,* 20 Teşrinievvel 1326, y. 1, sy. 22, s. 953–956

i) "Bir Suâle Cevap", *Cerîde-i Adliye,* 5 Kanunusani, y. 1, sy. 27, s. 1271–1272

Hacizle ilgili yöneltilen bir soruya Haydar Efendi'nin verdiği cevaptır.

j) "Mesâil-i Hukûkiye Hakkında Îrâd Olunan Dört Suâlin Cevâbı", *Cerîde-i Adliye,* 20 Şubat 1326, y. 2, sy., 30, s. 1502-1510.

Muhakeme usulü konusunda yöneltilen dört soruya Haydar Efendi'nin verdiği cevapları içermektedir.

k) "Suâl", *Cerîde-i Adliye,* 20 Mart 1327, y. 2, sy. 32, s. 1648–1653

Makalede müşterek mülkiyete ilişkin iki önemli mesele ele alınmaktadır.

"Es'ile-i Kânûniye ile Ecvibesi", *Cerîde-i Adliye,* 20 Ağustos 1327, y. 2, sy. 42, s. 2173–2177

Muhakeme usulüne dair üç soru ve bunların ikisinin cevabını ihtiva etmektedir. Üçüncü sorunun cevabı ise bir sonraki makalede ele alınmaktadır.

l) "Bir suâlin Cevabı", *Cerîde-i Adliye,* 5 Eylül 1327, y. 2, sy. 43, s. 2229

m) Sevm-i Şirâ Savm-i Nazar", *Cerîde-i Adliye,* 5 Şubat 1329, y. 4. sy. 101, s. 5527

n) "el-İfsâh fî mesâil-i Ademi'l-İnfisâh", *Cerîde-i Adliye,* 20 Nisan 1330, y. 4, sy. 106, s. 5773–4776 ve 5 Mayıs 1330 y. 4, sy. 107, s. 5825–5830

Makale kira akdinin sona ermesine ilişkindir.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.189-204

MUHAMMED BAHÎT EL-MUTÎ'Î (1854–1935): HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

Dr. Ali İhsan PALA*

Abstract

Mohammad Bakhet al-Motî'î: His Life and His Scientific Personality

Mohammad Bakhît was born in Egypt in 1854. He have worked as a judge and mofti a long time. He was among the fiqh authority of his age. His scientific personality has been appeared in his fatwas and sentences. Although he has admitted the classical view, he has dealth with the actual subject. He never haven't compensate from scientific truth. His well-behaved personality got his lectures be pleasant and impress. He died in 1935 in Cairo.

Key Words: Bakhît, judge, fiqh, mofte, Egypt, al-Azhar, fatwa.

Anahtar kelimeler: Bahît, kadı, fıkıh, müfti, Mısır, Ezher, fetvâ.

GİRİŞ

İslamî ilimlerle uğraşan çevrelerde Muhammed Bahît ismini duymayan neredeyse yok gibidir. XX. yüz yıl içerisinde çok sayıda ilim adamı yetişmiştir. Bunlardan halen yaşayanlar olduğu gibi pek çoğu da vefat etmiştir. Zor bir çağda, zor şartlar içerisinde hayatlarını dine, ilme ve dolayısıyla insanlığa hizmetle geçirmiş âlimleri anmak, onları gelecek kuşaklara aktarmak bizlerin görevi olsa gerek. Ancak bu âlimlerden kimileri var ki, hayatlarını dopdolu yaşamışlardır. Böyle şahsiyetlerin hayatını tam anlamıyla yansıtmak bir makale boyutunu aşmaktadır. Bazen o hayatları yazmaktan aciz de kalabiliriz. İşte bu numune şahsiyetlerden ve XX. yüzyıla damgasını vurarak ebedi âleme giden fakihlerimizden biri de Muhammed Bahît'dir. Gerçekten hayatı, sonuçta insanlara hak dağıtma makamında yargısal kararlar vermek, insanların uhrevi sorumluluk taşımasında önemli etkisi olan fetvalar vermekle geçmiş bir alimi gerçek anlamda tanıtmak imkânlarımızı zorlayan bir durumdur. Ama her şeye rağmen, böylesine önemli bir fakihe karşı vefa borcu-

* Yüzüncü Yıl üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı. e-mail: *alihsanpala@yahoo.com*

nu yerine getirmek adına onun hayatı, kimliği, kişiliği ve eserleri hakkında zihinlerde iz bırakacak kadar da olsa bilgi sunmak istedik.

Bu çerçevede onunla ilgili ulaşabildiğimiz bilgileri okuyucuya aktarmaya çalıştık. Onun çok sayıdaki eserlerinin tamamını görme ve değerlendirme imkânımız olmadığından, bu yazı sadece onun hayatı, eserleri, ilmi ve ahlâki kişiliği hakkındaki bilgilerle sınırlı tutuldu.

1. Hayatı

Asıl adı Muhammed b. Bahît b. Hüseyn'dir. XIX. yüzyılın ikinci yarısı ve XX. yüzyılın ilk çeyreğini idrak eden ve Mısır'da yaşadığı dönemin önemli ilim ve fikir adamlarından biri olan Muhammed Bahît, 3 Ekim 1854 yılında Asyût vilayetine bağlı el-Mutî'a kasabasında doğdu. On dört yaşına kadar kendi memleketinde ilköğrenimini tamamladı ve Kur'ân eğitimini alarak hafız oldu. Kahire'ye gelerek Ezher'e kaydoldu. Muhammed 'Alîş, Ahmed er-Rifâ'î, Ahmed Minnetullah, es-Sekkâ, Muhammed el-Hudarî, Muhammed el-Buhûtî, Abdurrahman el-Bahrâvî, Muhammed el-Fedâlî, ed-Demanhûrî, el-Mehdî, eş-Şirbînî el-Melevânî, Hasan et-Tavîl, Cemaluddîn el-Kâsimî ve Cemaluddîn el-Efgânî gibi âlimlerden dersler aldı. 1880 yılında Ezher'den "âlimiyye" derecesiyle ve birincilikle mezun oldu. Öğrencilik süresince gösterdiği üstün başarısı ve ahlaki davranışları sebebiyle kendisine tören kıyafeti takdim edildi. Mezuniyeti müteakip Ezher'de öğretim görevlisi olarak dersler verdi. Daha sonra adalet teşkilâtında çalışmaya karar verdi ve on üç yıl el-Kalyûbiyye, el-Minyâ, Portsaid, Süveys ve Asyût vilayetlerinde hâkim olarak çalıştıktan sonra mahkemelerin teftiş kuruluna kadar yükseldi. Birçok ilde mahkeme başkanlıkları yaptı. Mısır'daki Türk kadısı Nesib Efendi'ye vekâleten Mısır başkadılığı görevinde de bulundu. Bir müddet er-Râbıtâtu'ş-Şarkiyye'ye üye oldu, ancak daha sonra istifa etti. Nihayet 21 Aralık 1914'te Mısır genel müftülüğüne atanmasıyla birlikte yargıdaki hayatını noktaladı. Dönemin Mısır kralı Hüseyin Kamil[1] o makama ehil pek çok aday arasından Bahît'i tercih etti. Kral atamadan sonra onunla görüştü ve ona şöyle dedi: "Biliniz ki siz fetvalarınızla halkı muhatap alıyorsunuz. O nedenle fetvalarınızı yoruma meydan vermeyecek tarzda açık bir şekilde verin..."[2]

1921 yılında Mısır genel müftülüğünden emekli olduktan sonra evinde özel dersler ve fetva vermekle meşgul oldu. M. Bahît 18 Ekim 1935 yılında Kahire'de vefat etti.

2. İlmî Kişiliği

Bahît'in gerek kendi döneminde gerekse ondan sonraki tüm zamanlarda ilim ehli tarafından "allâme" diye anılması onun ilmî yönü hakkında önemli bir fikir vermektedir. Zira o adının geçtiği yerlerde "*Allâme muhakkik Muhammed Bahît el-Mutî'î el-Hanefî*" olarak zikredilir.

---

[1] Hakkında bilgi için bk. Kurşun, Zekeriya, *DİA*, XVIII/553-554.

[2] Beyyûmî, III/331.

Bahît, Hanefi mezhebine mensup olmakla birlikte ilmî bakımdan bütün mezheplerin fıkhını bilmede mütebahhir bir âlimdir. O Hanefî mezhebine mensup olmaktan büyük mutluluk duymakta ve fetvalarının altını imzalarken isminin sonuna "Hanefî" nispesini eklemeyi ihmal etmemektedir. Hanefi fıkhının inceliklerini ve Hanefiler ile Şafiiler arasındaki ihtilaf noktalarını çok iyi biliyordu. Onu devrinin fıkıh otoritesi kılan ve otuz yılı aşkın bir süre insanların dini sorularını cevaplayarak dirayetli fetvalar veren bir müftî yapan da budur. Onun fetva hayatının bir kısmı resmî müftü olarak geçerken bir kısmı da –deyim yerindeyse- "halk müftüsü" olarak geçmiştir. Oldukça zengin olan özel kütüphanesi vefatından sonra Ezher'in kütüphanesine bağışlanmıştır.

Fıkıh usulü ilminde devrinin otoritesi kabul edilen Bahît'e dönemin uleması fıkıh usulünün çeşitli meselelerini anlamada kendisine başvururlar ve mutlaka çözümü onda bulurlardı. Kendisinden ders almış olan çağdaş âlimlerden Muhammed Hüseyin el-Gattâ onun hakkında şöyle demiştir: "Mısır'da fıkıh usulü ilminde ondan daha muhakkik bir âlim görmedim."[3]

Gerçekten usul konusunda kaleme aldığı **Sullemu'l-Vusûl** adlı eseri dikkatlice incelendiğinde onun, usul konularını anlama, kavrama ve yorumlama hususunda ne kadar yetkin olduğu açıkça görülür. Örneğin o farz-ı ayın ile farz-ı kifaye ayrımında, farz-ı kifayeyi açıklarken şöyle demektedir: "Farz-ı kifaye, kendisiyle dinî ve dünyevî maslahatların ilgili bulunduğu küllî/genel bir takım eylemlerdir ki, onlar olmadan insanların dünya ve ahiret işleri düzgün olmaz. Şâri bunları her hangi bir kimsenin yapmasını talep etmektedir. Dolayısıyla bu görevleri bir tek kişiye yüklemeyi ve onu imtihan etmeyi amaçlamamaktadır. Çünkü bunlar farz-ı ayinlerin aksine, her hangi bir kişiye özgü olmayan kamu düzeniyle alakalıdır."[4] Usul konularında onun dikkat çeken bir başka yorumu ise, emir kipinin delalet ettiği anlamlardan biri olan "edeb"in yapılması halinde sevap getirebileceği yönündeki yaklaşımıdır ki, ona göre "edeb"i mendub kapsamında görenler bu noktadan hareket etmişlerdir.[5]

---

[3] http://arabic.bayynat.org.lb/alam/mouhamad%20alghetaa.htm

[4] Mutî'î, M. Bahît, *Sullemu'l-Vusûl li Şerhi Nihayeti's-Sûl*, (*Nihayetu's-Sûl*, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1982, içinde) I/185.

[5] Mutî'î, *Sullemu'l-Vusûl*, II/246-247; Edeble mendubu ayrı ayrı mütalaa eden alimler, ayrım noktası olarak şunu görürler; mendub uhrevî maslahata yönelik teşvikleri içerirken, edeb sadece dünyada ahlakın güzelleşmesi ve olumsuz davranışların düzeltilmesine yönelik teşvik içermektedir. Bazı alimler ise edebi mendub içerisinde değerlendirmişlerdir (Bk. Râzî, Fahruddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, I/201; Âmidî, Seyfuddîn Ali b. Ebî Ali, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, II/207.; Beydâvî, Nâsıruddîn Abdullah b. Ömer, *Minhâcu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, Thk: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Matbaatu's-Se'âde, Kahire, 1951, s. 42..; A. Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli'l-Pezdevî*, Thk: Muhammed el-Mu'tasımbillah, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 2. bs., 1994, I/255.; İbnu's-Subkî, Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Ali, *el-İbhâc Şerhu'l-Minhâc*, Thk: Heyet, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1404/1984, II/17.; Taftâzânî, *et-Telvîh*, Thk: Muhammed Adnan Dervîş, Dâru'l-Erkam, Beyrut, 1998, I/287.; İbn Abdişşekur, Muhibbullah b. Abdişşekûr, *Musellemu's-Subût*, (el-Matba'atu'l-Emîriyye, Kahire, h/1324

Bahît, taklitçi zihniyetten uzak, ilmî meseleleri özümsemiş ve kendine mal edebilmiştir. Bu bakımdan kendince hatalı olan noktalarda tenkitler yapmıştır. Örneğin İsnevî'nin **el-Minhâc** şerhi olan **Nihâyetu's-Sûl** adlı eserine haşiye olarak yazdığı **Sullemu'l-Vusûl**'da fıkıh usulünün önemli konularından biri olan beyan bahsinde "mübeyyin ile mübeyyen arasında eşitlik" problemini ele aldığı yerde İsnevî'nin konu hakkındaki izahını yeterli bulmamıştır.[6]

Muhammed Bahît'in ilmî kişiliği, verdiği fetvalarda ve mahkeme kararlarında kendini göstermektedir. Onun bu konuda ne denli dirayetli ve isabetli olduğunu görmek için kendinden sonraki ilmî kuşakların eserlerine, sözlerine bakmak yeterlidir. Kendinden sonra gelen hemen hemen hiçbir ilim adamı onun eserlerinden, yargısal kararlarından ve verdiği fetvalarından müstağni kalamamıştır. Gerçekten dini konularda yazılan eserlerin pek çoğunda mutlaka Bahît'in bilgilerine atıf yapıldığı görülür. Kuşkusuz bu durum ilmi konularda kendisine duyulan güvenin bir eseridir. Bunun sebebi de daha çok söz konusu bilgilerin, sağlam kaynaklara dayalı ve bilimsel metotla ele alınmış olmasıdır. Diğer yandan verdiği fetvalar, dini konularda ortaya koyduğu görüşler, yazdığı yazılar hem ilim çevrelerinde hem de halk nezdinde önemli etkiler bırakmıştır. Öyle ki, insanlar onun fetvalarıyla amel eder ve onun görüşlerini dikkate almışlardır.

Bilimsel gerçeklere sımsıkı bağlı olan Bahît, bu konuda hem görevleri sırasında hem de sair zamanlarda verdiği kararlar ve fetvalarında asla taviz vermeyen bir çizgide yürümüş, doğru bildiğinden şaşmamıştır. Hâkimlik yaptığı sırada adaletin tecelli etmesi için çok titiz davranmış ve bu konuda dikkat çekici kararlara imza atmıştır. Verdiği fetvalar hem ilim adamlarının hem de halkın ilgisini çekmiştir. Onun verdiği fetvaların bir başka önemi, diğer bir deyişle onun ilmî yönden kendini kanıtlamış bir kişilik olduğunu gösteren bir husus da, ona yöneltilen soruların bir yandan Mısır sınırlarını aşması, diğer yandan bu soruların umumiyetle ilim ehli kimselerden gelmiş olmasıdır.

Müellifin özgeçmişinden de anlaşılacağı gibi, onun verdiği fetvaların iki yönü vardır. Birincisi resmi görev sıfatı olmaksızın verdiği fetvalar ki bu işe ehil olduğu andan vefatına kadar insanların sorularına verdiği cevaplardır. İkincisi ise resmi görev sıfatıyla yani müftü olarak verdiği fetvalardır. Fetvalarının bir başka özelliği de, sorulan sorulara kısa cevap şeklinde değil, hem soruyu soranı hem de başkalarını ikna edici tarzda, ayrıntılı açıklamalar yapılarak, yani meselenin temellendirilmiş olmasıdır.

---

baskılı *el-Mustasfâ* içinde), I/372.; Bedahşî, Muhammed b. El-Hasen, *Menâhicu'l-Ukûl Şerhu Minhâcu'l-Vusûl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., II/17.)

[6] Bk. Mutî'î, *Sullemu'l-Vusûl*, II/546-547.; Bu konu karmaşık konulardan biri olduğu için alimlerin izahları meseleyi netleştirmekte tatmin edici değildir. Bahît burada yaptığı izahatla meseleyi gerçekten anlaşılır kılmıştır. Tartışmalar için bk. Pala, Ali İhsan, *Fıkıh Usûlü Açısından Beyân* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Ünv., 1995, Van) s. 209-215.

Mısır Yüksek Şer'î Mahkemesi eski üyelerinden Muhammed Ahmed et-Tûhî, onun fetvaları için: "*Onun titizce verilmiş fetvalarını inceledim ve gördüm ki, bilinmesi gereken hususlar mazbut olarak ele alınmış, hem soruları soranlar hem de başkaları için faydalı, ittifak ve uzlaşma noktalarında deliller bir araya getirilmiş ve âlimlerin metotları açıklanmıştır. Bu şaşılacak şey değildir. Çünkü o önemli dini meselelerde Müslümanların kendisine başvurdukları üstad ve dini meselelerin güçlü delillerini görmede hiç kimsenin kendisinden müstağni olamayacağı bir deryadır*"[7]der. Yine çağdaşı Hanefi âlimlerden Abdurrahman 'Alîş, yüksek şer'î mahkeme eski üyelerinden Ahmed İdrîs, Emîn Hasan Şerâre, Şâfi'î âlimlerden Muhammed Musa el-Buceyrîmî, Abdulvehhâb el-Hudarî, Abdulmu'tî es-Sekkâ ve Abdulmu'tî el-Halîlî gibi pek çok âlim onun fetvalarını takdirle karşılamışlardır.

Zikredeceğimiz şu örnekler onun ilmî yönünü ortaya koymaktadır.

Bahît gerek klasik gerekse çağdaş olsun pek çok konuda fetvalar vermiştir. Kendine has üslubu içerisinde ele aldığı fetvalarında zaman zaman dikkat çekici farklılıklar göze çarpmaktadır. Söz gelimi bazı çağdaş konularda dönemin âlimlerinin görüşlerine aykırı fetvalar vermiştir. Bunlardan birisi, ölmüş insan bedeninin ne maksatla olursa olsun açılamayacağı, kesilemeyeceği (otopsi yapılamayacağı) yönündeki fetvasıdır.[8] Oysa bu konuda çağdaş âlimlerin büyük çoğunluğunun kanaati, ölmüş insan cesedinin – istismar edilmeksizin- kadavra olarak kullanılmasının caiz olduğu şeklindedir.[9] Bahît, konuyla ilgili olarak klasik kaynaklarda yer bilgileri serdettikten sonra özetle şöyle söylemektedir: "Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, ölmüş insan saygıya değer olma ve aşağılanmama açısından sağ insandan farksızdır. Dolayısıyla insan ölünce sağlığında horlanması caiz olmadığı gibi öldükten sonra da caiz değildir. Bazı durumlarda ölünün cesedinin otopsi yapılıp yapılamayacağı hususunda âlimler arasında görüş ayrılığı bulunsa da, hepsindeki ortak nokta, sağ olsun ölü olsun insanın saygıya değer olduğudur. Buna göre, belirtilen hususlar dışında[10] kim olursa olsun hiçbir ölünün cesedinin otopsi yapılması caiz değildir. Anatomik eğitim-öğretimden amacıyla ölen bir insanın cesedinin otopsi yapılmasını meşrulaştırmaz. Eğitim-

---

[7] Müellifin *Ahsenu'l-Kara...* Risalesinin zeyli, s. 24.

[8] Bk. *Mecelletu'l-Ezher*, cilt: 6 yıl: 1935, s. 631. (Beyyûmî, *en-Nahda...* III/337 ve *Beyânun li'n-Nâs mine'l-Ezheri'ş-Şerîf*, Matba'atu'l-Ezher, Kahire, 1988, II/311'den naklen); İdrîs, Abdulfettah Mahmud, "Hel Yecûzu Teşrîhu Bedeni'l-Meyyit li't-Ta'lîm evi'l-Ma'rife", *Mecelletu'l-Va'yi'l-İslâmî*, http://alwaei.com/topics/view/article.php?sdd=820&issue=474

[9] Beyyûmî, *en-Nahda...* III/337.; *Beyânun li'n-Nâs*, II/309-310.; Ayrıca bk. Abdulmecîd Selîm'in 1937 yılında verdiği 639 numaralı fetvası, 'Atıyye Sakr'ın 1997 tarihli ve 28 numaralı fetvası, *Mevsû'atu Dâru'l-İftâi'l-Mısriyye ve Fetâvâ Lecneti'l-Fetvâ bi'l-Ezher*, http://www.dar-alifta.org/ ; http://islamic-council.org

[10] Ölünün karnının yarılmasına meşru gerekçe teşkil eden hususlar şunlardır: a) Hamile olarak ölen kadının karnındaki çocuk sağ ise veya yaşama umudu varsa çocuğu kurtarmak için annenin karnı açılabilir. b) Başkasına ait altın vb. bir malı yutup sonra ölen kimsenin cesedi, o malın çıkarılması için otopsi yapılabilir. Bu konularda farklı görüşler bulunduğunu belirtelim. (İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *el-Muğnî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1985, II/413-414.; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Râik*, VIII/233.

öğretimin, insanın dışındaki diğer canlılar üzerinde yapılma imkânı vardır. Çünkü organizmanın fonksiyonları açısından bütün canlılar eşittir. Evet, tedavi amaçlı olarak insan bedenini otopsi yapmak caizdir. Çünkü bunda hayatın korunması söz konusu olduğundan insanın horlanması durumu yoktur."[11]

Bir diğer fetvası, kişinin kendi çocuklarına vakıfta bulunabileceği fetvasıdır.[12] Esasen kişinin kendi mirasçılarına vakıfta bulunması ulemanın kahir ekseriyetin kabul ettiği bir görüştür. Ancak zaman içerisinde bu hakkın kötüye kullanılması, diğer bir deyişle bazı mirasçıların çeşitli maksatlarla mahrum edilmesi vb. durumlardan dolayı karşı görüşte olanlar da vardır.[13] Ancak, söz konusu istismardan dolayı bu mesele çeşitli zamanlarda tartışma konusu yapıla gelmiştir. İşte müellifin yaşadığı dönemde de gündeme gelen bu konuda müellif çoğunluğun görüşü yönünde fetva vermiş ve bunu temellendirmek için de bir risale yazmıştır.

Dikkat çeken fetvalarından biri de, telefon telgraf vb. iletişim araçlarıyla yapılan akitlerin cevazı konusundaki fetvasıdır.[14] Bu fetvanın önemi klasik fıkıh literatüründe yer almayan, yeni ve çağdaş bir mesele hakkında olmasıdır.

Onun fıkhî dirayetini gösteren fetvalarından birinin hikâyesi özetle şöyledir; Mısır'da fakir ve kendisine yardım edecek hiç kimsesi de olmayan yaşlı bir kadın, vatandaş olarak kendisine maaş bağlanması için maliye bakanlığına dilekçe verir. Bakanlık, bu kadına devletin maaş bağlama yükümlülüğünün olup olmadığı hususunu 25 Şubat 1920 tarihli bir yazıyla Muhammed Bahît'e sorar. Müellifimiz bu konuyu enine boyuna fıkhen ve hukuken inceler ve devletin, o kadına yetecek miktarda maaş bağlaması gerektiği yönündeki fetvasını bildirir.[15] Böyle bir cevapla karşılaşacağını beklemeyen hükümet, fetvanın gereğini uygulamayı sürüncemede bırakır. Ancak Bahît'in fetvası şer'î mahkemedeki hâkimler nezdinde yankısını yapmıştır. Şöyle ki; benzer bir olay şer'î mahkemeye intikal etmiş, yaşlı, kimsesiz, bakıma muhtaç ve hasta bir kadın devletin kendisine maaş bağlaması için dava açmıştır. Muhammed Ferrâc es-Senhûrî'nin[16] başkanlığındaki mahkeme heyeti kadının lehinde karar vererek devletin o kadına maaş bağlaması gerektiğine hük-

---

[11] Bk. *Mecelletu'l-Ezher*, cilt: 6 yıl: 1935, s. 631. (Beyyûmî, *en-Nahda...* III/337 ve *Beyânun li'n-Nâs mine'l-Ezheri'ş-Şerîf*, Matba'atu'l-Ezher, Kahire, 1988, II/311'den naklen)

[12] El-'Abdusselam, Ahmed b. Sâlih, "Târîhu'l-Vakfî 'inde'l-Müslimîn ve Ğayrihim", http://www.al-islam.com/arb/Nadwa/doc/book%2028.doc

[13] Bk. Ebû Zehra, Muhammed, *Muhâdarâtun fi'l-Vakf*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, ts., s. 188-208.

[14] Bu konuda yazılmış yeni iki çalışma için bk. Dönmez, İbrahm Kâfî, "İslam Hukukunda Modern İletişim Araçları İle Yapılan Akitler", İLAM Araştırma Dergisi, c. 1, sayı. 1, yıl. 1996, s. 9-63.; el-Karadâğî, Ali Muhyiddîn, *Hukmu İcrâi'l-'Ukûd bi Âlâti'l-İttisâli'l-Hadîse 'alâ Dav'i Kavâ'id'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1992.

[15] Fetvanın metni için bk. *Mevsû'atu Dâru'l-İftâi'l-Mısrıyye ve Fetâvâ Lecneti'l-Fetvâ bi'l-Ezher* (141 numaralı fetva) http://www.alazharonline.org/ircenter/index.jsp

[16] Daha sonraları Mısır Evkaf Bakanlığı ve Mecma'u'l-Buhûs üyeliği yapmıştır.

metmiştir. Bu kararda Bahît'in mezkûr fetvası çok etkili olmuştur.[17] Bu fetvanın gerekçesi kısaca şöyledir: Devlet hazinesinin (beytu'l-mal) gelir kaynakları dört guruptur. Bunlardan biri de öşre tabi arazilerden alınan öşür ile, Müslüman tâcirlerden alınan ve bugün gümrük geliri olarak adlandırılan gelirlerdir. Bu kalemin nereye harcanacağı Tevbe suresinin 60. ayetiyle belirlenmiştir.[18] Hazinenin bir diğer gelir kaynağı da haraç arazilerinden alınan vergi ile gayr-i Müslim tacirlerden alınan gümrük gelirleridir. Bu tür gelirler kamunun genel hizmetlerine sarf edilir. Bir başka gelir kaynağı ise, hiçbir mirasçısı olmayan miras mallarının hazineye intikal etmesiyle sağlanan gelirlerdir. Bu gelirlerin sarf yeri ise genel kabul gören görüşe göre hiç kimsesi olmayan yoksullardır. Dolayısıyla nafaka temininden aciz olan herkestir. Şu halde hazine gelirlerinin ikinci veya dördüncü kısmından böyle kimselere devlet maaş bağlamakla yükümlüdür.[19]

Bir defasında Mısır'da bazı ilim müntesipleri (bu kimseler gerçekte derin bilgi sahibi kişiler değildir) arasında, mezhep imamlarını birbirinden üstün görme konusu gündeme gelmiş, yahut böyle bir fitne atılmış ortaya. Hatta bazıları İmamu'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye (ö. 478/1085)[20] nispet edilen **Muğîsu'l-Halk fî ihtiyâri'l-Ehak** adlı kitabı[21] neşretmek istemişlerdir. Söz konusu kitapta Ebû Hanife'nin yerildiği ifade edilmektedir.[22] Bu durum karşısında Muhammed Bahît sessiz kalamamış ve hasta olduğu halde[23] bu fitneyi çıkarmak isteyenlere karşı bir yazı kaleme almış ve cevap vermiştir. Mezkûr yazının son paragrafında şöyle demektedir: "Ebu Hanîfe'nin mezhebiyle diğer mezhepler eşittir. Hiçbir müçtehit, başkasının mezhebinin (görüşünün) doğruluk ihtimali olmayan hata, kendi mezhebinin ise hata ihtimali olmayan doğru olduğunu söyleyemez. Aksi halde böyle düşünen müçtehidin görüşü hatadan masummuş gibi olur ki bu, Hz. Peygamber (s.a.s.)'den başkasına özgü değildir. O halde bir mezhebi diğerine karşı üstün tutmanın hiçbir meşru gerekçesi yoktur. (...) Bütün Müslümanların dikkatlerini şuraya

---

[17] Bk. Beyyûmî, *en-Nahdatu'l-İslâmiyye*, III/334-335.; Bu olaya ilişkin bilgi, ayrıca Prof. Dr. Muhammed Desûkî'den şifahî olarak alınmıştır.

[18] İlgili ayetin meali şöyledir: *Sadakalar ancak şunlar içindir: Fakirler, yoksullar, o işte çalışan görevliler, müellefe-i kulûb (kalpleri İslâm'a ısındırılacaklar), köleler, borçlular, Allah yolundakiler, yolda kalmışlar. Allah tarafından böyle farz kılındı. Allah her şeyi bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.*

[19] *Mevsû'atu Dâru'l-İftâi'l-Mısriyye ve Fetâvâ Lecneti'l-Fetvâ bi'l-Ezher*, Beyyûmî, *en-Nahdatu'l-İslâmiyye*, III/334-335.

[20] Asıl adı Abdulmelik b. Abdullah'dır. Şafi'î mezhebinin önde gelen âlimlerinden olup Gazalî'nin hocasıdır.

[21] Bk. Dîb, Abdulazîm, *DİA*, VIII/144.; Cüveynî, *el-Kâfiyetu fi'l-Cedel*, Thk: Fevkıye Hüseyn Mahmûd, Matba'atu'l-Halebî, Kahire, 1979, Tahkik edenin mukaddimesi, s. 15.; *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh*, Thk: Abdullah en-Niyâbî-Şebbîr Ahmed el-Omerî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1996, Tahkik edenin mukaddimesi, I/56.

[22] Osmanlı şeyhülislamlarından Muhammed Zahid el-Kevserî bu kitaba *İhkâku'l-Hak bi İbtâli'l-Bâtıl fî Muğîsi'l-Halk*, (Kahire, 1940) adlı bir reddiye yazmıştır. Bk. Kevserî, *Makâlâtu'l-Kevserî*, Kahire, 1994, s. 636.

[23] Bu hastalıktan çok kısa bir süre vefat etmiştir.

çekmek isterim ki, dört mezhep imamlarını çember gibi kabul etmek gerekir. Çemberin muayyen bir tarafı yoktur. Her tarafı aynıdır."[24]

Muhammed Bahît'in ilmî etkinlikleri sadece yargısal kararlar, verdiği fetvalar ve yazdığı yazılar ve eserlerle sınırlı değildir. O, çeşitli dinî hizmetler veren dernek ve vakıf müesseselerinde yaptığı konuşmalar, verdiği konferanslarla da ilmî hizmetlerini sürdürmüştür. Bu tip konuşmalarında daha çok bir hatip gibi konuşur dinleyenleri etkilemeye çalışırdı. Bunu yaparken dinleyicileri ikna edici üsluplar kullanır, meseleleri delilleriyle ortaya koyardı.

Muhammed Bahît yaşadığı çağın ve toplumun sorunlarından bihaber değildi. Dolayısıyla dine ve hayata ilişkin her konuyla ilgilenmiş, ilim adamı olmasının ağırlığını hem Mısır halkının hem de bütün Müslümanların yararına olan yerlerde ortaya koymuştur. Mısır'ın İngilizler tarafından işgal edilmesine karşı yürütülen mücadelede hep başrollerde oynamıştır. Birinci dünya savaşından sonra devletlerin bağımsızlık mücadelesine girmesiyle birlikte Mısır'da bu yönde gelişmeler baş göstermiş ve Sa'd Zağlûl'un önderliğinde İngilizlere karşı mücadele edilmiştir. Âlimler cephesinin başında Muhammed Bahît bulunmaktadır. Aynı zamanda müftülük makamında zaman zaman verdiği fetvalarla, Mısır halkının bağımsızlık yolunda birlik ve beraberliğini korumasına önemli katkılar sağlamıştır.

Ülkesindeki siyasal, kültürel, dini, sosyal hiçbir olaya kayıtsız kalmayan Bahît, Rusya'da yerleşen komünizmin (bolşevizm) İslam ülkelerinde çeşitli neşriyatlarla tervic edilmesi karşısında, bu konuda yoğun sorular gelmiş, bunun üzerine tarihsel ve bilimsel izahlara dayalı uzun gerekçeli bir fetva yayımlamıştır. Bunun üzerine yaygaralar koparılmaya çalışılmış ve "Müftü, batılı ideolojilere ne karışıyor, o İslam hakkında konuşsun" mealinde şeyler söylenmiştir. Halbuki o zaten, İslam'ın o konulardaki görüşünü açıklamıştı. Müellifin bununla ilgili fetvası incelendiğinde, gerçekten engin bir tarih bilgisine ve tarihi olaylara güncel yorumlar getirme becerisine sahip olduğu gözlerden kaçmamaktadır.[25]

Bahît'in hayatında bunlar olurken, tabi ki onun görüşlerine katılmayanlar ve onu klasik çizgisinden dolayı eleştirenler de yok değildi. Örneğin o, çağdaşı Muhammed Abduh (1849-1905)'un ıslahat çalışmalarına karşı çıkmış ve bu konudaki metodunu isabetli bulmamıştır. Kuşkusuz bu görüş ayrılığı kişisel garezlerden uzak bir şekilde ilmî yöntem farklılığından kaynaklanıyordu. Bahît Ezher'deki eğitim-öğretimin klasik usullerle sürdürülmesinden yana idi. Oysa Abduh çağın şartları içinde yenilenmeye ihtiyaç duyulduğunu savunuyordu. Bununla birlikte, Abduh'la olan görüş ayrılığı onu insaflı davranmaktan alıkoyamamıştır. Nitekim Ali Abdurrazık'a yazdığı reddiyede, onun Abduh'un **Risâletu't-Tevhîd** adlı eserine yaptığı atıflarda çarpıtmalar

---

[24] Mecelletu'l-İslam, 1935'den nakleden Beyyûmî, *en-Nahda...*, III/338.

[25] Fetvanın metni için bk. *Mevsû'atu Dâru'l-İftâi'l-Mısrıyye ve Fetâvâ Lecneti'l-Fetvâ bi'l-Ezher*, 2 Temmuz 1919 tarih ve 652 numaralı fetva.

yaptığını ve Abduh'un kastetmediği anlamlar yüklediğini ifade ederek, Abduh'un lehinde bir tutum takınmıştır. Abduh'un ölümünden sonra onun hakkındaki bazı kanaatlerinin değiştiği ifade edilmektedir.[26]

Bahît'i eleştirenler onun bazı konularda görüş beyan etmesini yadırgıyor, hatta çok görüyorlardı. Söz gelimi bir defasında o "Darwin Teorisi" konusunda bir konferans vermiş ve bu teorinin dini bakımdan sakatlığını anlatmıştı. Bunu hazmedemeyenler "Bahît'in Darwin'le ne alıp veremediği var?" diye eleştirmişlerdir.

Burada şunu belirtmekte yarar vardır. Yenilenmeye ihtiyaç olduğu, yöntemlerin ve araçların gözden geçirilmesi düşüncesi isabetli bir düşüncedir. Ancak bu yenilenmenin biçimi dönemin ilim ve fikir adamları arasında görüş ayrılığına yol açmıştır. Bu nokta gerçekten önemlidir. Çünkü Bahît'in çağdaş meselelere yaklaşımına dikkatlice bakıldığında, onun klasik çizgiyi benimsemiş olması, yeni meseleler hakkında çağın gereklerine göre çözüm bulabilmesine engel olmamıştır. O halde sorun sadece yenilenme değildir. Bunun yanında yetişen ilim adamının kişisel mahareti, çağını okuyabilmesi de son derece önemlidir. Nitekim söz konusu yenileme çalışmaları da aslında arzu edilen düzeyin tutturulmasını sağlayamamıştır.

3. Ahlakî Kişiliği

Mizaç olarak yumuşak huylu, nüktedan ve mizahtan hoşlanan bir karaktere sahip olan Bahît, dini ve ahlâkî değerlere son derece bağlı, maddi beklenti içinde olmayan bir kişiliği vardı. Cömert, saygın, âlimliğin ciddiyetini taşıyan, vakarını koruyan bir insandı. Kahire dışında, gerek ülke içi gerekse ülke dışından kendisine yöneltilen sorular içeren mektuplar alır ve bunlara yazdığı "risale" biçimindeki cevapları soru sahiplerine postalar ve posta masraflarını da bizzat kendisi karşılardı. Fetvalarının yazımı için özel kâtipler tutar ücretlerini kendi öderdi. Onun bu davranışı, hem tevazuunu, hem cömertliğini, hem fedakârlığını ve hem de din hizmetindeki aşkını göstermesi bakımından oldukça manidardır. Zira, bu fedakârlıkları yapabilecek çok az insan bulunur. Resmi görevinden emekli olduktan sonra, evinin kendisinden istifade etmek isteyenlerle dolup taşmasına rağmen o bundan hiçbir zaman rahatsızlık duymamış, âdeta resmi görevliymiş gibi aynı aşk ve heyecanla din konusunda insanları aydınlatmaya devam etmiştir. Bütün bunları yaparken hiçbir maddi beklenti içinde olmamıştır. Bir defasında önemli bir vakıf malıyla ilgili bir davada, verdiği karardan memnun olan taraf –önde gelen zengin bir adamdır- Bahît'in yanına gelerek ona ciddi bir meblağın yazıldığı bir çek vermek ister. Fakat Bahît bunu kabul etmek şöyle dursun çekin bulunduğu zarfı adamın yüzüne fırlatır ve yüksek sesle ona şöyle der: "Biz Allah (c.c.)'ın emriyle hüküm veriyoruz. Biz böyle hüküm verirken senin gibilerinin bizim

---

[26] Beyyûmî, *en-Nahda*..., III/3329.

nezdimizde hiçbir hatırı yoktur." Bunun üzerine adam mahcup bir şekilde oradan ayrılır.[27]

Nüktedan ve latifeyi seven bir yapıya sahip oluşu, onun ders ve sohbet meclislerini zevkli kılmıştır. Derslerinde öğrencilerinin seviyesine iner ve onlarla şakalaşırdı. Onun bu yönünü herkes bilirdi. Bir gün derste Bahît'in sesi kısık çıkınca, sağ taraftan bir öğrenci: "Hocam duymuyoruz, sesinizi biraz yükseltir misisiniz?" der. Bunun üzerine hoca sol taraftaki öğrencilere dönerek: "Siz de mi duymuyorsunuz?" diye sorar. Onlar da: "Evet, duymuyoruz" derler. Bu sefer hoca, *Eğer Allah (c.c.) onlarda bir hayır görseydi elbette onlara duyururdu...*" mealindeki Enfâl suresinin 23. ayetini okuyarak ta'rizde bulunur. Yine bir defasında derste bir öğrenci: "Hocam duymuyoruz, sesinizi biraz yükseltir misisiniz?" diye seslenir. Bunun üzerine hoca hafif kısık bir sesle "yalancı" der. Bunu duyan öğrenci: "Hayır ben yalan söylemiyorum, duymuyoruz" deyince hoca: "Acaba! Madem ki dersi duymuyorsun, bu sözümü nasıl duydun" diyerek ta'rizde bulunur.[28]

4. Eserleri:

Muhammed Bahît her ne kadar fıkıh alanında temayüz etmiş ise de o, dini ilimlerin tamamı hakkında yetkin bilgi birikimine sahip bir âlimdir. Nitekim yazdığı eserlerden ve fetvalarından bunu anlamak zor değildir. Mısır genel müftüsü olması hasebiyle kendisine dinin her alanında soruların yöneltilmesi ve bunları cevaplandırmak durumunda olması, her alanda donanımının artmasında etkili olduğu söylenebilir. Bu bakımdan o dinle alakalı çeşitli konularda eser telif etmiştir ki, bu eserlerinin pek çoğusu sorulara verdiği cevaplar niteliğinde olduğundan risaleler şeklinde kaleme alınmış eserlerdir. Onun yazdıklarının bir başka önemli özelliği de –isimlerinden de anlaşılacağı gibi- güncel ve tartışmalı konuları ele alıyor olmalarıdır. Bu açıdan da eserler ayrı bir önemi haiz bulunmaktadırlar. Fetvaları ya da sorulara verdiği cevaplar bazen küçük risaleler, bazen de kendi döneminin dergi ve gazetelerinde makaleler şeklinde yayımlanmıştır. Bu bakımdan müellifin eserlerinin tam listesini tespit edemedik. Zira, bunun için dönemin Mısır basın yayın organlarını taramak gerekebilir. Bununla birlikte eserlerinin büyük bir kısmını tespit etme ve bir kısmı hakkında bilgiye ulaşma imkânı bulabildik. Ayrıca Mısır genel müftülüğü sırasında verdiği ve Dâru'l-İftâ tarafından derlenen fetvalarını da burada zikretmek gerekir. Müellifin, tamamı hakkında ayrıntılı bilgiye henüz ulaşamadığımız eserlerinin bir kısmı şunlardır. Takibin kolay olması için eserleri alfabetik sıraya göre zikredeceğiz.

1. *Ahsenu'l-karâ fi salâti'l-Cumu'ati fi'l-kur*â. Cem'iyyetu'l-Ezheri'l-'İlmiyye, 2. bs. Kahire, 1355/1936. Bu risale de yine, o dönemde Ezher'de okuyan Ömer Faik adında Sivas'lı bir Türk öğrencinin Cuma namazıyla ilgili

---

[27] Beyyûmî, *en-Nahda*..., III/330.

[28] Es-Serhân, Su'ûd, *Tarâifu Şuyûhi'l-Ezher*, http://www.daralnadwa.com/homepage/saud/12.htm

çeşitli hususlarda sorduğu sorulara verdiği cevaplardan ibarettir.[29] Bu risalede müellif özetle şu hususa dikkat çekmektedir. Cuma namazıyla ilgili hususlarda üzerinde ittifak edilen ve kesin delille sabit olan şey, Cuma namazının farz olduğu dolayısıyla inkâr edenin küfre gireceği, terk edenin de günahkâr olacağıdır. Cuma namazının sıhhatiyle ilgili ileri sürülen şartlar ise hemen hemen tamamında âlimler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bu ihtilaflardan dolayı ihtiyat prensibine uyarak zühr-i âhiri kılmak gerekir. Bu konuda Cuma namazı kılınan yerin köy ya da kent olması fark etmez. Bu gereklilik kılınmazsa olmaz anlamında değil, şartlardaki ihtilafın, belli bir görüşle amel edilmesi halinde bile sıhhat şartlarının yüzde yüz gerçekleşememesine yol açacak mahiyette olmasından dolayı ihtiyatî gereklilik anlamındadır.[30] Dönemin âlimlerinden Abdurrahmân 'Alîş, Bahît'in Cuma namazıyla ilgili fetvasını bu risale basılmadan önce mütalaa etmiş ve müstakil olarak basılarak daha çok kitleye ulaşmasının gereğini vurgulamıştır. Ahmed İdrîs bu fetvayı inceledikten sonra, Hanefi mezhebine yapılan atıfların mezhebin kaynaklarına uygun olduğunu beyan etmiştir. Abdulmu'tî el-Halîlî, bu risaleyi okuduktan sonra, verilen bilgilerin yerinde, müdellel, taassuptan uzak insaf ölçüleri içerisinde olduğunu söylemiştir. Emîn Hasan Şerâre de fetvayı inceledikten sonra takdire şayan bulmuş ve Bahît gibi parmakla gösterilen bir alimden sadır olmasından dolayı da, bu başarıya şaşılmaması gerektiğini söylemiştir.[31]

2. *Ahsenu'l-kelâm fî mâ yete'alleku bi's-sünneti ve'l-bid'ati mine'l-ahkâm*. Kahire, 1320/1902. Eser Beyrut'ta Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiye tarafından 1988'de basılmıştır. Eskiden beri hep bir problem olarak algılanan sünnet-bidat konusunda yazılan bu eserde müellif gerek Mısır'dan gerekse diğer ülkelerdeki Müslümanlar tarafından sünnet-bidat bağlamında tartışılan ve kendisine sorulan çeşitli konulara verdiği cevaplardan ibarettir. Söz konusu konulardan bazıları şunlardır: Mısır'da hala devam eden bir adet olarak Cuma günleri camilerde Kehf suresinin okunması, Cuma günü biri vakit girince diğeri de hutbeden önce hatibin karşısında okunan dış ve iç ezan okunması, cenaze teşyi edenlerin yüksek sesle ağlamaları, ezandan sonra salâ verilmesi[32], aynı şekilde Cuma günü namaz vaktinden önce salâ verilmesi, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in doğum yıldönümü münasebetiyle mevlit okunması ve daha pek çok konu yer almaktadır.

3. *El-Bedru's-sâtı' 'alâ cem'i'l-cevâmi'*, Kahire 1332/1914. Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Ali es-Subkî (İbnu's-Subkî (ö. 771/1369)'nin fıkıh usulü konusunda yazdığı ve usul literatürü içinde memzuc eserler kategorisinde

---

[29] Bu risale tarafımızdan Türkçe'ye çevrilmiş olup müellifin diğer birkaç risalesiyle birlikte yayımlanacaktır.

[30] Bk. Bu risale, s. 17-22.

[31] Bk. Bu risalenin sonunda yer alan takrizler kısmı, s. 23-27.

[32] Ezandan sonra salâ okunması Mısır'da yaşayan bir adettir. Hâlâ bazı cami ve mescitlerde bu uygulama devam ettirilmektedir. Türkiye'de ise bu adet bildiğimiz kadarıyla Erzurum ve yöresinde vardır.

önemli bir yere sahip olan *Cem'u'l-cevâmi'* adlı esere müellif tarafından yazılan vasat bir şerhtir.

4. *El-Cevâbu'ş-şâfi fi ibâheti't-tasvîri'l-fotoğrâfi*. Kahire, 1345/1926. Bu kitap, günümüzde zaman zaman hala tartışma konusu olan resim-heykelin dini hükmü hakkında yazılmış bir risaledir. İnceleme imkânı bulduğumuz bu risale de müellif konuyu gerçekten fıkıh tekniğine uygun olarak incelemiştir. Risale Muhammed el-Habeş'in kaleme aldığı *Ahkâmu't-Tasvîr* (Dâru'l-Hayr, Dımaşk, 1986) adlı eserinin ekinde tekrar yayımlanmıştır. Bu eserde müellif, resim, heykel, fotoğrafın dini hükmünü müdellel bir şekilde incelemiş ve kanaatimizce bu meseleye son noktayı koymuştur.

5. *El-Ecvibetu'l-Mısriyye 'ani'l-esileti't-Tûnisiyye*. Kahire, 1324/1906. Tunuslu kimi âlimlerin müellife yönelttikleri sorulara verdiği cevaplardan ibarettir.

6. *El-Kavlu'l-cami' fi't-talâki'l-bid'î ve'l-mutetâbi'*. Kahire, 1320/1902.

7. *El-Kavlu'l-mufid fi 'ilmi't-tevhîd*. Kahire, ts. İnanç konularıyla ilgili bir eserdir.

8. *El-Kelimâtu'l-hisân fi ehrufi's-seb'i ve cem'i'l-Kur'ân*. Beyrut, 1986.

9. *El-Kelimâtu't-tayyibât*. Cem'iyyetu'l-Ezheri'l-'İlmiyye tarafından Kahire'de basılmıştır. Müellif bu eserinde Hz. Peygamber (s.a.v.)'in isrâ ve mirâc olaylarının nasıl gerçekleştiğini ayetler ve sahih hadisler ışığında anlatmaktadır. Bilindiği gibi miraç konusu da öteden beri tartışma gündeminden çıkmayan konulardan biridir.

10. *El-Mahmasatu'l-ferdiyye fi medhi Hayri'l-Beriyye*. Hz. Peygamber'i tanıtan anlatan bir eser.

11. *El-Medhalu'l-munîr fi mukaddimeti 'ilmi't-tefsir*. Fıkıh ilminin yanı sıra diğer İslami ilimler de okutan müellifin bu eseri tefsir ilminin esaslarını ele almaktadır.

12. *El-Murhefâtu'l-yemâniyye fi 'unuki men kâle bi butlâni'l-vakfi 'ale'z-zürriye*. Kahire 1344/1925. 1926 yılında Şam'da bir âlim, kişinin kendine çocuklarına vakıf yapmasının caiz olmadığı, bilakis bidat olduğu yönünde bir fetva verir ve fetva Mısır'daki el-Ehrâm gazetesinde yayımlanır. Bunun üzerine Bahît bu fetvanın yanlış olduğunu ortaya koymak için bu eserini yazmıştır.

13. *Hakîkatu'l-İslam ve Usûlu'l-hukm*. el-Matba'atu's-Selefiyye, Kahire, 1344/1925. Bu kitap Mansûre vilayeti şer'î mahkemesinin başkanı olan Ali Abdurrâzık (1887-1966) tarafından 1925 yılında yazılan ve o dönemde bilhassa ulema arasında büyük tartışmalara yol açan *el-İslâm ve Usûlu'l-*

Hukm[33] adlı esere[34] reddiye olarak kaleme alınmıştır. Özetle İslam'ın bir devlet düzeni kurmayı amaçlamadığını, hilafet kurumunun naslara dayanmadığını, dolayısıyla dini bir yönünün bulunmadığını, hatta tarihte hilafetin İslam'a sıkıntı verdiğini iddia eden bu kitabı Bahît, yaklaşık 450 sayfalık mezkur eseriyle tenkit etmiştir. Bu kitabı eleştirmek üzere başka çok sayıda kitaplar yazılmış, makaleler de yayımlanmıştır.[35] Ancak Bahît'in bu eseri bu reddiyelerin en güzeli olarak kabul edilmektedir. Muhammed Receb el-Beyyûmî bu kitaba ilişkin değerlendirmesinde: "Bu kitap, fıkıh, fıkıh usulü, tarih, siyaset ve sosyoloji bilimlerinin bir araya geldiği bir eserdir" demektedir.[36] Bu kitabın birinci bölümünde müellifin, Müslüman halkın, bütün erklerin (yasama, yargı, yürütme) kaynağı olduğunu ifade etmesi[37] ve temellendirmesi dikkat çeken hususlardan biridir.

14. *Hallu'r-remz 'an mu'amma'l-leğz.*

15. *Huccetullâhi 'ala halîkatih fi beyâni hakîkati'l-Kur'ân mine'l-'ulûmi'l-kevniyye ve'l-'umârniyye.* Kahire, 1323/1905. Ezher İlim Cemiyeti tarafından yayımlanmıştır. Müellif bu eserde, Kur'ân-ı Kerîm'in tercüme edilip edilemeyeceği, namazda Kur'ân'ın tercümesinin okunup okunamayacağı, Kur'ân-ı Kerîm'in mahiyeti, nüzul keyfiyeti, tefsîrî tercümenin nasıl olması gerektiği gibi önemli konuları incelemektedir.

16. *Husnu'l-beyân fi def'i mâ verede mine'ş-şubehi 'ale'l-Kur'ân.*

17. *İrşâdu ehli'l-mille ilâ isbâti'l-ehille.* Hasan Ahmed İsbîr tarafından neşredilmiştir. Dâru'bni-Hazm, Beyrut, 2000. Kamerî ayların hesaplanması ve hilallerin görülmesiyle ilgili bir eser.

18. *İrşâdu'l-'ibâd ile'l-vakfi 'ale'l-evlâd.*

19. *İrşâdu'l-kâri ve's-sâmi' ilâ enne't-tâlak izâ lem yudif ile'l-mer'ati ğayru vakı'.* Cem'iyyetu'l-Ezher el-'İlmiyye, Kahire, 1348/1929. Müellif, bilhassa avam insanlar arasında, sebepli sebepsiz yere hanımlarının hiç bilgisi olmadan boşama üzerine yemin etme hadiselerinin yaygınlaştığını görünce, bu durumun kadınları çok zora soktuğunu fark etmesi üzerine bu eseri yazmıştır. Bu konuda ilk dönem Hanefi fakihlerinin "boşamaya yapılan yemin-

---

[33] Kitap ilk olarak 1925 yılında Kahire'de, 1966'da Beyrut'ta basılmıştır. 1971'de de "et-Talî'atu'l-Mısriyye" adlı dergi kitabın tam metnini yayımlamıştır. Eserin Türkçe çevirisi de bulunmaktadır. Bk. Ali Abdurrâzık, *İslam'da İktidarın Temelleri*, Çev. Ömer Rıza Doğrul, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1995.

[34] Bu kitabın Ali Abdurrâzık tarafından yazıldığı hakkında kuşkular ve tartışmalar vardır. Nitekim Muhammed Bahît söz konusu eserinde bunu dile getirmiştir. (bk. Hicâzî, Yâsir, "el-İslâm ve Usûlu'l-HukmMa'reketu'd-Dînve's-Siyâse", http://www.islamonline.net/arabic/arts/2005/09/article13.shtml ; http://www.jadal.org/?p=150 ; http://www.thenewlibya.com/october25/Asalaamhkm.htm) Bu kitabı Tâhâ Hüseyin'in kaleme aldığı ve Ali Abdurâzık'ın ise bu işte kullanıldığı iddia edilmektedir. (Bu bilgiler Prof. Dr. Muhammed Desûkî ve Doç. Dr. Muhammed Ali es- Suleybî'den şifahî olarak alınmıştır.)

[35] Örnek olarak bk. Muhammed el-Hıdr Hüseyin Muhammed, *Nakdu Kitâbi'l-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 1926. et-Tâhir b. 'Âşûr Bu konuda yazılanların bir değerlendirmesi için bk. 'Umâre, Muhammed, *Ma'reketu'l-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, Dâru'ş-Şurûk, 1997.

[36] Beyyûmî, *en-Nahda*..., III/339.

[37] Bk. Beyyûmî, *en-Nahda*..., III/339.

lerde, boşama, kadına gerçek ya da mecazi (doğrudan veya dolaylı) olarak izafe edilmedikçe talakın vaki olmayacağı" görüşüne istinaden bu tür yeminlerle boşamanın vaki olmayacağını açıklamıştır.

20. *İrşâdu'l-umme ilâ ahkâmi ehli'z-zimme*. Kahire, 1317/1899. İslam ülkesinde yaşayan gayri Müslimlerin dini ve hukuki statüsünün incelendiği bu eserde müellif konuyla ilgili zihinlerde var olan yanlış anlayışları tashih etmektedir. Müellifin bu eserde açıkladığı hükümler, karma mahkeme tarafından önemli bazı davalarda esas alınmıştır.

21. *İzâhetu'l-vehmi ve izâletu'l-iştibâh 'an risâleteyi'l-fonoğraf ve's-sigorta*. fonoğraf risalesiyle birlikte basılmıştır. Cem'iyyetu'l-Ezher el-'İlmiyye, 2. bs., Kahire, 1932. Sigorta ve fonograf hakkında daha önce yazdığı risalelerdeki yanlış anlaşılan ve tenkit edilen hususları vuzuha kavuşturmak ve bu meyanda sorulan sorulara cevap vermek amacıyla yazılan bir risaledir.

22. *Raf'u'l-ağlak 'an meşrûi'z-zevâci ve't-talâk*. Müellif bu eseri, Mısır'da 1926'da evlenme ve boşanma hükümlerini düzenlemeyi amaçlayan bir kanun tasarısını eleştirmek üzere kaleme almıştır.

23. *Risâle fî ahkâmi kırââti'l-Kur'ân fi'l-fonoğrâf*. Cem'iyyetu'l-Ezher el-'İlmiyye, Kahire, 1932. Bu risale, fonograf cihazıyla Kur'ân okumanın caiz olup olmadığı, bu cihazdan okunan secde ayetini işiten kimseye secde etmenin vacip olup olmadığı meselesiyle ilgilidir ki o dönemde bu konunun tartışılması dikkat çekicidir. Bu risalede müellif, radyo, megafon, hoparlör vb. cihazlardan okunan Kur'ân'ın, gerçek Kur'ân olduğu, bununla birlikte secde ayetlerini dinleyen kişiye secde etmenin vacip olmadığı kanaatine varmıştır. Sebebi ise, mezkûr cihazlardan çıkan seslerin Kur'ân olmayışı değil, onlardan gelen seslerde kasıt ve bilincin bulunmamasıdır. İnsan sesinde ise bir irade ve bir kasıt vardır. Bu meseleyi temellendirmek için müellif, kelamın (sözün) mahiyeti ve dolayısıyla ilahi kelamın mahiyeti hakkında çok nefiz izahlar yapmıştır. Konuyu oldukça etraflıca ve fıkıh tekniğine uygun olarak ele aldığı gözlenmektedir.

24. *Risâle fî ahkâmi's-sikorta*. Fonoğraf risalesiyle birlikte basılmıştır. Matba'atu'n-Nîl, 1. bs., Kahire, 1906; Cem'iyyetu'l-Ezher el-'İlmiyye, 2. bs., Kahire, 1932. Bu risale, Osmanlı vilayetlerinden Selanik'teki bazı alimlerin sigortanın dini hükmünü soran bir mektuba yazdığı cevabî bir risale olup müellifin sigorta hakkındaki görüşünü içermektedir. Muhtemelen bu risale sigorta konusunda İbn Abidin'den sonra ikinci eserdir. Ayrıntılar bir tarafa bırakılacak olursa, bu risalede müellif sigortaya cevaz vermemektedir.

25. *Sullemu'l-vusûl li şerhi nihayeti's-sûl*. Bu kitap adından da anlaşılacağı üzere Cemâluddîn Abdurrahman b. El-Hasen el-İsnevî (ö.

777/1375)'nin *Nihâyetu's-Sûl*[38] adlı eserine yazdığı bir haşiyedir. Bu eserde müellifin, gerçekten fıkıh usulü alanında ne kadar mahir olduğu net olarak gözlenmektedir. Fetvalarındaki dirayet ve isabetin bu ilme olan hâkimiyetinden kaynaklandığını düşünüyoruz. Kitap İsnevî'nin mezkûr eseriyle birlikte 1982 yılında Beyrut'ta 'Âlemu'l-Kutub adlı yayınevi tarafından 3 cilt halinde basılmıştır. Müstakil olarak basılıp basılmadığını ise henüz tespit edemedik.

26. *Tathîru'l-fuad min denesi'l-i'tikâd.* Kahire 1318/1900. Bu kitap müellifin özellikle kendi döneminde tartışılan ve Müslüman coğrafyalarda etki göstermeye çalışan Vehhâbîlik'e reddiye olarak yazdığı bir eserdir.

27. *Tenbîhu'l-'ukûli'l-insâniyye limâ fi'l-Kur'âni mine'l-'ulumi'l-kevniyye ve'l-'umrâniyye.* Bu eser de Kur'ân ile pozitif bilimler ilişkisinden bahetmektedir.

28. *Tevfîku'r-Rahmân.* Bu eseri müellif, astronomi alanında ortaya konan bilimsel bulgular ile o konuda naslarda varid olan bilgiler arasında bir çelişki olmadığını göstermek üzere yazmıştır.

Sonuç

Bu yazımızda tanıtmaya çalıştığımız kişi, yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde vefat etmiş olan Muhammed Bahît'dir. İslamî ilimlerin tamamında belli bir düzeyi olan, ancak daha çok fakîh oluşuyla temayüz etmiş bir âlimdir. Onun mahkemelerde uzun yıllar hâkimlik yapması, ardından fetva makamında çalışması ve hatta emekliliğinden sonra yine fetva ile meşgul olması, onu fıkıh ilmiyle âdeta bütünleştirmiştir.

Yetişme tarzı bakımından oldukça sağlam bir fıkıh melekesine sahip olduğu anlaşılan Bahît, ilmî şahsiyetini ahlâkî erdemlere sahip kişiliği ile bütünleştirebilmiştir. Bu bütünlük ona bir kimlik kazandırmış ve hayatı boyunca da bu kimlikten taviz vermeyen bir ilim adamı olarak tanınmasını sağlamıştır.

Müellifin gerek eserlerinin çok sayıda olmasına ve oldukça çeşitlilik arz etmesine ve gerekse verdiği binlerce fetvalarına, mahkeme kararlarına bakıldığında fıkıhla içi içe geçmiş son derece yoğun bir hayat yaşadığını söylemek mümkündür. Eserlerinde ve fetvalarında ele aldığı konuların pek çoğunun aradan yaklaşık yüz yıl geçmesine rağmen hala güncelliğini koruduğu görülmektedir. Bu da Bahît'i tanı(t)manın önemini göstermektedir.

Bahît'in eserlerinin büyük kısmının kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplardan ibaret olması dikkate alındığında, onun fetva işine ne denli önem verdiği görülecektir. Bir başka ifadeyle, sorulara verdiği cevapları en azından bir risale boyutunda ele alması, o konuda nasıl hassas davrandığını

---

[38] Bu kitap, Nâsıruddîn Abdullah b. Ömer el-Beydâvî (ö. 685/1286)'nin *Minhâcu'l-Vusûl ilâ 'İlmi'l-Usûl* adlı eserinin şerhidir. Bu kitabın çok sayıda şerhi olmakla birlikte İsnevî'nin bu şerhi en önemlilerinden biridir.

ve meseleleri aceleye getirmeden, müdellel ve ikna edici tarzda hazırladığını göstermektedir. Fıkıh usulü ilmindeki derin vukufiyeti, fetvalarına ve mahkeme kararlarına yansımış, böylece çeşitli meselelerin dini hükmünü öğrenme konusunda insanların kendisine yönelmesine sebep olmuştur. Kuşkusuz onun hakkındaki bu olumlu tespitlerimiz, verdiği bütün fetvalarında isabet ettiği anlamını intaç etmez. Nitekim ölmüş insan bedeninin eğitim-öğretim amacıyla otopsi yapılması konusundaki görüşünün, çoğunluktaki karşı görüşün delilleri dikkate alındığında pek isabetli olduğu söylenemez. Bu da bir fakih için olağan bir durumdur.

Kendinden emin, otoriter bir ilmî kişiliğin yanı sıra, nüktedanlığı, cömertliği ve tevazusuyla da kendini hem öğrencilerine hem de diğer insanlara, hatta meslektaşlarına sevdirebilmiş ve hemen herkesin gönlünde haklı bir yer edinmiştir. Bütün bu özellikleriyle ilim namzetlerine örneklik teşkil edebilecek çağdaş bir fakihin tanıtımına katkıda bulunabilirsek kendimizi mutlu sayarız.

Son sözümüz, ona Allah (c.c.)'tan rahmet dilemektir.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.205-210

ŞAM FAKİHİ AHMED EZ-ZERKÂ' (1869-1938)

Necmettin KIZILKAYA*

Ahmed b. Muhammed b. Osman ez-Zerkâ', 1285/1869'da Halep'te dünyaya geldi. Dönemin Hanefi fıkıh âlimlerinden olan babası Muhammed ez-Zerkâ', çağdaşları arasında Hanefi fıkhında otorite olarak kabul edilmiş, ihtilaf edilen konularda veya kaynaklarda geçmeyen ya da yaşadıkları dönemde vuku bulan meselelerin çözümü için kendisine müracaat edilmiştir. Muhammed ez-Zerkâ'nın ders halkasına birçok ilim adamı katılmış ve dersleri, Hanefi mezhebi mensupları dışındaki diğer mezhep müntesipleri arasında da ilgi görmüştür.

Böyle bir ilmî atmosfer içerisinde yetişen Ahmed ez-Zerkâ', Şeyh Muhammed el-Haccâr'ın yanında Kur'ân-ı Kerim'i ezberleyerek ve ondan tecvîd ve ta'lim dersleri alarak eğitimine başladı. Kur'ân eğitimini tamamladıktan sonra Halep'te bulunan vakıf okullarında ve camilerdeki ders halkalarında Tefsir, Hadis, Fıkıh, Usûl-ı fıkıh, Nahiv, Tarih, Mantık ve Arabî ilimleri okudu. Kıvrak zekâsı ve ilmi dirayeti ile kendi akranları arasından sıyrılarak küçük yaşta, sadece ilim ehlinden yüksek tabakadaki kişilerin iştirak ettiği babasının ders halkasına katılmaya başladı ve kısa bir sürede bu halkanın da önde gelenlerinden kabul edildi. Babasının Şa'baniye Medresesi, Câmiu'l-Kebîr ve Âl-i Emîr camilerindeki ders halkalarına otuz yıldan fazla devam eden Ahmed ez-Zerkâ', Ondan Hanefi fıkhı, Usûl-ı fıkıh, Tefsir ve Hadis dersleri almıştır. Babasından en fazla okuduğu ilim ise Fıkıh ilmi olmuştur.

Babası dışında, başka ilim adamlarından da çeşitli kitaplar okumakla beraber özellikle Hanefi fıkhına dair birçok kitabı geniş tahlillerde bulunarak, delillerini tartışarak babasından okumuştur. İbn-i Âbidîn'in (v. 1252/1836) *Reddu'l-muhtar*'ının tamamını yaklaşık yirmi yıl boyunca okuyan Ahmed ez-Zerkâ', bunun dışında Kâsânî'nin (v. 587/1191) *Bedâiu's-sanâi'*, Zeylaî'nin (v. 743/1342) *Tebyînu'l-hakâik*, İbn-i Nüceym'in (v. 970/1562) *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'ini babasından okumuş, bu eserlerde geçen görüşleri ve delillerini onunla karşılıklı müzakere etmiştir.

* Selçuk Ünv. Sosyal Bil. Enst. İslam Hukuku Doktora Öğrencisi

Şeyh Muhammed ez-Zerkâ' ders veremeyecek kadar yaşlanınca, yerine oğlu Ahmed ez-Zerkâ' geçmiş, Onun ders halkalarını devam ettirmiştir. Babasının derslerine devam eden eski öğrencilerin yanı sıra yeni öğrenciler de bu halkalara dâhil olmuş ve özellikle fıkıh derslerini titizlikle sürdürmüştür. Ahmed ez-Zerkâ', meseleler ile ilgili delilleri öğrencileri ile karşılıklı münakaşa ederek, çeşitli istidlallerde ve ta'lillerde bulunarak dersleri işlemiş, böylece Hanefi ilim geleneğinin yabancı olmadığı bir yöntemle adeta bir akademi gibi ders halkalarını devam ettirmiştir.

Birinci dünya savaşında Suriye'nin Fransızlar tarafından işgal edilmesinden sonra, Halep'te İslam Evkâf Müdürlüğü'ne bağlı olarak kurulan ve şer'î ilimlerin tedris edildiği ve birçok bilginin yetiştiği Hüsreviyye Medresesinde Ahmed ez-Zerkâ Hanefî fıkhını, özellikle de Mecelle'de yer alan küllî kâideleri okuttu. Öğrencilerin bu derse olan yoğun ilgisi sebebiyle, yaklaşık yirmi yıl boyunca okuttuğu bu küllî kâideleri, yapmış olduğu derslerden elde ettiği birikimle güzel bir şekilde şerh etti. Onun bu eseri, Mecelle küllî kaidelerinin en iyi şerhlerinden kabul edilmektedir.

Ahmed ez-Zerkâ'nın dinî ilimlerdeki derin bilgisinin yanı sıra Arap diline ve edebiyatına olan ilgisi, çokça şiir ezberlemesi ve tarih kitaplarını sürekli olarak okuması klasik kaynaklarda zikredilen görüşlerin arka planında yer alan tarihî malumatı tespit etmesi ve eserlerdeki dil inceliklerini yakalaması bakımından önem arz etmektedir. Ebu'l-Ferec el-İsbehânî'nin (v. 357/967) *el-Eğânî*'si, Câhız'ın (v. 255/869) *Kitâbü'l-Hayavan*, *Kitâbü'l-Buhalâ* ve *el-Beyân ve't-Tebyîn*'i, Harîrî'nin (v. 516/1122) *Makâmât*'ı ve şerhleri, Hemedânî'nin (v. 398/1008) *Makâmât*'ı ve şerhleri, Ebu'l-Âlâ el-Maarrî'nin (v. 449/1057) *el-Lüzûmiyyât*'ı ve Yâkût el-Hamevî'nin (v. 626/1229) *Mu'cemü'l-Büldân*'ı fıkıh eserleri dışında en çok okuduğu eserlerdir.

Zengin bir kütüphanesi olan Ahmed ez-Zerkâ'nın kütüphanesinin en önemli özelliği, birçok ilim adamının kendisinden istifade ettiği, çeşitli ilim dallarına ait yaklaşık bin eserin yazma nüshalarının bulunmasıydı. Yerli ve yabancı birçok yazma eser meraklısının dikkatini çeken bu kütüphanesi kısa zamanda şöhret olmuş, bu eserleri çok yüksek fiyat teklifleriyle ondan almak istemelerine rağmen O, bu teklifleri geri çevirmişti. Yazma eserlere olan merakı sebebiyle Mısır'da bulunan Ahmet Teymur Paşa'ya birçok defa gitmiş ve onunla yazma eserler üzerinde çalışmıştı. Daha sonra onları güvenli bir şekilde koruyamayacağına dair bir iki olay yaşayınca, bu koleksiyonunu Seyyid Emîn el-Hâncî vasıtasıyla Mısır'da bulunan İskenderiye kütüphanesine çok cüz'î bir fiyata vermiştir.

Öğrencileri

Ahmed ez-Zerkâ'nın asıl gayreti tedvinden ziyade tedrise yönelik olduğu için birçok öğrencisi olmasına rağmen sadece bir eseri bulunmaktadır. Halep'teki Câmiu'l-Kebîr'de herkese yönelik yaptığı derslere katılan birçok öğrencisi olmuştur. Umuma yaptığı bu derslerde vaaz ve nasihatten çok hal-

kın daha çok ihtiyaç duyduğu fıkhî meseleleri işlemiştir. Otuz yılı aşkın devam eden müderrislik süresince dönemin ünlü fakihlerinden sayılan şahısların da aralarında bulunduğu birçok İslam hukukçusu yetiştirmiştir. Bunlar arasında başta oğlu Mustafa ez-Zerkâ' olmak üzere Abdulfettah Ebu Gudde, M. Ma'rûf ed-Devâlîbî, Muhammed el-Hâmid el-Hamevî, Subhî es-Sabbâğ (Dımaşk Yüksek Temyiz Mahkemesi başkanı), Muhammed er-Reşîd, Muhammed es-Selkînî, Muhammed Necîb Hayyâte, Ömer Hayyâte, Muhammed Nâci Ebû Salih, Muhammed el-Mellâh, Muhammed el-Hakîm, Abdulvehhab Sukker, Ömer Bahâuddin el-Emîrî, Bekrî Receb, Cemîl Habbâl, Abdulvehhab es-Sibâî, Subhi Tâbencât, Said Mes'ûd, Mustafa Necib Fe're, Ahmed Muavved, Ömer Miknas, İbrahim el-Hilâlî, Abdullah Hayrullah, Ömer el-Bûşî, Cuma Ebu Zulâm, Ebdullah er-Rîhâvî, Kamil Bedru'l-Huseynî'yi saymak mümkündür.

Ömrünün sonuna kadar müderrislik yapmaya devam eden Ahmed ez-Zerkâ', 1357/1938 yılının yazında Halep'te vefat etmiştir.[1]

Fıkıh Düşüncesi ve *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye* İsimli Eseri

Ahmed ez-Zerkâ'nın kaleme aldığı yegâne eseri *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*'sidir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi bu eseri, Hüsreviyye Medresesinde yaklaşık yirmi yıl süren müderrislik vazifesi süresince verdiği dersler sonucunda, Hanefi kaynaklarından istifade ederek kaleme almıştır. Özellikle İbn Âbidîn'in (v. 1252/1836) *Reddu'l-muhtar*'ı[2], İbn-i Nüceym'in (v. 970/1562) *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'i[3], Hamevî'nin (v. 1098/1687) *Gamzu uyûni'l-basâir*'i[4], Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin'in (v. 823/1420) *Câmiu'l-fusûleyn*'i[5], Timurtâşî'nin (v. 1004/1596) *Tenvîru'l-ebsâr*'ı, Tarâblûsî'nin (v. 841/1437) *Muînu'l-hukkâm*'ı[6], Haskefî'nin (v. 1088/1677) *ed-Dürrü'l-muhtâr*'ı[7], Ali Haydar Efendi'nin (v. 1355/1936) *Dürerü'l-hukkâm*'ı[8], gibi eserlerin yanı sıra Ebû Yûsuf'un (v. 182/798) *Kitâbu'l-Harâc*'ı[9], Kerhî'nin (v. 340/952) *Risâle fi'l-Usûl*'ü[10], Debûsî'nin (v. 430/1039) *Te'sîsu'n-nazar*'ı[11], Serahsî'nin (v. 483/1090) *el-Mebsût*'u[12], Kâsânî'nin (v. 587/1191) *Bedâi*'i[13], Merginânî'nin

---

[1] Hayatı ile ilgili bu bilgiler, Abdulfettah Ebu Gudde'nin *Terâcimu Sitte* isimli eserinden özetle aktarılmıştır. Bkz. *Terâcimu Sittetin Min Fukahâi'l-Âlemi'l-İslâmî Fî Karni'r-Râbi' Aşere Ve Âsâruhumu'l-Fıkhiyye*, Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1997/1417, Haleb, s. 83-109. Ayrıca Ebu Gudde'nin bu yazısı Ahmed ez-Zerkâ'nın *Şerhu'l-Kavâid*'inin de baş tarafında bulunmaktadır. Bkz. *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 3. Baskı, s. 17-29.

[2] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 52, 55.

[3] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 61, 62, 80.

[4] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 120, 127.

[5] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 50, 62.

[6] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 50, 55, 183.

[7] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 48, 52, 84.

[8] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 127, 462.

[9] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 68, 293.

[10] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 55, 64

[11] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 61, 74, 324.

[12] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 60, 175.

[13] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 56, 169, 266, 268, 284.

(v. 593/1197) *el-Hidâye*'si [14] gibi mezhebin muteber kaynaklarından yararlanmış ve verdiği örnekleri bu eserlerden seçmiştir. Bu furû' ve kavâid kitaplarının dışında *Kadıhan*[15], *Fetâvayı Reşiduddin*[16], *Fetevayı Hindiye*[17], *Tenkîhu'l-Fetâvâ el-Hâmidiye*[18], *El-Fetâvâ el-İmâdiye*[19], *El-Fetâvâ el-Hayriyye*[20], *El-Fetâvâ el-Bezzâziyye*[21], *El-Fetâvâ al-Ankaraviye*[22], *Zahiratü'l-Fetvâ*[23] gibi fetva kitaplarından da çokça yararlanmıştır.

Ahmed ez-Zerkâ *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*'de, aktardığı kâide ile ilgili genel bir malumattan sonra furû' kaynaklarda bu kâidenin tatbikat alanı ile ilgili birçok örnek vermiş, istisnaları varsa bunları zikretmiş, bazen de kâidenin yorumu ile ilgili uzun tahlillerde bulunmuştur. Bazen de aktardığı kâidede geçen terimleri izah ederek kâidenin şerhini yapmaya başlamıştır. Mesela zâhir, nas, müfesser, muhkem,[24] mutlak,[25] velayet[26] gibi kavramların tarifini vermiş; yeri geldiğinde çeşitli akitlerin tanımını yapmış;[27] yer yer de benzer kavramlar arasındaki ilişkiyi/farkı açıklamıştır.[28] Kâideleri açıklamak gayesiyle örnek olarak zikrettiği meselelerde Hanefi fıkıh muhitine ait eserlerde geçen görüşlerin illetlerini açıklarken,[29] kâidelerin tatbikatı ile ilgili bilgiler verirken mezhebin farklı kaynaklarında zikredilen görüşler arasında müfta bih olana işaret ederken[30] ve mezhep kaynaklarında zikri geçen bazı kapalı meseleleri geniş bir şekilde açıklarken[31] İslam Hukuku'nun genel ilkeleri mahiyetinde olan fıkhî kâidelerden yararlanması hem onun fıkhî vukûfiyetini hem de kavâidin furû' fıkıh eserlerine nasıl hakim olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Ahmed ez-Zerkâ', kâideler ile ilgili mülahazalarda bulunurken bazen, Mecelle ve şerhlerine çeşitli eleştiriler yöneltmiştir. Bu eleştiriler daha çok mezhep içi tutarlılık,[32] *müfta bih* olan görüşe muhalefet[33] kaynaklarda geçen bilgilerin sağlıklı bir şekilde aktarılmayıp hatalı yorumlanması gibi alanlarda

---

[14] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 49, 97.
[15] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 51.
[16] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 67.
[17] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 73, 127.
[18] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 83, 125.
[19] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 83.
[20] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 95.
[21] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 113.
[22] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 353, 451.
[23] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 119, 468-469.
[24] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 147.
[25] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 323.
[26] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 311.
[27] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 60-64.
[28] Hibe ile sadaka arasındaki fark için bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 299.
[29] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 51, 143, 376-377.
[30] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 52, 129, 424, 446.
[31] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 301-302, 304-305.
[32] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 69-71, 75
[33] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 73.

yoğunlaşmaktadır.[34] Mecelle'nin kâidelerini şerh ederken onları aynı zamanda tasnif etmiştir. Örneğin "*bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması asıldır*" kâidesinin ve 13. kâideye kadar olan diğer kâidelerin, "*şek ile yakîn zâil olmaz*" kâidesinin altına girebilecek türden olan ikincil kâideler olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla bunların, başka bir kâidenin altına girmeyecek nitelikte olan külli kâideler olmadığını söyler. Bu yaklaşımı ile O, külli kâideyi, başka bir kâidenin altına girmeyecek nitelikte olan genel kâide olarak tanımlar ve Hamevî'nin (v. 1098/1687) küllîliğe getirmiş olduğu yorumu aynen benimser.[35]

Eserinde ele aldığı mevzuları ve bunların örneklerini tamamen Hanefi kaynaklarından seçmeye ihtimam gösteren Ahmed ez-Zerkâ'nın fıkhî yaklaşımı, *tamamen mezhep içerisinde kalarak daha önceki bilginlerin meselelere getirdikleri çözümleri kullanmak* olarak ifade edilebilir. "*Mevrid-i nassta ictihada mesağ yoktur*" kâidesini açıklarken serdetmiş olduğu görüşler, onun fıkıh düşüncesini güzel bir şekilde ifade etmektedir. Ona göre, bir konuda nass vârid olsun veya olmasın, günümüzde ictihad kapısı kapalıdır. Fetva verecek şahısların veya hâkimlerin, kaynaklarda geçen muadil iki görüş arasında çağın gereklerine uygun olan bir tanesini tercih etmelerini sağlamak gayesiyle bu kâide Mecelle'de yer almıştır, yoksa mutlak ictihada delalet etmez.[36] Burada yapılacak tercihin de mezhep fakihlerinin yapmış oldukları tercihlere bağlı olacağını beyan ettikten sonra *Resmü'l-Müftî*'de geçtiği üzere, müftü veya hâkimin mezhep kaynaklarında geçen tercihlere aykırı bir görüş beyan edemeyeceğini, böyle bir tercihte bulundukları takdirde bunun kabul edilemeyeceğini zikretmiştir. Ayrıca kâidede geçen "*nass*"ı da mezhep kitaplarında zikredilen görüş olarak yorumladığı için mezhep kaynaklarında bulunan bir yaklaşıma muhalif olan bir görüşün bu kâideye bağlı olarak geçersiz olacağını kaydetmiştir.[37]

Buna benzer bir yaklaşımı "*alâ hilâfi'l-kıyas sâbit olan şey sâire makîsün aleyh olmaz*" kâidesini açıklarken ortaya koymaktadır. *Reddu'l-muhtar*'a dayanarak Hicrî 400 yılından sonra kıyasın munkatı' olduğunu, bu sebepten dolayı hiç kimsenin bir meseleyi başka bir meseleye kıyas edemeyeceğini ifade etmiştir. Karşılaşılan mesele ister kıyasa uygun olsun ister olmasın, kıyasın günümüzde mutlak olarak yapılamayacağını kaydettikten sonra, söz konusu kâidenin Mecelle'de geçmesinin sebebinin, çeşitli furu meselelerin istinbat edildiği asılları açıklamak gayesiyle izah edilebileceğini; yoksa

---

[34] '*Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir*' kâidesinin sadece mübah olan mevzularda geçerli olduğunu söyleyenlerin bu görüşünün doğru olmadığını örneklerle beyan etmiştir Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 53.

[35] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 87-88. Bizim tespit ettiğimiz kadarıyla küllî kâideyi ilk olarak böyle yorumlayan Hamevî (v. 1098/1687) olmuştur. Bkz. Hamevî, *Gamzu Uyûni'l-Basâir*, I, 51.

[36] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 148.

[37] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 149-150.

böyle bir kâidenin Mecelle'de bulunmasının bir anlamı olmayacağını belirtmiştir.[38]

İctihad ile ilgili tutumu bu kadar katı olmasına karşın, kaynaklarda geçmeyen bazı meseleler ile ilgili fikrini, mezhep bilginlerinin benzer konulardaki görüşlerinden hareketle onların metodolojik yaklaşımlarını esas alarak otaya koymuştur.[39] Yaşadığı dönemde insanlar arasında cereyan eden bazı uygulamaların, mezhep kaynaklarında geçmese de "*örfen ma'ruf olan şey şart kılınmış gibidir*" kâidesinde de işaret edildiği üzere, insanların örfüne bağlı olarak geçerli kabul edileceğini ifade etmiştir.[40] Aynı şekilde mezhep bilginlerinin eserlerinde zikredilen bir görüşün de yaşamış olduğu dönemde insanların örf ve adetlerinin değişmesi sebebiyle farklı yorumlanabileceği fikrindedir.[41]

---

[38] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 153.
[39] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 66-67, 174-175.
[40] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 72-73.
[41] Bkz. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 53, 55-56.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.211-232

ELMALILI M. HAMDİ YAZIR'IN (1878-1942) İLMİ KİŞİLİĞİ VE FIKIH İLMİNDEKİ YERİNE BİR BAKIŞ

Yrd. Doç. Dr. Menderes GÜRKAN*

I. GİRİŞ

A. ELMALILI'NIN YAŞADAĞI DÖNEME GENEL BAKIŞ

Sosyal kurumlar ile *değişim kanunu* arasında tabiî bir irtibatın olduğunu müşahede etmekteyiz. Canlılar gibi, sosyal kurumların da zaman içerisinde farklılaştığını, yani çocukluk, gençlik, olgunluk, yaşlılık, çöküş ve yeniden uyanış devreleri olarak adlandırabileceğimiz dönemleri yaşadıklarını gözlemlemekteyiz. Hz. Peygamber ile başlayan fıkıh ilminin canlı bir varlık gibi, birbirinden farklı özelliklere sahip bir dizi dönemden geçtiğini biliyoruz. Bidayetten bugüne uzanan fıkıh ilmi genellikle iki kriter esas alınarak dönemlere ayrılmaktadır. Birincisi, dönemlere yön veren simalar esas alınarak yapılan ayırım; ikincisi ise bizzat fıkıh ilminin kendi tarihi içerisinde meydana gelen değişikliklerle kazandığı mahiyet göz önüne alınarak yapılan ayırımdır.[1]

Hz. Peygamber ile doğuşunu başlattığımız ve gelişme, olgunluk, duraklama, gerileme ve yeniden canlılık kazanma diyebileceğimiz dönemleri yaşayan fıkıh ilmi; bütün bu dönemlerde hitap ettiği kesimlerin dünyevi işlerini

---

* Erciyes. Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Öğretim Üyesi, mgurkan@erciyes. edu. tr

[1] Fıkıh ilminin, Hz. Peygamber ile başlayıp günümüze kadarki sürecini Hayreddin Karaman, gerek fıkha yön veren şahsiyetleri ve gerekse fıkıh ilminin içinde bulunduğu yapıyı ve mahiyetini esas alarak altı döneme ayırmaktadır. Şöyle ki; 1. Hz. Peygamber Devri/Teşri Dönemi/Fıkhın Doğuşu, 2. Sahabe Devri/Fıkhın Gelişme Çağı, 3. Abbasiler Devri/Fıkhın Olgunluk Çağı, 4. Selçuklular devri/Fıkhın Duraklama Devri, 5. Moğol İstilasından Mecelle'ye Uzanan Dönem/Fıkhın Gerileme Çağı ve 6. Mecelle'den Zamanımıza Uzanan Dönem/Uyanış Çağı. Bu ve farklı ayırımlar için bkz. Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul-1989; Muhammed el-Hudari, *İslam Hukuku Tarihi*, çev. Haydar Hatipoğlu, İstanbul-1974; Osman Keskioğlu, *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*, 6. baskı, Ankara-2003, s. 16-17. Keskioğlu İslam hukukunu başlıca; vahiy, sahabe, tabiin, ictihadlar, taklid ve durgunluk devri olmak üzere altı devreye ayırır. Araştırmacılar tarafından, fıkhın kurulması, gelişmesi, duraklaması...gibi özelliklerinin esas alınarak üç, dört, beş, altı ve yedi devreye ayrıldığını ifade eden Bedran, kendisi fıkhı beş döneme ayırmayı tercih eder. Şöyle ki; 1. Peygamber/neş'et/tesis dönemi, 2. Hulefa-i Raşidin-Kibarü't-Tabiin/Fıkhın bina edildiği dönem, 3. Mezhepler-İkinci asrın başlarından dördüncü asrın ortalarına uzanan/Fıkhın kemal dönemi, 4. Mezheplerin esas alındığı, taklid ve ictihad kapısının kapandığı dördüncü asrın ortalarından başlayıp Mecelle'ye uzanan dönem ve 5. Türkiye'de Mecelle ile başlayan fıkhi uyanış dönemi Bkz. Bedran Ebu'l-Ayneyn Bedran, *Tarihu'l-Fıkhi'l-İslami ve Nazariyyetü'l-Mülkiyye ve'l-Ukud*, Beyrut, trs., s. 35-36.

tanzim ve düzenlemede büyük rol oynamıştır. Toplumdaki etkinliği ve dinamikliği açısından yukarıda sözünü ettiğimiz dönemlerde fıkhın rolü azalıp çoğalmakla birlikte, Müslüman bireylerin hayatını tanzim etmekten uzak kalmamıştır. Ancak ağırlıklı olarak 19. asırda Osmanlı Devletinin Batılı devletlerin siyasi, sosyal, teknik ve askeri gelişmeleri karşısında geri kalması, düşünen beyinleri Osmanlının hukuk sistemine, yönetim biçimine ve sosyal kurumlarına çevirmiştir.

1839'da Tanzimat Fermanı'nın[2] ilanıyla birlikte başlayan dönemde hem yapılan ıslahatlarda Batının etkisi görülmüş hem de azınlıklara tanınan bir takım hak ve hürriyetlerde değişikliklere gidilmiştir. Zaman içerisinde Osmanlı devletinde taraftar bulan Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılık gibi fikri akımların doğması ve bu akımların yeni müesseselerin kurulması, mevcutların yeniden tanzim edilmesi, yerli ve yabancı kanunlaştırmaların yapılması gibi resmi değişikliklerde aktif rol oynadıkları gözlenmiştir.[3] Gerek bu fikri akımların etkisiyle gerekse Osmanlı devletinin içerisinde bulunduğu siyasi, sosyal, askeri ve iktisadi olumsuzlukları bertaraf etme düşüncesiyle, pek çok alanda yenileşme hareketlerine kalkışılmıştır. Bu yenileşmelerden hukuk sahası da nasibini almıştır. Hukuk sahasındaki yenileşme ihtiyacı, yerli ve yabancı kanunlaştırma hareketlerine kalkışma ve bunları yürürlüğe koyma şeklinde karşılanmıştır.[4] Gelişen Batı medeniyeti karşısında yeniden toparlanma ihtiyacı sadece Osmanlı'da değil, diğer Müslüman ülkelerde de müşahede edilmektedir. Türkiye, Afganistan, Mısır, İran, Hindistan gibi İslam kültürünün yaşandığı ülkeleri bu gayeyle dolaşan ve İslam düşüncesinin yeniden gözden geçirilmesinde önemli katkıları olan Cemaleddin Efgani(1838-1897)'nin[5] çabaları da bunu ifade etmektedir.

Osmanlı Devletindeki gerileme ve çöküşün önüne geçmek için ortaya çıkan fikri akımların, düşüncelerini yaymak için *Beyanü'l-Hak*, *Sırat-ı Müs-*

---

2 Tanzimat fermanıyla başlayan sosyal, siyasi, ekonomik ve hukuki değişiklikler hakkında bkz. Süleyman Hayri Bolay, "*Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türk Düşünce Tarihi*", Türkler, XIV/515-566; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, Ankara-1970, cilt:V, *Tanzimat-ı Hayriye Devri* kısmı; Hüseyin G. Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, Ankara-1971, s. 152-170; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul-1966, s. 27-128.

3 Tanzimatla birlikte başlayan değişime yön verme ihtiyacıyla doğan bu fikri akımların genel özellikleri, temsilcileri ve hassaten Hukuk-ı Aile Kararnamesi karşısındaki konumları için bkz. M. Akif Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul-1985, s. 166-180; Bolay, a. g. m. , Türkler, XIV/515-566

4 Tanzimatla birlikte başlayıp devam eden hukukun değişik sahalarında yapılan kanunlar hakkında bkz. M. Akif Aydın, a. g. e. s. 127-135; Bülent Davran, *Mukayeseli Medeni Hukuk Dersleri*, İstanbul-1968, s. 202-205; Hayreddin Karaman, a. g. e. , s. 319-321; H. Tahsin Fendoğlu, " *Tanzimat Sonrası Hukuki Düzenlemeler ve Hukuk Düalizmi*", Türkler, XIV/727-738.

5 Efgani'nin hayatı, eserleri ve fikirleri için bkz. Reşid Rıza el-Hüseyni, *Gerçek İslam'da Birlik*, İstanbul, trs., Hayreddin Karaman'ın kitabın başına koyduğu bölümden, s. 21-50. (Kitabın baş tarafında Efgani'nin hayatından başka Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın da hayatı yer almaktadır.) Mehmet Akif, pek çok İslam merkezini gezip, oralarda verdiği konferanslarla fikri yenilenme öncülüğünü başlatan ve dolaştığı yerlerdeki aydınlara tesir eden Efgani hakkında, "Doğunun yetiştirdiği fıtratların en yükseği olmasa bile en yükseklerinden biri olduğu şüphe götürmeyen merhum..." ve pek çok matbumahtut çalışması olmakla birlikte, en büyük ve kalıcı eseri Muhammed Abduh'u yetiştirmesidir diyerek iltifatta bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz. M. Akif Ersoy, "Cemaleddin Efgani", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi I*, haz. İsmail Kara, İstanbul-1986, s. 363-367.

takim, *Sebilü'r-Reşad*, *Ceride-i İlmiye*, *İctihad* gibi ilmi-fikri dergiler[6] yayınlamaları, Mısır'da Muhammed Abduh'un talebesi Reşid Rıza'nın önderliğinde *el-Menar* dergisinin yayın hayatına girmesi, hep bu amaca matuftur. İslam kültürü içerisinde yer alan ve yenilenmeye öncü olabilecek İbn Teymiyye (v.728/1327), Şatıbi (v.790/1388), Şah Veliyullah Dehlevi (v.1176/1762), Şevkani (v.1250/1834) gibi bilginlerin çalışmalarına iltifatın çoğalması ve bunların eserlerinin daha sık okunup tetkik edilmesi mevcut olumsuz durumdan kurtulmanın çaresi olarak görülmüştür.

Osmanlının ilim hayatında bunlar yaşanırken, resmi hukuk alanında sürekli olarak kanunlaştırmaya hız verilmesi; bu itibarla anayasa, medeni ve ceza hukukuna ilişkin yeni kanunların hazırlanması, adli yapının daha hızlı ve objektif hale gelmesi için adli yapıda yeniliklere gidilmesi, Osmanlıdaki kötü gidişin önüne geçme çabaları olarak görülebilir. Özellikle yerli kanunlardan olan 1869-1876 yılları arasında hazırlanan Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye[7] ve 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi[8] hem Osmanlı hukuk tarihi hem de İslam hukuk tarihi açısından dikkate değer çalışmalardır. Zira Osmanlı Devletince hazırlatılan bu her iki kanunda yer alan fikirler, diğer İslam ülkelerinin kanunlarına etki ederek yer almış ve uzun yıllar yürürlükte kalmıştır. Osmanlı devletinin son dönemlerinde yaşanan kanunlaştırma hareketlerinde gözlenen dikkat çekici bir yön de şu olmuştur: Anadolu ve Rumeli'de hukuk birliğini sağlamak için, Hanefi mezhebini resmi mezhep olarak kabul eden ve uygulayan Osmanlı, Mecelle'de görüldüğü gibi Hanefi mezhebinin ictihadlarının korunmasını hararetle savunmuştur. Fakat gerek karşı karşıya kalınan hukuki problemleri tek mezhebin hükümleriyle çözüme kavuşturmanın yetersizliği, gerekse Osmanlı toplumunda var olan fikri cereyanların farklı istekleri, kanunlaştırma çalışmalarının yönünün hem diğer mezheplere hem de yabancı kanunlara çevrilmesine sebep olmuştur.[9]

Tanzimat öncesinde başlayıp fakat Tanzimat'la birlikte hız kazanan askeri, sosyal, iktisadi, hukuki değişikliklerin yer aldığı ve fıkıh dönemleri olarak Mecelle sonrası/Uyanış çağı denen bu dönemde fıkhın genel durumunu özetle şu ifadelerle ortaya koyabiliriz: Gerek iç gerekse dış sebeplerle pek

---

[6] Beyanü'l-Hak, Sebilü'r-Reşad ve Ceride-i İlmiye dergilerinde pek çok makalesi çıkan Elmalılı'nın, kaleme aldığı yazılarının hemen hepsi İslami konularla ilgilidir. Yaşadığı dönemde *rü'yet-i hilal, hilafet, kurban parasının donanmaya yardım olarak verilip verilemeyeceği, zekatın ayette belirtilen yerler dışına sarf edilip edilemeyeceği ve Mecelle'nin müdafaası* gibi aktüel olarak tartışılan konulara ilişkin yazılar yazdığı gibi; *İslam dininin terakki ile ilgisi*, *31 mart vak'ası*, kelam ve felsefi konulara ilişkin yazıları da vardır ve bunlar onun yaşadığı toplumu ve toplumda var olan problemleri bir aydın olarak takip ettiğini göstermektedir. Elmalılı'nın makaleleri ve basın hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Nesimi Yazıcı, *"Muhammed Hamdi Yazır'ın Basın Hayatı ve Yazarlığı"*, Elmalılı M. Hamdi Yazır (Sempozyum, 4-6 Eylül 1991) içerisinde, Ankara-1993, s. 25-32.

[7] Mecelle'nin oluşmasına etki eden sebepler, muhtevası ve ilgili değerlendirmeler içim bkz. Karaman, a. g. e. , s. 327-338; M. Akif Aydın, a. g. e., s. 131-133; M. Akif Aydın, *"Mecelle"*, DİA, Ankara-2003,XXVIII/231-235.

[8] Kararname hakkında geniş bilgi için bkz. M. Akif Aydın, a. g. e., s. 136-239.

[9] Mecelle'yi tadil çalışmaları, Hukuk-ı Aile Kararnamesi ve sırasıyla Fransız ve İtalya ceza kanunlarının uyarlanarak 1 Temmuz 1926 tarihli Türk Ceza Kanunu burada hatırlanabilir.

çok alanda yenileşmeye gidilmiş ve hukuk da bundan nasibini almıştır. Osmanlıdaki fikri cereyanlar, artık bir zaruret halini alan yerli ve yabancı kanunların yapılmasında pay sahibi olmuşlardır. Kadıların, fıkıh kitaplarından meselelerin hükmünü tek başına verme işi yerini kanunlara ve toplu hakim sistemine bırakmıştır. Tek (Hanefi) mezhebin hükümlerine bağlılık terkedilmiş, gerektiğinde diğer mezhep ve müstakil müctehidlerin görüşleriyle de amel edilmeye başlanmıştır. İslam düşüncesinin yenilenmesi ve dinamizm kazanmasına katkıda bulunan bilginlerin eserlerine müracaat artmıştır. İslam hukukunun varlık sebebi sayılan ictihad kavramı yeniden tartışmaya açılmış ve ihtiyaçların yeni ictihadları kaçınılmaz kıldığı fikri ağırlık kazanmıştır. Halkın önünde olan aydınlar, bilginler toplumun karşı karşıya kaldığı problemlerle ilgilenmişler ve çözüm önerileri getirmişlerdir. Halkın dini konularda doğrudan bilgi sahibi olmalarını sağlamak için, okuyup anlayabilecekleri Türkçe dini eserlerin yazılmasına başlanmıştır.

İşte fıkıh ilmindeki konumunu ortaya koymaya çalışacağımız Elmalılı, Osmanlı Devletinin Tanzimat'la birlikte yüz yüze kaldığı farklı problemlerin yaşandığı bir dönemde hayatını sürdürmüştür. Çok yönlü kişiliği, toplumda yaşanan olumsuzluklara duyarsız kalmayışı ve sahip olduğu ilmi birikimin kendisine yüklediği sorumluluk duygusunun farkında oluşu, Elmalılı'yı olumsuzlukların giderilmesinde çaba sarf etmeye, resmi sorumluluk almaya ve ilmi çalışmalarıyla insanları aydınlatmaya sevk etmiştir.

B. ELMALILI'NIN HAYATI

Hamdi Yazır, 1878 yılında Elmalı'da dünyaya gelmiştir. Aslen Burdur'un Gölhisar ilçesine bağlı Yazır köyünden olan babası Hoca Numan Efendi, Aydın'da medrese eğitimini tamamladıktan sonra Elmalı'ya yerleşmiş ve burada Şer'iyye Mahkemesinde başkatiplik görevinde bulunmuştur. Hamdi Yazır'ın annesi Elmalı eşrafından Hoca Sarlarlı Mehmet Efendinin kızı Fatma Hanım'dır. İlk ve orta öğretiminin yanı sıra hafızlığını, Arapça bilgisini ve İslami ilimlerin temel bilgilerini Elmalı'da tamamlayan Hamdi Yazır, bundan sonraki ilmi hayatına dayısı Mustafa Efendi'nin teşvikleriyle İstanbul'da devam etmeye karar vermiş ve 1895 yılında Küçük Ayasofya Medresesine yerleşmiştir. Beyazıt Camii'nde Kayserili Mahmut Hamdi Efendi'nin derslerine devam ederek icazet almıştır. Daha sonraları isim benzerliğinden dolayı hocasıyla karıştırılmaması için kendisine Küçük Hamdi Efendi denmeye başlanmıştır. Soyadı kanunu gereği babasının doğduğu yer olan "Yazır" ismini soyadı olarak alsa da, daha çok kendisinin doğduğu yer olan Elmalı'ya nispetle "Elmalılı" lakabıyla çağrılmıştır.

1904'te ruus imtihanını[10] kazanıp Mekteb-i Nüvvab'a devam etti ve burayı birincilikle bitirip kadılık belgesini aldı. 1905-1908 yılları arasında

[10] Ruus, "Medrese tahsilini bitirip 'mülâzim' olanlardan imtihanda muvaffakıyyet kazananlara verilen beratın adıdır." "Ruus imtihânı" denmesi bu sebepledir. Bkz., Mehmet Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, 3.c., İstanbul-1413/1993, III/71.

Beyazıd Camii'nde ders verdi. Kendi gayretiyle Fransızca öğrendi, edebiyat, musiki ve felsefeyle ilgilenerek bu alanlarda da kendisini yetiştirdi. Osmanlı'nın içerisinde bulunduğu sıkıntılardan Meşrutiyet idaresiyle kurtulacağına inanan Elmalılı, şeriata uygun meşrutiyet modeli geliştirmek düşünceleriyle İttihad ve Terakki Fırkası'nın ilmiye şubesine üye oldu. Bu düşüncelerle dolu olan Elmalılı, 1908'de II. Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte oluşturulan mecliste Antalya mebusu olarak görev aldı. Meclisin önemli simalarından olan Elmalılı, 1876 Anayasası'nın tadil çalışmalarında çok etkin görev aldı. Kendisinin görevi ve istekli olmadığı halde II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesine ilişkin fetvanın müsveddesinin yazılmasına iştirak etti.[11]

Elmalılı, gününün hukuk fakültesi sayılan Mekteb-i Nüvvab ve Mekteb-i Kudat'ta fıkıh dersleri, Mülkiye Mektebinde vakıf ve mantık ve Medresetü'l-Mütehassısin'de fıkıh usulü dersleri okutmuştur. Sultan Reşat'ın son yıllarında 1918 Ağustos'unda Şeyhülislam'lık müessesesi bünyesinde kurulan Darü'l-Hikmeti'l-İslamiye'ye önce üye ve sonra başkan olmuştur. Gelişen olaylar yavaş yavaş Elmalılı'yı hocalık dışında politikayla da ilgilenmeye götürmüştür. I. Dünya savaşının kaybedilmesi, İttihad ve Terakki Fırkası mensuplarının ülkeyi terk edişleri ile birlikte gelişen olaylar sonrası kurulan I. ve II. Damad Ferit Paşa kabinelerinde gönülsüz olmakla birlikte aşırı istek ve baskılara direnemeyerek vakıflardan sorumlu nazırlığa getirilir. Bu görevini sürdürürken Osmanlı Nişanı ile ödüllendirilir. Devam eden karışıklıklar içerisinde bakanlığını sürdürmeye devam eden Elmalılı, Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte ilgili kurumlar lağvedildiği için açıkta kalır. İstanbul Hükümetleri'nde görev yaptığı için sorgulanmadan İstiklal Mahkemelerince gıyabında tutuklama kararı verilir ve bir kış günü Fatih'teki evinden alınarak Ankara'ya götürülür. Burada kırk gün tutuklu kalır. Hakkında verilen idam kararının vicahiye çevrilmesiyle başlayan mahkeme, Elmalılı'nın kendisini makul ve mantıklı savunmaları ve hakimleri suçsuzluğuna ikna etmeleriyle sona erer ve salıverilir.

İstanbul'a döndükten sonra camiye gitme dışında evinden dışarıya çıkmayan Elmalılı, gerek geçim sıkıntısı gerekse ilmi birikimini yeni nesillere aktarma istek ve arzusuyla çeviri ve telif çalışmalara başladı. Bu maksatla, tutuklanmadan önce çevirisine başladığı Paul Janet ile Gabriel Sealles'in ortak eseri olan "*Histoire de la Philosophie*"yi Türkçe'ye kazandırdı ve "*Metalib ve Mezahib*" ismini verdiği bu eserin baş tarafına önemli ve uzun bir önsöz yazdı. Ayrıca, Prens Abbas Halim Paşa'nın teşvikleriyle başlayıp yarım kalan hukuk kamusu hazırladı. Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından Türkçe bir tefsir eseri yazılması kararı alınınca Diyanet İşleri Başkanlığı Elmalılı'ya bu

[11] II. Abdülhamid'in tahtan inmemesi durumunda öldürülme ihtimali, Meşrutiyet düzeninin askıya alınmaması isteği, Meclisin devam etmesi arzusu, ülkenin anarşi ve kargaşaya sürüklenmemesi ve II. Abdülhamid karşıtlarının yıldıran baskıları gibi sebepler Elmalılı'yı bu fetvayı yazmaya iten nedenler olarak ifade edilmektedir. Bkz. Fatma Paksüt, "*Merhum Dayım Hamdi Yazır*", Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır içerisinde, s. 7-8.

maksatla bir teklif götürdü. Kendisine yapılan bu teklifi kabul eden Elmalılı, "*Hak Dini ve Kur'an Dili*" ismini verdiği tefsirini 1938 yılında tamamladı. Uzun süredir kalp yetmezliği rahatsızlığı olan Elmalılı 64 yaşında iken, 27 Mayıs 1942 yılında damadının Erenköy'deki evinde Hakk'ın rahmetine kavuştu ve Sahray-ı Cedid Mezarlığına defnedildi.[12]

C. ESERLERİ

Anne ve baba tarafından ilim sever bir aileden gelmesi, temel İslam bilgilerini doğduğu yer olan Elmalı'da alması ve dayısı tarafından fark edilen zekası ve kabiliyeti ve bunun ilerletilmesi için Osmanlı'nın en önemli ilim merkezi olan İstanbul'a getirilip medrese eğitimine başlaması, Elmalılı'nın yetişmesinde çok önemli etkenler olmuştur. Yaşadığı dönemde Osmanlı'nın yüz yüze kaldığı dini, sosyal ve kültürel problemlere karşı olan duyarlılığı sebebiyle Elmalılı, o gün için aktüel konulara dair düşüncelerini makaleler yazarak insanlarla paylaşmakla kalmamış, tefsir ve felsefe alanında yapmış olduğu telif ve tercüme faaliyetleriyle de İslam kültüründe kalıcı izler bırakmıştır. Elmalılı'nın, I. Dünya savaşından sonra kurulan kabinelerde görev alması ve sonuçta siyaseten yıpranması, onun daha fazla ilmi çalışma yapması ve ilmi miras bırakmasına olumsuz etki etse de, vermiş olduğu eserler ve ileri sürdüğü fikirler hala günümüzde canlılığını sürdürmekte ve İslami düşüncede önemli yer işgal etmektedir. Elmalılı'nın İslam kültürüne kazandırdığı eserleri şu şekilde tasnif edebiliriz.

1. İrşadü'l-Ahlaf fi Ahkami'l-Evkaf: Mekteb-i Mülkiye'de farklı dersler veren Elmalılı, I. Damat Ferid Paşa Hükümetinde vakıflardan sorumlu bakan olarak görev alınca, vakıflara ilişkin ders notlarını gözden geçirerek Mülkiye Mektebinde ders kitabı olacak şekilde bastırmıştır(İstanbul-1330 rumi/1914, s.1-160).[13]

2. Metalib ve Mezahib: Fransız felsefe tarihçileri Paul Janet ve Gabriel Seailles tarafından yazılan *bilgi, madde, nefis ve ruh, madde ve nefis, Ortaçağ ve günümüzde din, hakikat, ahiret* konularında eski ve yeni filozofların görüşlerinin yer aldığı " *Histoire de La Philosophie/Les Problems et Les Ecoles(1886)*" kitabı tercüme etmiştir. Elmalılı'nın, İslam bilginlerinin garp fikirlerini derli toplu öğrenebilecekleri bir eser gözüyle baktığı bu çalışmayı daha önemli duruma getiren, kendisinin tercümenin başına eklediği önsözdür. Bu kısımda genel olarak batı düşüncesiyle İslam düşüncesinin bir mu-

---

[12] Elmalılı Hamdi Yazır'ın hayatı hakkında bkz. Fatma Paksüt, "*Merhum Dayım Hamdi Yazır*", a. g. e. , s. 2-24; Yusuf Şevki Yavuz, "*Elmalılı Muhammed Hamdi*", DİA, XI/57-62; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul-1974, II/785-793(I,II); İsmail Kara, a. g. e. , I/409-410; Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul-1996, III/171.

[13] Elmalılı'nın kitabına ait olduğu belirtilen 32 sayfalık kısmı Hüseyin Hatemi Sahaflar'da bulsa da, bu bulunan kısmıyla bile kitabın eksik olduğu ifade edilmektedir. Kitap eksik haliyle, İstanbul Belediyesi Kütüphanesi 1657 numarada kayıtlıdır. Bkz. Nazif Öztürk, "*M. Hamdi Yazır'ın Vakıfçılık Anlayışı*", Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, s. 198 (7 ve 8 nolu dipnotlar)

kayesesi yapılmakta ve özelde,[14] İslam düşüncesinin içe dönük bir kritiği yapılmaktadır. Çeviriye düştüğü dipnotlor, başına eklediği önsöz ve yapmış olduğu vukufiyetli tahliller münasebetiyle Elmalılı'nın filozof olduğu düşünülmektedir.[15]

3. İstintaci ve İstikrai Mantık: Süleymaniye Medresesinde hocalık yaptığı yıllarda batı düşüncesini tanımaya olan meyli sebebiyle, İngiliz Alexander Bain (1818-1903)'in mantık ilmine ilişkin eserinin (Logic:Deductive and Inductive) Fransızca'ya yapılan çevirisini Türkçe'ye aktarmış ve talebelerine ders notu olarak vermiştir.[16]

4. Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh Istılahları Kamusu: Prens Abbas Halim Paşa (ö.1934)'nın teşvikleriyle başladığı ve fakat farklı sebeplerle yarım kaldığı bilinen kitabın müsveddelerinin, Elmalılı'nın geri bıraktığı metrukatı içerisinde bulunduğu bilinmektedir.[17] Elmalılı'nın başlayıp yarım bıraktığı fıkıh kamusu, Sıtkı Gülle tarafından neşre hazırlanıp beş cilt halinde basılmıştır.[18] Ancak, yapılan neşirde hangi nüshanın esas alındığı, hangi prensiplere göre neşredildiği, neşredilen kitapta yer alan bilgilerin tamamının Elmalılı'ya ait olup olmadığı, kitap hazırlanırken kullanılan kaynakların Elmalılı tarafından mı yoksa neşreden tarafından kullanıldığı gibi artıracağımız pek çok husus kapalı kalmıştır. Fakat yapılacak ilk incelemede kitabın Elmalılı ile neşredenin ortak mahsulü olduğu ve fakat ibarelerin nereye kadarı Elmalılı'ya nereye kadarı da neşredene ait olduğunu anlamak oldukça zordur. Zira her cildin sonunda Elmalılı'ya ait olduğu belirtilen el yazması sayfalarda yer alan maddeler az sayıda olup, bunların hepsinin bir araya getirilmesiyle ancak bir küçük fıkıh kitabı olacak hacimdedir. Mesela; I. ciltte yer alan "abdest" maddesi ilmihallerde yer aldığı mahiyet ve genişliktedir.[19] Belli bir emek mahsulü olmakla birlikte, yapılan neşir bu haliyle sağlıklı bir kaynak olma güveni vermekten uzaktır.[20]

---

[14] İlk baskısı İstanbul-1341 rumi/1925 Matbaa-i Amire'de yapılan kitab, Muhtar Yazır ve Ayhan Yalçın tarafından latinize edilmiş ve İstanbul-1978'de basılmıştır. Elmalılı'nın çeviriye eklediği dibace/önsöz ayrıca, Dr. Recep Kılıç tarafından dipnotlar eklenerek sadeleştirilmiş ve "*İslam Düşüncesinin Problemlerine Giriş*" adı altında bastırılmıştır. (TDV Yayınları, Ankara-1996, s. 1-76) Muhtar Yazır'ın ifadesine göre; *Dibace* Batı ve Doğu dillerine de tercüme edilerek istifadeye sunulmuştur. Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul-trs., II. Ciltin başına düştüğü not.

[15] Bu sıfatlama için bkz. S. Hayri Bolay, " *Bir Filozof Müfessir, M. Hamdi Yazır*", Elmalılı M. Hamdi Yazır içerisinde, s. 125-126.

[16] Elmalılı'nın yapmış olduğu bu çevirinin kitap olarak basılıp basılmadığı konusunda bir bilgiye ulaşamadık.

[17] Elmalılı'nin 16 karton kutu içerisinde bıraktığı ve torunu Hamdi Yazır'da bulunan belgeler için bkz. Nazif Öztürk, a. g. m. , s. 335-338.

[18] Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh Istılahları Kamusu*, nşr. Sıtkı Gülle, Eser Neşriyat, İstanbul-1997, I-V.

[19] Bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh Istılahları Kamusu*, I/10-25.

[20] Kitabın daha ayrıntılı incelemesini yapan Ferhat Koca, şu sonuca ulaştığını belirtir: " Netice olarak bu eser, mevcut haliyle ilmi çalışmalarda referans olarak kullanılamayacak niteliktedir. Çünkü eserin neresinin müellife, neresinin hazırlayana ait olduğu belli değildir. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın söz konusu kamusunu hazırlayan ve neşreden kişiler, ilmi bir hizmette bulunmak istiyorlar ise, söz konusu

5. Hak Dini Kur'an Dili: Cumhuriyetin ilk yıllarında oluşan dini kültür boşluğunun Latin harfleriyle yapılacak tefsir ve hadis tercümeleriyle telafi edilmesi düşüncesi Meclis'te söz konusu edilince; Diyanet İşleri Başkanlığı meal çalışmasını M. Akif'e ve tefsir çalışmasını da Elmalılı'ya teklif etti. Zaman içerisinde Akif'in bu işten ayrılmasıyla hem meal hem de tefsir çalışmasını üstlenmek Elmalılı'ya kaldı. Elmalılı, 1926 yılında başladığı çalışmasını 1938 yılında tamamladı. Eser, 1935-1939 yılları arasında 9 cilt olarak 10.000 adet olarak basılmıştır. 1960 ve 1971'de baskıları yenilenen kitabın üçüncü baskısı(1971) esas alınarak Suat Yıldırım başkanlığında oluşan bir ilmi heyet, bir fihrist hazırlamış ve hazırlanan fihrist X. cilt (1982) olarak kitaba eklenmiştir. Kitapta kullanılan dilin anlaşılması günümüz insanına ağır geldiğinden, üç ayrı heyetçe sadeleştirilmiş ve bastırılmıştır.[21]

Yazıldığı günden bugüne İslam kültüründe önemli bir kaynak olma özelliğini koruyan eser hakkında biri Paris'te ve biri de Konya'da olmak üzere iki doktora çalışması, tefsirinin farklı yönlerine ilişkin Yüksek Lisans[22] ve lisans tezlerinin yapıldığını biliyoruz. Yine Elmalılı'nın tefsirinde, tefsire geçmeden verilen meal kısımları esas alınarak bir takım katkılarla müstakil mealler oluşturulmuştur.[23] Ayrıca Elmalı Tefsirinden, "Kur'an, Tevhid, İnsan, Kadın, İbadet ve Toplum" başlığı altında toplanan özlü konular bir kitap haline getirilmiştir.[24]

6. Makaleler I-II: Elmalılı'nın *Sebilü'r-Reşad*, *Beyanü'l-Hak* ve *Ceride-i İlmiye* dergilerinde İslam kültürünün muhtelif konularına ilişkin pek çok makalesi yayınlanmıştır.[25] Özellikle İslamiyet ve hilafet, Mecelle, siyaset, donanmaya yapılacak bağışın zekat yerine geçip geçmeyeceği, hilal'in görülmesi, İslam'ın terakkiye mani olup olmadığı konularının işlendiği makaleleri onun fıkhi düşüncesine ışık tutması açısından önemlidir.

Elmalılı'nın bu dergilerde yer alan makaleleri, olduğu gibi yeni harflere aktarılmış, anlaşılmasını kolaylaştırmak için notlar ve lügatçe eklenerek iki cilt halinde neşredilmiştir.[26].

---

eseri aslına sadık kalarak yeniden neşretmelidirler. " Bkz. Ferhat Koca, " *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh Istılahları Kamusu, I-V*", İslami Araştırmalar Dergisi, sayı:3, yıl:1999, s. 297-300

21 Elmalılı'nın tefsiri hakkında bkz. Mustafa Bilgin, " *Hak Dini Kur'an Dili*", DİA, XV/153-163.

22 Tefsiriyle ilgili doktora ve Y. Lisans çalışmaları için bkz. Bilgin, a.g.md., XV/163 (Bibliyografya kısmı).

23 Örnek olarak bkz. *Hak Dini Kur'an Dili Kur'an-ı Kerim ve Meali*, haz. Dücane Cündioğlu, İstanbul-1993; *Nüzul Sırasına Göre Kur'an-ı Kerim Meali*, editör: Ali Bulaç, Birleşik Yayıncılık, 1994, 1-463; *Kur'an-ı Kerim ve Meal-i Şerifi*, haz. Ertuğrul Özalp, İstanbul-2000, I-XXXIII, 1-606;Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Meali*, çevirenler: Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Akçağ Yayınları, Ankara-2005, 1-890; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerim Meali*, sadeleştiren: Mehmed Göktaş, 1-317, tarih ve baskı yeri yok.

24 Bkz. Şadi Eren, *Elmalı'lı Hamdi Yazır'dan Tefsir Nükteleri*, İstanbul-1998, 1-109.

25 Elmalılı'nın makaleleri hakkında bkz. Nesimi Yazıcı, a. g. m. , s. 27-32.

26 Birinci cilt; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Makaleler I*, Hazırlayanlar: Cüneyd Köksal ve Murat Kaya, Kitabevi yayınları, İstanbul-1997, 1-333(Metalib ve Mezahib'in baş tarafına eklediği "Dibace/Önsöz" ile A. Hamdi Akseki Hoca'ya gönderdiği seferilikle ilgili yazı da bu cilt içerisine alınmış) İkinci cilt; *Makaleler II*, Hazırlayanlar: Cüneyd Köksal ve Murat Kaya, Kitabevi yayınları, İstanbul-1998, 1-192.

Yukarda isimlerini verdiğimiz eserlerin dışında Elmalılı'nın, fıkıh usulüne dair bir kitabından[27] ve bir de divanından bahsedilmektedir. Belki bunlara ve içeriğine, geri bıraktığı metrukatı tam olarak tetkik edildikten sonra ulaşılabilecektir.[28]

II. ELMALILI'NIN FIKIH İLMİNDEKİ YERİ

Elmalılı'nın, ilk ve orta tahsilini Elmalı'da tamamlarken aile çevresinden de dini konularda eğitim aldığını ve yüksek din eğitimini tamamlamak üzere İstanbul'a geldiğini belirtmiştik. Mekteb-i Nüvvab'ı bitirip kadılık diploması alması, kendi ifadesiyle on beş yıl kadar fıkıh dersleri okutması,[29] Medresetü'l-Mütehassısin'de fıkıh usulü derslerine girmesi ve Mülkiye Mekteb'inde vakıf konularında dersler vermesi onun fıkıh ilmindeki konumu hakkında bilgi vermesi bakımından yeterlidir. Elmalılı'nın fıkıh usulüne ilişkin ders notları hazırladığının bilinmesi, yarım da kalsa fıkıh kamusu yazması, vakıfla ilgili bir kitap neşretmesi ve kendi zamanında çoğu fıkıhla ilgili bazı aktüel konulara ilişkin makaleler yazmasının yanında; tefsir, mantık, felsefe, şiir, musiki, hat sanatı ve Batı hukukunu tanıyıp İslam hukukuyla mukayesede bulunmak amacıyla Fransız dilini öğrenmesi[30] onun çok yönlü bir ilim adamı olduğunu gösterir.

Elmalılı'nın fıkhi yönünü konu edineceğimiz bu kısımda, hiç şüphesiz bizi bekleyen zorluk, gerek fıkıh usulü ders notlarının bulunup yayınlanamaması, gerekse yarım kalan fıkıh kamusunun –eserlerini tanıttığımız yerde de işaret ettiğimiz üzere- istifadeye hazır bir neşrinin yapılmamasıdır. Ayrıca Elmalılı'yla ilgili lisansüstü çalışmaların daha çok onun tefsirci yönüne yönelik olması; bilebildiğimiz kadarıyla fıkıh usulü görüşlerinin ve hukukçuluğunun ele alındığı iki makalenin[31] dışında bir araştırmanın olmayışı da, karşı karşıya kalınan zorluklardandır. Bu sebeple, onun fıkhi yönünü araştırırken, tabii olarak yararlanacağımız kaynaklar, tefsiri ve fıkıhla bir şekilde ilgili makaleleri olacaktır. Buradaki esas hareket noktamızı, bazı fıkhi konulara ilişkin yazılarında sergilediği fıkhi tutum ve yaklaşımı tespit etmek oluşturacaktır. Bu tespitlerimiz; onun, fıkhın geneline ilişkin tutumunu belirlemede ve bazı fıkhi konulardaki düşüncelerini öğrenmede yararlı olacaktır.

---

[27] Elmalılı, varislere vasiyyeti emreden (Bakara, 2/180) ayetin miras ayetiyle (Nisa, 4/7-12) neshedildiğini söylediği yerde, nesih ile ilgili geniş bilgi için "*Usuli fıkıhdeki kitabımıza*" bakın diyerek, fıkıh usulü kitabına atıf yapmaktadır. Buradan da anlaşılacağı üzere Elmalı'nın tamamlanmış bir fıkıh usulü eseri vardır. Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, I/ 619.

[28] Elmalılı'nın geriye bıraktığı metrukatının ailesince İstanbul'da bir vakfa bırakılacağı ifade edilmekle birlikte bunun gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda bir bilgimiz yoktur. Bkz. İbrahim Kafi Dönmez, "*Hamdi Yazır'ın Fıkıh Usulü Anlayışı*", Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır içerisinde, s. 179.

[29] Elmalılı, *Dibace*, a. g. sempozyum, s. 54.

[30] Bilmen, a. g. e. , II/787.

[31] Söz konusu makaleler şunlardır. İbrahim Kafi Dönmez, "*Hamdi Yazır'ın Fıkıh Usulü Anlayışı*", a. g. sempozyum, s. 179-186; İbrahim Çalışkan, "*Muhammed Hamdi Yazır'ın Hukukçuluğu*", a. g. sempozyum, s. 187-196.

A. İSLAMİYET ve TERAKKİ/İLERLEME

19. ve 20. asırlarda Osmanlı Devleti'nin sosyal, siyasi, askeri, iktisadi ve hukuki alanlarda sıkıntılar yaşaması ve bu sıkıntıların bertaraf edilmesi çabası farklı fikir akımlarının doğmasını intaç etmişti. Bu fikir akımlarının tartıştığı konuların başında İslam dininin terakkiye/ilerlemeye mani olup olmadığı konusu gelir. Hiç şüphesiz tartışmacıların burada "İslam Dini"nden kastı, İslam dininin dışa, yani hayata dönük yüzü olan fıkıh sistemidir. Esasında İslam dininin terakkiye karşı olup olmadığı söz konusu edilirken, kastedilen husus fıkıh sisteminin yenileşme karşısındaki tutumu, fıkhın mahiyeti gereği yenileşmeye açık olup olmadığıdır. Son dönem Osmanlı mütefekkirleri, yazmış oldukları makalelerle bu tartışmaya olumlu katkılarda bulunmuşlardır.[32] Görüşleri itibariyle *muhafazakar İslamcı fikir akımı* içerisinde yer verebileceğimiz Hamdi Yazır da, Sebilü'r-Reşâd'da kaleme aldığı, "*Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zamin-i Terakkidir*",[33] " *İslamiyetle Medeniyet-i Cedide Birleşebilir mi?*"[34] yazıları ve Metalib'in başına eklediği dibacedeki görüşleriyle, bu tartışmaya katılmıştır.

Gayesine ve alakalı olduğu hususlara ilişkin olarak, terakkinin genel bir kavram olduğunu ifade eden Elmalılı, *insanlığın mutlak gayeye doğru hareketine terakki-i beşer* denilebileceğini belirtir. İzafi bir anlam taşıyan terakki, olumlu ve olumsuz gelişmelere de ad olabilir. Elmalılı'ya göre genel olarak dinler, insanların güzel ve olumlu hasletlerde ilerlemelerinin amili olduğundan, İslam dini de insanlığın ilerlemesinin önünde bir engel değil, tam aksine terakkinin vücut sebebidir.[35] Her ilmin, nakil ve akıl tarafı olduğunu belirten Elmalılı, akıl ile nakili bir birinin zıddı değil, destekçisi olarak görür. Çünkü akıl, naklin doğru anlaşılmasının ve anlamlı yorumlanmasının vasıtasıdır. Bu sebeple terakkinin, maziye sırt çevirmek, mevcut birikimi yok saymak ve sahip olunan değerleri kötülemek olmadığını; aksine mevcut değerleri koruyarak yenilenme ve gelişme olduğunu onun şu sözlerinden anlıyoruz: "*Gelişme demek, geçmişteki değerleri görmezden gelmek değil, onları yeni bir takım değişiklikler ve keşiflerle daha yetkin değerler haline getirmek demektir. Başka bir deyişle önceki neslin servetine bir sonraki kuşağın servetini ilave etmektir.*[36] Elmalılı, mutlak değişim ile sonuçlanan terakkiyi yenileşme değil, başkalaşım; tekamüle doğru gitmeyen yenileşmeleri de *külli ölüm* ve dini ıstılahta " *kötü bid'at*" olarak görür.[37]

---

[32] Mesela bkz. Şeyhulislam Musa Kazım, " *İslam ve Terakki* ", İslam Mecmuası, 27 Şubat 1319, s. 278-285 (İsmail Kara, a. g. e. I, s. 66-72 içerisinde); Ahmed Hamdi Akseki, "*İslamiyet ve Terakki*", Selamet, sayı:38, 39, 40 (İsmail Kara, a. g. e. II, s. 256-259 içerisinde)

[33] Elmalılı, *Makaleler I*, s. 81-109.

[34] Elmalılı, *Makaleler II*, s. 101-119. (Bu yazı, Mösyö Rinye Milye'nin Paris'te Kuzey Afrika Kongresi'nde sunduğu tebliğin, Elmalılı tarafından Türkçeye dipnotlar eklenerek yapılmış çevirisidir.)

[35] Elmalılı, "*Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zamin-i Terakkidir*", Makaleler I, s. 81-82.

[36] Elmalılı, "*Dibace*", Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır içerisinde, Sadeleştiren: Recep Kılıç, s. 60

[37] Elmalılı, "*Dibace*", s. 76.

İnsanlığın bekasının medeniyetle sağlanabileceğini ve medeniyetin ayakta durmasını da adalet ilkesine bağlayan Elmalılı, adaletin gerçekleşmesini eşitlik, hürriyet, hakkaniyet gibi esasları gözeten kanunlar ve kanunların doğru bir şekilde tatbik edilmesinde görür. Adaletin sürekliliğini sağlayan bu esasların, İslam dini içerisindeki varlığını teorik olarak savunan, adalet ilkesinin Hz. Ömer ve Ömer b. Abdülaziz gibi şahsiyetlerce de hayata geçirildiğini ifade eden Elmalılı, terakkinin devamlılığını, Müslümanların öz kanunlarına bağlanmakta görerek şöyle der: "*İşte din-i İslam ilk teşkil ettiği devlette bu hiss-i uhuvvetle ve asrımızın idrak edemeyeceği bir demokrasi ile feyzini gösterdi. Ve bu ruh-u islamiyyeyi muhafaza eden İslam hükümetleri de daima terakki etti. İslamın bu hassasından dolayıdır ki milel-i islamiyye hükümetlerinin terakkileri şeriatlarına i'tisam ile mebsuten mütenasib olagelmiştir.*"[38]

Dinde terakkiyi, "*başkalaşmadan yenilenme*" olarak düşünen Elmalılı, dünyevi işlerde de terakki etmek için bazı şartlar ileri sürer. Şöyle ki: Askeri ve sivil ihtiyaçların karşılanması için binalar yapılması, yurt dışı ticareti için gemiler inşa edilmesi, atıl duran toprakların tarıma uygun hale getirilmesi ve tarımın geliştirilmesi, sanayi erbabının bilgi ve tecrübesinin artırılmasına yönelik çalışmaların başlatılması, matematik, tarih, coğrafya, tıp gibi ilimlerin yaygın hale getirilmesi ve ülke içerisinde iletişimin sağlıklı olarak sağlanması bunların başında gelir. Terakkiye sebep olacak bu güzel adımların aksine, vatandaşların kendi işini kurup kazanç sağlamak yerine memuriyeti tercih etmeleri ve Devlet'in de tarım ve ticaret kesimine ağır vergiler yüklemesi memleketin gerilemesine neden olur.[39]

Elmalılı, bu anlamda Batı ile İslam dünyasını mukayese ederek; Batı'nın terakki yolunda Müslümanların Kur'ani ilimlere ilişkin değerli kitaplarını kendi dillerine tercüme ettiklerini ve bunlardan istifadede bulunduklarını belirtir. Aynı şekilde terakki yolunda olan Müslüman milletlerin de, Batı'nın teknolojisinden yararlanması gerekliliği üzerinde durur.[40]

B. İCTİHAD ve TECEDDÜD DÜŞÜNCESİ

Elmalılı'nın, ictihad ve teceddüd kavramlarını bir birine yakın ve aynı hedefe yönelik kavramlar olarak kullanmasından hareketle, bu kavramları bir başlık altında ele almayı uygun gördük. Elmalılı'nın ictihada ilişkin müstakil bir yazısı olmamakla birlikte gerek Metalib'e yazdığı önsözde gerekse diğer yazılarının müteferrik yerlerinde, yer yer konuya dair görüşlerini ifade ettiğini görüyoruz.

Elmalılı, İslami ilimlerin nakil ve akıl yönünün olduğundan hareketle, sahih bir anlayışın geliştirilmesinde nakil ve akılın bir birine olan ihtiyacı üzerinde durmuştur. İlimlerin akıl yönünü ihmal edip, sadece nakli tarafını

---

[38] Geniş bilgi için bkz. Elmalılı, "*Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zamin-i Terakkidir*", Makaleler I, s. 102-103; Elmalılı, "*Makale-i Mühimme*", Makaleler II, s. 20-21.

[39] Elmalılı, "*Siyaset-i Medine*", Makaleler II, 17-18(Hüccetullahi'l-Baliğa'dan yaptığı çeviriden)

[40] Elmalılı, "*Dibace*", s. 56.

tespitle zaman geçirmeyi kısır döngü olarak gören Elmalılı, ilimlerin akli yönüne/nakli anlama yönü olan ictihada şu sözleriyle dikkat çeker: *Oysa vahiy devri geçmiş, ictihad devri açılmıştır. İlimlerin akliliğini ve günümüzdeki etkinliğini göz ardı edip sadece nakil yönünü tesbit ile uğraşmak, skolastik denilen taklid seviyesinde sayıp durmak demektir. (...) Bunun aksine, ilimlerin nakil yönünü görmezden gelip sade akli yönü ile eğlenmek, ölçütsüz, ölçeksiz, ilkel ve çocuksu bir harekettir.* [41]

Sosyal bilimlerde, artık fertlerin tek başlarına hareket etmelerini yetersiz ve verimsiz olarak değerlendiren Elmalılı, ictihad faaliyetinin toplumda oluşacak "*sosyal ruh*" ile sürdürülebileceğini ve bu anlamda felsefi ictihad ile dini ictihadın iş birliği içerisine girmeleri gerektiğini vurgular. Eski dönemlerde bütün ilimleri içerisine alan felsefe biliminde müctehid olmak, aynı zamanda dini ilimlerde de müctehid olmaktı. Filozof matematik, tıp ve diğer bilimlerde de söz sahibi kimselerdi. Elmalılı, günümüzde bölünme kabul edebilen ictihad faaliyetinin[42] fertler tarafından değil de, toplumca yerine getirilebilmesine[43] şu sözlerle açıklık getirir: *Son dönemlerde ictihadın bölünmesi bir zorunluluk oldu. Bunun için de zamanımızda mutlak müctehid fertler değil, cemiyetler olmuştur. İnsan hayatı gibi ilim hayatının da ictimaiyeti arttı. Bir bilimin müctehidi, diğer bilimlerin mukallidi olabiliyor. O halde çeşitli bilimlere mensup müctehidler arasında ictimai bir kıymet ve bağın bulunması lazım gelir ki, karşılıklı uyum hasıl olabilsin.*[44]

İslam hukukunda yer alan hükümlerin *mansus* ve *müctehed* olmak üzere iki sınıfta toplandığını ifade eden Elmalılı; nasslarda yer alan hürriyet ve eşitlik gibi ilkelerin dünden bugüne değişmeden devam ettiğini; müctehed ahkamın ise zaman, mekan, ahval ve şahısların anlayışı, örf ve adetin farklılaşmasına bağlı olarak değişebileceği kanaatindedir.[45] Bir başka tasnifle dini konuları; a) *Usulü'd-din* ve b) *Furuu'd-din* diye ikiye ayıran Elmalılı, furu'a/fıkha ilişkin konuların, kendi içerisinde "*yakini/zaruri ve zanni/nazari*" olarak iki grup oluşturduklarını belirtir. Yakini fer'i hükümler, dinin asıllarına ilişkin konularda/inanç hususlarında olduğu gibi değişmez özelliğe sahiptir. Beş vakit namazı altıya çıkaramayız, haram olan adam öldürmek, hırsızlık yapmak ve zina etmek gibi fiiller asla helal hale gelemezler. Nazar/ictihad ile belirlenen hükümler ise, "*ezmanın teğayyürüyle teğayyür edebileceği*" kuralına bağlı olarak değişebilir. Bununla birlikte bu değişim, dinin inanç esaslarının oluşturduğu felsefeye uygun bir biçimde gerçekleşir.[46] İctihad sonucu elde edilen hükümlerin, müctehid tarafından

---

41 Elmalılı, " *Dibace*", s. 60-61.

42 Anladığımıza göre; Elmalılı, ictihad faaliyetinin bölünebilmesini, hukuk ictihadlarının diğer bilim ictihadlarından ayrılabilmesi anlamında kullanır.

43 İctihadın bir heyetçe yerine getirilmesi ve bu heyetin keyfiyeti hakkında bkz. M. Şemseddin Günaltay, *Zulmetten Nura*, 1915, s. 403-405.

44 Elmalılı, "*Dibace*", s. 61.

45 Elmalılı, "*Makale-i Mühimme*", Makaleler II, s. 25-26.

46 Elmalılı, "İslamiyetle Medeniyet-i Cedide Birleşebilir mi?", Makaleler II, s. 112 (1 nolu dipnot)

sadece keşf edildiğini söyleyen Elmalılı, teşri' yetkisinin Allah'a ait olduğunu bildirir.[47]

Elmalılı, ictihad faaliyetini yürütecek müctehid için ise şu önemli hatırlatmaları yapar. Müctehid, büyük müctehidlerin esas aldıkları dört şer'i delili[48] bırakıp, sırf akıl ve düşüncesine göre hareket ederse, bu gibilere müctehid değil müslüman gözüyle bile bakılamaz. Bunun aksine, Zahiriye mezhebinin yaptığı gibi sadece nasslara iltifat ederek, ictihaddan kaçınırsa, bu durumda bu kişiye müctehid denemez.[49] Elmalılı'nın, Tefsir'ine yazdığı Mukaddime'de, Kur'an'ı harekesiz olarak okumayı bırak, harekeli bile okuyamayanların ictihada kalkışmalarını haklı olarak eleştirdiğini görüyoruz.[50]

Müctehidin, nassları anlamada sadece lafız unsuruna bağlı kalmayıp, hükümlerin teşri' amaçları ile hayatın gerçeklerini yan yana getirmesinin önemine dikkat çeken Elmalılı, bu meyanda şunları söyler: *Her halde içtihadatı teşri'iyyede yalnız delaleti elfaz ile iktifa edilmeyip tecribe ile hayatın cereyanı harici ve hikemisi dahi nazarı i'tibarda tutulmak lazım gelecektir.* [51] Müctehidlerin şahsi arzu ve meyillerine göre hareket etmelerini bir tehlike olarak gören Elmalılı, ictihadlarda heveslere uymanın yanlışlığı yanında, insanları sıkıntıya sokacak ictihadlardan kaçınmanın da gereği üzerinde durur.[52]

Elmalılı, makalelerinde zaman zaman yapmış olduğu değerlendirmelerden hareketle, kendisinin *"ictihad ediyor"* olduğunun anlaşılabileceği ihtimalinden olsa gerek, ictihad davası gütmediğini, yani kendisinin ictihad edecek ehliyette olmadığını söylemektedir. Osmanlı donanmasına yapılacak yardımın zekat yerine geçip geçemeyeceği ve tren ile yapılacak yolculukta seferi sayılabilmek için ne kadar bir yol gitmek gerektiği konusundaki düşüncelerini aktarırken, kendisinin Hanefi mezhebine bağlı olduğunu ve bu mezhebin sistemi içerisinde kalarak fikir geliştirdiğini, söylemek zorunda hisseder kendisini.[53] Kendisinin ictihad davası gütmediğini açık bir dille ifade etmekle birlikte, Elmalılı ictihad kapısının açık olduğunu fakat ictihad edecek kimsenin bulunmadığını belirtir. Yoksa mevcut fıkıh disiplini, yeni olaylara çözüm üretmekten uzak değildir. O, ictihad kapısıyla ilgili düşünce kargaşasını şu sözlerle dile getirir: " *Bazıları, ictihad niçin mesduddur, diye bağırıyor, diğer bazıları da bu kelimeyi ağza almaktan çekiniyor. Fakat ne evvelki-*

---

47 Elmalılı, " *Müslümanlık Mani-i terakki Değil, Zamin-i Terakkidir*", Makaleler I, s. 91.

48 Elmalılı'nın dört şer'i delilden kastı; 1. Kitap, 2. Sünnet (Mütevatir, meşhur ve Ahad), 3. İcma-i Ümmet ve 4. Tarık-i Kıyas ve İctihad'dır. Bkz. Elmalılı, "Hutbe-i Peygamberi", Makaleler I, s. 56-58; "*Donanma İanesi Zekat Yerine Geçer mi*?" Makaleler II, s. 128. Tefsir'inde de İslam'da dört nev'i hüküm olduğunu söyler. Şöyle ki; 1. Kitab'da mansus olanlar, 2. Sünnet'te mansus olanlar, 3. Ulü'l-emrin ittifakiyle mücmeun aleyh olanlar ve 4. Kıyas-ı sahih ile müstenbat olanlar. Bkz. *Hak Dini Kur'an Dili*, II/1379.

49 Elmalılı, "*Donanma İanesi Zekat Yerine Geçer mi?*", Makaleler II, s. 138.

50 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I/15.

51 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II/1335.

52 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II/1335-1336 (Nisa suresinin 26-27-28. ayetlerinin tefsirinde)

53 Bkz. Elmalılı, "*Donanma İanesi Zekat Yerine Geçer mi?*", Makaleler II, s. 139-140; "*Seferilik*", Makaleler I, s. 127.

lerin iştihası bir müctehid türetiyor ve ne ikincilerin ihtirazı mehaziri tüketiyor. İctihad ilm-i kavimin bir feyz-i münteşiridir." [54]

İslam toplumunun üzerindeki ataleti atması ve donukluktan kurtulması ile yabancı hukuk sistemlerinin hakimiyetine girerek öz kültüründen uzaklaşmasının önüne geçmek için Elmalılı'nın önerdiği hususlardan birisi de ictihad faaliyetinin yanı sıra dinde teceddüdün sağlanmasıdır. Elmalılı'ya göre; Hz. Peygamberin teceddüdle ilgili, " *Cenab-ı Allah, şüphesiz her yüz sene başında bu ümmete dinini yenileyecek kişiler gönderecektir.*"[55] sözü, Müslümanlara hem her asırda bir müceddid bekleme hakkını, hem de bunun için çalışmaları gerektiğini söylemektedir. On dört, on beş yaşlarında çocukluk döneminin bitip gençlik çağına geçildiği gibi, milletlerin de 14. ve 15. asırlarında bu şekil bir ilerleme kaydettiklerini ileri süren Elmalılı, İslam toplumunun şimdi bu çağı yaşadığını belirtir.[56] Elmalılı'nın bu sözlerinin bir teşvik ve heyecan oluşturma olarak algılanabileceği ihtimali yanında, bazı araştırmacılarca bu döneme "*Uyanış Çağı*" ismi de verilmektedir.[57] Teceddüdü başkalaşmadan ilerleme olarak gören Elmalılı, dinde yenilenmenin keyfiyetini şu sözleriyle özetler: "*Ayet ve hadis (nass) ile belirlenmiş ilkeler korunacak ve fakat teferruat ve tatbikat açısından yenilikler meydana gelecektir. Daha doğrusu benimseyeceğimiz yeniliklerin sınırının çizilmesi gibi vicdani bir gelişme elde edilecektir.*"[58]

Dini yenilenmede, İslam kültürünün potansiyel yeterliliği yanında ilgili hadisi merkeze alan Elmalılı, hadisin lafız ve işaret yoluyla şu hususları içerisine aldığını söylemektedir:

1. Hadis metnindeki "gönderme" (ba's) kavramı, yenileyiciyi (müceddidi) vaad ediyor.

2. Dini yenilenmenin (tecdidin) gerekliliği uyarısına ve bunun asır ile sınırlandırılmasına işaret ediyor.

3. İma yoluyla, her asrın başında yenilenmeye sevk ve bunu kabul etmeye teşvik ediliyor.

4. "Bu ümmet" ibaresi yenilenmede ümmetin kimliğinin korunması gerekliliğinde ve yenilenmenin başkalaşım değil, bu kimlik ve hüviyeti doğrulayıp devam ettirmesi lüzumunda kesin emir ifade etmektedir.

---

[54] Elmalılı, " *Ulum-u İslamiyyenin Ruhu ve Mizac-ı Tasnifi*", Makaleler II, s. 149-150.

[55] Ebu Davud (h.202-275), Sünen, K. Melahim, 1(IV/480) Metin tenkidi açısından hadisin değerlendirilmesi konusunda bkz. Mustafa Ertürk, "*Tecdid Hadisinin Metin Tenkidi Açısından Değerlendirilmesi*", İslami Araştırmalar/Hadis-Sünnet Özel Sayısı, cilt:10, sayı:1-2-3,s. 125-137. Ayrıca İslam'da müceddidleri ve vasıflarını konu alan bir çalışma için bkz. Emin el-Huli, *el-Müceddidun fi'l-İslam*, Kahire-1965, 1-164.

[56] Elmalılı, " *Dibace*", s. 57, 77-78.

[57] Mesela bkz. Karaman, a. g. e. , s. 315

[58] Elmalılı, " *Dibace*", s. 78.

5. Dini yenileyecek olanın (müceddidin) belirli bir şahıs olacağına işaret vardır.[59]

C. KANUNLAŞTIRMA KARŞISINDAKİ TUTUMU

Makalemizin başında, Osmanlı Devlet'inde, Tanzimat Fermanıyla başlayan süreçte, yerli ve yabancı kanunlaştırma hareketlerinin yapıldığını ve bunların hangi sahalara ait olduklarına dair kısa bilgiler vermiştik. II. Meşrutiyet'in ilk meclisine Antalya mebusu olarak giren Elmalılı'nın, 1876 tarihli *Kanun-ı Esasi*'nin tadilinde önemli görevler üstlenmesi[60] onun, İslam hukukunun kanunlaştırılması fikrine yabancı olmadığını gösterir. Elmalılı'nın bu hususta asıl üzerinde durduğu nokta, yapılacak kanunların İslam hukukuna müstenid olması, Müslümanların hukuku kadar gayr-i müslimlerin de haklarını koruması, ihtiyaçlarımızı karşılamasıdır.[61] Elmalılı, yeni kanunlaştırma öncesinde müslüman ve gayr-i müslimlerin üç konuyu endişeyle merak ettiklerini belirtiyor:

1. Acaba Avrupa buna ne diyecek?

2. Acaba bu vechile milel-i gayri müslimenin hukuk-u musavatı muhafaza edilecek mi, yoksa Müslümanlar hep kendi tarafına mı yontacak?

3. İlm-i celil-i fıkh, medeniyet-i hazıranın muamelat-ı şettasını ihata edecek mi, yoksa memleketi taassubat-ı cahilane ile boğacak mı?

Elmalılı, dile getirilen endişelerin yersiz olduğunu ifade eder. Şöyle ki; müslüman toplumlar tarih içerisinde gayr-i müslimlerle iç içe yaşamışlar, onların haklarını koruyacak düzenlemelere hukuklarında yer vermişlerdir. Bu nedenle, yerli bir kanunlaştırmadan Batılıların hoşnut olmaması düşünülemez. Fıkıh ilminin yeni ihtiyaçları karşılayıp karşılayamayacağı endişesi ise oldukça yersizdir. Çünkü fıkıh ilminin; a) Nass ile belirtilen hükümler ve b) İctihad ile ulaşılan hükümler olmak üzere iki kısım hükmü vardır. Fıkıh ilmindeki ictihadi hükümlerin, hukukun gayesine bağlı olarak zaman ve mekanın farklılaşmasıyla birlikte değişebileceği müsellemdir.[62] Elmalılı, bunu şu sözlerle ortaya koyar: "*-Şeriat muhit değildir diyenler- şeriatı bilmeyenlerdir. Şu kadar var ki adam ister. Sa'y ü himmet ister.*"

Mecelle'den sonra Mecelle'nin fevkinde[63] bir kanun yapacak birikim ve tecrübenin mevcut olduğunu dile getiren Elmalılı, böyle bir kanunlaştırmadaki esasları şu şekilde özetler.

---

59 Elmalılı, "*Dibace*", s. 77.

60 Bkz. İbrahim Çalışkan, a. g. m. , s. 187.

61 Elmalılı, "*Makale-i Mühimme*", Makaleler II, s. 23-24

62 Elmalılı, "*Makale-i Mühimme*", Makaleler II, s. 24-26.

63 Rusya Elçiliğinin baş tercümanı Mösyö Mandelstam, Mecelle'nin bazı maddelerinin ticari konuları düzenlemede yetersiz kaldığına dair bir yazı yazınca, Elmalılı, Mecelle'ye karşı yöneltilen bu itirazları cevaplamak sadedinde *Beyanül Hak*'ta 9 serilik bir yazı dizisi kaleme almıştır. Yazıda özetle Mecelle savunulmakla birlikte, bazı maddelerinin yeni ihtiyaçlar doğrultusunda yeniden tanzim edilebileceği söy-

1. Zamanımızdaki mevcut mezheplerin bilginlerinin buluşturulacağı ve Mecelle Cemiyetinden geniş bir ilmi heyet oluşturmak gerekir.

2. İlgili Avrupa kanunları tercüme ettirilir ve gayr-i Müslim hukukçuları da bu heyete dahil edilir.

3. Günümüzün hukuki ihtiyaçları ve muameleleri belirlenir.

4. Hanefi mezhebi öncelikli olmak üzere, gerektiğinde ihtiyaçları karşılamaya en uygun çözüm hangi mezhepten olursa olsun alınır.

5. Mezheplerde çözümü bulunmayan bir meseleyle karşılaşılırsa, Avrupa kanunlarına müracaat edilmez, fıkhın gayesi ve felsefesi dairesinde çözümlenir.

Bütün bu şartlar gözetilerek hazırlanacak bir kanun, Osmanlının farklı dinlerden oluşan tebaasını kuşatacak ve böylece diğer medeni devletlerin takdirini kazanacak ve hatta bu vasıflarından dolayı Mecelle'nin bile fevkinde yer alacaktır.[64] Elmalılı'nın şartlarını teklif ettiği kanunlaştırma modeli, Hanefi mezhebini öncelemekle birlikte, gerektiğinde diğer mezheplerin çözümlerine de yönelmesi sebebiyle, muhtemel eleştirilere karşı, kendisi tarafından şu şekilde savunulur: " *Mes'ele-i ma'ruza, cevazı muhtelefun fih olan teflik-i?? mezahib demek bile olmadığını unutmamalıdır. Zira bir mes'elede iki mezheb ile amel manasını mutazammın değildir. Cevazında ise hiç şüphe yoktur. Mütekaddimin-i fukaha-yı İslam alel ıtlak bu keyfiyeti tecviz ettikleri gibi müteahhirin-i fukaha-yı Hanefiyyeye göre de bizim gibi bir mükallid-i Hanefinin bir mes'elede, mesela mezheb-i Şafii'yi taklid etmesi hod behod caiz değil ise de hükm-ü hakimin inzimamıyla caiz olması şöyle dursun vacib bile olur. İzn-i imam ise hükm-ü hakimden akva olmasına nazaran suret-i meşruha ile meydana gelen kanun irade-i hilafetpenahiye iktiran edince vacib-ul amel olacağında şübhe yoktur.*"[65]

Bahsettiği ilkelerin yer aldığı bir kanunun, ancak Müslümanların hissiyatını teskin edeceğini, hatta Japonya'nın bile bu kanunu örnek alabileceğini ifade den Elmalılı, bu kanunu hazırlamakla işin bitmeyeceğini söyler. Ona göre bundan sonra yapılacak şey, ilgili okullarda hukuk felsefesi ve fıkıh usulü tedrisinin yeniden ele alınmasıdır. Bir sonraki adım ise; mahkemelerimizi "*hakim-i münferid*" veya "*hakim-i müşterek*" usullerinden birine uygun tarzda düzenlemek olacaktır.[66]

Fıkhın öğretiminde de bir takım yanlışlıkların ve aksaklıkların farkına varan Elmalılı, bu konuda "*hukuk ilmi*" öğretiminin örnek alınabileceğini ileri sürer. Ona göre; fıkhın bütün konularının ayırıma tabi tutulmadan tale-

---

lenmektedir. Bkz. Elmalılı, "*Mecelle-i Ahkam-ı Adliyemize Reva Görülen Muahezeyi Müdafaa*" Makaleler II, s. 37 (tamamı 29-72 sayfaları arası).

64 Elmalılı, "*Makale-i Mühimme*", Makaleler II, s. 27.

65 Elmalılı, "*Makale-i Mühimme*", Makaleler II, s. 27-28.

66 Elmalılı, "*Makale-i Mühimme*", Makaleler II, s. 27.

beye verilmesi yanlıştır. Öncelikle, giriş mesabesinde fıkıh ilminin genel yapısı talebeye verilmeli ve sonra fıkhın alt bölümleri ayrı ayrı dersler halinde ele alınmalıdır.[67]

D. BAZI FIKHİ KONULARA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

Yukarıdaki paragraflarda Elmalılı'nın, "İslamiyet ve terakki, ictihad ve fıkhın kanunlaştırılması"na ilişkin yaklaşımlarını ana hatlarıyla vermeye çalıştık. Eserlerinin muhtelif yerlerinde kendisinin Hanefi mezhebine bağlı olduğunu[68] ve ictihad iddiası gütmediğini belirten Elmalılı'nın genelde klasik görüşleri benimsediğini,[69] fakat az da olsa, *"içtihadatı teşri'iyyede yalnız delaleti elfaz ile iktifa edilmeyip tecribe ile hayatın cereyanı harici ve hikemisi dahi nazarı i'tibarda tutulmak lazım"*[70] kabulünden hareketle, bazı konularda klasik düşüncenin dışına çıktığını söyleyebiliriz. Sergilediği her iki tutumuna örnek olması kabilinden, onun birkaç fıkhi konudaki yaklaşımını ayrıntıya girmeden ana hatlarıyla vermek istiyoruz.

1. Kurbanın Kesilmeyip, Parasının Donanmaya Verilemeyeceği:

Burada dile getirilen meselenin, uzun süreden beri Türk milletinin gündeminde olduğu, özellikle kurumların ve fakirlerin kurban aracılığıyla desteklenmesinin tartışmaya açıldığı zamanlarda dillendirildiği gözlenmektedir. Konuyla ilgili kendisinin doğrudan yazısı olmamakla birlikte,[71] Fetvahane'ye sorulan "Kurban Bayramında kesilecek kurbanın kesilmeyip, parasının Osmanlı Donanmasına yardım olarak verilmesinin caiz olup olmadığı" sorusuna verilen cevabı, yazısına konu eden Elmalılı'nın verilen cevaba katıldığı anlaşılmaktadır. Söz konusu fetvada, Allah haklarına dahil olan udhiye kurbanının ancak belli günlerde kanının akıtılmasıyla yerine geleceği, yoksa kurbanın kesilmeyip kendisinin veya bedelinin bağışlanmasının yeterli olmadığı belirtilmektedir. Kesildikten sonra hayvanın derisi ve etinin veya bunların bedellerinin yahut nafile olarak kesilecek kurbanların kesilmeyip bedellerinin bağış olarak söz konusu kuruma verilmesinin mümkün olduğu ifade edilmektedir.[72]

Elmalılı'dan yaklaşık bir asır sonra, aynı meselenin ilim adamlarının gündemini işgal ettiğini ve yıllar önce verilen fetvanın benzer ifadelerle tekrar edildiğini görüyoruz. 2002 yılında İstanbul'da güncel meselelerin ele alındığı toplantıda konuya ilişkin yaklaşım şu ifadelerle dile getiriliyor: "Meşruiyetini Kur'an ve sünnetten alan kurban ibadeti, Ebu Hanife'ye göre

---

67 Elmalılı, " *Ulum-u İslamiyyenin Ruhu ve Mizac-ı Tasnifi*", Makaleler II, s. 149.

68 Mesela bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I/45, 602.

69 Mesela bkz. Kadının şahitliği, *Hak Dini Kur'an Dili*, II/981-984; Mirasta erkek ve kadının durumu, *Hak Dini Kur'an Dili*, II/1301-1305; Nuşuzlarından korkulan kadınların dövülmesi meselesi, *Hak Dini Kur'an Dili*, II/1351-1352.

70 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II/1335.

71 Elmalılı'nın kurbanla ilgili diğer düşünceleri için bkz. *Hak Dini Kur'an Dili*, IX/6199-6206. .

72 İlgili fetva için bkz. Elmalılı, *"Kurbanlar Hakkında Fetvahane-i Celile'nin Beyannamesidir"*, Makaleler II, s. 120.

vacip; İslam bilginlerinin çoğunluğuna göre ise sünnettir. Ancak bir ibadetin farz olmayışı, onu ibadet olmaktan çıkarmayacağı gibi, ifa şeklinin değiştirilmesini de gerektirmez. Bu itibarla, kurban kesmek yerine bedelinin tasadduk edilmesi, bu ibadetin yerine geçmez."[73]

2. Zekatın Donanmaya Verilip Verilemeyeceği:

Bir önceki meselede olduğu gibi, bu meselenin de Osmanlı Devletinde problem haline gelmesi, Osmanlı donanmasının diğer devletlerin donanmaları karşısındaki yetersizliği ve bu itibarla iyileştirilmesi gerektiği ve bunun zekat paralarıyla bir nebze sağlanabileceği düşüncesi olduğunu sanıyoruz. İşte bu düşünceye tercüman olan yazıların *Hikmet Gazetesi*nde yayınlanması üzerine Elmalılı, çok meşgul bir durumda olmasına rağmen konuya cevap teşkil edecek fikirlerini *Beyanü'l-Hak*'ta kaleme almıştır.[74]

Hikmet gazetesinde yer alan, donanmaya yapılacak yardımın; a) Zekat farz olduğu gibi donanmaya ianede bulunmak da öncelikli bir farzdır, b) Hem zekatın hem de donanmaya yardımın farz olarak telakki edilip her ikisinin de Müslümanlardan talep edilmesi "*Dinde zorluk yoktur*" prensibine aykırıdır ve c) " *Def-i mefasid celb-i menafiden evladır*" (donanmaya yardımda bulunarak muhtemel düşman saldırılarının savuşturulması, fakirlerin ihtiyaçlarının karşılanmasından önceliklidir) gibi prensiplerle zekat yerine geçtiği iddiasına, Elmalılı ayrı ayrı cevap vermiştir. Zekat ile ilgili ayette[75] zekatın sarf edileceği bildirilen sekiz sınıfın içerisine "*donanmaya yardım*"ın dahil edilemeyeceğini, klasik mezhep görüşlerini vererek ifade eden Elmalılı, Osmanlı Devletinin donanma ihtiyacını başka kaynaklardan sağlamanın mümkün olduğunu düşünüyor. Şöyle ki; müzelerdeki ve Hazine'deki eski eser ve değerli mücevherat, türbe, camii ve kiliselerde bulunan kıymetli eşyalar, sermaye sahipleri ile maaşlı kimselerin ihtiyacından fazla olan malları usulüne uygun tarzda satılması için kanun çıkartılıp satılabilir ve bu satıştan elde edilen parayla İngiliz donanmasına denk bir donanma kurulabilir ve hatta başka ihtiyaçlar bile karşılanabilir. Elmalılı'ya göre zekat parasının donanmaya yardıma çevrilmesi, asıl olarak fakirlere verilecek paranın alınması demektir ki, bu ise zenginlerden değil fakirler tarafından donanmanın desteklenmesi anlamına gelecektir.

Zekatı fukara vergisi olarak gören Elmalılı, zekatın ilgili ayette sözü geçen sekiz sınıfın dışına verilemeyeceğini şu sözlerle özetler: "Şu nukul-ü fıkhiyyeden müstefad olduğuna göre mezahib-i erbaanın ittifakıyla zekat tâ sername-i makalede yazılan Tevbe, 9/60 ayet-i kerimesinde beyan olunan sekiz sınıfdan birine veya ale's-seviyye hepsine bi'l-asale veya bi'l-vekale verilmek lazım olduğu ve vekaleti hükümet deruhde ettiği surette yine bun-

---

[73] Bkz. *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-I Sonuç Bildirgesi*, 18 Mayıs 2002, İstanbul, 38. madde.

[74] Elmalılı'nın konuya ilişkin yazısı için bkz. Elmalılı, "*Donanma İanesi Zekat Yerine Geçer mi?*", Makaleler II, s. 121-140 (*Beyanü'l-Hak*, sayı. 88, Zilhicce 1328/1912, s. 1658-1669).

[75] Tevbe, 9/60.

lardan birine sarf etmesi vacib bulunduğu ve bu mesarif-i semaniyenin hepsi de kabil-i temlik ve temellük olan eşhas-ı mükellefe olmak lazım geldiği ve ef'al ve a'male, ne türlü olursa olsun müessesat-ı hayriyyeye, cihada, sedd-i sügura zekat verilemeyeceği taayyün ediyor."[76] Bu makaleden on beş yıl sonra yazmaya başladığı tefsirinde Elmalılı'nın, Tevbe 9/60. ayette yer alan "Allah yolundakiler" ifadesine yüklediği anlamın genişlediğini söyleyebiliriz. Şöyle ki; Tefsir'inde bu ifadeye, "donanma diye özellikle belirtmemekle birlikte", hem savaşanları hem de savaşçıların kullanacakları malzemeleri içine alacak şekilde bir anlam vermektedir. Bu itibarla Tefsir'inde yaptığı açıklamalara göre; zekattan toplanan para, camii ve misafirhane gibi yerlere harcanamasa da, savaşanların kendileri tarafından tedarik edilemeyecek mühimmat ve malzemeler için sarf edilebilir.[77]

Zekatın esas olarak fakir vergisi olduğuna sık sık vurgu yapan Elmalılı, İslam dininin hedeflerini gözeten bir yönetimin bütçeye zekat fonunu da dahil edebileceğini düşünmektedir. Elmalılı, zekat ile oluşturulan bu fonun fakirlerin ihtiyaçlarının karşılanmasında kullanılabileceğini söyleyerek, zekatın toplanması ve dağıtımında resmi müdahalenin olabileceğine de işaret etmektedir.[78]

3. Seferilik:

Elmalılı'nın, yaşadığı dönemde olduğu gibi bugün de dikkat çeken görüşlerinden birisi seferiliktir.[79] Bakara, 2/183-184. ayetlerin tefsirinde "*şırınganın orucu bozacağı ve seferilik*"le[80] ilgili düşüncelerini açıklayan Elmalı'nın bu görüşleri kendi döneminde de pek çok İslam aliminin dikkatini çekmiş ve hatta talebesi Ahmed Hamdi Akseki, 1939 yılında hocasının bu düşüncesini eleştiren bir mektup yazıp kendisine göndermiştir. Bunun üzerine Elmalılı, hem Akseki'ye hem de onun gibi düşünenlere cevap olması amacıyla, 15 Mart 1940 tarihli Akseki'ye yazdığı cevabi mektubunda seferilikle

---

76 Elmalılı, "*Donanma İanesi Zekat Yerine Geçer mi?*", Makaleler II, s. 133-134.

77 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*; IV/2581-2582. Ayette yer alan " Fi Sebilillah/Allah Yolundakiler" den ne anlaşıldığına dair fakih ve müfessirlerin görüşlerini nakleden Yavuz, netice olarak bu kavramın içerisine alacağı hususları kayıtlamamakla birlikte on bir maddede toplamaktadır ve on birinci maddede şunu ifade etmektedir: "Yabancılara karşı vatanın korunması için geniş ölçüde harp sanayinin kurulmasına yardımcı olmak. " Geniş bilgi için bkz. Yunus Vehbi Yavuz, *İslamda Zekat Müessesesi*, 2. baskı, İstanbul-1975, s. 356-370. Benzer düşünceler için bkz. Vecdi Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, İstanbul-1995, 4/58-62. (1-4) " Fi Sebilillah/Allah yolundakiler" kavramına ilişkin klasik mezheblerin ve çağdaş bilginlerden bazılarının değerlendirmeleri için bkz. Yusuf Kardavi, *Fıkhu'z-Zekat*, 20. baskı, Beyrut-1991, II/ 635-669(I-II)

78 Elmalılı, "*Donanma İanesi Zekat Yerine Geçer mi?*", Makaleler II, s. 140.

79 Mesela, İslami Araştırmalar Vakfı (İSAV) tarafından 1994 ve 1995 yıllarında tertip edilen " Seferilik ve Hükümleri" isimli ilmi toplantıda, seferilikle ilgili pek çok husus ele alınmıştır. Elmalılı'nın konuya ilişkin özgün yaklaşımları da ayrı bir tebliğ olarak bu toplantıda yer almıştır. Bkz. Beşir Gözübenli, "*Elmalılı Hamdi Yazır'ın Seferilik Konusuna Yaklaşımı*", *Seferilik ve Hükümleri* içerisinde, İstanbul-1997, s. 137-152.

80 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I/ 624-630.

ilgili düşüncesini geniş bir şekilde savunmuş[81] ve ilim adamları tarafından da Elmalılı'nın seferilikle ilgili düşüncesine atıflarda bulunulmuştur.[82]

Elmalılı'ya göre, seferi sayılmak için yolculuk yapmakta mutad olan vasıtalar esas alınır. Yaya veya deve ile yapılan yolculuklar kendi zamanlarında mutad yolculuk vasıtalarıydı, halbuki bugün insanların yolculukta kullandıkları vasıtalar değişmiştir. Seferilik hükmünün dayandırıldığı " seyr-i vasatla üç günlük yol" prensibi[83], zamanında yaya veya deve ile yapılan mutad vasat yolculuğu ifade eder ki, bunun da saat karşılığı onsekiz saatlik yoldur. Şimdiye gelindiğinde yolculuk vasıtaları değişmiştir, insanlar tren veya vapurları yolculukta kullanmaya başlamışlardır. Bu sebeple seferi sayılmak için, mutad hale gelen vasıtalarla onsekiz saat yolculuk yapmadan seferiliğe bağlı ruhsatlardan yararlanılamaz.

Elmalılı, ulaşmış olduğu bu düşüncenin Hanefi mezhebi usulü çerçevesinde şer'i adalete uygun olduğunu ve bir ictihad sayılmaması gerektiğini şu cümlelerle ifade eder: " *İşte benim mütalaamın esası bu minval üzerinedir. Ve bu mütalaa re'sen bir ictihad değil, fıkıh kitaplarındaki tarif ve ta'lilin yeni hadiseye tatbikidir. Bir tahkik-i menattır. Bunda tahric-i menat da yok, tenkih-i menat da yok, bir kavlin tercihi de yok. Sadece bir tatbik vardır.*"[84] Elmalılı'nın kendi döneminde mutad hale gelmeyen, ancak bugün için yaygınlık kazanan kara ve havayolu yolculuğu da, onun belirlediği esas dahilinde düşünülebilir.

4. Hırsıza Uygulanacak Cezada Aranacak Nisab:

Elmalılı, hırsızlıkla ilgili Maide suresinin 38. ayetini tefsir ederken hırsızlık fiilinin oluşması için gerekli olan "1. Çalınan malın rağbet edilecek bir nisaba ulaşması ve 2. Hırz altında olması" şartları üzerinde durur. El kesme cezasını gerekli kılacak nisab miktarı hususunda ihtilaf edilmiştir. Şöyle ki; İbn Abbas, İbn Zübeyr, Hasan-ı Basri ve Zahiriler dışındaki bilginler, nisabın çeyrek dinar/üç dirhem ile bir dinar/on dirhem arasında olabileceği konusunda ihtilaf etmişlerdir.[85] Mesela; Ebu Hanîfe kıymeti on dirheme ulaşmayan malın çalınmasının ta'ziri ve on dirhem ile üstünün ise el kesmeyi gerektirdiğini söylemektedir. Cezanın uygulanabilmesi için nisabın şart olmasının yanında nisab miktarının ne olduğunun ictihadi olduğunu düşünen Elmalılı, gerek dinar ile dirhem arasındaki (1dinar=10 dirhem) oranın gerekse bu paralarla diğer eşyalar arasındaki dengenin bozulmasından hareketle nisab

---

[81] Elmalılı'nın, Ahmed Hamdi Akseki'ye yazdığı cevabi mektup için bkz. Elmalılı, " *Seferilik Bahsi*", Makaleler I, s. 111-134. Ayrıca bu mektup, Elmalılı'nın Tefsir'inin 8 ve 9. ciltlerin başına iki bölüm halinde sonradan konulmuştur. Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII/ IX-XXII;IX/VII-XIII.

[82] Mesela Mehmet Erdoğan tarafından tercüme edilen, merhum Erzurum müftüsü Osman Bektaş hocanın "Sefer Risalesi" ne bkz. Osman Bektaş, "*Sefer Risalesi*", *Seferilik ve Hükümleri* içerisinde, s. 422-428. .

[83] Alaüddin Ebi Bekir b. Mes'ud el-Kasani (v. 587), *Bedaiu's-Sanai' fi Tertibi'ş-Şerai'*, 2. baskı, Beyrut-1974, I/93. (I-VII)

[84] Elmalılı, " *Seferilik Bahsi*", Makaleler I, s. 115.

[85] El kesmeyi gerektirecek nisabın miktarı konusundaki ihtilaflar için bkz. İbn Rüşd el-Hafid, *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*, İstanbul-1985, II/373-374.

için, "*Aceba on dirhemden ziyade bir mikdar kabulüne imkan yok mudur*" sorusunu sormakta ve bu soruya şu cümlelerle cevap vermektedir: " *Biz buna vardır cevabını vermek istiyoruz ve mikdarı nisabın bu iki hadd arasında deveranı mücmeun aleyh olduğuna kail olmuyoruz. Mademki aslı mikdar mes'elesi müctehedün fihtir. Ve mademki bu babda şübhe mes'elesinin büyük bir ehemmiyeti vardır. O halde bunun mahiyeti ictihadiyesini muhafaza eden bir zaman mes'elesi kabul etmek lazım gelir. Eğer böyle olmasa idi müctehidine a'zami ve asgari fikirlerini veren misaller, haberler sabit olmazdı.*"[86]

5. Nesih:

Elmalılı, nesih kavramıyla ilgili Bakara Suresinin 106. "*Biz bir ayetten her neyi nesih veya insa edersek ondan daha hayırlısını yahut mislini getiririz, bilmez misin ki Allah her şey'e kadir, daima kadirdir*" ayetini tefsir ederken, konuya ilişkin düşüncelerini açıklamaktadır. Ona göre; ayetin sevk edilme maksadı, her ne kadar önceki kutsal kitapların neshinin cevazını göstermek için ise de, mantuku itibariyle amm bir ifade olduğundan, zahiren bazı Kur'an ayetlerinin de neshedildiğine işaret etmektedir. Bu sebeple, Kur'an'da nesheden ve neshedilen ayetler vardır, bunun aksini savunmak, ayetin zahirinden anlaşılan anlamı inkar etmek demektir.[87] Nesih esas itibariyle; Allah açısından bir hikmete mebni iken, insanlar açısından onların değişen maslahatlarını karşılamaya yöneliktir.[88]

Elmalılı'ya göre neshin kavram anlamı şöyledir: "*Her hangi bir hükmi şer'inin hilafına sonradan diğer bir delili şer'inin delalet etmesidir. İlmi ilahiye nazaran evvelki hükmün müntehayı müddetini beyan, bizim ilmimize nazaran da zahiren baki görünen o hükmü ref-ü tebdildir ve bu iki haysiyetle nesih bir beyanı tebdil demektir ve bunda hiçbir zaman Allaha nazaran caymak ve bilememek manası yokdur.*"[89] Elmalılı, ebedi olduğu bildirilen iman ve inanç esasları gibi hükümler ile haberlerin neshin dışında kalacağını düşünmektedir. Nesih, ebedi olmakla kayıtlanmamış eşyalarda ve hadiselere ilişkin emir ve yasaklarda caridir. Yine nesih; ayetin bir kısmını veya tamamını, hükmünü veya sadece metnini/tilavetini yahut hem hükmünü hem de metnini neshetmek şeklinde gerçekleşebilir. Ayette yer alan, " *Ma nensah min ayetin*" ibaresi, İbn Amir'in kıraatine göre " *Ma nünsih min ayetin*" şek-

---

[86] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, III/ 1671-1674.
[87] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I/ 459.
[88] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, V/ 3124. (Nahl, 16/101)
[89] Tarif için bkz. Serahsi, *Usulü's-Serahsi*, İstanbul-1984, II/54.

linde de okunabildiğinden[90], Elmalılı, bu kıraatin sünnetin Kur'an'ı neshedebileceğine işaret ettiğini ifade etmektedir.[91]

SONUÇ

İlmi kişiliği ve fıkıh ilmindeki yerini tespite çalıştığımız Elmalılı, Osmanlının son dönemde yetiştirdiği ender şahsiyetlerdendir. İslami ilimlerle iştigali yanında, aktif olarak siyasette yer alması, felsefe, müzik, hat sanatı, şiir ve edebiyat ile uğraşması onun, çok yönlü bir kişiliğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Günümüzde daha çok tefsirciliğiyle tanınmakta olan Elmalılı'nın, diğer yönlerinin de akademisyenlerce araştırılmasının gerekli olduğunu düşünmekteyiz.

Yaşadığı dönemin iktisadi, siyasi ve hukuki açıdan sıkıntılarla dolu olması, onu bu konularda düşünmeye ve düşündüklerini yazdığı yazılarla toplumla paylaşmaya götürmüştür. Özellikle maddi ve manevi alanda terakki, ictihad, tecdid, fıkhın kanunlaştırılması ve fıkıh öğretiminin yeniden gözden geçirilmesine dair istek ve önerileri dikkat çekicidir. Bu sebeple, onun fıkhi yönünü bütün yönleriyle incelemeye yönelik ilmi çalışmaların yapılması ve ilim alemine sunulması, hem bir vefakarlık örneği olacaktır, hem de sahip olduğumuz değerleri günümüz insanlarına tanıtma adına önemlidir.

Fıkıh ilmi nokta-i nazarından, yazılarının pek çok yerinde kendisinin Hanefi mezhebi mensubu olduğunu, müctehidlik iddiası gütmediğini ve Hanefi mezhebinin usulünce hareket ettiğini ifade eden Elmalılı, çok olmamakla birlikte zaman zaman, *"içtihadatı teşri'iyyede yalnız delaleti elfaz ile iktifa edilmeyip tecribe ile hayatın cereyanı harici ve hikemisi dahi nazarı i'tibarda tutulmak lazım"* ilkesi gereğince, kendine özgün düşüncelerini ifade etmekten çekinmemiştir. Bu çalışmamızın onun fıkhi yönüne bir pencere açacağını düşünüyor ve bu anlamda daha geniş çalışmalara atılacak bir adım olması ümidini taşıyoruz.

---

[90] Ebu Cafer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef el-Ensari İbn el-Baziş (v. 540 h.), *Kitabü'l-İkna' fi Kıraati's-Seb'a*, Tahkik: Abdülmecid Kattaş, 1. baskı, Dımeşk-1403 h. , II/601(I-II) Celaleyn Tefsiri' nde de bu kıraate atıf yapılmakta ve *"Ma nünsih min ayetin"* tarzında okunduğunda anlamın; " neshetmen için sana/Rasul'e veya Cibril'e emrediyoruz" şeklinde olacağı belirtilmektedir. Bkz. Celalüddin es-Suyuti, *Tefsiru'l-Celaleyn*, İstanbul, trs., I/16.

[91] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I/ 459-462. Örnek olarak; varislere vasıyyeti emreden (Bakara, 2/180) ayetin hükmü, "varise vasıyyet yoktur" hadisiyle neshedilmiştir. Bkz. *Hak Dini Kur'an Dili*, I/ 611-615.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.233-268

SON DÖNEM İSLAM HUKUKÇULARINDAN İZMİRLİ İSMAİL HAKKI (1868-1946)*

Yahya MACİT

Abstract

Izmirli Ismail Hakkı as an Islamic Lawyer

Izmirli, is one of the important intellectual figure of his time. He is a well educated scholar in many fields of Islamic sciences. He examined many aspects of Islamic Jurisprudence. He taught at Darulfünun. His teachings are related to comparative Islamic Jurisprudence which is paralel to Ottoman madrasa system. This study intends to bring out his studies on Islamic Jurisprudence. I shall briefly give information about his background and his works concerning Islamic Jurisprudence. I tried to bring out his scientific and ideological methodologies. Here, some subjects concerning methodology and Jurisdiction and their evaluations are analysed. Izmirli's works show that his contributions are very valuable to the field. He especially emphasised on the methodology and some problems about Jurisdiction.

İzmirli's works concerning Islamic Jurisprudence are examined and it is seen that he has a big domination in that field. He was interested in metodology because his many works and articles are concerning whit metodology. Yet he wrote something concerning whit Jurisdiction too. When he wrote his articles and other works concerning with Islamic Juriprudence he benefited from Koran, sünnet and other trustworty sources we should accpt that Izmirli has got an important place among other jurisprudent in his time.

HAYATI-İLMİ ŞAHSİYETİ ve FIKHÎ ESERLERİ

1- Hayatı

Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet dönemi neslinin önde gelen ilim ve fikir adamlarından olan İzmirli İsmail Hakkı, 1868 yılında, İzmir'in İkiçeşmelik mahallesinde dünyaya geldi. Babası Osmanlı ordusunda yedek yüzbaşı olarak görev yapan Kandiye'li Hasan Efendi'dir. 1867 yılında memleketi olan Girit'e görevli olarak gönderilen Hasan Efendi, burada kendisi gibi

* "*İslam Hukukçusu Olarak İzmirli İsmail Hakkı*" (Erzurum-2001) isimli basılmamış yüksek lisans tezinin gözden geçirilmiş özetidir.

Kandiyeli olan Hafize Hanımla evlenmiş ve ailesini de alarak İzmir'e döndü. Bu evliliğin birinci yılında, İzmirli İsmail Hakkı dünyaya geldi.

Çok küçük yaşlarda anne ve babasından temel eğitimini alan İsmail Hakkı, öğrenmeye özel bir ilgi duymaktaydı. Dört yaşındayken mektebe gitti ve kısa sürede okuma-yazmayı öğrendi. Bir yandan ilkokula giderken diğer yandan da babasının amcası Âmâ Hafız'dan Kur'an okudu ve tecvit dersleri aldı.[1] Küçük yaşta hafız olduğu için için Hafız İsmail Hakkı diye tanınmıştır.[2] İkiçeşmelik İbtidaiyesini bitirdikten sonra, yine İkiçeşmelik Rüştiye mektebine gitti ve burada medrese öğretim metodu üzere İslamî ilimleri tahsil etti.[3] Bu arada Kamil Efendi adındaki bir zattan Farsça dersleri aldı. Rüştiyede Farsça öğrendiği sırada medreseye devam etti ve Şazelî tarikatından icazet aldı.[4] İzmir medreselerinde okurken – ki bu dönem Rüştiye yıllarına rastlar – bir taraftan da İzmir müftüsü Said Efendi'den ve Uşşâkîzade Halit Ziya Bey'den Fransızca dersleri alıyor, öbür taraftan Arapça ve Farsçasını ilerletiyordu.[5]Yine Rüştiye yıllarında, İzmir'de yaşayan bir yahudiden, karşılığında Türkçe öğretme karşılığı Fransızca öğrendi. Annesinden de Rumca ve Latince öğrenen İsmail Hakkı, çok iyi derecede Arapça bilmekteydi.[6] Rüştiyeyi bitirdikten sonra İzmir'de belli bir müddet Farsça öğretmenliğinde bulunurken Ahmet Asım Efendi isimli bir sûfîden tasavvuf dersleri aldı.[7] İzmirli, lise yıllarında başarılı bir öğrenci olarak tanındı. Etrafına topladığı arkadaşlarına çeşitli konularda dersler verdi.[8]

İzmirli, yüksek tahsilini yapmak için 11 Mart 1892 yılında İstanbul'a gitti. Muallimliğinin bu ilk devresine nokta koyarak İzmir'den ebediyen, mesleğinden geçici olarak ayrıldı.[9] Aynı yıl henüz yeni açılmış olan Daru'l-Muallimîn-i Âlî'ye (Yüksek Öğretmen Okulu) girdi. Burada hem İslamî ilimleri hem de formasyon derslerini okudu. Bu okulda öğrenimini sürdürürken bir takım tanınmış ilim adamlarından özel dersler aldı. Mesela dönemin tanınmış âlimlerinden ve Sultan Selim Medresesi müderrislerinden olan Hafız Şakir Efendi'den hadis derslerine devam etti ve ondan icazet aldı.[10] İzmir'deki Farsça öğretmenliği sırasında ders aldığı Asım Efendi ile bahsi geçen Şakir Efendi için; "İlim hayatında candan sevdiğim, en çok müstefid olduğum iki üstad-ı kâmil; Asım Bey ile Hafız Şakir Efendi'dir" der.[11] Hatta Asım Bey için, İslam-Türk Ansiklopedisi'nde onu anlatan bir madde yazarak

---

1 Hizmetli, *İzmirli İsmail Hakkı*, s. 4.
2 Birinci, Ali, "Hafız İsmail Hakkı'nın Teracim-i Ahvali", *Kebikeç Dergisi*, Ankara, 1996, II/4, s.185.
3 Hizmetli, *İzmirli İsmail Hakkı*, s. 4.
4 Ülken, s. 281, Hizmetli, *İzmirli İsmail Hakkı*, s. 4.
5 Fındıkoğlu, "Türk Felsefe Aleminin İki Büyük Kaybı", *İslam-Türk Aansiklopedisi Mecmuası*, II/65-66, s. 5.
6 Hizmetli, *İzmirli İsmail Hakkı*, s. 4.
7 Kara, II, 91.
8 Hizmetli, *İzmirli İsmail Hakkı*, s. 6.
9 Birinci, "Hafız İsmail Hakkı'nın Teracim-i Ahvali", *Kebikeç Dergisi*, II/ 4, s. 186.
10 Hizmetli, *İzmirli İsmail Hakkı*, s. 4; Hizmetli, "İsmail Hakkı İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı", *Milli Eğitim ve Kültür (MEK) Dergisi*, V/18, s. 23; Ülken, s. 282.
11 İzmirli, İsmail Hakkı, "Asım Bey", *İslam-Türk Ansiklopedisi (İTA)*, İstanbul, 1941, I, 583.

büyük bir vefa örneği sergilemiştir.[12] Fatih dersiamlarından Hafız Ahmet Hulûsî Bey'den özel edebiyat dersleri aldı. Böylece dînî ilimlerin yanı sıra Fars, Arap ve Türk edebiyatı alanında kendini yetiştirdi.[13] Zaten o, Rüştiye öğrenimini bitirdikten sonra İzmir'de belli bir süre Farsça öğretmenliği yapmıştı. Yüksek tahsili sırasında bir başka okulda da astronomi öğrenmiştir. 1892 yılında girdiği Yüksek Öğretmen Okulunun edebiyat şubesini 1894 yılında birincilikle bitirmiştir.[14]

Mektep ve medresenin birlikte bulunduğu bir devirde yaşaması, hem dînî ilimleri hem de mektep programlarında bulunan ilimleri okumasını sağlamıştır.

Sultan Selim Medresesi ve diğer klasik öğretim müesseselerinde, geleneksel İslam ilim ve kültürüyle ilgili dersler okuyan ve başta Kur'an ilimleri olmak üzere tefsir, hadis, fıkıh, hadis usûlü, fıkıh usûlü, kelâm, ilm-i hilaf, tasavvuf, İslam tarihi...vb. ilimleri talim eden İzmirli, özellikle Yüksek Öğretmen Okulunda Batı felsefesi ve mantığı, sosyoloji, psikoloji...vb. dersleri etüt etme imkanı bulmuştur.[15] Hatta İbrahim Alaaddin onun medrese derslerinden icazet almasının yanında, Fen Fakültesine de bir müddet devam ettiğini yazmaktadır.[16] Sabri Hizmetli'nin ismini vermeden zikrettiği, İzmirli'nin astronomiyi öğrendiği okul[17] burası olsa gerek. Netice itibarîyle onun elde ettiği kültür, öğrendiği ilim; mektep ile medrese, eski ile yeni, klasik ile çağdaş arasında bir bağ veya köprü özelliği taşımaktadır.[18]

Osmanlı Devletinin kuruluşundan yıkılışına kadar çeşitlenerek gelişen eğitim müesseselerinin "örgün eğitim müesseseleri" ve "yaygın eğitim müesseseleri" şeklinde bir şablon içinde tarihe mal olduklarını[19] göz önünde bulundurarak İzmirli'nin, hem örgün, hem de yaygın eğitim müesseselerinde yetiştiğini söyleyebiliriz. Bu bize gösteriyor ki İzmirli tahsil yapma imkanı bulduğu her yer ve zamanda tahsilini sürdürmüştür.

İzmirli, aldığı bu köklü eğitimle kazandığı büyük birikimini sayısız öğrencisiyle paylaşmıştır. Oğlu Celalettin İzmirli, babası hakkında yazdığı risalesinde onun meşhur öğrencilerinin isimlerini zikretmektedir. Başbakan Şükrü Saraçoğlu, Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel, Diyanet İşleri Reis Muavini Aksekili Ahmet Hamdi, Mahmut Celalettin Ökten, tarih öğretmeni Zekai Konrapa[20] bunlardan bazılarıdır.

---

[12] İzmirli, "Asım Bey", *İTA*, I, 581.
[13] Albayrak, Sadık, *Son Devrin İslam Akademisi*, İstanbul, 1972, s. 177; Hizmetli, *İzmirli İsmail Hakkı*, s. 4.
[14] Hizmetli, *İzmirli İsmail Hakkı*, s. 4.
[15] Hizmetli, *İzmirli İsmail Hakkı*, s. 6-7.
[16] İbrahim Alaaddin, *Meşhur Adamlar*, İstanbul, 1933, II, 799.
[17] Hizmetli, *İzmirli İsmail Hakkı*, s. 4.
[18] Hizmetli, *İzmirli İsmail Hakkı*, s. 6.
[19] Baltacı, "Osmanlı'da Eğitim Sistemi", *OA*, II, 9.
[20] İzmirli, Celalettin, *İzmirli İsmail Hakkı'nın Hayatı, Eserleri,Dînî ve Felsefî İlimlerdeki Mevkii, Jübilesi ve Vefatı*, İstanbul, 1946, s.8.

2- Görevleri

İzmirli İsmail Hakkı, yıllarca muallimlik, idarecilik, müfettişlik ve çeşitli ilmî mahfillerde âzâlık görevlerinde bulunmuştur. Ama onun asıl mesleği muallimlik olmuştur. Mülkiye Mektebinde, Daruşşafakada, Darulfünunun İlahiyat ve Edebiyat şubelerinde, Mekteb-i Hukukta, Süleymaniye Medresesinde, Medresetü'l-Mütehassisînde, Medresetü'l-Vaizînde, daha sonra Cumhuriyet döneminde İstanbul Üniversitesinde çok çeşitli dersler okutmuştur. Arapça, kelâm, İslâm tarihi, ilm-i hilaf, fıkıh, fıkıh usûlü, fıkıh tarihi, tefsir tarihi, hadis, hadis tarihi, siyer, hikmet-i teşri, İslam edebiyatı, kelâm, felsefe, İslam felsefesi ve dinler tarihi okuttuğu derslerdendir.[21]

Öğretmenliğinin yanında birçok yerde idarî görevlerde de bulunmuştur. Darüşşafaka müdürlüğü, Daru'l-Muallimîn-i Âliye müdürlüğü, Darulfünun İlahiyat ve Edebiyat Fakülteleri reisliği, İslam Tetkikleri Enstitüsü müdürlüğü, Daru'l-Hikmeti'l-İslamiyye üyeliği ve daha sonra reisliği, Süleymaniye Medresesi müdürlüğü idari görevlerindendir.[22]

Maarif Nezaretinde Encümen azalığı, Fransızca ve Arapça kitapları tetkik memurluğu, Şer'iyye Vekaleti Tetkikat ve Telifat-ı İslamiyye Heyeti üyeliği, Tetkikat ve Teftiş Heyeti üyeliği, neşredilen "İslam Tarihi" adlı esere cevap vermek ve Osmanlı memleketlerinde ahlâkî esasları korumak hakkında rapor hazırlamak üzere Maarif Nezaretince teşekkül ettirilen komisyon üyeliği gibi bir takım ilmî mahfillerde vazifeler yapmıştır.[23]

İdari görevleri İzmirli'ye genel eğitim-öğretim problemleriyle, din eğitimi meselelerini yakından tanıma imkanı vermiş, ilmî ve fikrî faaliyetlerine de ışık tutmuştur. Eğitim-öğretim programlarının değiştirilmesi, çağdaş ilim anlayışı ile yeni bir müfredat hazırlanması gerektiğine daha ziyade bu görevleri sırasında kanaat getirmiştir.[24] İlme ve tefekküre adanmış uzun ve bereketli bir ömrün sahibi olan İzmirli, 1933 yılında Ordünaryüs Profesör oldu.[25] 1939 yılında emekliye ayrıldı. Emeklilikten sonra vefatına kadar ilmî faaliyetlerine devam etmiştir. Berektli bir ömür yaşayan ve geride bir çok eserle birlikte kıymetli öğrenciler bırakan İzmirli, 1 Şubat 1946 gecesi Ankara'da vefat etti ve Cebeci Asri Mezarlığına defnedildi.

3- İlmî ve Fikrî Şahsiyeti

İzmirli İsmail Hakkı hem Meşrutiyet ve hem de Cumhuriyet dönemlerinde yaşamış, mesuliyet duygusu taşıyan bir ilim ve fikir adamı, velût bir yazardır. İmparatorluğun, içinde bulunduğu kaos ortamından kurtarılması

---

[21] bk. Kara, II, 91; Albayrak, s.280; Baltacı, "Osmanlı'da Eğitim Sistemi", *OA*, II,129; Hizmetli, *İzmirl İsmail Hakkı*, s 8; Ülken, s. 282.

[22] Celalettin, s. 7-9; Albayrak, s. 280.

[23] Celalettin, s. 7-9 , Birıncı; "Hafız İsmail Hakkı'nın Teracim-i Ahvali", *Kebikeç Dergisi*, II/ 4, s. 186; Albayrak, s. 280.

[24] Hizmetli, *İzmirli İsmail Hakkı*, s. 9.

[25] Ülken, s. 282

için ilmî ve entelektüel çaba sarf eden son dönem Osmanlı münevverlerindendir. Bu yapısı onun farklı şekillerde değerlendirilmesine yol açmıştır. İçinde yaşadığı ortamdaki siyasî-fikrî akımlara ve ilmî-dînî görüşlerine göre değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Siyasî-fikrî akımlar karşısında takındığı tavra göre O, "Modern İslamcılar" kategorisinde ele alınmıştır.[26] Hilmi Ziya Ülken de bunu ifade etmektedir.[27]

İlmî şahsiyet ve dînî düşünce açısından kimi onu, İslam düşüncesi ile Batı felsefesi arasını uzlaştıran yeni bir kelâmî-felsefî ekolün kurucusu; kimi, reformcu Afgânî ve Abduh'un temsil ettiği "İslam'da tecdit ve reform" hareketlerinin Türkiye temsilcisi olarak nitelemektedir. Bir kısmına göre, İslamî ilimlerdeki derin bilgisi, dînî meselelere vukûfiyeti ve düşünce yapısı bakımından 20. asrın İmam-ı Azâmı, İmam Gazâlîsi; bazılarına göre tasavvuf ilmi ve mutasavvıfların eserleri karşısındaki tutumu sebebiyle, İbn Teymiye taklitçisidir.[28] Bazıları ise onu, "Kadın-erkek eşitliğine ve batılılaşmaya karşı çıkıp, şeriata bağlı bir toplum anlayışını savunan" bir yazar olarak tanıtmaktadır.[29]

Bütün bu söyleneler karşısında, görülen o ki İzmirli, hakkındaki nitelemeleri bir kenara itip, kendisinin ne olduğunu hem davranış ve fikirleriyle, hem de bizzat sözleriyle ortaya koymaya çalışmıştır. Kendisinin yeni bir müçtehit olmadığını, ancak İslamî ilimleri araştıran ve kendini bu yola adamış bir insan olduğunu söylemektedir.[30] İzmirli'nin kendisini sade bir ilim adamı olarak takdim etmesi şüphesiz onun tevazu sahibi olmasındandır. Çünkü yazdıklarından da anlaşılacağı gibi, İslamî ilimleri araştırmakla kalmamış, bu bilgilerini harmanlayarak eserlerinde ve çeşitli mecmualarda yazmıştır. Fikirlerini açıklıkla beyan etmenin yanında, tenkitleri saygı ile karşılamış, kendince yanlış gördüğü fikirler ile de mücadele etmiştir.

İzmirli gerçeklerin ortaya çıkması için tartışmaya girmekten kaçınmıyordu. Bu meyanda birçok kalem tartışmasına girmiştir. Nitekim yine tartışmalarının birinde şöyle demektedir: "Herkes bilir ki ben tenkitten canı sıkılan bir adam değilim. Ben itirazı takdirle karşılar, ilmî münakaşalardan haz alır bir adamım. Bütün hayatım itiraz, sual ve cevaplarla geçmiştir."[31] "Reddiye sahibinin şu sözü, âcizlerini düçar-ı hayret etti"[32] ibaresinden açıkça anlaşılacağı gibi ilmî münakaşalar yaparken, ne kadar sert olursa olsun nezaketi ve tevazuu elden bırakmamıştır.

Hem medrese hem de mektepte okumuş olması, onun bir çok dalda eğitim öğretimden geçmesini sağlamış ve bundan dolayı farklı sahalarda kalem

---

[26] Hizmetli, "İsmail Hakkı İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı", *MEK Dergisi*, V/18, s. 28.
[27] Ülken, s.281.
[28] Hizmetli, "İsmail Hakkı İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı", *MEK Dergisi*, V/18, s. 28.
[29] *Ana Britannica*, "İzmirli" , İstanbul, 1986, XII, 182.
[30] İzmirli, "Ribe'l-Fadl ve Ribe'n-Nesie", *Sebilürreşâd (SR)* , XXII/ 287, s.4.
[31] İzmirli, "Tenkit Değil Tahrif", *İTA Mecmuası*, I/14, s.4.
[32] İzmirli, "Ribe'l-Fadl ve Ribe'n-Nesîe", *SR*, c.XII, sy.286, s.412.

oynatmıştır. Lisan bilgisi güçlüydü. Arapça ve Farsça'yı konuşup yazıyordu. Fransızca'ya ise aşinalığı vardı.[33] Sabri Hizmetli bunlara Yunanca, Latince ve Rusça'yı da eklemektedir.[34] 1896 yılında Fransızca ve Arapça kitaplarını muayene memurluğuna tayin olunması,[35] onun Fransızca'yı, aşina olmaktan öte, Fransızca kitapları kontrol edecek kadar iyi bildiğini göstermektedir. Nitekim bazı makalelerinde, kelimelerin tahlili sırasında Fransızca kelimelerden örnekler vermektedir. Bu derecedeki Fransızca bilgisi, onun modern felsefe akımlarıyla temas kurmasını ve eserlerinde bir kısım Batı düşüncesine yer vermesini sağlamıştır.[36]

İzmirli ilmî kudrete sahipti. Nitekim, Dâru'l-Hikmeti'l-İslamiyye'ye aza seçilirken onun ilmî kudreti göz önünde bulundurularak seçilmişti. Zira Dâru'l-Hikmei'l-İslamiyye Nizamnamesinin, seçilecek azanın evsafını düzenleyen 9. maddesinde, seçilecek üyenin hangi komisyona (Kelam, Fıkıh vb.) seçilecekse, o komisyondaki ilim dalında ihtisas sahibi olması gerektiğini ifade emektedir.[37] İzmirli'nin bu ihtisas komisyonlarından hangisine alındığı tespit edilememekle birlikte, onun hem kelâmda, hem de fıkıhtaki ihtisası, eserleri ve hayatıyla tebarüz etmiştir. Nitekim Ömer Rıza Doğrul onun ihtisası hakkında şöyle demektedir: "İhtisas şubelerinde en geniş bilgi sahibiydi. İslamiyet'i tarihiyle, ilimleriyle, felsefesiyle ve medeniyetiyle derinden bilirdi. Eserleri bunun kat'î delilidir."[38] Kısa ömürlü olan Dâru'l-Hikmeti'l-İslamiyyenin gerçekleştirmeye muvaffak olduğu en önemli eser olan "Anglikan Kilisesine Cevap", İzmirli'nin ilmî kudretinin başka bir göstergesidir. Çünkü mezkûr kilisenin sorduğu sorulara Dâru'l-Hikmeti'l-İslamiyyenin dört azası ayrı ayrı cevap vermiş, netice de İzmirli İsmail Hakkı'nın cevapları ötekilerden de bahisler alınarak meşihatça uygun bulunmuştur.[39]

İzmirli'nin bazı ilimlerin Türkiye'deki ilk müessisi olarak gösterilmesi, onun ilmî yapısı hakkında bize ışık tutmaktadır. Öğrencisi Prof. Dr. Nimetullah Öztürk, İslâm felsefesinin müessisinin el-Kindî olduğunu, ancak Türkiye'de bu ilmi tesis etme işinin hocasına ait olduğunu ifade etmektedir.[40] Aynı şekilde İlm-i Hilaf konusunda Türkiye'de ilk ciddi çalışmaları yapanın İzmirli olduğu bilinmektedir.[41] Hilmi Ziya Ülken de bu konuyu teyit edici bilgiler vermekte ve şöyle demektedir: "İslam felsefesinde, kelâmda ve fıkıhta yeni metotları kullanarak, kurucu denecek kadar tarihçi meziyeti göstermiştir. Kendisinden önce bu ilimlerin tarihini inceleyen gelmemiştir. Bazı eksikli-

---

33 Birinci, "Hafız İsmail Hakkı'nın Teracim-i Ahvali", *Kebikeç Dergisi*, II/4, s. 185.
34 Hizmetli, *İzmirli İsmail Hakkı*, s. 77.
35 Birinci, s. 186.
36 Ülken, s. 282.
37 Baltacı, "Osmanlı'da Eğitim Sistemi", *OA*, II, 135.
38 Doğrul, Ömer Rıza, "İzmirli İsmail Hakkı", *Yeni Sebilürreşad (YSR)*, IV/4-72, s.2.
39 Baltacı"Osmanlı'da Eğitim Sistemi", *OA*, II, 131.
40 Celalettin, s. 2.
41 Kara, İsmail, " İzmirli" md, *TDEA*, V, 43.

leriyle birlikte her üç ilmin tarihinde, çağdaş düşünce açısından yaptığı incelemeler eşsiz değerdedir."[42]

Kendisiyle birlikte bulunmuş olanlar, İzmirli'nin âdeta bir canlı ansiklopedi olduğunu[43] ve onun bu derin bilgisinden istifade etmek için memleket dışından gelip kendisinden ilmî meseleler hakkında görüş soranların olduğunu[44] ifade etmektedirler.

Öte yandan İzmirli, çok güçlü bir hafızaya sahipti.[45] İlme müthiş bir sevgisi vardı. Herkese nasip olmayacak kadar büyük bir ilmî heyecana sahipti. Uzun süre ızdıraplarına dayandığı şeker hastalığı bile onun ilmî heyecanını yıpratmamıştı. Ömrünün son senelerinde, 1953 yılı için, yani İstanbul'un fethinin 500. yılını kutlamaya katılmak için çalışıyor ve Fatih'in felsefî cephesini aydınlatacak büyük bir eser hazırlıyordu.[46] Ancak buna muvaffak olmaya ömrü yetmemiştir. Onun ilmî heyecanını Eşref Edip şöyle ifade etmektedir: "Ondaki ilim heyecanı görülecek şeydi. Anlatırken duyduğu zevki ancak bir şair şiir okurken duyabilirdi. Yetmiş beş yaşında bir meseleyi münakaşa ederken yirmi beş yaşındakinden daha az hararetli değildi."[47] İlim meclislerini çok severdi. Mehmet Akif, Babanzade Ahmet Naim, Ferit Kam gibi zatlardan oluşan muhitin en belli başlı erkânındandı ve o meclis İzmirli'siz tamamlanmazdı.[48]

İzmirli, kitaplar içine kapanıp toplumu unutan tek taraflı âlimlerden değildi. Cemiyet hayatına atılmış, içtimaî hizmetlerde bulunmuş,[49] âlim sorumluluğunu hakkıyla idrak etmiş bir zattı. Meclis-i Maarif azasından Sabuncuzade Louis, oruç hakkında Müslümanları küçük düşürücü, güya Kur'an-ı Kerîmi yalanlayıcı bir makale kaleme almıştı. O sırada Yüksek Öğretmen Okulu Müdürü ve oldukça genç ve hareketli bir ilim adamı olan İzmirli, ona derhal bir reddiye yazmıştır. Bu reddiye ile "el-Furkan beyne't-Tevfik ve'l-Hızlan" adlı kitabı ortaya çıkmıştır.[50]

İnsanlara hizmet etmeyi çok severdi. Hayatını ilme vakfeden İzmirli, öldükten sonra da insanlara hizmeti dokunsun diye dört-beş bin kitabını Süleymaniye Kütüphanesine vakfetmiştir.

4.Fıkhî Eserleri

İzmirli İsmail Hakkı çok velûd bir ilim adamıdır. Birçok dalda eser kaleme almıştır. Osmanlı İmparatorluğunun son dönemlerindeki yenileşme

---

42 Ülken, s. 182.
43 Edip, Eşref, "İlim Güneşi", *YSR*, II/30, s. 66.
44 Celalettin, s. 2.
45 Edip, "İlim Güneşi", *YSR*, II/30, s. 66.
46 Hizmetli, *İzmirli İsmail Hakkı*, s. 82 .
47 Edip, "İlim Güneşi", *İTA. Mecmuası*, II/63-64, s. 3.
48 Hizmetli, *İzmirli İsmail Hakkı*, s. 84.
49 Fındıkoğlu, "Türk Felsefe Aleminin İki Büyük Kaybı", *İTA Mecmuası*, II/65-66, s. 4.
50 Şener, Abdulkadir, "el-Furkan beyne't-Tevfik ve'l-Hızlan Adlı Eserin Değerlendirilmesi", *İzmirli Sempozyumu*, s.129.

hareketleri eğitime de yansımış, artık medreselerin yanında yeni açılan mekteplerde de eğitim-öğretim başlamıştı. Bu durum ders kitaplarına, dolayısıyla bu zaman diliminde kitap yazmak durumunda olan İzmirli'nin eserlerine de aksetmişti. Eserlerinin önemli bir bölümü, yeni gayelere ve müfredata yönelik tedrisatta bulunan medrese ve mektebin ihtiyacına cevap vermek için yazılmış ders kitabı mahiyetindedir.[51]

En önemli öğrencilerinden olan Ahmet Hamdi Akseki'nin de ifade ettiği gibi eserleri çok veciz, hatta muğlak sayılacak kadar kısadır.[52] Akseki'ye göre, mühim eserlerinden olup, Anglikan Kilisesine cevap olarak yazılmış bulunan "el-Cevabü's-Sedîd" başta olmak üzere, eserlerinin hemen hepsi, şerh edilmeye muhtaç önemli çalışmalardır.[53] Nitekim öğrencileri tarafından, notlarının daha mufassal olması istendiğinde: "Benden mufassal istemeyin, mevsuk isteyin" demiştir.[54]

Daha çok nakilci bir yazar olarak bilinen İzmirli; kitaplarında analiz ve sentez yapmaktan çok, özet bilgi vermeye, muhtelif nazariyeleri tasnif veya cem etmeye, aralarında mukayese yapmaya veya benzerlikler kurmaya, modern ilimlere atıflarda bulunmaya ve yeni mantık-felsefe verileri ve metotlarıyla açıklamalar yapmaya önem vermiştir.[55]

Sabri Hizmetli, İzmirli'nin eski harflerle yazılmış eserlerinin birçok neslin yetişmesine katkıda bulunduğunu, ancak Cumhuriyet'in ilânından sonra geçilen Lâtin harfleri uygulamasıyla bu eserlerin gereken ilgiyi göremediğini[56] ifade etmektedir. Aynı zamanda bir çağrı niteliği taşıyan bu sözler önce kendisinde, sonra başkalarında karşılık bulmuş, onun bir çok eseri Lâtin harflerine aktarılmıştır. Buraya kadar eserleri hakkında genel bir bilgi verdikten sonra konumuz itibarîyle onun sadece fıkıhla ilgili eserlerini inceleyeceğiz.

A- Kitaplar:

1. Hikmet-i Teşrî'

Müellifin kendi ifadesine göre hikmet-i teşrî', fıkhî hükümlerin hikmet ve maslahatlarından bahseden bir ilimdir.[57] İzmirli, bu eseri Dârülfünûn'un hikmet-i teşrî' dersleri için yazmıştır. Hikmet-i teşrî', hem fıkıh, hem felsefe boyutları olan bir ilimdir. Bu iki boyutu da İzmirli şu şekilde açıklamaktadır: "Hikmet-i teşrî' ahkamın felsefesidir."[58] Sabri Hizmetli'nin bu eseri, İzmir-

---

[51] Hizmetli,"İsmail Hakkı İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı", *MEK Dergisi*, V/19, s. 48; Ülkütaşır, M. Şakir, "İzmirli İsmail Hakkı", *YSR*, II/31, s.90.

[52] Akseki, Ahmet Hamdi, "Hocam İzmirli İsmail Hakkı", *YSR*, IV/5-73, s.4.

[53] Akseki, "Hocam İzmirli İsmail Hakkı", *YSR*, IV/5-73, s. 4.

[54] Celalettin, s. 9.

[55] Hizmetli, "İsmail Hakkı İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı", *MEK Dergisi*, V/18, s. 33, Ülken, s. 282.

[56] Hizmetli, "İsmail Hakkı İzmirli'nin Hayatı, Eserleri", *MEK Dergisi*, V/18, s. 32.

[57] İzmirli, *Hikmet-i Teşrî'*, İstanbul, 1912, s. 3.

[58] İzmirli, Hikmet-i Teşrî', s. 3

li'nin felsefî eserleri arasında,[59] Bayram Ali Çetinkaya'nın da onun fıkhî eserleri arasında zikretmesi,[60] bundan kaynaklanmış olmalıdır.

Eserin istifade ettiğimiz nüshası, 1912 yılında basılmıştır. Ancak 1916 ve 1930 yıllarında yapılmış baskıları da vardır.

2. Usûl-ü Fıkıh Dersleri I

İzmirli tarafından yazılmış ve Darülfünûn İlahiyat Şubesi tarafından, 1912 yılında ders kitabı olarak basılmıştır. İzmirli bu eserinin başında ilimlerin taksimini yapmış, böylelikle Fıkıh Usûlünün ilimler içindeki yerini belirlemekle işe başlamıştır. Bunu müteakip fıkhın tedvini, fıkıh meslekleri gibi fıkıh tarihiyle ilgili kısa bilgilerle devam etmiş,[61] daha sonra şer'î hükümlerin kaynaklarından genişçe bahsetmiştir. Müteakiben ashap, tabiin ve tebe-i tabiinin tariflerini verip, özellikle onların fakih olanlarını kaydetmiştir.

İzmirli eserin bundan sonraki bölümünü ihtilaf-ı fukaha, ihtilafın sebepleri üzerine kurmuştur. İhtilafın çeşitli sebeplerini zikredip onlarla ilgili bolca örnekler vermiştir.

Abdülkadir Şener İzmirli'nin bu eserinin, usûl-ü fıkha mukaddime niteliği taşıdığını kaydetmektedi.[62]

3. Usûl-ü Fıkıh Dersleri II (Hüsn-Kubh Bahsi)

Darülfünûn Hukuk Şubesinin dördüncü sınıfları için ders kitabı olarak yazılmıştır.

Usûl-ü fıkhın bir konusu için müstakil bir eser yazmasının gerekçesi olarak İzmirli şöyle diyor: "Hüsn ve kubh meselesi ümmehat-ı mesaildendir. Çünkü usûl-ü fıkhın en büyük babı, emir ve nehiy babıdır. Emir, me'murun **bihin** hüsnünü; nehiy ise menhiyyi anhin kubhunu iktiza eder. Bu mesele ilm-i kelâmın da mühim bahislerindendir."[63] Eser, 1913 yılında İstanbul'da basılmıştır.

4. İlm-i Hilaf I-II

Usûl-ü fıkhın en önemli şubelerinden birisi olan ilm-i hilaf,[64] "İstinbat olunan bir hükm-ü şer'iyi muhalifinin hedminden muhafaza etmek için edille-i şer'iyyenin ahvalinden bahseden bir ilimdir".[65] İzmirli, bu ilim dalının "Mezheb-i muhtareden şek ve şüpheyi def, mezheb-i muhalife ise şek ve şüphe ilka ettiğini"yazar.[66]

---

[59] Hizmetli, "İsmail Hakkı İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı", *MEK Dergisi*, V/18, s. 34
[60] Çetinkaya, s. 58
[61] İzmirli, *Usûl-ü Fıkıh I*, İstanbul, 1912, s.7-8
[62] Şener, "Seyit Bey'in İçtihat ve Telfik Anlayışı", Yayınlanmamış Çalışma , s.2
[63] İzmirli, *Usûl-ü Fkıh I* (Hüsn ve Kubh Bahsi), İstanbul, 1913, s.3
[64] İzmirli, *İlm-i Hilaf I*, İstanbul, 1914, 1, 3
[65] İzmirli, *İlm-i Hilaf I*, 1
[66] İzmirli, *İlm-i Hilaf I*, 1

İlm-i hilaf, Darulfünun Ulûm-u Şer'iyye Fakültesinde okutulmak üzere İzmirli tarafından kaleme alınmış ve 1914'de İstanbul'da basılmıştır. Eserin başında belirtildiği gibi, memleketimizde adeta unutulmuş olan bu kıymetli ilmin okutulmasına, yani İlm-i Hilafın memleketimizde ihya edilmesine İzmirli'nin delaletiyle teşebbüs edilmiş ve programa konulmuştur. Böylece o, okutulmasını teklif ettiği dersin kitabını da yazarak bir samimiyet örneği sergilemiştir.

Bir bakıma mukayeseli bir Fıkıh Usûlü özelliği taşıyan[67] İlm-i Hilaf için Ahmet Hamdi Akseki "hukuk felsefesi" nitelemesini yapmaktadır.[68] Sabri Hizmetli ise bu eseri, "O dönemin Türkiye'si için çok önemli, hacimli ve sahasında orijinal"[69] diye takdim etmektedir.

Eser iki cilttir. İzmirli birinci cilde başlarken, önce "ilm-i hilaf" başlığı altında, giriş mahiyetinde kısa bir bölüm açmıştır. Bu bölümde ilm-i hilafın tarifi, çıkışı, özellikleri ve kıymetinden bahsetmiştir. Daha sonra ilm-i hilafla ilgili eserleri zikretmiş, özellikle bu ilmin kurucusu olarak kabul ettiği Ebû Zeyd ed-Debûsî ve eserlerinden bahsetmiştir.[70] Birinci cilt deliller ve onlarla ilgili olan tali konularla son bulmaktadır.

Müellif, aynı tarihte basılan ikinci cildin birinci bölümünde ashab-ı kiramın, tabîn ve tebe-i tabiînin fıkhını ve fakihlerini, ikinci bölümde ise "ahkam ayetleri" başlığı altında Kur'an tarihi, kıraat ilmi ve nâsih-mensuh ayetleri ele almıştır.

5. Kitabu'l-İfta ve'l-Kaza

Şer'î mahkemelerin Şeyhülislamlık makamıyla olan irtibatının kesilmesi yolundaki çalışmalara itiraz sadedinde İzmirli, Sebilürreşat'ta bir takım makaleler yazmıştır.[71] Bu makaleler Daru'l-Hikmeti'l-İslamiyye tarafından, bazı ilâvelerle bir risale şeklinde basılmış[72] ve Kitbu'l-İfta ve'l-Kaza ortaya çıkmıştır.

Bu eser Abdurrahman Şenocak tarafından sadeleştirilmiş ve İslamiyat Dergisinin 1998 tarihli üçüncü sayısında yayınlanmıştır. Şenocak, eseri tanıtım mahiyetinde şu bilgileri vermektedir: "...Bu eser İslam Hukukuna göre ifta ve kazanın ne demek olduğu, bu iki kurumun alanı, bağlayıcılığı, özellikle de yargı görevinin kim tarafından üstlenilebileceği ve kim tarafından denetlenebileceği hususlarını açıklamak gayesiyle kaleme alınmıştır.[73] Eser, 1920 yılında İstanbul'da basılmıştır.

---

67 Şener, Mehmet, " İzmirlinin İlm-i Hilaf Adlı Eseri", *İzmirli Sempozyumu*, Ankara, 1996 s.42

68 Akseki, "Hocam İzmirli İsmail Hakkı", *YSR*, IV/6-74, s.11

69 Hizmetli, "İsmail Hakkı İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı", *MEK Dergisi*, V/18, s. 33.

70 İzmirli, *İlm-i Hilaf, I*, 1-21.

71 *SR*, XIV/359, s.169; XIV/360, s.183; XV/370, s.106; XV/373, s. 159.

72 İzmirli, *Kitabu'l-İfta ve'l-Kaza*, İstanbul, 1920, s.4.

73 Şenocak Abdurrahim, "Kitabu'l-İfta ve'l-Kaza (Sunuş)", *İslamiyat*, Ankara, 1998, I/3, s.117

6. Fıkıh Tarihi

Eser, İstanbul Darufünûn İlâhiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti neşriyatı arasından çıkmıştır. 1925 yılında İstanbul'da basılmıştır. Bu esere Süleymaniye Kütüphanesi taramalarında rastlanamamıştır. Erzurum Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi, Özege bölümünde, 28923 numarada kayıtlı dört formalık eksik bir nüshası bulunmaktadır. Mukaddimede fıkıh tarihinin tarifi ve mevzusu ele alınmıştır.[74] Müteakiben "fıkhın meratibi ve şümulü" başlığını kullanmıştır. Eser fıkhın devirleriyle devam eder, ancak eserin buradan sonraki sayfaları eksiktir.

7. el-İnâye fî Şerhi'l-Bidâye

İbn Rüşd'ün muhtasar fıkıh usûlü olan "Bidayetü'l-Müctehit Mukaddimesi"nin şerhidir.[75] Süleymaniye Kütüphanesinin İzmirli bölümünde, 3764 numarada kayıtlıdır. 50 varaktır ve basılmamıştır. Deftere yazılmış, zaman zaman eklemeler yapılmış, kelime veya cümlelerin üzerleri çizilerek çıkarmalar yapılmıştır. Bu haliyle eser, yeniden ele alınıp gözden geçirilecek olan bir müsvedde görünümü arz etmektedir.

Sabri Hizmetli ve Bayram Ali Çetinkaya, bunu onun felsefî eserleri içinde saymış olsalar da[76] bu eser, muhtasar da olsa bir fıkıh usûlünün şerhi olup onun fıkhî eserlerindendir. Ancak İzmirli'nin de ifade ettiği gibi usûl-ü fıkhın, aynı zamanda ahkamın felsefesi[77] olması noktasından hareketle, bahsi geçen müellifler bu eseri onun felsefî eserleri arasında zikretmiş olmalıdır.

8. Müslüman Türk Hukuku ve Dini

İzmirli, Türk İslâm tefekkür tarihindeki yüksek bilgisinden dolayı son zamanlarda Türk Tarih Kurumu üyeliğine alınmış ve kendisine bu vadide birkaç eser de yazdırılmıştır.[78] İşte eser, bu doğrultuda yazdırılmış eserlerden olsa gerek.. Zira kitap, Türk Tarih Kurumu tarafından 1935 yılında basılmıştır. Aslında bu eser, kendi kapağında da belirtildiği gibi, "Türk Tarihinin Ana Hatları" adlı eserin kitap halinde basılmış bir parçasıdır. Fıkhî eserleri içinde Latin harfleriyle yazılmış tek eseridir.

İzmirli kitaba önsözle başlamıştır. Burada Hz. İbrahim'in dolayısıyla İsmail oğullarından olan Mekke Araplarının, bu arada Peygamber Efendimizin, İsrailoğulları olan Yahudilerin, Medine'deki Evs ve Hazrec kabilelerinin Türk asıllı oldukları[79]; Mısır kralı Mukavkıs'ın Peygamber Efendimize gönderdiği dört cariyeden biri olan ve kendisinden İbrahim'in dünyaya geldiği

---

[74] İzmirli, *Fıkıh Tarihi*, İstanbul, 1919, s. 3-4.
[75] Celalettin, "Merhum Üstat Şarkta Rönesans Yapmış Güçlü Bir Şahsiyetti", *YSR*, IV/4-72, s. 4
[76] Hizmetli, "İsmail Hakkı İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı", *MEK Dergisi*, sy. 18, s. 35; Çetinkaya, s. 60.
[77] İzmirli, Hikmet-i Teşrî' , 3.
[78] Ülkütaşır, "İzmirli İsmail Hakkı", *YSR*, II/14, s. 90.
[79] İzmirli, *Müslüman Türk Hukuku ve Dini*, Ankara, 1935, s.4-5.

Mariye'nin Türk kızı olduğunu... vb.[80] kaydeder. İzmirli bu konular hakkında şöyle demektedir: "Araştırmalar ilerlerse bu cihetin ilmî bir surette tahakkuk edebileceği pek muhtemeldir."[81] Onun bu cümlelerinden hareketle, yukarıda zikrettiği fikirlerin, sağlam delillere bina edilmeyip tahminler üzerine kurulmuş bir takım teoriler olduğu söylenilebilir. İzmirli'nin bu üslûbu, Cumhuriyet öncesinde yazdığı eserlerinden alışık olmadığımız bir üslûptur.

Önsözden sonra Tükler'in İslâm hukuk tarihindeki yerlerinden bahsetmektedir. Onların İslam Hukukuna yapmış oldukları hizmeti ortaya çıkarmak için İslam hukuk tarihini çeşitli devrelere ayırmıştır.

Oğlu Celâlettin İzmirli, babasının "Din-i Tabiî Din-i İslâm" isimli eserini de fıkhî eserleri içinde zikretmiş[82] olsa da bu doğru değildir. Zira bu kitap muhteva açısından fıkhî bir özellik taşımadığı gibi, amaç bakımından da fıkhî bir nitelik taşımaz. Sadeleştirenin de ifade ettiği gibi eserin yazılış gayesi, bazı batılı filozofların ilahî dinlere karşı ortaya attıkları iddiaları red ve tanımadıkları İslam'ı onlara tanıtmaktır.[83]

B-Fıkıhla İlgili Makaleleri

İzmirli İsmail Hakkı'nın fıkhî eserlerinin yanında, Ceride-i İlmiyye ve Sebilürreşat mecmualarında yayınlanmış, fıkıhla ilgili kırk civarında makalesi vardır. Makalelerin bir kısmı, sorulan sorulara verilen cevaplar mahiyetindedir. Bazıları da seri makaleler şeklindedir.

Hikmet-i Teşrî' veya Mehasin-i Şerayi' isimli makale serisi,[84] Orucun ve Ramazanın Faziletleri,[85] Nukûl-u İslamiyye,[86] Edille-i Şer'iyye[87] isimli makaleleriyle, yine İhtilaf-ı Fukaha isimli makale serisi,[88] İzmirli'nin Ceride-i İlmiyye Mecmuası'nda yayınlanmış fıkhî makaleleridir.

Onun fıkhî makalelerinin büyük bir bölümü Sebilürreşad Mecmuası'nda yayımlanmıştır. "Fıkıh-hilafiyat", "fıkıh-fetava" ve "fıkıh" üst başlıkları altında yayınlanan bu makalelerin çoğu usûl-ü fıkıhla, bir kısmı da fürû fıkıhla ilgilidir.

Fıkıh-hilafiyat üst başlığı altında yayımlanan, "Emir ve Nehiy Bahsi",[89] "A'yana Muzaf Olan Ahkâm-ı Şeri'yye Hakkında Mezahib",[90] "Mücmelin Hükümleri"[91] "Zahir ile Muhtemelin Hükümleri",[92] ve "Mefhum-u Muhalefet"[93]

---

80 İzmirli, *Müslüman Türk Hukuku ve Dini*, s. 5.
81 İzmirli, *Müslüman Türk Hukuku ve Dini*, s. 5.
82 Celalettin, "Merhum Üstat Şarkta Rönesans Yapmış Güçlü bir Şahsiyetti", *YSR*, IV/4-72, s. 5.
83 Karadeniz, Osman, *İslam Dini ve Tabi Din (Takdim)*, İzmir, 1998, s. 12.
84 İzmirli, "Hikmet-i Teşrî' veya Mehasin-i Şerayi" , *Ceride-i İlmiye (Cİ)*, İstanbul, 1918, IV/41, s.1215 vd.
85 İzmirli, "Orucun ve Ramazanın Faziletleri", *Cİ*, IV/45, s.1380.
86 İzmirli, "Nukûl-u İslamiyye", *Cİ*, c.VII, sy.69, s. 2225.
87 İzmirli, "Edille-i Şer'iye", *Cİ*, VII/69, s. 2226.
88 İzmirli, "İhtilaf-ı Fukaha", *Cİ*, VII/70, s. 2263 vd.
89 İzmirli, "Emir ve Nehiy Bahsi", *SR*, XIV/347, s. 68-70.
90 İzmirli, "A'yana Muzaf Olan Ahkam-ı Şer'iyye Hakkında Mezahib", *SR*, XIV/348, s. 76-77.
91 İzmirli, "Mücmelin Hükümleri", *SR*, XIV/349, s. 83-86.

isimli makalelerinde adı geçen konuları İlm-i Hilaf 'ın uslûbu içerisinde ele almış ve işlemiştir.

"Fıkıh ve fıkıh-fetava" üst başlığı altında yayınlanan diğer makalelerinde de usûl ve füru ile ilgili muhtelif konuları ele almıştır. İzmirli'nin Sebilürreşat'daki fıkhî makalelerinin dökümünün tamamen ortaya çıkması için, bahsi geçen makalelerini de kayda geçirmenin uygun olacağını düşünüyor ve onları da aşağıda zikrediyoruz: "Ribe'l-Fadl ve Ribe'n-Nesîe",[94] "Müftî ve Kadı",[95] "Kadı'nın İftası",[96] "Taklid-i Kada",[97] "Diyanet ve Kada",[98] "Ahkâm-ı Şeri'yyenin Telakki Olunduğu Birinci Tarik"[99] "Cevazın Ahkam-ı Şeri'yyeden Olup Olmadığı",[100] "Mevarid-i İcmanın Kaffesini Bilmek Şart mıdır?",[101] "Sebilürreşat'a Oniki Sual ve Cevapları",[102] "Her Mesele-i Fıkhiyye İçin Bir Nakil Lazım mıdır?"[103] "Diş Doldurmak Meselesi",[104] "İçtimaî Usûlü Fıkha İhtiyaç Var mı?",[105] "Hullenin Sukutu Sûretleri",[106] "Örfün Nazar-ı Şerideki Mevkiî",[107] "Fıkh-ı Zahirî",[108] "İçtihadın Bais-i Tevellüdü",[109] "İcma, Kıyas ve İstihsanın Esasları",[110] "Amel-i Ehl-i Medine",[111] "Cevaz, Tabir-i Aharla Mubah",[112] "Tesettür Meselesinin Tarik-i Halli",[113] "Her Müslümanın Sarık Sarması Vacip midir?"[114] Bu makalelerden bazıları Mehmet Erdoğan ve Recep Şentük tarafından sadeleştrilmiştir.[115]

C-Fıkıhla İlgili Ansiklopedi Maddeleri

İzmirli İsmail Hakkı'nın ilmî çalışmalarının bir bölümünü de İslâm-Türk Ansiklopedisi'nde yazdığı maddeler oluşturmaktadır. Kelam, felsefe,

---

92 İzmirli, "Zahir ile Muhtemelin Hükümleri", SR, XIV/350, s. 90-93.
93 İzmirli "Mefhum-u Muhalefet", SR, XIV/ 351, s. 100-102.
94 İzmirli, "Ribe'l-Fadl ve Ribe'n-Nesîe", SR, XI/ 275, s.231; XII/ 286, s.411-414; XII/287, s. 2-4.
95 İzmirli, "Müftî ve Kadı", *SR*, XIV/ 359, s. 169-171.
96 İzmirli, "Kadı'nın İftası *SR*, XIV/360, s. 183-184.
97 İzmirli, "Taklid-i Kada", *SR*, XIV/ 370, s. 106-108.
98 İzmirli, "Diyanet ve Kada", *SR*, XV/373, s. 159-161.
99 İzmirli, "Ahkam-ı Şer'iyyenin Telakki Olunduğu Birinci Tarik", *SR*, XIII/346, s, 62-64.
100 İzmirli, "Cevazın Ahkam-ı Şer'iyyeden Olup Olmadığı", *SR*, XII/ 303, s. 296-301; XII/304, s. 315-319; XII/305, s. 326-329; XII/306, s. 345-351; XIII/329, s. 128-129; XIII/330, s. 135-137.
101 İzmirli, "Mevarid-i İcmanın Kaffesini Bilmek Şart mıdır?", *SR*, XII/288, s, 22-24.
102 İzmirli, "Sebilürreşat'a Oniki Sual ve Cevapları", *SR*, XII/292, s. 94-97.
103 İzmirli, "Her Mesele-i Fıkhiyye İçin Bir Nakil Lazım mıdır?", *SR*, XII/290, s. 58-60.
104 İzmirli, "Diş Doldurmak Meselesi", *SR*, XII/ 289, s. 42-44; XII/302, s. 278-280.
105 İzmirli, "İçtimaî Usûl-ü Fukha İhtiyaç Var mı?", *SR*, XII/298, s. 211-216.
106 İzmirli "Hullenin Sukutu Sûretleri", *SR*, XII/300, s. 245-248.
107 İzmirli, "Örfün Nazar-ı Şerideki Mevkiî", *SR*, XII/293, s. 128-132.
108 İzmirli, "Fıkh-ı Zahirî", *SR*, XII/ 296, s. 170-175.
109 İzmirli, "İçtihadın Bais-i Tevellüdü", *SR*, XII/ 297, s. 190-195.
110 İzmirli, "İcma, Kıyas ve İstihsanın Esasları", *SR*, XII/295, s. 150-154.
111 İzmirli, "Amel-i Ehl-i Medine", *SR*, XII/ 294, s. 134-138.
112 İzmirli, "Cevaz, Tabir-i Aharla Mubah", *SR*, XII/307, s. 358-360.
113 İzmirli, "Tesettür Meselesinin Tarik-i Halli", *SR*, XII/ 291, s. 78-80.
114 İzmirli, "Her Müslümanın Sarık Sarması Vacip midir?", *SR*, XI/301, s. 262-263; Sebilürreşad'da yayımlanmış diğer makaleleri için bk,Ceylan, Abdullah, *Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşat Mecmuaları Fihristi*, Ankara, 1991, s. 395-397.
115 bk.Komisyon, *İslam Düşüncesinde Arayışlar*, Rağbet Yayınları, İstanbul-1999, s.118-148; Şentürk, Recep, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim*, s. 339-430.

tasavvuf, hadis, siyer ve lügat vb. bir çok ilim dalında oduğu gibi, fıkıh ilmiyle ilgili maddeler de yazmıştır. Fıkıhla ilgili ansiklopedi maddelerine geçmeden önce, onun çok ehemniyet verdiği bu ansiklopedi hakkında bilgi vermek istiyoruz.

Onun çok önem verdiği, fakat tamamlandığını görmeye ömrünün yetmediği çalışmalarından biri de, müşterek bir çalışma olan İslam-Türk Ansiklopedisidir. 1941 yılında Kamil Miras, Ömer Rıza Doğrul ve Eşref Edip'le birlikte ansiklopediyi çıkarmaya başlamışlardır. İzmirli, Kamil Miras'ın ifadesiyle İslam-Türk Ansiklopedisinin kurucularından ve en önemli unsurlarındandı.[116] Eşref Edip, onun bu ansiklopediye atfettiği ehemmiyeti şöyle anlatıyor: "Ansiklopedimizin temelleri onun himmet ve kudretiyle kuruldu ve gelişti. O bu esere çok ehemmiyet veriyordu. Maddelerin tespit edilmesi ve toplanması hususunda ne büyük gayretleri vardır. İlim aşkı o kadar taşkındı ki, mümkün olsa her maddeyi kendi yazacaktı."[117] İslam Ansiklopedisi'ne alternatif olarak düşünülen bu Ansiklopedi'nin,[118] İzmirlinin de aralarında bulunduğu kurucular heyeti, amaçlarını şu şekilde açıklıyorlar: "Yabancı milletler tarafından İslam Ansiklopedisi yazılmış ve neşredilmiş olmasına rağmen, bizim tarafımızdan bir İslam-Türk Ansiklopedisi vücuda getirilmemiş olması, bu yabancılar için de me'haz teşkil edecek, bizim de onların da bilgisini artıracak, bilhassa bizim kendi özümüze müteallık ilimlerde hâlâ onlara karşı alemdarlık mevkiinden düşmediğimizi, düşmeyeceğimizi gösterecek bir eserin hazırlanmamış ve basılmamış olması memleketimizin güzidelerini en derin aşk ve şevk ile çalışmaya teşvik için kafi gelmiş ve bu yüzden bu eser uzun senelerin mahsulü olan bir gayretle kurulmuştur."[119] İzmirli, İslam-Türk âleminin yıkılış devrinden çıkıp uyanış devrine girdiğini ve bu eserin de uyanış çağına denk geldiğini, ayrıca bu eserin, mazi ile hali, hal ile istikbali birbirine bağlamayı hedeflediğini ifade etmektedir.[120]

İzmirli, Ansiklopedi için bir çok madde yazmıştır. Nihayet, Peygamberimizin babası Abdullah'ın ehl-i necat yahut ehl-i nar olduğuna dair Eş'arî ve Maturîdîlerin telakki ve muhakemelerine dair yazısını Eşref Edip ve Kamil Miras'a göndermiş, o sıralarda vefat etmişti. Birinci cildine katkıda bulunmuş olduğu İslam-Türk Ansiklopedisi'nin ikinci cildine fiilî olarak katkıda bulunamamıştır[121]

Ansiklopedinin henüz birinci cildi çıkmışken vefat ettiğinden dolayı, diğer ilim dallarıyla ilgili maddelerinde olduğu gibi, fıkıhla ilgili maddeleri-

---

[116] Miras, Kamil, "Rahmetli Üstat İsmail Hakkı İzmirli", *İTA Mecmuası*, İstanbul, 1944, II/63-64, s.2.
[117] Edip, "İlim Güneşi", *YSR.*, II/ 30, s. 66.
[118] Kara, II, 92.
[119] Tahrir Heyeti, Mukaddime, *İTA*, I, 9 (Hâlâ yayınlanmaya devam eden"Diyanet İslam Ansiklopedisi"nin, İzmirli'nin de aralarında bulunduğu tahrir heyetinin, hem bize hem de dünyaya kaynak teşkil etmesi için başlattıkları "İslam Ansiklopedisi" projesini, daha kapsamlı bir biçimde tamamlayacağını söyleyebiliriz).
[120] İzmirli, "İslam İlimleri", *İTA*, I, 25.
[121] Miras, "Rahmetli Üstat İsmail Hakkı İzmirli", *İTA Mecmuası*, II/63-64, s. 2.

nin sayısında da sınırlılık göze çarpmaktadır. Taramalarımızda fıkıhla ilgili ancak; Abdest,[122] Âcil,[123] Âdab,[124] Âlim,[125] Kadı Âfiye[126] ve Seyfüddin Âmidî[127] maddelerini tespit ettik

Toplumun her kesimine hitap edecek birer ansiklopedi maddesi olmaları itibarîyle daha kısa ve daha açık olarak yazılmış bu maddeler, İzmirli'nin bu günkü harflerle basılmış yazılarındandır.

İSLAM HUKUKUNDAKİ YERİ

1. Fıkıh İlmine Bakışı

Fıkıh, asırlarca Müslüman'ların hayatında müessir olmuş bir ilimdir. Bu etki, fert ve toplum bazında kendini göstermiştir. Çünkü fıkıh, birey ve toplum olarak insanın bütün hayat sahasını kuşatıyordu. Başta itikadla ilgili konular olmak üzere ibadetler, karşılıklı ilişkiler ve cezalar yani muamelat ve ukûbatla ilgili konular bu sahanın içinde bulunuyordu. Zaman içerisinde fıkhın kapsamının daraltılmış olduğuna şahit olmaktayız. Recep Şentürk'ün ifadesiyle "Fıkhın, İslam hukuku olarak isimlendirilmesi ve bu çerçevede ele alınmasının tarihi oldukça yeni ve modernizmin etkisiyle ortaya çıkmıştır."[128] Fındıkoğlu ise, fıkhın İslam hukuku olarak adlandırılmasının, diğer bir deyişle fıkhın hukuka indirgenmesinin dönüm noktası olarak Tanzimat'ı gösterir.[129] Fıkhın Batıdaki hangi ilme denk geldiğini ele alan oryantalistler onu en son hukuk adıyla isimlendirmişlerdir. Onların fıkıh için biçmiş oldukları çerçevenin Batı ve İslam dünyasınca sorgulanmadan kabul görmüşe benzediğini ifade eden Recep Şentürk, fıkhın bu isim değişikliğiyle deformasyona uğradığını belirtmekte ve bir medeniyetin kurum ve kavramlarını, başka bir medeniyetin kurum ve kavramlarıyla izah etmenin sakıncalı sonuçlar doğuracağına işaret etmektedir.[130] İzmirli İsmail Hakkı, fıkhın bu şekilde hukuka indirgenmesi ve dar çerçeveye sıkıştırılması ameliyesine katılmamıştır. O, fıkhı ilk dönemlerde ele alındığı gibi geniş kapsamlı olarak ele almış, fıkhın hayatın hemen her safhasını kapsayacak şekildeki taksimini hem Cumhuriyet öncesi, hem de Cumhuriyet sonrası yapmıştır. Nitekim 1912 baskılı Usûl-ü Fıkıh'ın birinci cildinde rastladığımız bu taksimi,[131] 1941 baskılı İslam-Türk Ansiklopedisi'nde de görmekteyiz.[132]

---

122 İzmirli, "Abdest", *İTA*, İstanbul, 1946, II, 198-201(İzmirli bu maddeyi daha önce yazmış, ancak vefatından sonra yayınmlanabilmiştir).
123 İzmirli, "Âcil", *İTA*, I, 53.
124 İzmirli, "Âdab", *İTA*, I, 60.
125 İzmirli, "Âlim", *İTA*, I, 327.
126 İzmirli, "Kadı Âfiye", *İTA*, I, 114.
127 İzmirli, "Seyfüddin Âmidî", *İTA*, I, 379.
128 Şentürk, s. 136.
129 Fındıkoğlu,"Hukuk ve İçtimaiyat Tariflerinin Karşılaştırılması", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1943, IX/1-2, s.275.
130 Şentürk, s. 137.
131 İzmirli, *Usûlü Fıkıh*, I, 2.
132 İzmirli, "İslam İlimleri"(Mukaddime), *İTA*, I, 19.

İzmirli fıkhı, itikadî, amelî ve vicdanî fıkıh olmak üzere üçe ayırmaktadır. Onun bu tasnifi temelde İmam Ebû Hanife'nin fıkıh tarifine dayanmaktadır. Bir makalesinde şöyle demektedir: "Bizim fıkhımız kişiye dünyevî ve uhrevî fayda ve zararı mucip olan umûrun ahkamını bildirir. İnsanların amellerini fayda ve zarar noktayı nazarından tetkik eder. Nitekim Ebû Hanife fıkhı, "*kişinin leh ve aleyhinde olan şeyleri bilmesidir*" şeklinde tarif eder. Görüldüğü gibi İmam-ı A'zam indinde ilm-i fıkıh gayet vâsi' idi. İlm-i tevhid ile ilm-i ahlak ve tasavvuf, ilm-i fıkha dâhildi. İmam-ı A'zam kişiye dünyevî ve uhrevî olan fayda ve zararı itikaden amelen ve ahlâken olmak üzere üçe ayırıyordu."[133]

İtikadî fıkıh, inançla ilgili konuları içerir. İnsanın aklî amelleridir. Buna ilm-i tevhid, ilm-i akaid ve ilm-i kelâm da denir. İmam-ı A'zam'ın Fıkh-ı Ekber isimli eseri bu muhtevada bir eserdir. Amelî fıkıh, füru-u fıkıh olarak da bilinir. Genellikle fıkıh denince bu kısım akla gelir. "Fıkıhçıların, sosyal ve ferdî hayatın çeşitli alanlarına dair ürettikleri nazariyeler, kavramlar ve kurallar bütünüdür."[134] Vicdanî fıkıh ise insanın iç dünyasını güzelleştirip, bu güzelliğin dış dünyasına aksetmesini gaye edinir. Buna tasavvuf ve ilm-i ahlâk da denir.

Görüldüğü gibi bu şekilde taksime tabi tutulduğunda fıkıh, insan hayatını kuşatan bütün amelleri içine alan bir ilimdir. İzmirli'nin bu şekilde taksimi onun fıkha bakış açısının da bir göstergesidir. O, fıkhı sadece hukuka indirgeyen anlayışı kabul etmemiş, insanın fertle, toplumla ve Allah'la olan ilişkilerini de içine alan geniş bir yelpazede ele almıştır.

İzmirli'nin, fıkhı bütün hayatı kuşatan bir tarzda izah etmeye çalışmasının iki temele dayandığını söyleyebiliriz. Bunlardan birisi onun İmam-ı A'zam'a ve fikirlerine olan özel sevgisidir. Nitekim daha önce de zikrettiğimiz gibi İzmirli'nin fıkha geniş bir perspektiften bakması, İmam-ı A'zam'ın fıkıh tarifine dayanmaktadır. İkincisi ise Osmanlı'nın son dönemlerinde zuhur etmiş olan siyasî ve fikrî akımlardan birisi olan İslâmcılık akımına mensup olmasıdır. "Zira İslamcılar, fıkhın Osmanlı devlet ve toplum yapısına bütünüyle egemen kılınmasını talep ederler."[135]

Netice itibariyle İzmirli, fıkhın kapsamının daraltılıp hukuka indirgendiği, hatta toplum ve devlet yapısından dışlandığı zamanlarda bile onu bütün genişliğiyle ele almış ve onu hayatı kuşatan bir sistem olarak görmüştür

2. İzmirli İsmail Hakkı ve Usûlü Fıkıh

Osmanlı İmparatorluğu, son dönemlerinde siyasî, askerî, iktisadî ve içtimaî problemlerle cedelleşiyordu. Aydınlar bu çıkmazdan kurtarılması için

---

[133] İzmirli, "Fıkıh ve Fetava", *SR* , XII/292, s.94; İmam A'zam'ın fıkıh tarifi için bk. Bilmen, Ömer Nasûhî, *Hukuk-u İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhıyye Kamusu*, I, 14.

[134] Şentürk, s. 10.

[135] Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, s.127.

ona çeşitli reçeteler sunuyorlardı. Bu reçetelerin bir kısmı, hâdiselerin batılılar gibi çözülmesini öneriyordu. Çünkü Batı, Osmanlı İmparatorluğu'ndan güçlüydü ve bu güç Batı değer yargılarının bir sonucuydu. Reçetelerden bir kısmı da fıkıh eksenliydi. Bu reçeteleri sunan aydınlar, hâdiselerin fıkıh çerçevesinde çözülmesi gerektiğini savunuyor ve bu yolda çaba sarf ediyorlardı. Çünkü fıkıh, özellikle usûl-ü fıkıh uzun yıllar İslam cemiyetinin meselelerine çözüm bulmada aktif rol oynamıştı[136] ve fıkıh yaşanılabilir bir topum oluşturmak için gerekli olan potansiyele sahipti.

Ancak yeni gelişmeler, yeni olaylar tabiatıyla yeni fıkhî açıklamaları, yorumları gerekli kılmaktadır. Bu gelişmelerin henüz gerçekleşmediği zamanlarda yazılmış olan fıkhî mirasın, bu gelişmelere ışık tutmasının beklenemeyeceği açıktı. Yeni hâdiselerin hükme bağlanması içtihatla mümkündü. Fakat bu müessese gereği gibi çalışmıyordu. Hatta bazılarına göre bu müessesenin kapısı kapanmıştı. Bu düşünce muhaliflerce koz olarak kullanılıyor, fıkhın olayları tanımlama ve çözüme kavuşturup hükme bağlamada yetersiz kaldığını; bunun fıkhın yapısal bir problemi olduğunu; bundan sonra da hiçbir olayı hükme bağlayamayacağını savunuyorlardı. İşte bu tartışmaların içinde bütün etkinliğiyle İzmirli de vardı ve o da hâdiselerin fıkıhla çözüme kavuşturulması taraftarıydı.[137]

İzmirli İsmail Hakkı'nın kendini yetiştirdiği en önemli sahalardan birisi fıkıhtır. Yukarıda da zikrettiğimiz gibi zaten problemlerin çözümünde fıkhı esas aldığı için, bu alanda hem önemli eserler kaleme almış, hem de bu eserlerini Darulfünûn'un çeşitli şubelerinde okutmuştur.

İzmirli fıkhı, tarih, usûl, füru ve hikmet boyutlarıyla ele almıştır. Birbirlerinin tamamlayıcısı olan bu dalların her biriyle ilgili eserler ve makaleler yazmıştır. Ancak İzmirli İsmail Hakkı'nın eserlerini ve makalelerini göz önünde bulundurduğumuzda usûl-ü fıkha daha fazla ağırlık verdiğini açık bir şekilde görebiliriz. Eserlerinin hemen hemen tamamı, makalelerininse büyük bir çoğunluğu usûl-ü fıkıhla ilgilidir. Bu durumdan, İzmirli'nin usûl-ü fıkha daha fazla önem verdiği anlaşılmaktadır. Bu da tabîdir. Zira fıkıh ilminin kökleri, usûl-ü fıkhın derinliklerinde saklıdır.

Usûl-ü fıkhı ahkâmın felsefesi olarak gören İzmirli,[138] bu ilmin müslüman alimler tarafından sonradan ihdas edilmiş bir ilim olduğunu söylemekte ve çıkış gerekçesini şöyle açıklamaktadır: "Selefin elfazdan meâniyi istinbat hususunda meleke-i lisanîleri vardı. Kavanin-i ahkam-ı şer'iyyenin çoğu onlardan me'huz idi. Kurb-u ahd-i risalet münasebetiyle rivayetin ahvalini layıkıyla bildiklerinden esanid-i sünnet bahsine de ihtiyaçları yoktu."[139]

---

[136] Baktır, Mustafa, *Usûl-ü Fıkhın Ortaya Çıkışı ve Günümüzdeki Önemi*, Erzurum, 1993, Yayınlanmamış Çalışma, s. 64.
[137] Şentürk, s. 143
[138] İzmirli, *Hikmet-i Teşrî'*, s. 3
[139] İzmirli, İlm-i Hilaf, I, 13

"Ne zaman ki selef çekildi, sadr-ı evvel geçti, kavm-i Arab'a başka kavimler karıştı, ulûm meleke iken sanat, lügat selika iken ilim oldu, hadisat çoğaldı, vakayı' arttı, selefin fetvaları her hâdise ve vakıa için kafi görülmez oldu, artık aslî deliller olan Kitap, sünnet, icma ve kıyastan ahkam-ı şer'iyyeyi istinbat etmek için başlı başına bir fenne ihtiyaç hâsıl oldu. Böylelikle usûl-ü fıkh namıyla bir fen zuhur etti."[140] İzmirli usûl-ü fıkhın İslamî ilimler içinde apayrı bir yere sahip olduğunu ifade etmiştir. Bu ilmin, İslamî ilimlerin baştacı ve müçtehitlerin kendisiyle imtiyaz kazandığı bir ilim olduğunu söylemiştir.[141] "Kavanin-i medeniyye ve umumiyyemizin ve bi'l-umum kavanin-i hükümat-ı İslamiyyemizin esası"[142] diye takdim ettiği usûl-ü fıkhın, problemlerini fıkıh yoluyla çözen bir toplumsal yapının temelini teşkil ettiğini açıkça anlatmaktadır.

Usûl-ü fıkha atfettiği bu önemden dolayı İzmirli'nin, fıkhî eserlerinin çoğunun usûl-ü fıkıhla ilgili olduğunu söylemiştik. Bu sebepten dolayı usûlle ilgili eserleri hakkında genel bir bilgi vermek faydalı olacaktır. İzmirli'nin usûl kitaplarının bu günkü anlamda sistematik olduğu söylenemez. Konular dağınıktır ve kendince uygun olan yerde işlenmiştir. Örneğin *Usûl-ü Fıkh*'ın ikinci cildinde hüsn ve kubh hakkındaki ihtilafları anlatırken daha önce zikri geçtiği için ehl-i sünnet ve ehl-i bidat itikadî mezheplerini ve bunların amelde hangi mezhebe mensup olduklarını açıklamıştır. Bununla da kalmayarak her bir mezhebin imamları hakkında kısa da olsa bilgiler vermiş, adeta dipnot kabilinden olan bilgileri asıl metnin arasına yerleştirmiş ondan sonra asıl konuya tekrar geçmiştir.[143] Bu durum, asıl metne sayfalarca ara verilmesine ve metnin akıcılığının kaybolmasına sebep olmuştur.

Örneklerle takviye edilmiş bir usûl-ü fıkhın ne derece faydalı olacağı açıktır. İzmirli de gerek kitaplarında, gerekse makalelerinde usûl-ü fıkıhla ilgili konuları işlerken füru-u fıkıhtan bolca örnekler vermiş, teorik usûl konularının daha iyi anlaşılması için, onları füru-u fıkhın somut örnekleriyle donatmıştır.[144] Bütün eserlerinde buna yer vermiştir, ama *Usûl-ü Fıkh*'ın birinci cildinde bu yola daha fazla baş vurmuştur.

İzmirli, usûlle ilgili bazı konuları farklı eserlerinde ve bir çok makalesinde sıkça tekrar etmektedir. Örneğin, ihtilaf, ihtilaf-ı fukaha, müçtehitlerin nass karşısındaki konumları, tekrarladığı mevzulardandır.[145] Onun, ısrarla tekrar ettiği bu konulara önem verdiği anlaşılmaktadır. Bunun sebebinin yaşadığı zaman dilimindeki ilmî ortamın doğurduğu ihtiyaç olduğu da düşünülebilir.

---

[140] İzmirli, "İçtimaî Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı", *SR* , XII/ 298, s. 214

[141] İzmirli, *İlm-i Hilaf*, I, 3

[142] İzmirli, *İlm-i Hilaf*, I, 3

[143] İzmirli, *Usûl-ü Fıkıh*, II,10 vd.

[144] *bk.* İzmirli, *Usûl-ü Fıkıh*, I, 87 vd.; II, 7 vd.; *İlm-i Hilaf*, I, 33 vd.

[145] İhtilaf konusunda bk. İzmirli, *Usûl-ü Fıkıh*, I, 81; II, 8. *Müçtehitlerin nass karşısındaki konumları için bk.* İzmirli, *Usûl-ü Fıkıh*, I, 87; II, 9; *İlm-i Hilaf*, I, 33-34 ; *Cİ*, VII/69, s. 2227; *SR*, XII/286, s. 413.

Hilmi Ziya Ülken, içinde İzmirli'nin de bulunduğu modern İslamcıların, hukukî sistemi yeni ihtiyaçlara göre geliştirme gayretinde olduklarını yazar.[146] Nitekim İzmirli, bu hususdaki eğilimini şöyle açıklar: "Şurasını unutmayalım ki yeni bir usûl-ü fıkha ihtiyacımız aşikardır. Fakat burada edille-i ahkâm-ı şeriat ve kavaid-i usûl tamamiyle, ayniyle mahfuz kalacak, örf ve adet hakkında fukaha-i dinin dediğnden fazla bir şey denmeyecek, yalnız tatbikat ciheti üç kısma ayrılacaktır: Şevahid, emsile ve nezâir. Kitap ve sünnetten, nass-ı fukahadan, icmadan şevahid getirilecek; misaller ibâdât kısmına hasredilmeyip daha ziyade muamelât kısmından, hadisât-ı içtimaiyyeden verilecek; kavanîn-i adliye ve mülkiye ve askeriyeden nezâir irad olunacaktır." [147] Görüldüğü gibi buraya kadar olan görüşlerinde, yeni usûlü fıkha dair bir işaret alınmamaktadır. Bu sözlerden de anlaşılabileceği gibi İzmirli yenilik istemekle birlikte, biraz daha çekingen davranmaktadır. Nitekim Abdülkadir Şener, İzmirli ile, aynı fakültede usûl okutan Seyyid Bey'i mukayese ederken, usûl-ü fıkha yenilik getirmede, kişisel görüşlerini söylemede, Seyyid Bey'in İzmirli'den daha cesur ve belirgin bir tavır takındığını, daha iyi tenkit ve tahlillerde bulunduğunu, yeri geldikçe kişisel tercihlerini açıkladığını ifade etmektedir.[148] Bu durumda İzmirli'nin, modern İslamcı olarak tanımlansa da, geleneksel İslamcı görünümü verdiği söylenebilir. Nitekim Mehmet Erdoğan bunu şu şekilde ifade etmektedir: "Yazılarından ve eserlerinden gördüğümüz kadarıyla bu alimimiz klasik bir içtihat taraftarı tavrı sergilediği, bu gün ki çağrıştırdığı anlamlarıyla modernist veya reformist gibi nitelemelerin onun hakkında isabrtli olmayacağını söyleyebiliriz.[149]

İzmirli, İmam-ı A'zam Ebû Hanife (ö.150/767)'yi ve onun fıkıh geleneğini bâriz bir şekilde övmekte ve bu geleneğin esaslarını kabul etmektedir. Usûl-ü fıkhı vaz' edenlerin ve bu hususta ilk eserleri verenlerin Hanefî alimleri olduğunu ifade eden İzmirli,[150] vaz' etmekle kalmayıp onu genişletenlerin de Hanefîler olduğunu zikretmektedir.[151]

İzmirli, Usûl-ü fıkhı, Ebû Hanife'nin öğrencilerinden Ebû Yusuf (ö.182/798)'un vaz' ettiğini, ancak bu dalda ilk müdevven eserin, İmam-ı Azam'ın diğer öğrencisi İmam Muhammed (ö.189/805)'in telifatından istifade eden İmam Şafi (ö.204/819)'nin *er-Risale* adlı eseri olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, "Bazı ehl-i ilim İmam Şafi'yi vâzı-ı usûl-ü fıkıh gösteriyorlarsa da, muvafık-ı hakikat değildir. Filvaki meşhur olan böyledir. Fakat tahkik sonunda böyle olmadığı zahir olur."[152] Nitekim Muvafakuddin b. Ahmed el-Mekkî (ö.568/1173) ve İmam Kerderî (ö.827/1424), yazmış oldukları

---

[146] Ülken, s. 277.
[147] İzmirli, "İçtimaî Usûl-ü Fıkha İhtiyaç Var mı" , *SR*, XII/298, s.216.
[148] Şener, *"Seyid Bey'in İçtihat ve Telfik Anlayışı"*, (Yayınlanmamış Makale), s.1.
[149] Erdoğan Mehmet, "Meşrutiyetten Cumhuriyete Geçişte Üç İsim", *İslam Düşüncesinde Arayışlar III*, İst-2000, s.317-318
[150] İzmirli, *İlm-i Hilaf*, I, 13
[151] İzmirli, *Usûl-ü Fıkıh*, I, 8
[152] İzmirli, *İlm-i Hilaf*, I, 13

Menakibu Ebî Hanife isimli kitaplarında, muhaddislerin büyüklerinden Talha b. Muhammed b. Cafer (ö.380/991)'den naklen, Ebû Yusuf'un, mezheb-i Ebî Hanife üzere usûl-ü fıkıh vaz' ettiğini zikrederler.[153] Ayrıca, İmam Muhammed'in *el-Camiu's- Sağir* adlı eserinin şerhi olan *en-Nafiu'l-Kebir*'de Abdulhayy el-Leknevî (1304/1886) usûl-ü fıkhı vâz'edenin Ebû Yusuf olduğu zikretmiştir."[154]

Usûl-ü fıkhın vaz' edilmesinden sonra onun genişletilmesinin de Hanefîlerce yapıldığını şu şekilde ifade etmektedir: "Usûl-ü tevsi' eden de yine eimme-i Haneffiyyedir. Şöyle ki, Ebûbekir b. Ahmet b.Ali er-Razî el-Cessas (ö.370/980), bu fende bir kitap telif etmişti. Sonra Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1038) kıyas bahsini cümleden ziyade geniş yazdı. Kıyasta ihtiyaç duyulan şartları ikmal etti. Artık bununla ilm-i usûl-ü fıkıh kemal buldu. Bundan sonra Fahru'l-İslam Pezdevî ile İmam Serahsî telifat-ı nafiada bulundular."[155]

Bu noktadan sonra, İzmirlinin fıkıh usûlüyle ilgili bazı konuları nasıl değerlendirdiğine geçebiliriz. Konu seçimi yapılırken, İzmirli'nin o konuya çok vurgu yapması ve konunun yaşadığı zamanda gündemde olması ölçü alınmıştır.[156]

A) Şer'î Deliller

İzmirli, fıkıhla ilgili kitap ve farklı mecmualarda yazdığı makalelerinde şer'î delilleri sıkça işlemiştir.[157] Delil olmak bakımından Kur'an ve sünnetin hangi kıymeti haiz olduklarını ve diğer deliller içerisindeki konumlarını açıklarken şer'î hükümlerin iki mühim aslı, bir de aslu'l- usûlü olduğunu söyler. Bu iki mühim aslın Kitap ve sünnet, aslu'l-usûlün de Kitap olduğunu, diğer bütün delillerin bu iki asla, bu iki aslın da Kitab'a raci olduğunu ifade eder.[158] Şer'î hükümlerin bu iki aslı için "şer-i münzel" de dendiğini[159] ifade eden İzmirli, Kur'an ile sünnetin İslam'ın nakilleri olduğunu, bunların mertebelerini ve her mertebedeki naklin iman, küfür ve dalalet açısından gücünü güzel bir şekilde ortaya koymaktadır: "Nükûl-ü İslamiyye, Kur'an ve sünnet diye iki kısma ayrılıp, nakl-i mütevatir, nakl-i meşhur ve nakl-i âhad olmak

---

153 İzmirli, *İlm-i Hilaf*, I, 13. Ayrıca bk. el-Mekkî, Muvaffakuddin b. Ahmed, *Menakıbu Ebî Hanîfe*, Beyrut, 1981, s. 508; Kerderî, Hafızuddin Muhammed b. Muhammed, *Menakıbu Ebî Hanîfe*, Beyrut,1981, s. 395 (Bu eserlerin ikisi birlikte basılmışlardır).

154 Leknevî, Abdulhay, *en-Nafiu'l-Kebir Şerhu Camii's-Sağir*, Beyrut, 1986, s. 12 (*el-Camiu's-Sağir*'le birlikte basılmıştır.)

155 İzmirli, *Usûl-ü Fıkıh*, I, 8

156 Diğer bazı konuları nasıl değerlendirdiğini görmek için bk. Macit Yahya, *İslam Hukukçusu Olarak İzmirli İsmail Hakkı*, Erzurum-2001, s.36-71(Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)

157 İzmirli, *Usûl-ü Fıkıh*, I, 14-66; II, 14-21; a.mlf., İlm-i Hilaf, I, 33-192; a.mlf., "Örfün Nazar-ı Şer'îdeki Mevkii", *SR* , XII/293, s.128; a.mlf., "Amel-i Ehl-i Medine", *SR* , XII/294, s.134; a.mlf., "İcma, Kıyas ve İstihsanın Esasları", *SR*, XII/295, s.150 ; a.mlf., "Ahkam-ı Şer'iyenin Telakki Tarikleri", *SR*, XIV/345, s.53; a.mlf., "Mevarid-i İcmanın Kaffesini Bilmek Lazım mıdır", *SR* , XII/288, s.22; a.mlf., "Nükûl-ü İslamiyye", *Cİ*, VII/69, s.2225-2226; a.mlf., *İlm-i Hilaf*, I, 3.

158 İzmirli, "Edille-i Şer'iye", *Cİ*, VII/69, s.2227.

159 İzmirli, *Usûl-ü Fıkıh*, I, 2.

üzere üç mertebe üzeredirler. Nakl-i mütevatir iman ile küfür arasında, nakl-i meşhur dalalet ile adem-i dalalet arasında bir ölçüdür. Nakl-i mütevatiri inkar eden tekfir, nakl-i meşhuru inkar eden tadlil olunur. Nakl-i ahad iman ile dalalette bir mi'yar olmayıp amellerde ve ahlakta delildir."[160]

Aslî delillerden Kur'an, sünnet ve icmaya "usûl-ü mutlaka" dendiğini belirten İzmirli, bu üç delilin, hükümleri sabit kılmada müstakil olduklarını, ahkamı müsbit olduklarını, ancak kıyasın üç delilden istinbat olduğunu zikreder. Bu haliyle kıyasın, ahkamı isbat etmeyip izhar ettiğini anlatmaktadır.[161]

Fer'î delillere gelince, İzmirli bunları "müstakil me'haz ve delil olmayıp, me'haz-ı esâsîlere râci olan deliller" diye tarif eder.[162] Fer'î delillerin hepsi hakkında az çok bilgiler sıralayan İzmirli, özellikle bazı fer'î deliller üzerinde daha fazla durmuştur. Hatta bazılarını, fıkıh hakkındaki düşüncelerinin dayanağı olarak görmüştür. Şöyle ki, kendisine İslam fıkhı hakkındaki fikirlerinin ne gibi esaslara dayandığı sorulduğunda, üç esas sıralamıştır: "Birincisi, genelde İmam-ı Azam'ın mütemayiz olduğu istihsan delili, özelde Şemsü'l-Eimme es-Serahsî (ö.500/1106)'nin istihsanı tarifleri; ikincisi, Hanefîlerin örfe ihtimamları; üçüncüsü de genelde Malikîlerin mesalih-i mürsele delili, özelde Necmeddin et-Tûfî (ö.716/1316)'nin "*zarar ve zarar ile mukabele yoktur*"[163] mealindeki hadisten istimzac ettiği maslahata riayet kaidesi ve bu kaideyi, tahsis ve beyan tarikiyle nass ve icmaa takdim etmesidir.[164] İzmirli, 1937 yılının ortasında yaptığı bu izahatını yıllar önce 1914 yılında basılmış olan *İlm-i Hilaf*'ında daha detaylı bir şekilde açıklamıştır.[165]

İstihsanın Hanefî fukahasının delillerinden olduğunu ve bununla asrın ihtiyacına cevap verildiğini[166] söyleyen İzmirli, ancak Hanefî fukahasının istihsanın tefsirinde ihtilaf ettiğini söyler. Bir çok istihsan tarifi arasında, "Ahkamda sühûlet aramak, genişliği almak, müsamahayı almak, güçlüğü kolaylık için terketmek ki bunlar İslam'da asıldır" şeklindeki İmam Serahsî'nin istihsan tarifini de vermiştir.[167] Biraz önce zikredildiği gibi, İzmirli'nin fıkhî fikirleri için dayanak kıldığı esaslardan birisi işte İmam Serahsî'nin bu istihsan tarifidir.[168]

İzmirli'nin fıkhî fikirlerine esas kabul ettiği hususlardan birisi de Hanefîlerin örfe gösterdikleri ihtimamdır. Bu hususta şöyle diyor: "Kütüb-ü

---

160 İzmirli, "Nükûl-ü İslamiyye", *Cİ*, VII/69, s.2225.
161 İzmirli, *Usûl-ü Fıkıh*, I, 58.
162 İzmirli, *Usûl-ü Fıkıh*, I, 64.
163 İbn Hanbel, *Müsned*, Beyrut, 1969, I, 313; Malik, *Muvatta*,Beyrut,1990, Kitabu'l-Akdiye,1426; Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkam Şerhu Mecelleti'l-Ahkam*, İstanbul,1330, s.73.
164 Akseki, "Hocam İzmirli İsmail Hakkı", *YSR*, IV/6-74, s.6-7.
165 İzmirli, *İlm-i Hilaf*, I, 100-105.
166 İzmirli, *Müslüman Türk Hukuku ve Dini*, s. 43.
167 İzmirli, *İlm-i Hilaf*, I, 46.
168 Serahsî, *el-Mebsût*, Mısır, 1324, X, 145.

hanefiyyede mesail-i fıkhiyyenin bir çoğu adet ve örfü itibara raci olur.[169] Daha sonra örfe gösterdikleri ihtimamın tabi bir neticesi olarak zikrettikleri, "*Âdeten memnu olan şey, hakikatte memnu gibidir*", "*Âdet muhakkemdir*" gibi örf ve adetle ilgili bir çok kaide-i külliyyeyi nakletmektedir.[170]

İzmirli'nin fıkıhla ilgili fikirlerine esas kabul ettiği delillerden birisi de Malikîlerin maslahat-ı mürsele delilidir. Özellikle de Hanbelî fukahasından olan Necmeddin et-Tûfî'nin, (ö.716/1316) "*Zarar ve bi'l-mukabele zarar yoktur*" anlamındaki hadisten çıkarmış olduğu maslahata riayet kaidesi ve mesalihin, tahsis ve beyan tarikiyle nass ve icmaa tercih edilmesi görüşüdür.[171]

Necmettin et-Tûfî'nin tartışmalara sebep olan,[172] maslahatların tahsis ve beyan tarikiyle nass ve icmaa takdim edilmesi düşüncesini İzmirli kendisi için prensip olarak kabul etmiş; bu konuyu değerlendirmeye tabi tutmuş; maslahatın nass ile icmaa nasıl takdim edileceğini ve bunun gerekçelerini tartışmıştır. Sonuçta, "*Zarar bi'l-mukabele zarar yoktur*"hadis-i şerifinden müstefad olan şu tarik, İmam Malik'in maslahat-ı mürsele anlayışından eblağdır."[173] "Necmettin et-Tûfî'nin zikri geçen görüşleri pek çok müşkil meselenin çözülmesini kolaylaştırmıştır"[174] der.

İzmirli istislaha gerçekten değer vermiştir. Bunun sonucu olarak bir çok konuyu işlediği İlm-i Hilafta, sadece bu konuyu risale çapında ele almış, tam elli bir sayfa ayırmıştır.[175] İstislah hakkındaki görüşleri açıklayan İzmirli, bunlardan biri olan "*İstislah mutlak olarak muteber değildir*" görüşünü, Hanefîlerin de muhtar görüşü olmak üzere cumhurun görüşü olarak nakleder.[176] Çok bağlı olduğu Hanefilerin de içinde bulunduğu cumhurun, bu istikametteki kanaatlerine rağmen İzmirli, "*Cumhur-u usûliyyîn istislahı nehyettikleri halde mu'zam-ı fukaha, istinbat-ı ahkam hususunda ekseriya istislahı na-*

---

[169] İzmirli, *İlm-i Hilaf*, I, 111.

[170] İzmirli, *İlm-i Hilaf*, I, 111.

[171] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I,313; Necmeddin Tûfî, İmam Nevevî'nin (ö. 676/1277) Kırk Hadis isimli eserine bir şerh yazmış, buradaki otuziki numaralı "**Zarar ve bi'l-mukabele zarar yoktur** " hadis-i şerifini geniş bir şekilde ele alıp, maslahat-ı mürsele hakkındaki kendi görüşünü zikretmiştir. Abdulvehhab Hallaf, Mesadiru't- Teşrîi'l-İslamî fîmâ lâ Nassa fîh adlı eserinde istislah konusunu işlerken, Tûfî'nin bu konudaki görüşlerini nakletmiş ve bahsi geçen hadisin, risale çapındaki şerhini aynen kitabına kaydetmiştir. bk. Hallaf Abdulvehhab, *Mesadiru't-Teşrîi'l- İslamî fîmâ lâ Nassa fîh*, Kuveyt, ts. , s.96-144.

[172] Karaman Hayrettin, İslam Hukuk Tarihi, İstanbul, 1989, s. 280.

[173] İzmirli, *İlm-i Hilaf*, I, 103, Ayrıca bk. Hallaf, *Mesadiru't-Teşrîi'l- İslamî fîmâ lâ Nassa fîh*, s.110.

[174] İzmirli, *İlm-i Hilaf*, I,105.

[175] bk. İzmirli, İlm-i Hilaf, I, 62-109.

[176] Görünüşe bakılırsa bu konuda İzmirli, ulemanın uygulamalarına göre değil usûl kitaplarında geçen ve maslahatın İmam Malik'in delili olduğu yönündeki bilgilere göre hareket etmiştir. Halbuki her ne kadar usûlcüler usûl kitaplarında, maslahat-ı mürselenin İmam Malik'in delili olduğunu, diğer imamların bunu hüccet olarak kabul etmediklerini yazsalar da, değişik fıkıh kitaplarını inceleyen kişi diğer imamların da maslahat-ı mürsele prensibi üzerine bir çok hüküm bina ettiklerini görür. Bu hususta bkz. Abdülkerim Zeydan, *el-Veciz fi Usûlü'l-Fıkh*, Kahire,1993, s.236; a.mlf., *İslam Hukukuna Giriş* (trc. Ali Şafak), İstanbul, 1995, s. 308; Zekiyyüddin Şaban, *İslamHukuk İlminin Esasları* (trc. İ. Kâfi Dönmez), Ankara, 1990, s. 151-152.

zar-ı itibara alıyorlar" diyerek ve Hz. Ömer'in içtihatlarının çoğunda maslahata itibar ettiğini; bu meyanda Kur'an'nın zekat verilecek kimselerden saydığı halde müellefe-i kulûbün payını vermediği....vb. örneklerini delil getirerek[177] ıstıslah hakkındaki tercih ve temayülünü açıkça göstermiştir. Nitekim Allah'ın, dünya ve ahiret için insanların maslahatını gözettiğini ve ahkam-ı şer'iyyenin insanların maslahatları için var olduğunu belirttikten sonra şöyle devam etmiştir: *"Maslahata riayet nassa, icmaa ve sair edille-i şer'iyyeye muvafik olursa söylenecek bir şey yoktur. Ve eğer bir delil-i şer'î maslahata riayete muhalif olursa tahsis ve beyan yoluyla takdim suretiyle araları tevfik olunur."*[178]

İzmirli, İslam fıkhının artık işlevsiz kaldığı, zamanın gelişen hâdiselerine ayak uyduramadığı, çözüm getiremediği şeklindeki fikirlerin tartışıldığı ve fıkhın, hayatın dışına itilme çabalarının da gösterildiği bir dönemde yaşamıştır. Böyle bir dönemde örf, istihsan, istislah gibi delillere önem atfetmesi, hatta onları fıkhî düşüncesinin dayanakları olarak kabul etmesi şüphesiz ki anlamlıdır. Çünkü o, fıkhın hayatın dışına itilmesi taraftarı değildir. Ancak tarihî süreç içinde ortaya çıkan bir takım saikler sebebiyle, fıkhın gittikçe daraldığının[179] da farkındadır. İşte bu darlığın giderilmesi için genelde şer'î deliller, özelde örf, istihsan, istislah gibi olayların çözümünde daha geniş çaplı katkı sağlayacak olan deliller üzerinde durmuştur.

Bu tavrıyla İzmirli, fıkhın durgun ve gelişmeye kapalı olmadığını vurgulamıştır. "Edille-i ahkam, hangi hâdise zuhur ederse onun hakkında hükm-ü şer'îyi beyan için kafidir."[180] diyerek fıkhın yeni olayları çözüme kavuşturmada her zaman yeterli potansiyele sahip olduğuna, çözüm için gerekli olan kaynakların kafi derecede mevcut olduğuna işaret etmiştir. Hatta bazı delilleri, özellikle kendisi için prensip olarak kabul ettiği delilleri zikrederek çözülmeyecek hiçbir problemin kalmayacağını öne sürmüştür: "Acaba Hanefiyyenin istihsanı, Malikiyyenin istislahı cumhur-u Şafiiyyenin istishabı, Zahiriyyenin ibahe-i ammesi, ile ref-i harac, umum-u belva, sedd-i zeraî gibi edille-i ahkam hangi meseleyi halletmez? Kavaid-i celile-i fıkhiyye hangi meseleye tatbik olunmaz"[181]

Görüldüğü gibi İzmirli, fıkıhla ilgili bir çok eser ve makalesinde şer'î delillerden genişçe bahsetmiştir. Meselelerin çözümünde fıkhın yeterli kaynak kapasitesine sahip olduğuna, özellikle farklı fıkıh ekollerinin kullandığı çeşitli kaynakların İslam hukukunun zenginliği olduğuna işaret etmiştir. İzmirli'nin şer'î deliller üzerinde bu derece durmasını, İslam hukukunun artık işlerliğini yitirdiği yolundaki iddialara cevap vermesi şeklinde yorumlayabiliriz.

---

[177] İzmirli, *İlm-i Hilaf*, I, 98.
[178] İzmirli, *İlm-i Hilaf*, I, 102.
[179] İzmirli, *Müslüman Türk Hukuku ve Dini*, s.45.
[180] İzmirli, *İlm-i Hilaf*, I, 192.
[181] İzmirli, "İçtimaî Usûl-ü Fıkha İhtiyaç Var mı", *SR* , XII/298, s. 215.

B) İçtihad

Kur'an-ı Kerim ve onu beyan eden Resûlullah'ın sünneti, Müslümanların hayatlarına yön veren iki temel kaynaktır. Lafız olarak bu iki temel kaynağın nassları sınırlı olsa da anlamları için aynı şeyi söyleyemeyiz. Buna mukabil insanlığın hayatındaki hâdiseler sınırsızdır. Peygamber Efendimizden itibaren yeni hâdiseler için, sınırlı nasların sınırsız anlamlarından hükümler çıkarılagelmiştir. İşte yürüyen ve değişen hayat şartlarının doğurduğu yeni hâdiseleri Kur'an ve sünnet ışığında hükme bağlayıp çözüme kavuşturmak için gösterilen zihnî çaba içtihattır. İzmirli, içtihadı ve kapsamını şöyle anlatır: "İçtihat taleb-i hükümde takati sarf etmektir. Mutlakı mukayyede hamletmek, ammı hass ile tahsis etmek, menat-ı hükmü tahkik, menat-ı hükmü tenkih ve menat-ı hükmü tahric,[182] hülasa kendisinde hüküm talep olunan cemî-i vücuh-u kıyas içtihada dahildir."[183]

İslam'ın iki temel kaynağı olan Kitap ile sünnetin ilgili nasslarının delaleti ile, durmadan değişerek yürüyen beşer hayatı bizi, içtihat faaliyetinin hem dinî bir vecibe, hem de hayatî bir zaruret olduğu neticesine götürmektedir. Bu faaliyetin durması demek dinin beşer hayatından -kısmen veya tamamen- çekilmesi demektir.[184]

İçtihadın bir zarûret olduğu gerçeği teoride mevcudiyetini hep muhafaza etmiştir. Ancak pratikte durum böyle olmamıştır. Hayrettin Karaman'ın ifadesiyle taklit taraftarları hicrî dördüncü asırdan itibaren, ehliyet elde edilemeyeceği ve içtihadın kötüye kullanılabileceği, esasen artık müçtehitlerin de arkalarının kesilmiş olduğu esbab-ı mucibesine dayanarak içtihadı menetmişlerdir.[185] İçtihat anlayışının zayıflayıp yerini taklide bırakması fıkhın da zayıflamasını doğurmuş, İzmirli'nin tabiriyle fıkhın inkırazını[186] da beraberinde getirmiştir.

Yukarıdaki nakillerden anlaşılacağı gibi, fıkhın gerçek anlamıyla hayatiyetini sürdürebilmesi, içtihadın canlılığına bağlıdır. Koyu taklidin, fıkhın kısmen veya tamamen terk edilmesini intac eden amillerin başında geldiğini

---

[182] **Tahkikü'l-Menat**:Bir olayla ilgili hükmün illeti ister nass veya icma ister başka yolla (ictihatla)sabit olsun, bu illetinaynısının başka bir olayda da bulunduğundan eminolmak üzere yapılan ictihattır. **Tenkihü'l-Menat**:Bir hükmün talili ile ilgili olarak nassta yer alan vasıflar üzerinde, illet olarakkabul edilmeyecek olanları ayıklamak ve nassın göstermek istediği asılilleti belirlemek maksadıyla yapılan ictihattır. **Tahricü'l-Menat**:Nass veya icmada yer alen bir hüküm için münasipolan vasfı ortaya çıkarmak üzere yapılan ictihattır. Zekiyyüddin Şaban, *age*, s.147-148.

[183] İzmirli, "Yine Diş Doldurmak Meselesi", *SR* , XII/302, s.279; İctihadın tarifi için ayrıca bkz. Gazzali, *el-Mustasfa fî İlmi'l-Usûl*, Bulak, 1324, II,350; Ebû İshak eş-Şirazî, *el-Lüm'a fî Usûlü'l-Fıkh*, Mısır,1326, s. 63.

[184] Karaman, *İslam Hukukunda İçtihat*, İstanbul, 1996, s.221

[185] Karaman, *İslam Hukukunda İçtihat*, s. 225

[186] İzmirli, *Müslüman Türk Hukuku ve Dini*, s.43.

belirten Hayrettin Karaman, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde Batı'dan iktibas yoluyla kanun ithalini buna örnek göstermektedir.[187]

İzmirli İsmail Hakkı'nın yaşadığı dönemde yapılan tartışmalardan birisi de içtihat konusu idi. Dönemin mecmualarında bu konu tartışılmıştır. Halim Sabit'in, Sırat-ı Müstakim mecmuasında "İçtihada Dair"[188] isimli seri makaleleri, Mansûrîzade Said'in İslam Mecmuasında yayınlanan "İçtihat Hataları"[189] isimli yazı dizisi ve İzmir Mebusu Seyyid Bey'in "İçtihat ve Taklit"[190] başlıklı makaleler serisi bu tartışmalar için verebileceğimiz örneklerden bir kaçıdır.

İzmirli, Osmanlı aydın ve ilim adamları içinde fıkhın devamlılığını, yani hâdiselerin fıkıhla çözüme kavuşturulmasını savunanlardandır. Bunun tabiî bir sonucu olarak içtihadı da savunmuştur. Nitekim Hayrettin Karaman, aralarında İzmirli'nin de bulunduğu bir çok son devir İslam alimini anarken, bunların programları içinde içtihadın mutena bir yeri olduğunu zikretmektedir.[191]

Teorik açıdan İzmirli'nin içtihat konusuna özel bir önem verdiği açıktır. Yine Hayrettin Karaman onu, İslam hukukunun uyanış çağı dediği Mecelleden zamanımıza kadar ki bölüm içinde ve son devir fukahası arasında zikretmiş ve kendisiyle birlikte bazı İslam hukukçularını "Fıkıh sahasında eserleri olan, fıkhın muasır inkişafı için gayret eden, gerektiğinde ve ehli bulunduğunda mezhepler arasında tercih ve içtihat yapılmasını kabul eden ulemadan" diye tavsif etmiştir.[192] Bir başka taraftan İzmirli'nin, Akif'in deyimiyle "İslam'ı asrın idrakine sunma" ruhunu taşıyan, onu yerine getirmek için elden gelen gayreti gösteren şahsiyetlerin önde gelenlerinden olduğu ifade edilmekte[193] ve onun içtihat anlayışına işaret edilmektedir. Sabri Hizmetli ise İzmirli'nin, yeni hâdiseleri başta Hanefî mezhebi olmak üzere, ehl-i sünnet fıkıh mezheplerinin görüşleri çerçevesinde çözümlemeye çalıştığını, bu mümkün olmadığında fıkıh usûlünü rehber edinerek içtihat yapmaya taraftar olduğunu söylemektedir.[194]

İzmirli İsmail Hakkı'nın teorik olarak içtihat mevzuuna verdiği ehemmiyeti iki açıdan ele alıp ortaya koymak istiyoruz. Önce aklı, tefekkürü övüp, taklidi yermesi açısından; ardından da içtihada bakışı, içtihadı izahı

---

187 Karaman, İslam Hukukunda İçtihat, s. 193;Bu hususta daha geniş bilgi için bk. Uzunostalcı, Mustafa, "Günümümzde İslam Fıkhının Durumuna Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, Konya 2003, s.10 vd.

188 Sabit, Halim, "İçtihada Dair", *Sırat-ı Müstakim*, III/58, s.87; sy. 59, s.97; sy.63, s.166; sy. 64, s.180; sy. 65, s. 193; sy. 66, s. 209; sy. 67, s.225; sy. 68, s.243; sy.69, s.259; sy. 70, s.275; sy.71, s.295; sy. 72, s.309; sy. 73, s.325; sy. 74, s.341; sy. 77, s.391; sy. 78, s.413.

189 Mansûrîzade, "İçtihat Hataları", *İslam Mecmuası (İM)* , II/21, s.535; III/26, s.616; sy. 27, s.636; sy. 28, s.647.

190 Seyyit Bey, "İçtihat ve Taklit", *İM* , I/4, s.104 vd.

191 Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul, 1989, s.315.

192 Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 347.

193 Karadeniz, *İslam Dini ve Tabi Din (Takdim)*, s. 12

194 Hizmetli, "İzmirli İsmail Hakkı'nın İlmî Şahsiyeti", *İzmirli Sempozyumu*, s.9.

ve içtihat temayülü ile içtihat kapısının kapalı olup olmaması açısından ele alacağız.

a-) İzmirli akla, tefekküre, ibretle bakmaya, önem verir. İslam'ın bu yönüne sık sık dikkat çeker. "Din-i İslam, bir din-i akıl ve fikirdir.Tamamıyla aklı ıslaha racidir. Aklı levsiyyat-ı evhamdan ve zünûna ittibadan men eder."[195] "Tefekkür, düşünme, ibretle bakış, içtihat ve benzeri akla özgü özellikler, İslam'ın hükümlerinin ruhudur"[196] der. "Şer'î yolda akıl ve mantığın karşı çıkacağı, geçersiz sayacağı hiçbir şey yoktur. Belki de akıl ve mantığın bulamadığı hükümler vardır"[197] diyerek yeni olaylara hüküm verme de aklın rolüne işaret eder.Daru'l-Hikmeti'l-İslamiyye azası olarak Daru'l-Muallimîn talebelerine konferanslar veren İzmirli, bu konferansların ilkinde İslam'ın taklidî bir din olmadığının, tefekkürü nefyetmediğinin, fikirleri rüesayı dinin fikirlerine tabi ve mahkum kılmadığının altını çizmiştir. Buna mukabil akla, nazara tam istiklal verdiğini anlatmıştır. Dini körü körüne reddetmek nasıl zararlı ise, körü körüne kabul etmenin yani kör bir taklide saplanmanın da öylece zararlı ve mezmûm olduğunu anlatmıştır.[198] Kur'an-ı Kerim' de ibretle bakıp düşünme ile ilgili hakkında beş yüze yakın ayet bulunduğunu, bununla İslam'ın düşünmeye verdiği ehemmiyetin anlaşılacağını kaydeden İzmirli,[199] içtihat hususundaki hataların mazur görülmesinin de tefekkür ve nazarın ne kadar terviç edildiğinin göstergesi olduğunu beyan etmiştir.[200] Dinde son zamanlarda bir gevşeme olduğunu teşhis eden İzmirli, bu gevşemenin sebepleri arasında, dinde önemli bir yer işgal eden akıl, hikmet ve ilmin gerçek manada idrak edilmeyişini zikretmekte, "Eğer dinin mahza akıl, mahza hikmet ve mahza ilim olduğu bilinecek, saffet-i asliyesi idrak edilecek olsaydı böyle hataya düşülmezdi."[201] demektedir. İzmirli'nin akla, nazara, tefekküre vurgu yapıp taklidin zararlarına dikkat çekmesi, onun içtihada bakış açısı hakkında bizlere bir takım ipuçları vermektedir.

b-) İzmirli İsmail Hakkı fıkhî hükümleri, delillerin inzal olup olmamasına göre iki kısma ayırır ve bunları kendi içlerinde değerlendirir. Bunlar, şer-i münzel ve şer-i müevveldir. Şer-i münzeli inkar eden, tekfir olunur. Şer-i müevveli inkar eden, tekfir olunmaz .[202] Bunu başka bir yerde şu şekilde izah eder: "Din-i Mübin-i İslam'da Allah ve Resûlünün sözünden başka bütün eimme-i müsliminin sözleri bizim için delil-i kat'î değildir. Onların sözleri alınır da terk edilir de. Sözlerinin alınması zarûrî değildir."[203] İzmirli'nin özellikle vurguladığı bu ifadelerinden Allah ve Resûlünün sözlerinin, diğer bir ifadeyle şer-i münzelin dışındaki ulemanın sözleri, yani nasslardan hare-

---

195 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, İstanbul, 1339, I, 21.
196 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 52.
197 İzmirli *Yeni İlm-i Kelâm*, I,52.
198 bk. İzmirli, "İlk Meviza", *Cİ* , V/60, s.1922-1923.
199 İzmirli "İlk Meviza", *Cİ* , V/60, s.1922.
200 İzmirli "İlk Meviza", *Cİ* , V/60, s.1925.
201 İzmirli "İlk Meviza", *Cİ* , V/60, s.1922.
202 İzmirli, *Usûl-ü Fıkıh*, I, 2.
203 İzmirli, "Üçüncü Mev'iza", *Cİ* , V/61, s. 1959 ; *İlm-i Hilaf*, I, 23,34.

ketle yapılmış yorumların oluşturduğu şer-i müevvel mutlak manada hüccet özelliği taşımamaktadır. Öte yandan İzmirli, şöyle demektedir:"Delalet-i nass gizli olduğu zaman kıyas ve re'ye müracaat ettiğimiz gibi kütüb-ü fıkhıyyede sarahaten mezkur olmayan bir hâdise hakkında kıyas ve re'ye müracaat ederiz. Şer'î delillerden biri ile şer'î hükmü beyan edebiliriz."[204] İzmirli'den yaptığımız bu nakillerden, onun içtihat temayülü açık bir şekilde sezilmektedir. Ancak bu temayülün arka planında ehliyet düşüncesinin var olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Zira İzmirli, kendisinde sarahat bulunmayan bir hâdise hakkında kıyas ve re'ye gidilmesini kayıt altına almaktadır. Bu hususta şöyle der: "Şu kadar ki mesail-i şer'iyyenin delili, delil-i şer'îdir. Mesail-i şer'iyyede delil-i şer'î aranır. Delil-i şer'î vahiy ve re'y, tabir-i diğerle sem' ve akıldır. Bundan dolayı kavaid-i şeriatta cahil, makasıd-ı şeriattan gafil olanlar ilm-i şeriat kadrosundan hariçtirler. Onların bahse salahiyetleri yoktur, olamaz."[205] İzmirli, ortaya koyduğu bu şartlarla içtihat kapısının kapalı olmadığını, ama her önüne gelenin içtihat yapamayacağını, içtihat için gerekli olan donanımın lüzumuna işaret etmektedir.

İzmirli içtihat kapısının kapanmış olduğuna şiddetle karşı çıkar. Şunu ifade etmek gerekir ki o, modern İslamcılardan sayılmaktadır ve Hilmi Ziya Ülken'in ifadesiyle modern İslamcıların özellikle üzerinde durdukları hususlardan birisi de içtihat kapısının kapalı olmadığı konusudur.[206] Nitekim Ahmet Yaşar Ocak, İzmirli gibi alimler için, "Onlar bu kanaatleriyle taklidi terk edip, kapalı olduğu var sayılan içtihat kapısını yeniden açarak İslam'ın bilim ve düşünce hayatına işlerlik ve canlılık katma amacı güdüyorlardı." demektedir[207] İzmirli, Sebilürreşad'ın 289. sayısında kendisine diş doldurma konusunda sorulan sorulara cevap vermiş ve diş doldurmanın cevazına yönelik kanaatini bildirmişti. Bu makaleden sonra Bolvadin'den Müderris Yunuszade Ahmed Vehbi Efendi'den itirazlarını içeren bir mektup almış ve Sebilürreşad'ın 302. sayısında cevap vermiştir. Ahmed Vehbi Efendi'nin kendi itirazına yaptığı dayanaklardan birisi de, hicretten dört yüz sene (kurun-u hayriye) geçtikten sonra bab-ı kıyas ve içtihadın kapalı olduğudur.[208] İzmirli, Ahmed Vehbi Efendi'ye cevap verirken içtihat kapısının kapanmadığı üzerinde ısrarla durmakta ve, "Fukahayı dinin hiç birisi mutlak olarak bab-ı içtihat ve kıyasın mesdud olduğunu söylememişlerdir."[209] demektedir. İzmirli burada, içtihadın yukarıda zikrettiğimiz tarifini vermekte ve değerlendirmelerine bu tarif üzerinden devam etmektedir: "Bir lafz-ı mutlakı mukayyede hamletmek manasına olan içtihat nasıl mesdud olur ? Müvekkili vekiline, bana bir at satın al; Macar atı satın alma dese, mutlakı mukayyede hamlet-

---

[204] İzmirli, "Her Mesele-i Fıkhıyye İçin Bir Nakil Lazım mıdır", *SR*, XII/290, s.58.
[205] İzmirli, "Her Mesele-i Fıkhıyye İçin Bir Nakil Lazım mıdır", *SR*, XII/290, s.58.
[206] Ülken, s. 277.
[207] Ocak, "Osmanlı İmparatorluğu ve İslam", *TY*, c.19-20, sy.148-149, s.13.
[208] İzmirli, "Yine Diş Doldurmak Meselesi", *SR*, XII/302, s.278.
[209] İzmirli, "Yine Diş Doldurmak Meselesi", *SR*, XII/302, s.278; Ayrıca bk. İzmirli, "Her Mesele-i Fıkhıyye İçin Bir Nakil Lazım mıdır", *SR*, XII/302, s.58.

meyecek mi? Âmmı hass ile tahsis anlamına gelen içtihat nasıl mesdud olur? Ben, erbab-ı kalemi severim, şahıslarla uğraşanları sevmem demiş olsam erbab-ı kalemi tahsis kılmıyor muyum ?"[210] İzmirli menat-ı hükmü tahkik ve tenkih için de aynı şeyleri söylemektedir. Ancak menat-ı hükmü tahric için şunları söylemektedir: "Menat-ı hükmü tahrice gelince, işte münazaun fih olan içtihat bu manaya gelen içtihattır. Burada ulum-u içtihadiyyeyi bilmek şarttır. İçtihat kapısı kapanmış, kapatılmış veya açıktır sözlerinin mahall-i cereyanı burasıdır."[211]

Nihayet İzmirli, içtihadın farklı şekillerini ortaya koyuyor ve menat-ı hükmü tahricin dışındaki anlamlarıyla içtihadın kapısının asla kapalı olmadığını, menat-ı hükmün tahrici anlamındaki içtihadın kapısının da ehli olmadığı için kendiliğinden kapanmış olduğunu, ehli bulunduğunda bunun da kapısının açılacağını ifade eder. İzmirli bu düşüncesini, şu sözüyle veciz bir şekildeifade etmektedir: "İçtihat kapısı kapalı olamaz; ancak içtihat kesintiye uğramış olabilir."[212]

Teorik olarak İzmirli'nin içtihat üzerinde hararetle durduğunu gördük, ancak pratik olarak içtihat faaliyetleri için tam olarak aynı şeyi söylemek güçtür. Bizi bu hükme sevk eden, İzmirli'nin eserlerinde ve makalelerinde görülen koyu nakilciliğidir. Bu nakilcilik hem usûl-ü fıkıh, hem de füru-u fıkıhla ilgili yazdıklarında bariz bir şekilde görülmektedir. İzmirli'nin bu nakilciliği sadece bilgi bazında değil, hüküm bazında da olmuştur. Şöyle ki İzmirli, sadece bilgileri aynen nakletmekle kalmamış, önceki imamların verdikleri hükümleri de aynen nakletmiştir. Zamanın ilim anlayışının bir yansıması olarak görülen İzmirli'nin bu nakilciliği,[213] sadece fıkıh sahasına münhasır değildir. Tefsirle[214] ve kelâmla[215] ilgili bilgileri de öncekilerden tenkide tabi tutmaksızın naklettiği belirtilmiştir.

Nitekim Ferit Kam, değerlendirmeye tabi tutmaksızın yaptığı nakillerden dolayı İzmirli'yi, "nakkâlu'l-ulûm, bakkâlu'l-ulûm" diye nitelemiştir.[216] Zaten İzmirli de bu nitelemelerden rahatsızlık duymamakta ve, "İstediğiniz kadar hafife alınız. Güvenilir bir nakledici olmakla iftihar ederim."[217] demektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İzmirli hakkında en geniş çalışmaları yapmış olan Sabri Hizmetli'nin şu sözleri, onun nakilciliği hakkında bize daha net bilgi vermektedir: "İzmirli, eserlerinden anlaşıldığına göre, gittikçe gelişme gösteren tekamül seyri içinde olan bir görüşe sahip değildir. Onun için, muasırı olan bazı düşünürler gibi bir fikrî sistem oluşturamamıştır. Çünkü bir fikrî hareketi, bir mezhebi araştırdıktan ve tanıdıktan sonra onu

---

[210] İzmirli, "Yine Diş Doldurmak Meselesi", *SR*, XII/302, s. 279.
[211] İzmirli, "Yine Diş Doldurmak Meselesi", *SR* , XII/302, s. 279.
[212] İzmirli, "Yine Diş Doldurmak Meselesi", *SR* , XII/302, s. 279.
[213] Özcan, Hanifi, "İzmirli İsmail Hakkı'da Bilgi Teorisi", *İzmirli Sempozyumu*, s.32.
[214] Dumlu, Ömer, "İzmirli'nin Tarih-i Kur'an'ı Üzerine Bir Değerlendirme", *İzmirli Sempozyumu*, s.58.
[215] Özcan, "İzmirli İsmail Hakkı'da Bilgi Teorisi", *İzmirli Sempozyumu*, s.32
[216] Hizmetli,"İsmail Hakkı İzmirli'nin Hayatı, Eserlri ve Mezhep Anlayışı", *MEK Dergisi*, V/18, s. 28.
[217] İzmirli, *Hakkın Zaferleri*, İstanbul, 1341, s.6.

daha ileri götürmek, ona kendinden yeni bir şeyler ilave etmek, yeni bir görüşe sahip olabilmek için gayret sarf etmez. Benimsediği bir fikri veya bağlı bulunduğu bir görüşü müdafaa etmekle iktifa eder. Bunun için de savunduğu görüşü ve ekolü destekleyecek bol bol nakil yapar. Sonraki eserlerinin öncekilerden daha faydalı olmamasının sebebi bu fikrî tekamülün noksanlığıdır. Yani taklitçiliğin en büyük düşmanı olduğunu söyleyen İzmirli'de fikrî taklitçilik mevcuttur."[218]

Bu noktada İzmirli'nin teorik olarak içtihadı savunduğunu görsek de, pratikte savunduğu kadar içtihat uygulaması görülmemekte, daha çok nakillerde bulunduğuna şahit olunmaktadır. Ancak İzmirli'nin nakilciliğinin ön plana çıkması onun engin bilgisini, özellikle usûl, füru, tarih ve hikmet boyutuyla ele alıp incelediği fıkıh ilmindeki geniş malumatını asla gölgeleyemez. Onun büyük bir ilim adamı olduğuna engel teşkil etmez.

c) İlm-i Hilaf

İzmirli İsmail Hakkı'nın ilm-i hilaf çalışmalarında önemli bir yeri vardır. Bu bağlamda ilm-i hilaftan ve İzmirli'nin ilm-i hilaftaki mevkiinden bahsetmenin yerinde olacağını düşünüyoruz.

Hilaf, sözlükte karşı gelmek, aykırı davranmak, muhalefet etmek, zıtlaşmak anlamlarına gelir. Istılahta ise, fıkıh mezhepleri arasındaki ihtilafları konu edinen ilim dalı anlamına gelir.[219] Günümüzde "mukayeseli hukuk" terimiyle ifade edilen ilm-i hilafın,[220] mezheplerin görüşlerini bilme, birbirleriyle mukayese etme diye adlandırılması ve bu anlamıyla fıkhın bir alt dalı olarak görülmesi mümkündür. Buna mukabil cedel yöntemiyle hasmı susturma ve kendi mezhep görüşünü müdafaa edip ötekini çürütme amacıyla mezhepler arası farklı görüşlerin dayandığı gerekçeleri bilme anlamındaki ilm-i hilafın ise fıkıh usûlüne yakın olup onun bir alt dalı sayılması mümkündür.[221] İzmirli'nin de ilm-i hilafı bu ikinci anlam doğrultusunda tarif ettiği görülmektedir: "İstinbat olunan bir hükm-ü şer'îyi muhalifînin hedminden muhafaza etmek için edille-i şer'iyyenin ahvalinden bahseden bir ilimdir. Bu ilim mezheb-i muhtareden şek ve şüpheyi def ve bilakis mezheb-i muhalife şek ve şüphe ilka eder."[222]

İlm-i hilafın, uygulandığı alan bakımından füru-u fıkıh ve usûl-ü fıkıh olmak üzere iki cephesi vardır. İzmirli'nin de kabul etiği gibi, bu ilmin kurucusu olarak değerlendirilen Debûsî'nin *Tesisu'n-Nazar* adlı eseri, ilm-i hilafın füru-u fıkıh cephesine verilecek en bariz örnektir. Muhammet Hamidullah'ın, "Mukayeseli tetkiklerin üstatlarından birisi" diye tavsif ettiği Debûsî'nin, *Takvimü'l-Edille* isimli eserinin mukayeseli usûl-ü fıkha dair

---

[218] Hizmetl,"İsmail Hakkı İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı", *MEK Dergisi*, V/19, s. 49.
[219] İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, "hlf" md., IV,185; Özen, Şükrü,"Hilaf", *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 527.
[220] Şener, Mehmet, "İzmirli'nin İlm-i Hilaf Adlı Eseri", *İzmirli Sempozyumu*, s.137
[221] Özen, "Hilaf" , *DİA*, XVII, 528.
[222] İzmirli, *İlm-i Hilaf*, I, 1.

eserlerden sayılabileceğini zikretse de[223] bu doğru değildir. Zira *Takvimü'l-Edille,* delillerden bahseden bir fıkıh usûlü kitabı olsa da, ilm-i hilafla ilgili bir eser değildir. Zaten ilm-i hilaf literatürü arasında da geçmemektedir.[224] Onun böyle bir hükme varmasının sebebini, *Takvimü'l-Edille* hakkında söylediği şu cümlelerden anlamaktayız: "Bu eser, usûl-ü fıkhı kendine konu edinen, fakat bu güne kadar hiç okuyamamış olduğum en iyi kitaplardan biridir."[225]

İzmirli İsmail Hakkı'nın *İlm-i Hilaf* adlı eseri de, ilm-i hilafın usûl-ü fıkıh cephesi için verebileceğimiz en güzel örneklerdendir.

İlm-i hilaf usûl-ü fıkıh gibi sonradan ihdas edilmiş bir ilim olup, usûl-ü fıkıhtan çok sonra vaz' olunmuştur.[226] Çıkış tarihi kesin bir şekilde tespit edilememiştir. Ama kurucusu olarak umumiyetle Hanefî fakihlerinden Ebû Zeyd ed-Debûsî gösterilir. Bu hususta Muhammet Hamidullah şunları kaydeder: " Debûsî'nin *Tesisü'n-Nazar* adlı eseri, İslam hukuk ilminde bir sahanın müstakil olarak inkişaf etmesini sağlayan bir kitaptır. Bu müstakil saha bu günkü mukayeseli hukuka benzer olup 'hilafiyat' adı verilir."[227] Her ne kadar ilm-i hilafı vaz' eden Debûsî olsa da bu ilmin tohumunu, *İhtilafu'l-Fukaha* adlı eserleriyle İbn Cerir et-Taberî (ö.310/922) ile Ebû Cafer Tahâvî (ö.321/933) atmışlardır.[228]

İlm-i hilaf, müctehit imamların kaynaklarını ve metotlarını öğrenmek, onların hukuk ilminde ne kadar ince düşündüklerini ve kafa yorduklarını görmek açısından çok önemli bir ilimdir. İlm-i hilaf, farklı mezheplerin usûl-ü fıkıh kaidelerinden hareketle naslardan istinbat ettikleri şer'î hükümlerin hepsini bir araya toplayarak, tabiri caizse görücüye çıkarmakta ve onlar arasında mukayese yapma imkanı vermektedir. Ayrıca, müntesibi kalmadığından kaybolmuş olan mezheplerin görüşlerini muhafaza etme gibi önemli bir fonksiyon da icra etmektedir. Nitekim İzmirli, Evzaî Mezhebi'nin bu gün ancak hilafiyat kitaplarında mevcut olduğunu ifade etmektedir.[229] Bu durumu İmam Taberî ile İmam Sevrî'nin mezhepleri ve kaybolmuş diğer mezhepler için de söylemek mümkündür.

Son zamanlara kadar medreselerde okutulmayan ilm-i hilaf, 20. asrın başlarında yani Osmanlı İmparatorluğu'nun son zamanlarında İzmirli İsmail Hakkı tarafından yeniden ihya edilmiştir. Ahmet Hamdi Akseki'nin ifadesiyle ilk defa Dârulfünûn Ulûm-u Aliye-i Diniye Şubesinin, ders programına

---

223 Hamidullah, Muhammed, *İslam Hukuk Etütleri*, İstanbul, 1984, s. 66.
224 bk. Özen, "Hilaf" , *DİA*, XVII, 537.
225 Hamidullah, *İslam Hukuk Etütleri*, s. 66.
226 İzmirli, *İlm-i Hilaf*, I, 13.
227 Hamidullah, *İslam Hukuk Etütleri*, s. 66.
228 İbn-i Cerir et-Taberî'nin İhtilafu'l-Fukaha'sının ikinci baskısı Beyrut'ta, 1902'de basılmıştır. Ahmet Özel, Tahâvî'nin İhtilfu'l-Fukaha'sının, M. Sağîr Hasan el-Masûmî tarafından 1971'de İslamâbad'da neşredildiğini kaydeder. Özel, Ahmet, *Hanefi Fıkıh Alimleri*, Ankara 1990, s. 31.
229 İzmirli, *Usûl-ü Fıkıh*, II, 19.

alınması İzmirli üstadın himmetiyle olmuş ve kendisi bu dersi uhdesine almıştır. İlm-i hilaf isimli eserini de bu program için yazmıştır.[230]

İlm-i hilafın, zarûri ilimlerden olmayıp ulûm-u kemaliyeden olması hasebiyle ilgilenenlerinin az olduğunu ve bu sebepten dolayı Türkiye'de unutulmaya yüz tuttuğunu söyleyen İzmirli,[231] Türkiye'de ilm-i hilafa olan katkısını mütevazi bir şekilde şöyle anlatmaktadır: "Memleketimizde asırlarca münderis olan ilm-i hilaf bu kere âcizlerinin delaletiyle Dârulfünûn Ulûm-u Şer'iyye Fakültesi programına idhal olunmuş ve yeniden ihyasına teşebbüs edilmiştir."[232]

İzmirli'nin ilm-i hilafı Dârulfünûn Ulûm-u Şer'iyye Fakültesinde okutulmak üzere teklif etmesi ve bu hususta bir eser yazmasını gelişigüzel bir olay olarak değerlendirmek doğru değildir. Şüphesiz buna ihtiyaç hasıl eden bir süreç vardır. Şükrü Özen'in aşağıda kaydedeceğimiz ifadeleri bu süreç hakkında bize ipucu vermektedir: "İslam dünyasında modernizimle birlikte ortaya çıkan ıslah ve tecdit çalışmaları, mukayeseli fıkhın önemini artırmıştır. Müslümanların, karşılaştıkları problemlere yeni çözümler arama gayesiyle, geçmişin kültür mirasının bütünüyle kucaklanması gerektiğine inanılan bu dönemde yapılan çalışmalarda, tıpkı ilk asırlarda olduğu gibi farklı mezhep ve ekollere taassuptan uzak bir şekilde yaklaşılmaya gayret gösterilmiş ve çeşitli mezheplerde ortaya konan çözüm önerileri dikkatle incelenip günün ihtiyacına cevap verenlerin tercih edilmesi yoluna gidilmiştir.[233]

Sonuçta İzmirli İsmail Hakkı, memleketimizde kaybolmaya yüz tutmuş bir ilim dalını ihya ederek, kendi zamanındaki eğitimin müfredatına girmesini sağlamıştır. Bununla da yetinmeyip bu dersin tedrisini üzerine almış ve İlm-i Hilaf isimli eserini yazmıştır.

3. İzmirli İsmail Hakkı ve Füru-u Fıkıh

İzmirli İsmail Hakkı'nın fıkıhçı olarak daha çok usûl-ü fıkıh dalında eser verdiğini görmüştük. Füru-u fıkıh dalında ise makaleleri mevcuttur. Bu makaleleri muhtelif mecmualarda yayınlamıştır."Ribe'l-Fadl ve Ribe'n-Nesîe",[234] "Diş Doldurmak Meselesi",[235] "Tesettür Meselesinin Tarik-i Halli",[236] "Hüllenin Sükûtu Sûretleri",[237] "Her Müslüman'ın Sarık Sarması Vacip midir",[238] İTA. Mecmuası'nda "Beş Vakit Namaz"[239] başlığıyla, Ceride-i

---

230 Akseki, "Hocam İzmirli İsmail Hakkı", *YSR*, IV/ 6-74, s. 6.
231 İzmirli, *İlm-i Hilaf*, I, 20.
232 İzmirli, *İlm-i Hilaf*, I, 21.
233 Özen, "Hilaf", *DİA*, XVII, 536.
234 İzmirli, "Ribe'l-Fadl ve Ribe'n-Nesîe", *SR* , XII/286, s.411; XII/287, s.2.
235 İzmirli, "Diş Doldurmak Meselesi", *SR* , XII/289, s.42 ; "Yine Diş Doldurmak Meselesi", *SR* , XII/302, s.278.
236 İzmirli, "Tesettür Meselesinin Tarik-i Halli", *SR* , XII/291, s.78.
237 İzmirli, "Hüllenin Sükûtu Sûretleri", *SR* , XII/300, s.245.
238 İzmirli, "Her Müslümanın Sarık Sarması Vacip midir", *SR* , XII/301, s.262.
239 İzmirli, "Beş Vakit Namaz", *İTA Mecmuası*, I/34, s.2.

İlmiyye Mecmuasında "Orucun ve Ramazanın Faziletleri"[240] başlığıyla birer makalesi yayınlanmıştır. Bunlara ek olarak usûl-ü fıkıhla ilgili eserlerinde füru-u fıkıhla ilgili çok geniş bilgiler vermiştir. Bunlar bazen dipnotta,[241] bazen de metin içinde[242] verilmektedir.

İzmirli, Usûl-ü fıkıhta füru-u fıkha yer verdiği gibi, füru ile ilgili meseleleri işlerken de usul kaidelerine çokça yer vermekte ve böylece füru ile ilgili meseleleri sağlam bir zemine oturtmaktadır.

Usûl-ü fıkıhta olduğu gibi füru-u fıkıhta da genelde ehl-i sünnet, özelde ise Hanefi fıkhına bağlıdır. Ahmet Hamdi Akseki, İzmirlinin büyük müçtehitler içinde Ebû Hanife'nin içtihatlarını asrın ihtiyaçlarına daha uygun olduğunu kabul ettiğinden onun ve mezhebinin görüşlerini tercih ettiğini söylüyor.[243] Nitekim İzmirli bu hususta şöyle demektedir: "Görülüyor ki eimme-i Hanefiyye'nin reyleri daha racih ve daha doğrudur. Nasıl olmasın ki ulema arasında ehl-i rey ve kıyas denmekle temayüz etmişlerdir."[244] Sabri Hizmetli ise İzmirli'nin bu özelliğini şöyle ifade eder: "İzmirli ortaya çıkan olayları başta Hanefi mezhebi olmak üzere ehl-i sünnet fıkıh ekollerinin fikri çerçevesinde çözümlemeye çalışmıştır."[245] İzmirli, Füru ile ilgili herhangi bir meseleyi hükme bağlamada acele etmeyip tedriciliğe uyar. Takip edilmesi gereken yolları takip ettikten sonra hüküm verir. Böyle bir meselede evvela Kur'an ayetlerine yönelir, eğer o mesele hakkında Kur'an'dan ayetler mevcutsa mutlaka onlara müracaat eder. Kur'an ayetlerinden sonra hadis-i şeriflere müracaat eder. Şer'î bir hüküm verirken ehadis-i şerifeyi tetebbu etmeksizin yola çıkan kimsenin yolda kalcağını ifade etmektedir.[246] Sabri Hizmetli'nin de dediği gibi hadis-i şerifleri hüccet olarak kullanmada çok titiz davranır. Cerh ve tadillerine çok önem verir.[247] Nitekim, "Her Müslüman'ın Sarık Sarması Vacip midir" başlıklı makalesinde bu hususdaki titizliğini göstermiştir. Sarığın her Müslüman'a vacip olduğunu, birkaç hadis zikrederek ve bu hadisleri mantıkî temelleri zayıf bir şekilde açıklayarak ortaya koyan Hakîzade Abdürrezzak imzalı bir mektuba cevap olarak yazdığı makalenin başında şöyle der: "Hakîzade Abdürrezzak Efendi, her Müslüman'ın sarık sarması icap eder davasında bulunuyor. Davasını ehadis ile ispat etmek istiyor. Her kim ki ulum-u şe'riyyenin erkan-ı mühimmesinden olan usûl-ü hadis fennine vakıf olmazsa hadis-i şeriften mana çıkaramaz Çıkarmak isterse hataya ve dalâla düçar olur. Zamanımızda usûl-ü hadis bilmeyenlerin hadis-i şeriften mana çıkarmaya yeltenmeleri moda hükmüne girdi. Bunun için ne kadar teessüf edilse yeridir."[248] Hatta hadis usûlünün yeterli olmayacağını, "Fıkıh

---

[240] İzmirli, "Orucun ve Ramazanın Faziletleri", *Cİ*, IV/45, s. 1380.
[241] bk İzmirli, *İlm-i Hilaf*, I, 81.
[242] bk.İzmirli, *Usûl-ü Fıkıh*, I, 133, 146, 194 vd; II, 150 vd; a.mlf., *İlm-i Hilaf*, I, 117.
[243] Akseki,"Hocam İzmirli İsmail Hakkı", *YSR* , IV/6-74, s.6.
[244] İzmirli, *Usûl-ü Fıkıh*, II, 49.
[245] Hizmetli, *İzmirli İsmail Hakkı*, s. 90.
[246] İzmirli, "Cevazın Ahkam-ı Şeriattan Olup Olmadığı", *SR* , XIII/330, s.137.
[247] Hizmetli, "İsmail Hakkı İzmirli'nin Hayatı, Eserlri ve Mezhep Anlayışı", *MEK Dergisi*, V/18, s.31.
[248] İzmirli, "Her Müslüman'ın Sarık Sarması Vacip midir", *SR* , XII/301, s. 262.

namına söz söyleyebilmek için usûl-ü hadis bilmek kafi değildir. Usûl-ü fıkıh da bilmek şart-ı aslidir" sözüyle[249] açıklamaktadır. İzmirli bu ön açıklamadan sonra o zatın zikrettiği hadisleri hatta, onun zikretmediği benzer hadisleri ele alarak tenkide tabi tutmuş sonunda bu hususdaki hükmünü vermiştir: "Evet sarık güzel bir kisvedir. Fakat Müslümanlık kisve ile değildir. Sarık sarmak sünnet-i seniyedir, fakat bu sünnet usûl-ü fıkıhta beyan olduğu üzere âdete taalluk ettiğinden sünen-i zevaittendir, sünnet-i hüda değildir. Sünneti zevaiti terk, sünnet-i hüdanın terkinde olduğu gibi itabı mucip değildir."[250]

İzmirli ayet ve hadislere müracaatında tefsir ve hadis kaynaklarının değerlendirmelerinden istifade eder. Daha sonra üzerinde durduğu konu hakkında ehl-i sünnet fakihlerinin görüş ve içtihatlarına yer verir. Onlardan nakiller yapar. Bu nakillerin, her mezhebin muteber kitaplarından yapıldığı da kayda değer bir durumdur.

İzmirli bütün bu yolları takip ettikten sonra fikrini belirtip hüküm verir. Hüküm verirken dil ve mantık kurallarından, küllî kaidelerden, Kur'an ve sünnet dışındaki diğer aslî ve fer'î kaynaklardan istifade etmiştir. Özellikle fer'î meselelerin çözümünde ufuk açan küllî kaidelerden azami derecede faydalanmıştır. Farklı görüşler hakkında yapmış olduğu tahkik sonucu mutedil olan görüşü seçmiştir. Çünkü kendi ifadesiyle "mezheb-i itidal, mezheb-i ifrat ve tefrite müreccahtır."[251]

İzmirli verdiği hükmüm ve tercih ettiği görüşün her yönüyle kabul edilebilir olmasına dikkat göstermiştir. Örneğin teceddüt yani nassın sükût ettiği hâdise hakkında ehl-i sünnet fukahasının görüşlerini benimsemiş ve "Teceddüt hakkında felsefe ne diyorsa hikmet-i şer'iyye de onu diyor. Akıl nasıl hükmediyorsa şer' de öyle hükmediyor" demiştir.[252] Böylece kanaatinin pekişmiş olduğunu da şu cümleler ifade ediyor: "akıl ve felsefe ile, şer ve hikmetin tevafuk ettiği bir asılda şüphe yok ki münakaşa olunamaz.[253]

İzmirli İsmail Hakkı fer'î meselelerle ilgili konuların açıklamasında karşıt görüşte olanların hükümlerini sadece kısa yoldan reddetmemiş, bu hükümlerin dayandıkları delillerini de ortaya koyup, yine delillerle çürütme yoluna gitmiştir. Fer'î bir meseleyi açıklarken ve bir hâdise ile ilgili hükmü ortaya koyarken takip ettiği metodu Sabri Hizmetli şu şekilde maddeleştirmiştir:

1. Önce Kur'an ayetlerini ve hadisleri kaydeder.Müfessir ve muhaddislerin bunlar hakkındaki açıklamalarına bakar.

2. Dil bilgilerine başvurur.

---

[249] İzmirli, "Her Müslüman'ın Sarık Sarması Vacip midir", *SR* , XII/301, s. 263.
[250] İzmirli, "Her Müslüman'ın Sarık Sarması Vacip midir", *SR* , XII/301, s. 263.
[251] İzmirli, *Usûl-ü Fıkıh*, II, 48.
[252] İzmirli, "Cevazın Ahkamı Şeriattan Olup Olmadığı" , *SR* , XII/304, s.318
[253] İzmirli, "Cevazın Ahkamı Şeriattan Olup Olmadığı" , *SR* , XII/304, s.318

3. Ehl-i sünnet müçtehitlerinin görüş ve düşüncelerine yer verir.

4. Farklı görüşleri ortaya koyup, mukayese eder.

5. Kanaatini belirtir.[254]

İzmirli, Edebiyatçı İsmail Habib'in, Avrupa Edebiyatı ve Biz adlı eserinde[255] beş vakit namazın olmadığı, bu hususta haberlerin sıhhatinin bulunmadığı ve bunların sonradan uydurulduğu yolundaki iddialarını makalesinin başında kaydetmiş ve cevap vermiştir. Bu cevabında yukarıda zikrettiğimiz metodunu uygulamış ve beş vakit namazın hükmünü açıklamıştır. Şöyle ki, evvela namazın ilk şeklini ayet ve hadislerle açıklamış, sonra vakit namazlarını beyan eden ayetleri zikretmiştir. Ardından bu ayetlerin anlamlarını verip müfessirlerin görüşlerini aktarmıştır. Daha sonra namaz vakitleriyle ilgili hadisleri değerlendirmiştir. Nihayet bu hususta icma olduğunu zikretmiş ve şu sonucu çıkarmıştır: "İşte şu izahatımızla da kat'î sûrette anlaşılmıştır ki, zarûret-i diniyyeden yani şek ve şüphe kabul etmeyip avamın ve havasın bildikleri mühim meselelerden biri olan beş vakit namazın farz olduğu, delaleti kat'î olan ayat-ı celîle, mânen mütevatir olan ehadis-i nebeviyye ve kat'î olan icma ile sabittir."[256]

SONUÇ

İzmirli, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde yetişmiş önemli ilim adamlarından birisidir. Farklı sahalarda büyük bir ilmî birikime sahip olup, bu sahalardan birisi de fıkıhtır. Bu sahada ders kitabı mahiyetinde önemli eserler kaleme almış, ayrıca değişik makaleler yazmıştır.

İzmirli'nin fıkhî eser ve makaleleri genel bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda, yazdıklarının büyük bir bölümünün usûl-ü fıkıhla ilgili olduğu görülür. Bu sahada *İlm-i Hilaf* gibi orijinal[257] bir çalışmaya imza atmıştır. Fıkıh ilmi içerisinde önemli fonksiyonlar icra eden ilm-i hilafın Osmanlı medreselerinde okutulmasına öncülük etmiş, bu topraklarda adeta kaybolmaya yüz tutmuş önemli bir ilim dalını ihya etmiştir. Bu ilim dalının Dârülfünûnda okutulmasına öncülük etmekle kalmamış, okutulacak ilmin kitabını da büyük bir vukufiyetle kaleme almıştır. İlm-i Hilaf adıyla telif ettiği bu kapsamlı çalışması sebebiyle, ilm-i hilaf denince son dönem uleması içinde hemen akla İzmirli İsmail Hakkı gelmektedir.Teknik gelişmelerle birlikte meydana gelen yeni hadiselerin ve çeşitlenen problemlerin çözümüne ihtiyaç duyulduğu bir zamanda yaşamış olması ve İslamı hayatın tüm sahalarına hakim kılmak amacını güden İslamcılık akımına mensup olması hasebiyle, çalışmamıza başlarken İzmirli'nin içtihat anlayışının ortaya konulmasının gerekli

---

254 Hizmetli, "İzmirli İsmail Hakkı'nın İlmî Şahsiyeti", *İzmirli Sempozyumu*, s.10

255 bk. Sevük, İsmail Habib, *Avrupa Edebiyatı ve Biz*, İstanbul, 1940, I, 204

256 İzmirli, "Beş Vakit Namaz", *İTA Mecmuası*, I/34, s.2 vd.

257 Bu orjinallik, ilm-i hilafın yeni ihdas edilmiş olması değil, bu konuda ilk Türkçe eser olmasından kaynaklanmaktadır.

olduğu kanaatine varmıştık. Fıkıhla ilgili yazdıklarından hareketle İzmirli'nin teoride içtihada çok önem atfettiği görülmüştür. Pratikte ise, her ne kadar zamana ve insanların maslahatına daha uygun olduğu gerekçesiyle bazı konularda, tercih yoluna gitmişse de, hem bilgi ve hem de hüküm bazında nakle ağırlık verdiği tespit edilmiştir. Yani hem bilgileri ve hem de hükümleri aynen nakletmiştir. Onun nakle bu derece ağırlık vermesi tenkit edilmiştir. Aslında bu nakilci yönünü İzmirli'nin kendisi de ifade etmiş, hatta bu ilmin muteber kaynaklarından yaptığı nakillerden dolayı "güvenilir bir nakilci" olmakla iftihar etmiştir.

İzmirli'nin nakle bu derece önem vermesi onun için bir nakısa değildir ve onun engin bir fıkıh müktesebatına sahip olduğu gerçeğini gölgelemez. Önemli olan naklin doğru ve kavranmış olarak yapılmasıdır. Nitekim bu birikimle çok nitelikli eserler ve makaleler yazmış, bir çok sahada olduğu gibi fıkıh sahasında da verimli bir alim olduğunu göstermiştir.

İzmirli'nin bir çok eseri bu günkü harflerle basılmıştır. Onun fıkıhla ilgili eser ve makalelerine bu açıdan baktığımızda, bir kısmının yeni harflerle basılmış olmakla birlikte, bu daldaki diğer makaleleleri ve bir çok eserinin Latin harflerine çevrilmemiş olduğunu görürüz. Bazıları zaten günümüz harfleriyle kaleme alınmıştır. İzmirli'nin geniş fıkhî birikiminden daha geniş kitlelerin faydalanabilmesi için, basılmış eserlerinin bu günkü dile aktarılması, basılmamış olanların ise neşredilip ilim dünyasının istifadesine sunulması çok faydalı olacaktır.

Bir çok sahada olduğu gibi fıkıh sahasında da kendini yetiştirmiş olan İzmirli, hakkında daha geniş çalışmalar yapılması gereken son dönem Osmanlı alimlerinden birisidir.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.269-296

MODERNLEŞME SÜRECİNDE "FIKHIN VE FIKIH USÛLÜ'NÜN İHYÂSI" SÖYLEMİNE KARŞI BİR DURUŞ: İZMİRLİ İSMAİL HAKKI (1868-1946)

Kerîme CESUR*

ABSTRACT

Izmirli Ismail Hakkı, who had the chance to witness three different terms such as Tanzimat, Meşrutiyet and Cumhuriyet, expressed his thoughts in every branch of Islamic Science. Al-Fiqh and methodology of Al-Fiqh are examples of theese branches. The way of expression of his thoughts in these branches were, exposing, repetition, reminding and defence of classical doctrine. The purpose of this article is demonstrating the attitude of Izmirli about the various thougths, istead of repeating the known information. For this aim controversial examples of Al-Fiqh and methodology of Al-Fiqh, are prefferred in this article in order to show the position and thoughts of Izmirli İsmail Hakkı about these discussions.

ÖZET

Tanzimat, Meşrutiyet, Cumhuriyet gibi üç dönem gören İzmirli İsmail Hakkı hemen hemen İslâmî ilimlerin her sahasında düşüncelerini ifade etmiştir. Fıkıh ve fıkıh usûlü sahaları da bunlardandır. Bu sahalardaki düşüncelerinin ifadesi klasik öğretinin ortaya konması, tekrarlanması, hatırlatılması veya savunulması şeklinde olmuştur. Bu makalenin amacı da bilinen bilgilerin nakli yerine oldukça renkli fikirlerin sahne aldığı dönem düşünceleri karşısında İzmirli'nin nasıl bir duruş sergilediğinin gösterilmesidir. Bunun için hem fıkıhtan hem de fıkıh usûlünden tartışmalı konular tercih edilmiş, İzmirli İsmail Hakkı'nın tartışmalardaki konumu ve düşünce yapısı gösterilmeye çalışılmıştır.

"Yeni bir usûl-i fıkha ihtiyacımız derkârdır. Fakat burada edille-i ahkâm-ı şeriat ve kavaîd-i usûl tamamiyle, ayniyle mahfuz kalacak, örf ve adet hakkında fukahâ-i dinin, dediğinden fazla bir şey denmeyecek, yalnız tatbikât kısmı üç kısma ayrılacaktır: şevâhid, emsile, nezâir. Kitâb ve sünnetten, nass-ı fukahâdan, icmâdan şevâhid getirilecek, emsile ibadât kısmına hasredilmeyecek, daha ziyâde muamelât kısmından, hadisât-ı ictimâiyye-i vakıâdan misaller, kavanîn-i adliyye ve mülkiye ve askeriyyeden nezair îrad olunacaktır. Artık kanunlar usûl-i fıkh kavaîdi ile îzah olunmalı, Mecelle nasıl mehakîm için zarurî ise usûl-i fıkh da öyle zarurî kılınmalıdır. İşte böyle yazılmış bir usûl-i fıkha ihtiyacımız derkârdır. Buna isterseniz ictimâî usûl-i fıkh diyebilirsiniz."[1]

---

* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Ana Bilim Dalı Doktora öğrencisi.

1 "İctimaî Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı?", *Sebilürreşâd*, XII/298, s. 211-216.

I- GİRİŞ

Başlangıcı Tanzimat, Islahat, Meşrutiyet'e dayanmakla birlikte özellikle Cumhuriyet sonrası dönemde Batıdan ithal edilen bir çok fikri akımın siyasi ve felsefi düşünceyi etkileme süreci hızlanmıştı. Geri kalmışlığı önleme çabası çerçevesinde gelişen Batıya açılma politikasının getirdiği bu etkileşim ve yeni fikirlere açık olmanın gerekliliği düşüncesi diğer alanlarda olduğu gibi fıkıh alanında da oldukça etkindi. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Batının yoğun baskısı ve etkisi altında bulunan Osmanlı, Batıya ayak uydurma çabası içerisinde kanunlaştırmalara ihtiyaç hissetmekteydi. Tanzimat devrine kadar hukuk alanında şer'î ve örfî hukuk iki önemli kaynak olarak ve birbiriyle uyumlu biçimde etkili olmuştu. Tanzimat'tan sonra iyice şekillenen kanunlaştırma faaliyeti çoğu zaman Batı kanunlarından iktibasta bulunma, bazen de Mecelle ve Aile Hukuku Kararnamesi'nde olduğu gibi klasik fıkha dayalı bir milli hukuk arayışı şeklinde cereyan etmiştir. II. Meşrutiyetten sonra Osmanlı aydınları hukuki konularla ve kanunlaştırmalarla daha fazla ilgilenmeye başladılar. Bu dönemde geleneksel fıkıh doktrini içinde yerli kaynak ve yerli birikimini kullanarak kanun yapma ve bu kanunları yaparken fıkıhtan yaralanma düşüncesinde olanların, kanunlaştırmada izlenecek kuralların (usûlün) nasıl olması gerektiği hususundaki fikirleri hararetli tartışmaların başlamasına sebep oldu. İhdâs olunan yeni kanunlar içerisinde fıkhın yerinin ne olacağı tartışılmaya başlanmıştı. Bu süreç aynı safta bulunan düşünürler arasında fikir ayrılıklarına sebep olduğu gibi diğer bir ayrılık ve tartışma fıkıhçılar ve sosyal bilimciler arasında ortaya çıkmıştı.

Dönem, dinin ana metinlerinin ve on dört asırlık bir zaman diliminde oluşan klasik öğretinin değişen şartları ışığında yeni ve çağdaş açıklamalara muhtaç olduğu, yeni içtihatların yapılması zarûret haline geldiği veya öyle inanıldığı bir dönemdir. Böyle bir dönemde bir sosyolog olarak Ziya Gökalp (1875-1924) "ictimâî usûl-i fıkh" deyimini ortaya atmış ve bu konudaki tartışmalara da *İslâm Mecmuası*'nda yer vermişti.[2] Ziya Gökalp bir yandan milli örf ve geleneklerimizi ve sosyal bilimlerin verilerini diğer yandan görüşlerine meşruiyet kazandırmak amacıyla farklı yaklaşımlarla fıkhın ve fıkıh usûlünün yerleşik kavramlarını kullanarak yeni bir yöntem geliştirmeye çalışmıştır. Modernleşme sürecinin özelliklerinden olan nassların ileri sürülen fikirlerde meşrulaştırma aracı olarak kullanılması, nasslara ve klasik kavramlara yüklenen yeni anlamlar sebebiyle ciddi muhteva kaymalarına sebep olmuştur.[3] Fıkıh usûlünün ıslâhından ziyade yeni bir usûle ihtiyaç olduğu düşüncesinde olan Gökalp ictimaî usûl-i fıkıh olarak adlandırdığı bu yeni yöntemde

---

[2] "Fıkıh ve İctimaiyyat", *İslâm Mecmuası*, I/ 2, 1330-1332, s. 40-44; "İctimâî Usûl-i Fıkh", sy. 3, s. 84-87; "Hüsün ve Kubuh", sy. 8, s. 228-230; "Örf nedir?", sy. 10, s. 290-295. *İslâm Mecmuası* 1330'da yayım hayatına başlayan dini konuların ağırlıklı olarak ele alındığı bir mecmuadır. Müdürü Hâlim Sâbit olan mecmuanın yazarları arasında Ziya Gökalp, Mansûrîzâde Saîd ve Şerîfuddin'i saymak mümkündür. Mecmua milliyetçi, modernist İslâmcı bir çizgide yayın yapmaktadır.

[3] Sami Erdem, Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar, yayımlanmamış doktora tezi, 2003, s. 119.

"ezmânın tağayyuru ile ahkâmın tağayyuru inkâr olunamaz" kaidesinden hareketle toplumsal değişimi esas alarak dönemin yasama çalışmalarına zemin hazırlamak istemiştir.[4] Ziya Gökalp'i desteklemek maksadıyla "ictimâî usûl-i fıkh" ile ilgili *İslâm Mecmuası* müdürü Hâlim Sâbit ve Konya mebusu ve Darülfünûn Hukuk Şubesi muallimi Mustafa Şeref de tartışmaya katılmışlardır. İzmirli İsmail Hakkı ise *Sebilürreşâd* mecmuasında ictimâî usûl-i fıkh ile ilgili "Fıkıh ve Fetâvâ" bölümünde yedi makale[5] yazmış ve bu makalelerde Ziya Gökalp ve arkadaşlarının ortaya attıkları iddiaları cevaplamış ve onlara eleştiriler yöneltmişti. Yeni bir fıkıh usûlü geliştirme çerçevesinde başlayan bu tartışmalar; Kitâb, Sünnet, icmâ, kıyas, istihsan, örf ve sayılan bu kaynakların işlevleri, hüsün kubuh, cevâz, ictihâd, müctehid, kaza, taklîd, telfîk gibi mevzuları da merkezine alarak giderek geniş bir alana yayılmıştır. *İslâm Mecmuası* yazarlarından Ziya Gökalp ve arkadaşları ictimâî fikir ve araştırmalardan esinlenerek örfe ağırlık vermişler, ictimâî usûl-i fıkhın daha çok örfe dayanan bir fıkıh usûlü olması gerektiğini söylemişlerdir.[6] *Sebilürreşâd*'da yazan ve kelâmcı ve felsefeci kimliğiyle tanınan İzmirli İsmail Hakkı ise bu zeminde ileri sürülen yenilikçi görüşleri hep klasik fıkıh ve usûl-i fıkh kurallarına dayanarak reddetmeye çalışmıştır. *İslâm Mecmuası*'nın temsil ettiği görüş, *Sebilürreşâd* mecmuasının oluşturduğu çevrece dinden ve İslâm'dan uzaklaşma olarak telakki edilmiştir. Esasen eski medreseliler de, Sebilürreşâdçıları reformculukla suçluyorlardı, ve bu son değerlendirme tamamiyle haksız da sayılmazdı. Çünkü yeniliğe ve yenileşmeye olan ihtiyacı dile getirme açısından Gökalp ve arkadaşları ile İzmirli İsmail Hakkı arasında fark yoktu. Fark, izlenecek usûl ve Batı bilimleri karşısında takınılacak tavırdaydı. Gökalp ve arkadaşları geleneksel verileri yeniden tanımlamak ve bunları sosyal ilimlerle neticede belki de onları devre dışı bırakacak bir sentez yolunu tutarlarken, İzmirli ise böyle bir senteze yanaşmaz.[7] Ona göre mevcut ilimler sorunları çözmek için yeterlidir ve esasında, "ihya söylemi" ile oluşturulmaya çalışılan yeniden tanımlama düzlemi mevcut geleneğin tamamen işlevsiz hale getirilmesi amacını zımnında taşımaktadır.

---

4 Abdülkadir Şener, "İctimâî Usûl-i Fıkh Tartışmaları", *TDV İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu*, Ankara, 1996, s. 317-319. Ahmet İshak Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm'a Bakışı* (yayımlanmamış doktora tezi) s. 103. Abdülkadir Şener ictimâi usûl-i fıkh düşüncesi hakkında "Ziya Gökalp, İslam hukukunun kaynaklarından, milli örf ve geleneklerimizden yararlanarak, çağdaş hukuk ve yasama çalışmalarımızı temellendirmek maksadıyla fıkıh ve fıkıh usûlüne sosyolojik açıdan yaklaşmak istemiştir." şeklinde bir değerlendirme yapmışsa da Gökalp'in böyle kaygılar taşıdığını kesin çizgilerle söylemek mümkün değildir. Nitekim Gökalp bu tartışma ve iddiayı çok sürdürmemiş, Cumhuriyet'in ilanı ve Batılılaşmanın resmen kabul edilmesiyle "Türklük İslâmlık ve Çağdaşlık" siyasetine tekabül eden ictimâî usûl-i fıkıhtan vazgeçerek, "Türkçülüğün Esasları"na tekabül edecek sosyoloji yönünde çalışmalarını sürdürmüştür. Burada Recep Şentürk'ün ifadesiyle Gökalp'in "sentez çabalarının ikinci aşama için bir hazırlık safhası olduğu"nu söylemek daha gerçekçi görünmektedir. Bkz. Recep Şentürk, *Modernleşme ve Toplumbilim*, İstanbul, 1996, s.148.

5 "Fıkıh ve Fetevâ", *Sebilürreşâd*, XII/292, 1330, s. 94-97; "Örfün Nazar-ı şer'ideki Mevkii", sy. 293, s. 129-132; "Amel-i Ehl-i Medine", sy. 294, s. 134-138; "İcmâ Kıyas ve İstihsanın Esasları" sy. 295, s. 150-154; "Fıkh-ı Zahirî", sy. 296, s. 170-175; "İctihâdın Bais-i Tevellüdü", sy. 297, s. 190-195; "İctimâî Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı?", sy. 298, s. 211-216.

6 Abdülkadir Şener, "İctimaî Usûl-i Fıkh Tartışmaları", *TDV İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu*, s. 329.

7 Recep Şentürk, *Modernleşme ve Toplumbilim*, İstanbul, 1996, s. 152.

İslamcı olarak kabul edilen İzmirli'nin de zaman zaman "eskinin mi değişmesi yoksa yeni gelişmelere karşı mücadele mi verilmesi" şeklinde tanımlanan iki uç arasında müteredditt kaldığı, kelam alanında sergilediği yenilikçi tavrını fıkıh alanında bazen sürdürdüğü bazen de muhafazakar bir tutum izlediği görülmektedir. İzmirli'nin, bazı çevrelerce yaşadığı devrin Gazzali'si ve İmam Âzam'ı, bazılarınca İbn-i Teymiyye'nin temsilcisi ve taklitçisi, bazı çevrelerce de modernist, reformist olarak gösterilmesi, onun gelenekçilik-moderncilik arasında bir yol izlemesinden, eserlerinde yeni anlayış ve metoda dayalı bazı görüşlere yer vermiş olması sebebiyledir. İzmirli'nin kendini tanımlayan ifadeleri şöyledir:

"...Bilumum ulemânın sözlerini yalnız burhan ile kabul ederim. Tefekkür ile o sözlere kıymet veririm...Lehdârlar ile aleyhdârların sözlerini dinlerim. Muhaliflerin sözünü mücerred muhalefetlerinden nâşî reddetmediğim gibi, muvafıkların sözünü de mücerred muvafakâtlarından dolayı kabul eylemem. Hiçbir alimin şiddetli taraftarı değilim. Hiçbir alimin sözünü vahy gibi telakkî etmem. İbn Teymiyye'nin şiddetli taraftarı olmadığım gibi, Gazzali'nin de şiddetli taraftarı değilim. Hanbelî de değilim, Eş'arî de. Körü körüne mütesavvifeye de, mütekellimine de tabi olmam. Hak taraftarıyım...Bir kavl hakkında burhan kaim olmadıkça onu kendime mal etmem. Kendime mal edindiğim kavli doğrudan doğruya yazarım. Yoksa nakl-i mücerred ile geçer giderim...nisbetim ancak İslâm dininedir. Tarîkim ancak en hayırlı tarik olan tarikat-ı Muhammediyye'dir. Selefiyye olsun, mütekellime olsun, mütesavvife olsun, felasife olsun, hangi fırka olursa olsun, hak ve hakikatin uğrunda çalışan bir fırkayı ulu orta reddetmeyi hiçbir vakt kabul etmem...İhtilâf olunan hususta her birinin birer özürleri bulunduğunu takdir eder, her fırkada min vechin bir hakikât görürüm."[8]

Türk ilim tarihinde, Osmanlı devrinden Cumhuriyete geçişte bir köprü vazifesi gören ilim adamlarımızdan birisi olan İzmirli İsmail Hakkı İslam ilimlerini medrese geleneğinde tahsil etmiş, diğer taraftan mektep eğitimi de görmüş, bu suretle Batı'daki fikir hareketlerini yakından takip etme imkanı bulmuştur. Her iki sahaya olan vukûfiyeti sebebiyle, Batı kaynaklı yenilik söylemlerine karşılaştırmalı ve tahlili cevaplar verebilmiştir.

Ziya Gökalp ve arkadaşları, mevcut fıkıh usûlünün meseleleri çözmede yeterli olmadığı iddiasıyla örfe dayalı yeni bir fıkıh usûlü geliştirmenin zaruri olduğu fikrini ileri sürmekte ve bu iddialarını "ictimâî usûl-i fıkh" kavramı ile formüle etmekteydiler. Ancak İzmirli, bu iddianın mevcut fıkıh usûlünü tamamen ortadan kaldırmak anlamına geldiğini söylemekte ve ortaya atılan iddiaları şiddetle eleştirmektedir. Bununla birlikte İzmirli yeniliğe ihtiyaç hususunda Gökalp ve arkadaşları ile aynı fikirdedir. Yöntem konusunda bunlardan ayrılan İzmirli, ortaya çıkan sorunların klasik öğreti içerisinde çözüm-

[8] İzmirli İsmail Hakkı, *Müstasvife Sözleri mi Tasavvufun Zaferleri mi? Hakkın Zaferleri*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1341, s. 6-7.

lenmesi düşüncesindedir. Ancak ictihâdın ve teceddüdün karşısında değildir. Sadece şer' yeterli olmadığı gibi akıl da tek başına yeterli değildir.

Sebilürreşâd'ın 304. sayısında şu ifadeler kullanılmaktadır: "Akıl ve felsefe ile şer' ve hikmetin tevâfuk ettiği bir asılda şüphe yok ki münakaşa olunmaz. Teceddüd hakkında felsefe ne diyorsa hikmet-i şer'i de onu diyor. Akıl nasıl hükm ediyorsa şer' de öyle hükm ediyor." Bu ifadelerin teceddüd hakkında kullanıldığına dikkat edilmelidir.[9]

II- TARTIŞMALAR /ANALİZLER

Gökalp'e göre insanın amelleri fayda-zarar ve hüsün-kubuh olmak üzere iki kısımdır. Fayda ve zarar bakımından insan davranışlarını inceleyen ilme genel anlamda "tedbir" denilebilir ve bu ilimlerin fayda ve zararı tesbit etmede esas aldığı araç tecrübeye dayalı olan akıldır. Fıkhı ise amellerin hüsün ve kubhunu belirleyen ilim olarak tarif eden Gökalp, fıkhın konusunu oluşturan amelleri, dinî ibâdetler (menâsik-i islâmiyye) ve hukukî muameleler (hukuk-i islâmiyye) olarak ikiye ayırır. Ve şer' bu amellerin değerini (hüsün ve kubhunu) iki ölçüye göre takdir eder. Bu ölçütlerden birisi nass ikincisi örftür. Nass, Kitâb ve Sünnetteki delillerdir. Örf ise cemaatin yaşantısı ve ictimâî vicdanıdır. Ziya Gökalp fıkhın kaynaklarını "naklî şerîat ve ictimâî şerîat olmak üzere ikiye ayırmaktadır. **Şema 1**

Gökalp'e göre fıkhın nasslara dayanan esasları kıyâmete kadar sâbit ve değişmezdir. Fakat bu esasların nâsın örfüne, fakîhlerin icmâına dayalı olan ictimâî tatbikatı her asrın gereklerine uymak zorundadır.[10] Böylece örfü şer'î kaynak yanında eşdeğerde bir kaynak olarak ortaya koymuş ve bütün ictimâî usûl-i fıkıh tartışmalarını bu yeni kaynak üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Daha önce de zikri geçtiği üzere Gökalp'in böyle ayırımlara gitmesinin sebebi kanun koyucunun sahasının ne olduğunu tesbit suretiyle kamu otoritesi için hareket alanı yaratmak ve yapılacak kanunlar için meşruiyet zemini oluşturmaktır. Nitekim örfün yapıldığı şekliyle alanının genişletilmesi emir ve yasakların belirlenmesinde şer' ile aynı derecede kaynaklık değerine sahip olduğu sonucunu doğurmaktadır. İzmirli'nin itiraz noktası burasıdır.

Gökalp'in yazılarıyla başlayan ictimâî usûl-i fıkıh tartışmalarına *Sebilürreşâd*'da yazan İzmirli İsmail Hakkı itirazlarıyla katılmış; Gökalp tarafından iddia edilen görüşlerin hatalı, eksik ve uydurma olduğunu savunmuştur. Değerlendirmelerini klasik usûl-i fıkh çerçevesinde yapan İzmirli'ye göre ictimâ-i usûl-i fıkhın temelini teşkil eden hüsün ve kubhun birden fazla manası vardır. Bunlar arasında sıfât-ı kemâl ve sıfât-ı noksân, garaza muvâfık ve garaza muhâlif olma ve tab'a mülâyim ve tab'a muvâfık olma manaları vardır ki, bu üç manadaki hüsün ve kubhun tayininde akıl esastır. Bu konularda şer'in herhangi bir açıklamasına lüzûm yoktur. Bu konuda fukahâ ara-

---

[9] "Cevâzın Ahkâm-ı şer' iyyeden Olup Olmadığı", *Sebilürreşâd*, XII/ 304, s. 318.

[10] Ziya Gökalp, "Fıkıh ve İctimaiyyât", *İslâm Mecmuası*, I/2, 1330-1332, s. 44.

sında ihtilâf bulunmamaktadır. Dördüncü manaya göre ise "Hüsn dünyada medhe, ahirette sevâba müstahik olmak; kubh dünyada zemme ahirette ikâba müstahik olmak demektir."[11] Bu manadaki hüsn ve kubhun bilinmesi konusunda ise ihtilâf vardır. İzmirli, Gökalp'in hüsün ve kubuh konusunda yaptığı ilahî şerîat-ictimaî şerîat ayırımının Mutezile'den mülhem olduğunu söyler. Nitekim Mutezile hüsün ve kubhu aklî şerîat ve nebevî şerîat şeklinde ikiye ayırmakta ve dördüncü manadaki hüsün ve kubhun bilinmesinde aklın hâkim olduğunu söylemektedir. İzmirli'ye göre bu hususta ulemânın farklı görüşleri de olmasına rağmen Gökalp tehlikeli olan Mutezilî görüşü tercih etmiş ve diğer görüşlere yok muamelesi yapmıştır.

İzmirli Gökalp'in hüsün ve kubhun tayininde nass kadar örfe yer vermesine ve örfü maruf ve ictimâ-i vicdan şeklinde anlamlandırmasına şiddetle karşı çıkar:

"...Nazar-ı şerîatta, nazar-ı fukahâda örf edlile-i ahkâm-ı şeriattan biridir. İcma, kıyas ilh. gibi edille-i ahkâm-ı şeriatın kasîmidir. Yoksa mukassami değildir. Kasîmi mukassam kılmak ne mantıken ne fıkhen doğru değildir. Filvâki' örf maruf manasına alınırsa zikrolunan edille-i ahkâmın kaffesine, Kitâb ve Sünnet de dahil olduğu halde örf denebilir. Örfü ictimâ-i vicdan manasına aldıktan sonra icma, kıyas...ilh. gibi edille-i ahkâmı, örfün aksâmı kılmak İslam fıkhınca katiyen merduttur. Edille-i ahkâm-ı şeriat edille-i asliyeye ircâ' olunabilir: Kitâb, Sünnet, icmâ, kıyas; veyahut: Nass, icmâ, kıyas; veyahut: vahiy, re'y. Yoksa edille-i ahkâm-ı şeriat, nass ve örfe ircâ' olunamaz."[12] *"Kur'an-ı Mübin'in ve şer'-i Ahmedî'nin emrettiği ma'ruf, nehyettiği münker, örf-i ümmetin emr ve nehyi değildir. Belki ma'ruf akıl ile bilinip şer'in tahsîn ettiği, münker de akıl ile bilinip şer'in takbîh ettiğidir...Bu taktirce makâsıd-ı şerîata muttali olmaksızın ma'ruf ve münkerin manasını tahrîf ve tebdîl etmek, şer'in tahsîn ettiği ma'rufu, takbîh ettiği münkeri örf-i ümmete atfetmek, örf-i ümmetin maruf ve münkerini nassın vâcib ve haramına kıyas etmek hata-i azîmdir...Ahkâm-ı külliye-i şer'iyye, âdât-ı şer'îye asla tebeddül etmez. Tebeddül eden, âdât-ı cârîyedir, ahkâm-ı örf ve âdete müstenîd olan cüz'iyyedir. Kavâid-i külliyeyi hadiselere tatbik cihetidir. Acaba "ictimâî umde"lerden maksat bu mudur? Eğer bu ise bunda niza' yoktur. "*[13]

İzmirli Gökalp'in şer'i kaynaklı hükümlerin sadece dini ibadetler alanına hasreden taksimini reddeder. Ona göre fıkıh hüsün ve kubuhla ilgili amelleri de içine alarak hem dünyevi hem de uhrevi bakımdan fayda ve zarar gerektiren durumların hükümlerini insanlara bildirir. İzmirli bu ayırımda önemli bir yeri bulunan menasik-i islâmiyye ve hukuk-i islâmiyye şeklindeki taksime de şiddetle karşı çıkar. Bu tasnif fıkha uygun değildir. Sırf Allah hakları, sırf kul hakları, kul hakkı ve Allah hakkının birleşip Allah hakkının galip

---

[11] İzmirli İsmail Hakkı, "Fıkıh ve Fetâvâ", *Sebilürreşâd* , XII/ 292, s.95.
[12] "İctima-i Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı?", *Sebilürreşâd* , XII, sy. 298, s. 211-216.
[13] "Örfün Nazar-ı Şer'îdeki Mevkii", *Sebilürreşâd*, XII, sy. 293, s. 129-132.

olduğu haklar, kul hakkı ve Allah hakkının birleşip kul hakkının galip olduğu haklar şeklindeki dörtlü tasnif yeterli olup iddia edilen tasnifi de içine alır. İzmirli Gökalp'in nassa dayanan amellerin değişmesi mümkün olmamakla birlikte "ictimâî umdeler[14]le tesbit edilen hükümler toplumdaki gruplara göre değişkendir"[15] şeklindeki iddialarını kabul etmemektedir. Nitekim İzmirli'ye göre, "örf nassın yerini tutar"[16] deyip de örften kuvvetli olan diğer delilleri ihmâl etmek İslâm fıkhına uygun değildir. Bu aslî delillerin fer'î delillere ircâı anlamına gelir. Şer'î küllî hükümlerin ve şer'î âdetlerin değişmesinin mümkün olmadığını söyleyen İzmirli'ye göre; değişen âdât-ı câriyedir, örf ve âdete müstenîd olan cüz'î hükümlerdir. Kavâid-i külliyyeyi hâdiselere tatbîk cihetidir.[17] **Şema 2**

İzmirli örfe atfedilen değerin gerektiğinden fazla olmasına karşı çıkmakta ancak örfü tamamen reddetmemektedir:

"Evet örfün sahası geniştir. Mansûs olmayan mesâil de şer'a ve nassa muhalif olmayan sahada gayet vâsî'dır. Örf ne kadar genişlerse genişlesin yine hudud-ı nass ile mahdûttur. Nasstan kurtuluş yoktur. Nassa mukâbil ve muârız ne şerîat, ne fıkh, ne usûl-i fıkh yoktur. Örfü bu yolda nassa mukâbil tutmak bir tasavvur, bir fikir nihayet bir re'y olabilir. Yoksa usûl-i fıkh, fürû-u fıkh, şerîat olamaz."[18]

İddialarını sosyolojik bir zeminde kurgulayan Gökalp, iddialarını temellendirmek için fıkıh usûlünün örfün dışında diğer argümanlarını da kullanmaktadır. Amel-i Ehl-i Medine, icmâ, kıyas ve istihsân Gökalp ve arkadaşları tarafından ictimâi usûl-i fıkhın gerekli oluşuna delîl olarak gösterilmiştir. Ancak İzmirli Gökalp'in istihsânla ilgili İmâm-ı Âzam'a nisbet ettiği iddialarının[19] da, imâmın istihsânı ve örfü hangi manada kullandığını bilmeden ileri sürüldüğünü ifade etmektedir. Gökalp'e göre İmâm-ı Âzam hazretleri örfün müstakil bir esas olarak alınması gereğini hissederek insanların ihtiyacına uygun olan yönü kıyasa tercih etmekten ibaret olan istihsân kâidesini vaz' etmiştir. Halbuki İzmirli'ye göre; "istihsân örfün yegâne tecellisi demek değildir"[20] ve zannedildiğinin aksine Ebû Yusuf, ribevî mallardaki uygulamasında örfü nassa tercih etmemiş, ancak nassın ne olduğunu örfle anlamıştır.[21] Ayrıca, İzmirli Amel-i Ehl-i Medine'nin sünnet-i şâyia olduğu iddiasına da karşı çıkar ve İmâm Mâlik dahil hiçbir malikînin böyle bir şeyi kabul etmeyeceğini; aksi taktirde örfün nass gibi anlaşılacağını söyler.

---

[14] Gökalp "ictimâî umdeleri" farklı toplumsal şartların gerektirdiği durumlar olarak niteler.

[15] *İslâm Mecmuası*, I, sy. 2, 1330-1332, s. 40-44.

[16] "Örfün Nazar-ı Şer'îdeki Mevkii", *Sebilürreşâd*, XII, sy. 293, s.129-132.

[17] a.g.y. s. 129-132.

[18] a.g.y. s.129-132.

[19] Ziya Gökalp'in *İslâm Mecmuası*, sy. 3, s. 85' te geçen ifadeleri şöyledir: "İmam-ı Âzam hazretleri örfün müstakil bir esas olarak alınması lüzumunu hissederek nâsın ihtiyacına evfâk olan ciheti kıyasa tercih etmekten ibâret olan istihsân kâidesini vaz' etti."

[20] "İcmâ Kıyas ve İstihsanın Esasları" *Sebilürreşâd*, XII/295, s. 154.

[21] a.g.y. s. 154.

İctimâ-i usûl-i fıkh etrafında ileri sürülen iddiaları reddeden ve gerekçelerini de zikreden İzmirli tartışmanın nihayetinde İctimâ-i usûl-i fıkh taraftarlarınca örfün alanını genişletmek ve bir sistem kazandırmak amacıyla sorulan **"fıkhî hükümlerin nasslardan nasıl elde edildiğini gösteren fıkıh usûlü gibi acaba örf hakkında da böyle araştırmalar yapılamaz mı?"** şeklindeki sorusunu değerlendirmekte ve fıkıh usûlünün ortaya çıkış şartları üzerinde durmaktadır. İzmirli'ye göre ictimâi usûl-i fıkıh için ortaya konan delillerin hiçbiri onun müstakil bir ilim gibi değerlendirilmesini gerektirmemektedir. Usûl kaideleri vâki' olacak tüm hâdiseler için yeterlidir. Fıkıh zarûrete, ihtiyaca maslahata büyük önem vermiştir. Lakin bunlar dışında kalan zarûret, ihtiyaç ve maslahata dayanmayan her şey mâlâyanî kılınmıştır. İctimaî usûl-i fıkıh için ne zarûret, ne ihtiyâç ne de maslahat vardır.

Kanunlaştırmalarda benimsenmesi önerilen yöntemlerle ilişkili olarak fıkıh usûlü sahasında çıkan bu tartışmaların dışında fürû alanında da ekonomik ve toplumsal yapının değişmesi, feminizm gibi Batı kaynaklı telakkilerin Osmanlı fikir hayatında gündeme gelmesi gibi sebeplerle özellikle kadının toplumdaki yeri, kadının hak ve vazifeleri, hülle, tesettür, taaddüd-ü zevcât, ribâ gibi mevzularda önemli tartışmalar cereyan etmiştir. II. Meşrutiyet'le zaten iki yüzyıldır devam eden problemler daha açık şekilde ortaya çıkmış ve tartışılmaya başlanmıştır. Bu problemler çağdaşlaşma, yenileşme, ilerleme, Batıyı takip etme, gerilemenin önlenmesi gibi genel başlıklar altında sayılabileceği gibi devlet, aile, eğitim, din, ekonomi gibi tartışmaların yoğunlaştığı alanlar hususi olarak zikredilebilir. Batıyı takip etme adına hukuki açıdan yeni düzenlemelerin başlaması, fıkhın modernleşmesi sürecinin de başlaması anlamına geliyordu. Bu süreçte dikkat çekici bir nokta yeni meseleler karşısında çözümler geliştirme endişesiyle fıkhın ve fıkıh usûlünün bir takım meselelerinin köklü tartışmalara konu olmasıdır.[22] 1908 devriminin açtığı bu tartışma döneminin sorunlarından biri aile müessesesidir. İlk önce Batıcılar, devrimin getirdiği söz özgürlüğü sayesinde, kadınların toplumdaki durumu, peçe ve çarşaf sorunlarını, kadınların eğitimi ve toplumsal hayatta rol almaları sorunlarını açıkça ve alabildiğine eleştiri konusu yapmışlardı.[23] Ancak kadınların örtünmesi sorunundan başka, farklı sonuçları olan daha ince bir sorun erkeklerin birden çok kadınla evlenmesi meselesi üzerine çıktı.[24]

Cevâz tartışmalarının temelinde de taaddüd-i zevcât sorunu vardı. Taaddüd-i zevcâtın cevâzı ispat edilirse emri ve nehyi açık olmayan hükümlerin de câiz olduğunu söylemenin meşru zemini teşkil edilmiş olacak, böylelikle bu hükümler hakkında serbestiyet olduğu konusunda söz söylemek kolaylaşacaktı. Nitekim iddiaya göre, cevâzın ahkâm-ı şeriattan olduğunu söyleyenler, şerîatça serbest bırakılan eylemler bile bir şerîat emri şekline sokulmakta bu sebepten her yenilik şerîatta câiz olmayan eylemler kategori-

---

[22] Sami Erdem, *Seyyid Bey*, İstanbul, 1993, s. 3. (yayımlanmamış yüksek lisans tezi).
[23] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 1978, s. 435.
[24] a.g.e., s. 439.

sine girmektedir. Mansûrîzâde Saîd'e göre,[25] şerîatta cevâz yasaklama emrini değil, özgür eylemi kapsar. Mansûrîzade'nin ileri sürdüğü gibi cevâz şer'î bir hüküm sayılmazsa geleneksel olarak şerîatın kapsadığına inanılan birçok sorun şerîatın dışına çıkarılmış olacaktı.[26]

Mansûrîzâde Saîd'e göre "İslâm şerîatında taaddüd-i zevcât tecvîz olunmuş olup bunu kabul etmek İslâm'da zarûridir. İslâmiyet bunu kabulden imtinâ edemez" gibi yanlış düşünceler sebebiyle Avrupalılar ve diğer medeni topluluklar İslâm dünyasında hala ortaçağın devam ettiğini sanıyorlar. İtiraz edenler İslâm'da bu konuda bağlayıcı bir hüküm olmadığını savunarak itiraz ediyorlar, savunanlar da söz konusu durumu muhafaza etmek için faydalarından, akıl ve hikmete uygunluğundan bahsediyorlar. Bunun sebebi de câizi şer'î bir hüküm saymalarındadır. Taaddüd-i zevcâtın bu şekilde savunulmasını eleştiren Saîd'e göre Avrupalılara şu şekilde cevap verilmelidir: Taaddüd-i zevcât câizdir. Câiz şer'î bir hüküm değildir. Ulu'l-emrin şer'î bir hüküm olmayan alanlarda emir ve nehiy selahiyyeti vardır. Dolayısıyla taaddüd-i zevcâtın yasaklanmasında her hangi bir engel yoktur. Bu yazıların yazıldığı tarihte Hukuk-i Aile Kararnamesi ile ilgili hazırlıklar yapılmakta ve bu kararnamede yer alacak bazı maddeler komisyon üyeleri arasında tartışmalara yol açmaktaydı. Mansûrîzâde Saîd de bu komisyonun bir üyesidir ve hem zemin oluşturmak ve hem de bu hususdaki görüşünü kamuoyuna duyurmak için bu makaleleri yazmıştır.

Taaddüd-i zevcâtın kanun yapıcı tarafından yasaklanabileceği hususunda *İslâm Mecmuası*'nda bir makale yazan Mansûrîzâde Saîd'e karşı *Sebilürreşâd* yazarlarından Ahmet Nâim tarafından cevap niteliğinde birmakale yazılmış ve fikirleri tenkit edilmişti.[27] Ahmet Nâim'in Mansûrîzâde'nin taaddüd-i zevcât konusundaki görüşü ile ilgili olarak söylediği "Sizi bu çıkmaz yola sevkeden frenklerin itirazı korkusudur."sözleri tartışmanın çerçevesi ve dönemin şartları hakkında fikir vermesi açısından önemlidir.

Mansûrîzâde Saîd'e göre taaddüd-i zevcâtı düzenleyen âyet[28]te kasıt dört tane kadınla evlenmenin câiz olduğunu düzenlemek değil, dörtten fazlasıyla evlenmenin haramlığıdır. İzmirli'ye göre ise âyetten kastın ne olduğunu anlamak için sebeb-i nuzûlüne bakmak gerekir. Âyet velayeti altında bulunan bir yetime mehir vermeden kendisine nikahlamak isteyen biri hakkında

---

[25] Mansûrîzâde Saîd, Tanzimat düşünür ve ekoller arasında seviyeli bir tarzda yapılan batılılaşma ve kanunlaştırma tartışmalarına akılcı ve telifçi bir yaklaşımla katılan düşünürlerden biridir.

[26] Niyazi Berkes, a.g.e., s. 442.

[27] Mansûrîzâde Saîd, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men' Olunabilir", *İslâm Mecmuası*, I/8 (1330-32), s. 233-238 ; Ahmet Nâim, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men' Olunabilirmiş" *Sebilürreşâd*, XII/297 (1330), s. 216-221.

[28] Nîsa IV/3. "Eğer, (velisi olduğunuz) yetim kızlar (ile evlenip onlar) hakkında adaletsizlik etmekten korkarsanız, (onları değil), size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikahlayın. Eğer (o kadınlar arasında da) adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız o taktirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için daha uygundur."

nâzil olmuştur. Yani 'yetimler hakkında adaleti gözetemeyecekseniz başka kadınlardan dörde kadar evlenebilirsiniz' demektir. Taaddüd-i zevcâtta şerîatta izin var ise de bu mutlak değildir. Adalet şartına bağlıdır. Şayet adalet şartı gerçekleştirilemezse o vakit sınırlandırılabilir; yasaklanabilir. İzmirli'ye göre taaddüd-i zevcât insan tabiatının bir gereğidir, birçok hikmeti vardır. Bu kapıyı tamamen kapatmak hem insan tabiatına karşı gelmek hem de şer'e muhalefet etmektir. Ancak Saîd'e göre yasaklama için kimilerince adaleti sağlama vasfı zikredilmişse de bu ilkeye gitmek gerekmemektedir. Nitekim taaddüd-i zevcât câiz bir fiildir ve ulu'l-emrin yasaklama yetkisi vardır; adalet gibi tali bir delil aramaya gerek yoktur.

Taaddüd-i zevcât ile ilgili yapılan bu tartışmalar, fıkıhta cevâzın şer'î bir kuralı olup olmadığı gibi teknik bir alana kaymış, sorun taaddüd-i zevcâtın câiz bir fiil olarak kanun yapıcı tarafından yasaklanıp yasaklanamayacağından ziyâde genel itibariyle câiz sayılan fiil ve hareketlerin kanun yapıcı tarafından yasaklanıp yasaklanamayacağı tartışmasına dönüşmüştür. Tartışmanın fıkıhta cevâzın şer'i hükümlerden olup olmadığı gibi teknik bir alana kaymasıyla tartışmaya İzmirli İsmail Hakkı da katılmıştır. İzmirli, Mansûrîzâde'nin iddia ettiği bu görüşleri teker teker ve ayrıntılı bir şekilde ele alarak cevap vermekte dayandığı klasik kaynaklardan yaptığı nakillerin asıl metinlerini de vermek suretiyle görüşlerini desteklemektedir.[29]

"Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dair" adıyla ilk makaleyi yazan Mansûrîzâde Saîd olmuş[30], bu makaledeki iddialara cevap olarak İzmirli *Sebilürreşad*'da "Cevâzın Ahkâm-ı Şeriat'ten Olup Olmadığına Dair Nizâ Nizâ-ı Lafzîdir" adıyla konuyla ilgili ilk makalesini yazmıştır.[31] Tartışma, İzmirli tarafından hemen hemen aynı adla olmak üzere on makale[32], Mansûrîzâde tarafından üç[33] ve yine *İslâm Mecmuası* yazarlarından Şerîfuddin'in bir makale[34] ile katılmasıyla devam etmiştir.

Dinen veya hukuken yapılmasına izin verilen veya serbest olan fiilleri ifade eden bir terim olan câiz, İslâm hukukunda bir söz ve davranışın dini veya hukukî esaslara uygunluğunu, yapılmasının serbest ve geçerli olduğunu belirtmek için kullanılmıştır. Aralarında Gazzali'nin de bulunduğu bir grup

---

29 İzmirli'nin bu konuda nakillerde bulunduğu kaynaklar şunlardır: *Usûl-i Hudâri, el-Münteha, Muhtasarü'l-Münteha, Muhtasar Şerhi, Müsellemü's-Sübût, Mustasfa, Tenkihu'l-Füsül, Füsülü'l-Bedâyi, Takrîr ve't-Tahbîr.*

30 *İslam Mecmuası*, I/10 (1330), s. 295-303.

31 *Sebilürreşâd*, XII/ 303 (1330), s. 296-301.

32 Diğer makaleler için bkz. "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'den Olup Olmadığı Hakkındaki Nizâ Nizâ-ı lafzîdir", *Sebilürreşâd*, XII/303, s. 296-301;"Cevâzın Ahkâm-ı Şer'den Olup Olmadığı", sy. 304, s. 315-319; sy. 305, s. 326-329; sy. 306, s. 345-351; "Cevâz Tabîr-i aherle Mübâh" , sy. 307, s. 358-360; "el-Hakku ye'lu ve la yu'la aleyh"-cevâz hakkında-, sy. 327, s. 114; "Cevâzın Ahkâm-ı Şerîatten Olup Olmadığı" - Mansûrîzâde Saîd Efendi'ye-, XIII/329, s. 128-129; sy. 330, s. 135-137; "Cevâzın Ahkâm-ı Şerîat'ten Olup Olmadığına Dair"- Mansûrîzâde Saîd Efendi'ye cevâbın devamı- , sy. 331, s. 144-145; sy. 332, s. 152-153.

33 Diğer makaleler için bkz. "Cevâz Makalesine Mukabeleye Müdafaa", *İslâm Mecmuası*, II/24 (1330-32), s. 570-575; "Cevâzın Ahkâm-ı Şerîat'ten Olmadığına Dair" , III/25 (1333), s. 599-604.

34 "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dair", *İslâm Mecmuası*, I/12 (1330), s. 357-360.

usûlcüye göre câiz mübâh ile eş anlamlı olup kişinin yapma ve yapmama hususunda dinen serbest bırakıldığı fiilleri ifâde eder. Bu anlamda yapılması zorunlu olan vacip ile yapılması tavsiye edilen menduptan farklıdır. Bazılarına göre ise dinen yahut aklen imkansız olmayan yahut iki yönü de eşit olan fiilleri de ifade eder. Bu anlayışa göre câiz mübâhtan daha kapsamlı bir kavram olup haram ve tahrîmen mekruh dışında kalan teklîf-i hükümlerin hepsini diğer bir ifadeyle vâcib mendub, mübâh ve tenzihen mekruhu içine alır. Ancak bu ikinci tanım, biraz da kelam ve mantık ilmindeki câizi de tarif kapsamına alma gayretinden kaynaklanmaktadır.[35]

Cevâzın şer'î hüküm olup olmadığı hususunda, çoğunluğu teşkil eden usûlcüler şer'î hükmü vücûb, hürmet ve cevâz (ibâha) şeklinde üç temel kategoride ele almış, cevâzı da "Şâri'nin hitâbının bir sonucu" olarak değerlendirip onu şer'î hükümden saymışlardır. Aralarında bazı Hanefî ve Şafiîlerin de bulunduğu diğer usûlcüler ise cevâzı, "şerîat ve kanunun kapsamı dışında kalan, hakkında hüküm verilmemiş veya serbestlik bildirilmiş asli durum" olarak tanımlamış, eşyada ibâhanın esas olduğundan hareketle câizi de "Şâri'nin hitâbının yokluğunun sonucu" şeklinde açıklamışlardır.[36]

Taraflardan Mansûrîzîde Saîd'e göre; Cevâz bir şer'i hüküm değildir. Çünkü şerîat düzenin korunması ve düzeltilmesi maksadıyla vaz' ve tesis olunmuş bir kanundan ibarettir, kanun fiil ve harekatı takyîd etmek için vaz' olunur, takyîde hizmet eden hükümler ise vücûb ve hürmet gibi hükümlerdir. Cevâz ise fiil ve harekatın serbest olmasını ifade eder (mücazât ve mükafâtın olmaması) bu ise şerîattan önce mevcuttur dolayısıyla ahkâm-ı şerîatten sayılamaz[37] ve cevâzın "eser-i hitâb olmaya selahiyyeti yoktur."[38] **Şema 3**

Mansûrîzâde'ye göre, cevâz bir şeyin yapılmasında ve terkinde ceza veya sevabın bulunmaması durumundan ibarettir. Cevâzı umum fukahânın yaptığı gibi ahkâmın dairesine alırsak bütün fiil ve harekâtın karşılığını nasslarda aramamız gerekir. Nasslar ise sınırlı bir sahaya sahiptir ve olabilecek bütün fiil ve harekatı kapsayamazlar. Nassların her sahayı kapsadığını söylersek hayata intibak edemez problemlere çözüm üretemeyiz. Kanunda bir şey hakkında câizdir denilirse bu, hakkında hiçbir hüküm yoktur ve şerîat dairesinde değildir, anlamına gelir. Zaten "ahkâm-ı asliyyeden olan cevâz ve ibâhanın hiçbir delil-i şer'iye ihtiyacı yoktur."[39] Yeme içme gibi câiz fiiller ile ilgili olan âyetler ise bu fiillerin cevâzı için değil başka sebeplerden dolayı

---

35 Buradaki tanımlardan hareketle İzmirli'nin ikinci tanımı, Mansûrîzâde'nin ise birinci tanımı tercih ettiğini söylemek mümkündür.

36 Ali Bardakoğlu, "Caiz", *DİA*, VII, 27-28.

37 "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dair", *İslâm Mecmuası*, I/10, s. 296. İzmirli Mansûrîzâde'ye yazdığı cevap makalesinde, Mansûrîzâde Said'in, *Tatbikat-ı Mecelle* adlı eserinde " bu iddiasına muhalif olarak "cevâz hükm-ü Şer'dir" dediğini ve *Tatbikat-ı Mecelle*'de bütün eimme-i din ve amme-i fukahaya, *İslâm Mecmuası*'nda bazı Mu'tezile'ye tabi olduğunu söylemektedir. Bkz. "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'den Olup Olmadığı", *Sebilürreşâd*, XII/ 305, s. 328.

38 "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dair", *İslâm Mecmuası*, I/10 (1330-32), s. 298.

39 a.g.y., s. 297.

vârid olmuştur. Cevâzın şer'i bir hüküm sayılması durumunda yeme içme gibi normal ve sıradan hareketler bile şer'î bir delile ihtiyaç duyacaktır.

Masurîzâde Saîd'e göre fukahâ ve usûlcülerin cevâzı ifade etmek için sevk olunduğunu söyledikleri âyet ve hadisler esas itibariyle başka maksatlar için sevk olunmuştur. cevâz tartışmalarının asıl sebebi olan teaddüd-i zevcât konusundaki âyetten kasıt da dörtten fazlayı haram kılmaktır yoksa taaddüd-i zevcâtın cevâzını beyan etmek değildir. Bu durumda câiz olan taaddüd-i zevcât konusunda hükümet asra uygun olarak kanun vaz' edebilir.[40] Ayrıca "ihramdan çıkınca avlanınız" âyet-i kerimesinde Allah Teala ihramlı iken haram olan avlanmanın, çıktıktan sonra câiz olduğunu beyan buyuruyor. Halbuki hükümet mevsimlerin pek çok kısmında avlanmayı yasaklamaktadır. Bu durumda hükümet Allah'ın helâl kıldığı bir şeyi haram mı kılmaktadır? Nikahlayınız ve avlanınız emirlerinin mahiyet itibariyle farkı nedir? diye sormaktadır.

İzmirliye göre, mübâh câizle müradiftir ve birtakım manaları vardır: Bunlardan birincisi, fiil ve terkinden dolayı bir cezası bulunmayan *"ibâhâ-i asliyye"*dir, ikincisi Şâri'nin hitâbına bağlı olan *"ibâhâ-i şer'iyye"*dir. Bir diğeri ise Mutezile'nin kabul etmesine göre *"ibâhâ-i akliyye"*ye dayanan mübâhtır.[41] İbâhâ-i asliyyeye cevâz-ı aslî diyen İzmirli'ye göre, Mansûrîzâde'nin iddia ettiği gibi bu anlamıyla mübâh eser-i hitâb değildir. Ancak cevâz dediği ibâhâ-i şer'iyye ise eser-i hitâptır. "Çünkü cevâz-ı şer'î, cevâz-ı aslîyi îlamdır. Îlam da herhalde kabul-i şer'den olur."[42] İzmirli ibâhâ-i şer'iyyeyi "îlam bi nefyi'l-harac" şeklinde tarif ediyor. Mansûrîzâde'nin görüşlerine destek olmak amacıyla yine *İslâm Mecmuası*'nda bir makale yazan ve cevâzı "takrir li hükmi's-sâbık" şeklinde tarif eden Şerîfuddin'in böyle demekle bilmeden kendi görüşünü desteklediğini söyleyen İzmirli'ye göre bu durumda cevâz, îlam ve takrîrdir, " bir hükümdür ve eser-i hitâptır."[43]

Umum fukahâ tarafından cevâzın ahkâm-ı şerîattan olduğunun söylendiğini, bazı Mutezile'nin buna muhalif olduğunu[44] ve ibâhânın, ahkâm-ı şerîattan olup olmaması hakkındaki tartışmanın lafızların farklı anlaşılmasından kaynaklandığını ifade eden İzmirli'ye göre böyle bir tartışmanın aslen bir faydası bulunmamaktadır.[45] İzmirli, Gazzali'nin Mustasfa'da, "mübâh

---

40 a.g.y., s. 296-298.

41 Asıl tartışmanın kaynaklandığı bu ayırıma özellikle dikkat edilmesi gerekmektedir. İzmirli, Mansûrîzâde'nin bu tanımlardan fiil ve terkinden dolayı muaheze olmayan "ibâhâ-i asliyye"yi tercih ettiğini söylemektedir.

42 "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'den Olup Olmadığı", *Sebilürreşâd*, XII/306, s. 349.

43 a.g.y., s. 349.

44 İzmirli, Mansûrîzâde Saîd'in cevâzın ahkâm-ı şerîattan olmadığını söylediklerini zikrettiği "bazı Hanefî ve Şafi'î"nin ancak bazı Mutezile olabileceğini çünkü Hanefî ve Şafi'î fukahası denilince sünnî fukaha zannedildiğini ancak içlerinde ehl-i bid'atin de bulunduğunu zikretmektedir. Bkz. "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'den Olup Olmadığı Hakkındaki Nizâ Nizâ-ı Lafzîdir", *Sebilürreşâd*, XII/ 303, s.297-298.

45 Müellifin nakline göre *Usûl-i Hudârî*'de şöyle denmektedir: Câizin şer'i hüküm olup olmaması hakkında yapılan tartışma lafzidir. Çünkü cumhur hükmü, "taleben ve tahyiren fiil-i 'abda müteallik olan hitâptır" diye tarif ediyor. "in şi'tüm fe'eltüm" "la harace aleyküm"sözleri de birer hitâptır. Şâri'nin sükût et-

şer'dendir, bazı Mutezile ibâhâ ahkâm-ı şerîattan değildir, diyorlar, çünkü mübâhın manası bir şeyin fiil ve terki üzerinden haracın kalkmasıdır; bu ise kable's-sem' sabittir."[46] demekte aslen Mansûrîzâde'nin söyleminin de Mutezile'nin söylemiyle aynı olduğunu "yalnız bazı Mutezile yerine bazı fukahâ-i hanefiyye ve şafiyye, sem' yerine şerîat, ibâhâ yerine cevâz, harac yerine muâheze ve mücazât"[47] terimlerini kullandığını tartışmanın da bu ıstılah farklılığından kaynaklandığını ifade etmektedir. **Şema 4**

İzmirli'ye göre şeriat yalnız nizamı korumak ve düzenlemek için vaz' ve tesis olunmuş bir kanun değildir, şerîat ancak kulların dünya ve ahirete ait maslahatı için Cenâb-ı Hak tarafından vaz' olunmuştur. Şerîat zaruriyyat, haciyyat ve tahsiniyyatı korumayı kasdeder. Mübâh da kulların maslahatına hâdimdir. "Şâri' ya mükellefe bir fiili emreder veya mükellefi bir fiilden nehyeder veya mükellefi bir fiilde muhtar kılar. Şâri'in emirde, nehiyde, tahyîr ve tabir-i aherle cevâzda bir kasdı vardır."[48] Şâri' bir şeyi emretmekle bir maslahatın hıfz olmasını talep eder. Şâri' bir şeyi nehyetmekle bir mefsedetin ref'ini bu meyanda bir maslahatın celbini talep eder. Tahyîrdeki ve eseri olan mübâhtaki maksada gelince emir veya nehiylere vesile olması itibariyle bazen terki istenir bazen fiili istenir. Mübâh bir şeye vesile olmazsa yapılması veya yapılmaması istenmez. Cevâz vücûb ve hürmet gibi tayin edilmiş olarak mevcut değildir. Mübâhın bir çok şartı vardır, bunlara riayet etmek gerekir.[49]

Mansûrîzâde'nin şerîatın vâcib ve haram ile sınırlı olduğu ve böyle sınırlı bir sahanın bütün fiillerin hükümlerini ihâta edemeyeceği iddiasının ancak ahkâm-ı teklifiyye için doğru olabileceğini aksi takdirde böyle bir iddianın yanlış olduğunu söyleyen İzmirli'ye göre, vücûb ve hürmet ile sınırlı olan alan ahkâm-ı teklifiyyedir. Bunun dışında vaz'i hükümler de vardır. Esas itibariyle şerîatın sahası helâller ve haramlardır. Hadîste zikredildiği gibi helâller ve haramlar apaçıktır.[50] Müellife göre küllî ve umumî kâideler açısından düşünülürse nasslar hadiselerin bütün ahkâmını kapsar ve şerîatı helâl ve haram ilmi olarak ele alırsak bütün fiil ve harekâta şamil olur. Çünkü her fiil ve hareket ya helâldir ya haramdır. Ancak bu ikisi arasında bir alan vardır ki bunlar ancak fıkıh ehli tarafından bazı şer'i deliller yardımıyla bilinebilir. Helâle mi harama mı dahil olduğu bilinmeyen bir konuda müctehid ictihâd eder meseleyi helâle veya harama katar. Ancak kıyası inkar edenler ve özellikle Zahiriler mansûs olmayan meseleler, hakkında bir şey

---

tiği şey ise "onu mübâh kıldım"manasına gelir. *Tenkihu'l-Fusûl*'dan ise bu tartışmanın tefsirden neşet ettiğini "Mübâhı nefy-i harac ile tefsir edenlere göre mübâh ahkâm-ı şer'iyyeden olmaz. Zira nefy-i harac kable vürûdi'ş-şer' sabittir." ifadeleriyle nakletmektedir. Bkz. a.g.y., s. 298.

46 a.g.y., s.296-297.

47 a.g.y., s. 297.

48 "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'den Olup Olmadığı", *Sebilürreşâd*, XII/ 305, s.328.

49 a.g.y., s. 328.

50 Şerîatın helâl ve haram ilmi olduğu iddiasını şu hadîse dayandırıyor: "Helâl apaçıktır hillında hiç şüphe yoktur, haram apaçıktır hürmetinde hiç şüphe yoktur. Haram ile helâl beyninde birtakım umûr vardır ki bunların hill ve hürmeti apaçık değildir ondan dolayı iştibah hâsıl oluyor." Bkz. a.g.y., s. 300.

söylenmeyenler ibâha-i amme ile mübahtır. Kıyas ile bunları helâl veya harama katmak câiz değildir. İzmirli'nin muharrir-i muhterem dediği Mansurizâde Saîd Zahiriyyenin ibâhâ-i ammesini kabul ediyor.

Mansûrîzâde'nin hakkında açıklık bulunmayan şeyler hakkında fetvâya ihtiyaç duyuluyor bu sebepten şerîat her yeniliği inkar ediyor, bu da bir takım zararlarla sonuçlanıyor şeklindeki iddiasına karşı İzmirli şöyle cevap vermektedir: Şerîat faydalı her yeniliği hürmetle karşılar. İstihsânı kabul eden Hanefî fıkhı, ıstıslâhı kabul eden Malikî ve Hanbelî fıkhı, ıstıshâbı kabul eden Şafiî fıkhı, ibâhâ-i ammeyi kabul eden Davudî fıkhı ve İmamî ve İbazî teceddüdü inkar etmiyorlar. Bununla birlikte teceddüd kötülüğe götürücü ise bunun kabul edilmesi elbette ki düşünülemez.[51] İzmirli âyetler ve hadîsler hakkında yanlış hükümlere varıldığını iddia eden Mansûrîzâde Saîd'e bu yorumunun da hatalı olduğunu söylüyor. Saîd'in iddia ettiği gibi "yiyin için israf etmeyin" âyetinde sevk sebebi israfı haram kılmak değildir. Sevk sebebini anlamak için sebeb-i nuzûlüne bakmak gerekir.

Usûlcülerin çoğunluğunun şer'i hüküm dedikleri nefy-i harâcı îlam anlamındaki ibâhâ İzmirli'ye göre teklifî hükümdür,[52] ve mübâh mübâh olmak itibariyle ne fiili ne de terki istenmiştir. Fakat mübâhı terk etmek başka bir şeye zerîa olursa o zaman o şeyin hükmünü alır. Bir fiil mübâh olduğu halde kötülüğe kesin surette yol açıyorsa o mübâh fiil haram olur. Mübâh haram olunca, mübâhlıktan çıkar, ahkâm-ı teklifiyyeden olur. Mübâh keyfe tabi olarak haram olmaz. Mutlaka usûl-i şerîattan fesâd, zarar, hürmet gibi bir asla götürmesi gerekir. Vâcibe kat'i surette götüren mübâh da vâciptir.

İzmirli'ye göre bir hükmün şer'den önce var olması onu şer'î hükmün dışına çıkarmaz. Şer'in sükutu da nutku da şer'î delildir. Sükutu berâet-i asliyye/ıstıshâb, nutku ise nasstır. Şer'in ahkâm-ı asliyye için ne dediğini ancak şer'î bir delille öğrenebiliriz. Şer'î delil sadece naklî delil değildir; aklî delil de şer'î delildir.

Meseleleri anlatırken Mansûrîzâde Saîd'in ilmi bir dil kullanmadığını söyleyen ve bu hususta geniş tahliller yapan İzmirli, Saîd'in ekser usûlcünün "cevâz şer'î bir hükümdür" kabulü ile ilgili olarak sarfettiği "bu kadar akıl ve mantıktan hariç bir hata-i azîm ile şerîat-ı İslâmiyyeyi alûde etmiş" şeklindeki sözleri zihinleri karıştırmaktadır, demektedir. Ona göre insanlar buradan, eimme-i din bu hususta bu kadar akıl mantıktan uzak bir hüküm verdiyse diğer meselelerde de vermiştir hükmüne ulaşabilir. Doğrudan doğruya "bu meselede isâbet edilememiş" denseydi daha ilmi olurdu denmektedir.

Hûlasa İzmirli'ye göre cevâz şer'î bir hükümdür. Cevâz şer'î bir hüküm değildir diyenler ibâhâ-i asliyyeyi kasd ediyorlar. "Fakat ibâhâ-i asliyyeden

---

[51] "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'den Olup Olmadığı", *Sebilürreşâd*, XII/304, s. 318.

[52] İzmirli, teklifî hükmü: "kendisinde teklîf ve tahyîr bulunan, yahut kendisinde teklîf bulunan, yahud fiil, mükellefine taalluk eden bir hükümdür"şeklinde tarif etmektedir. Bkz. "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'den Olup Olmadığı Hakkındaki Nizâ Nizâ-ı lafzîdir", *Sebilürreşâd*, XII/303, s. 298.

mâ'ada bir de ibâhâ-i şer'iyye vardır ki zikr olunan nefyi muahezeyi şer'in bildirmesidir."[53]

Başta da belirttiğimiz gibi teknik bir tartışma olan cevaz tartışmalarında tarafların ele aldıkları makaleler -ilk makaleleri bir yana bırakırsak- birbirinin tekrarı niteliğindedir. Kavramlar, dil problemleri ve çelişkiler üzerinde titizlikle duran İzmirli'nin makaleleri kimi zaman mantık, felsefe ve usûl dersine dönüşmekte, muhatabının belki de düşünmeden yanlış olarak kullandığı kelimeler üzerinde geniş tahlillerde bulunmakta ve yanlış kullanımları ortaya koymaktadır.[54] Dikkat çekici bir diğer nokta ise İzmirli'nin, Mansûrîzâde Saîd'in *İslâm Mecmuası*'nın, 21. sayısında yer alan "Vücûb ve imtinâ' ve imkan ahkâm-ı şerîattan olan vücûb, hürmet, cevâzdan başka bir mahiyette değildir." ifadeleriyle kendi görüşünü kabul ettiğini söylemesi buna mukabil Mansûrîzâde Saîd'in de İzmirli'nin *Sebilürreşâd*'ın 327.sayısında yer alan ve Mansûrîzâde Saîd'in iddiası olan "kanun ef'al ve harekâtı takyîd etmek için vaz' olunur" kaidesini tartışmak uzun olacağından aynen kabul ediyoruz demesini cevâzın ahkâm-ı şerîattan olmadığını kabul ettiği manasına geldiğini iddia etmesidir. Ancak her ikisi de birbirlerine karşı olan ithamlarını reddetmektedirler.

Kanunlaştırmalarda benimsenmesi önerilen yöntemlerle ilişkili olarak fıkıh usulü sahasında çıkan bu benzeri tartışmaların dışında füru alanında da ekonomik ve toplumsal yapının değişmesi, feminizm gibi Batı kaynaklı telakkilerin Osmanlı fikir hayatında gündeme gelmesi gibi sebeplerle özellikle kadının toplumdaki yeri, kadının hak ve vazifeleri, hülle, tesettür, taaddüd-ü zevcat, ribâ gibi mevzularda da İzmirli'nin katıldığı önemli tartışmaların cereyan ettiğini ifade etmiştik. Bu tartışmaların temelinde, bu dönemde Batı tarzı eğitim kurumlarının açılması, kadının resmi eğitime ve sosyal hayata katılımı, Batıyla daha sıkı ekonomik bağların kurulması, ticari hayatta ortaya çıkan yeni problemler sebebiyle klasik fıkıhta bu alanda yer alan ve ihtiyacı karşılamadığı düşünülen görüşlerin tekrar gözden geçirilmesinin gerekliliği düşüncesi vardır.

Abdullah Cevdet'in öncülüğünü yaptığı Garpçılık hareketine mensup mütefekkirler geleneksel ve islâmî olan unsurların Batı kültürüne uydurulması şeklinde bir çalışma içine girmişlerdir. Bu düşünceler çerçevesinde kadınların da giyim kuşam ve yaşam tarzı açısından batılı kadına benzemeleri gerektiğini savunmuşlardır. Özellikle *İctihâd* mecmuası yazarları tarafından örtünme ile ilgili ortaya atılan düşüncelerin yarattığı tartışmalar giderek geniş bir çevreye yayılmış, tartışmalar mecmualar arasında kalmamış okuyucular -özellikle kadınlar- mecmualara gönderdikleri mektuplarla tepkilerini

---

[53] "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'den Olup Olmadığı", *Sebilürreşâd*, XII/306, s. 346.

[54] Müellifin, Mansûrîzâde'ye ait "işte bu derece akıl ve mantıktan hariç bir hata-yı azim ile..."ifadesinde yer alan akıl ve mantık kavramları ile ilgili tahlilleri için bkz. "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'den Olup Olmadığı", *Sebilürreşâd* , XII/305, s. 327-328.

göstermişlerdir. İzmirli de bir makale ile tartışmaya katılmıştır.[55] Dönemin tesettür tartışmalarını günümüzde "başörtüsüne" hasredilen tesettür tartışmasından farklı düşünmek gerekmektedir. Tartışmalar başörtüsünü de içine almakla birlikte, erkek ve kadınların bir arada bulunmaları, konuşmaları üzerinde yoğunlaşmakta bir bütün olarak kadın erkek ilişkileri gibi daha geniş bir düzlemde yapılmaktadır.

İzmirli'nin tesettür ile ilgili olarak yazdığı makalesinin tesettür meselesinden farklı bir önemi haizdir. Nitekim İzmirli, makalede tesettür konusunu ele almadan evvel fıkıh usûlünün bir özetini vermektedir. Hükmün kaynakları, hükme varmada izlenmesi gereken ve fetvâda takip edilecek metod, ve bir kısım kavâid-i külliye gibi usûlün ana konuları üzerinde durduktan sonra tesettür meselesinin hangi noktadan ele alınması gerektiği hususunun öncelikle tespitinin gerektiğini, çünkü bir mesele hangi bakış açısıyla ele alınırsa o ilmin kâidelerinin geçerli olacağını söyler. İzmirli'ye göre tesettür meselesi ictimâî ve felsefî ilimler ya da şer'î ilimler çerçevesinde ele alınabilir ve bu meselede fikir beyan edenler meseleyi şer'an halletmek istediklerinden dolayı meseleye şer'î hüccetler ve şer'î usûller açısından bakmak gerekir.[56] İzmirli meselenin şer'an halledilmek istenmesini, bu tartışmalarda âyet, hadîs ve bazen imâmların sözlerinden deliller getirilmesine dayandırmaktadır. Bu duruma itiraz eden İzmirli âyet veya hadîsin varlığının her zaman delil olamayacağını ifade eder. Bu kaynakların bir mesele hakkında delil değerine sahip olabilmesi için öncelikle nüzûl ve vürûd sebeplerinin araştırılması gerekir. Şeyhülislâm el-Harranî'den (İbn-i Teymiyye) naklen şer'in, şer'î münzel, şer'î müevvel ve şer' mübeddel olmak üzere üçe ayrıldığını nakleden İzmirli tesettür meselesinin şer'î münzel ve şer'î müevvele göre değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir.

İzmirli herhangi şer'î bir meselenin çözümü için beş yol saymaktadır: "Bir hâdise ya fıkh-ı İslâmî[57] ile, ya fıkh-ı sünnî ile, ya eimme-i erba'adan birinin fıkhı ile, ya hilâfet-i islâmiyyenin cari olduğu fıkh-ı Hanefî ile, ya fetvâda müraccah olan kütüb-ü fetvâda mübeyyen olan kavl ile hallolunabilir."[58] Beşinci kısımdan başlanarak meselenin çözümünün yapılması gerektiğini ifade eden İzmirli'ye göre bu beş yol ile çözüm mümkün olmaz ise mesele müslümanlık ile çözülemez. Şer'i hükümlerin her birinin bir maslahatı celb veya bir mefsedeti def' etmek amacıyla vaz' edilmiştir ve müslümanlık ile çözülemeyecek mesele yoktur. Tesettüre de maslahat açısından bakmak ge-

---

55 "Tesettür Meselesinin Turuk-ı Halli", *Sebilürreşâd,* XII/291, s. 78-80. Bu makalenin reddi maksadıyla *Sebilürreşâd* mecmuasına "Mesele Hal Olunmuş İmiş" başlıklı bir kart yollanmıştır. "Nisaiyyûndan Biri" imzalı bu kartta İzmirli'nin yazdığı makalenin bir değere sahip olmadığı ve erkeklerin kadınlar ile münasebeti hususunda izne ihtiyaçları olmadığı ve Kur'an'ı da gayet iyi anladıkları ifade edilmektedir. Kart *Sebilürreşâd*'da yayımlanmıştır. Bkz. XII/292, s. 97. Makale ve makaleye yazılan cevap ekte verilmiştir.

56 Tesettür Meselesinin Turuk-ı Halli", *Sebilürreşâd,* XII/ 291, s. 78.

57 İzmirli fıkıh ilmini ehl-i ettiba' (sünni fıkıh) ve ehl-i ibtida' olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bkz. a.g.y., s. 79.

58 a.g.y., s. 79.

rektiğini ifade eden İzmirli makaleyi sonucu iyi düşünülmemiş şu sözlerle bitirmektedir: 'Tesettür zerîa-yı fesâd-ı zinâyı sed etmek için meşrudur...insanlardan ne vakt fesâd-ı zinâ havfı kalkar ise işte o vakt tesettür ve hicâb da kalkar."[59]

İzmirli dönemin sorunlarının ve çıkmazlarının farkındadır. Sorunların klasik doktrin içerisinde çözülmesi gerektiği düşüncesinde olmakla birlikte doktrinin yeni sorunlar karşısında taşıdığı çıkmazlarının nasıl aşılacağı konusunda tatmin edici cevaplar bulamamaktadır. İzmirli'ye göre bir bilginin kabul edilebilmesi için "burhan" yeterlidir ve herhangi bir meselenin çözümünü "fıkh-ı İslâmî, fıkh-ı Sünnî yani eimme-i erba'adan birinin fıkhı, hilâfet-i islâmiyyenin cari olduğu fıkh-ı Hanefî, fetvâda müraccah olan kütüb-ü fetvâda mübeyyen olan kavl" şeklinde saydığı, aynı kaynakları kullanmakla birlikte birbirlerinden bağımsız gelişen ve her birinin, iç tutarlılığını sağlayan bir metodolojiye sahip olduğu bu sistemlerin herhangi biri içerisinde bulmak mümkündür. Böylece bir mezhebe bağımlı kalınmamakta ve çözüm için saha genişlemektedir. Tüm çabası geleneğe yöneltilen yetersizlik iddiasını çürütmektir. Ona göre sorunun kaynağı yetersizlik değil yöntemsizliktir.

İzmirli'nin yürüttüğü fikri faaliyet, yenilikçilik-gelenekçilik ikilemi arasından geleneği tercih etmekle birlikte geleneğe yöneltilen eleştirileri bertaraf etme ve yine gelenek içerisinden çıkış yolları, çözüm yöntemleri üretme çabalarını belgeler. Onun fikirlerini dönem tartışmalarından ve muhataplarının İzmirli'ye yüklediği anlam ve misyondan bağımsız düşünmek mümkün değildir. İzmirli'nin fikir ürettiği kelam felsefe gibi diğer alanlar için belki daha az geçerli olabilecek bu bakış açısı özellikle sosyal değişim problemiyle yakından ilgili bir ilim dalı olan fıkıh sahasında öncelikle geçerlidir. İzmirli yeni bir ekol kurucusu, bir müceddid, bir müctehid olmaktan ziyade ansiklopedist, tarihçi, felsefeci ve kelamcıdır. İslami kaynaklara vukûfiyetle müracaat etmişse de bunları değerlendirmeye tabi tutmamış aktarmakla yetinmiştir. Bundan dolayı Ferid Kam onun için "Nakkalu'l-ulûm bakkalu'l-ulûm" ifadesini kullanmıştır. İzmirli bu hususta eleştirilmekle birlikte güvenilir bir nakilci olduğunu bizzat ifade eder ve bununla övünür.

Ortada üstesinden gelinmesi gereken ciddi problemler vardır ve esas itibariyle kimse tam manasıyla ne yapılması gerektiğini bilmemektedir. Ulaşılmak istenen sonuç ise bellidir ve herkes için aynıdır. Batı üstün bir konumdadır, Devlet-i Âlî Osmanî ise yıkılmaktadır. Ne yapılması gerekiyorsa hemen yapılmalıdır. Dolayısıyla kabul edilen her görüşü, ortaya atılan her fikri ve en önemlisi önerilen her kurtuluş reçetesini sistemli bir fikriyatın neticesi olarak kabul etmek mümkün değildir.

---

[59] a.g.y., s. 79.

Şema:1

İCTİMA-İ USÛL-İ FIKH

ZİYA GÖKALP VE ARKADAŞLARI

HÜSÜN VE KUBUH

[İctima-i Usûl-i Fıkhın Temeli]

İNSANIN AMELLERİ

NEF' VE ZARAR

FAYDA VE ZARAR

-Tayin edici akıl

-İktisat, sağlık, idare

HÜSÜN VE KUBUH

İYİLİK VE KÖTÜLÜK

-Manevi alana mahsus

- FIKIH ALANI

- İki müstakil alan

Menâsik-i İslâmiyye Hukuk-i İslâmiyye

-Şer'in bu amellerdeki değer ölçütü

NASS(DEĞİŞMEZ)

Kitâb ve Sünnet

ÖRF(DEĞİŞİR)

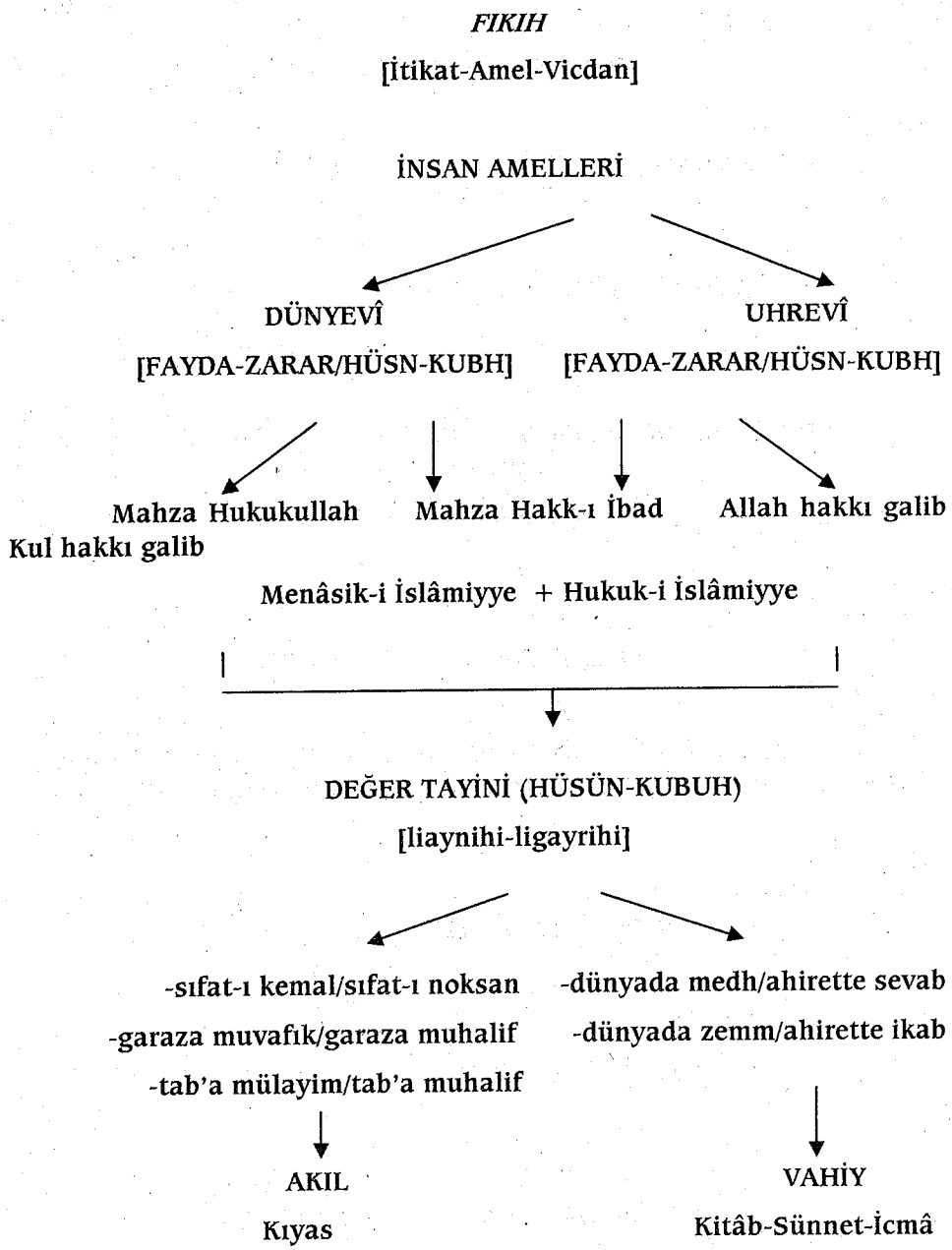
İctimâî vicdan

ilahî şerîat/nassî hüsün ve kubuh / / ictimâî şerîat/ örfî hüsün ve kubuh

Şema 2

İCTİMA-İ USÛL-İ FIKH

İZMİRLİ İSMAİL HAKKI



Şema 3

CEVÂZ

MANSURÎZÂDE SAÎD

CEVÂZ ŞER'Î BİR HÜKÜM DEĞİLDİR.

↓

ŞERÎAT MUHAFAZÂ-İ NİZÂM VE İNTİZÂM İÇİN VAZ' OLUNMUŞ BİR KANUNDUR.

↓

KANUNLAR FİİL VE HAREKETLERİ TAKYÎD EDER.

↓

TAKYÎDE HİZMET EDEN HÜKÜMLER VÜCÛB VE HÜRMET İFADE EDERLER.

-SINIRLI SAHA/YENİLİK/YORUM

↓

CEVÂZ SERBESTLİĞİ İFADE EDER.

↓

SERBESTLİĞİ [MÜCAZÂT VE MÜKAFÂTIN YOKLUĞU] BİLMEK İÇİN VÜCÛB VE HÜRMETİN YOKLUĞUNU BİLMEK YETERLİDİR.

↓

CEVÂZ DURUMU ŞERÎATTAN ÖNCE DE MEVCUTTUR.

↓

ESER-İ HİTÂB OLMAYA SELAHİYYETİ YOKTUR.

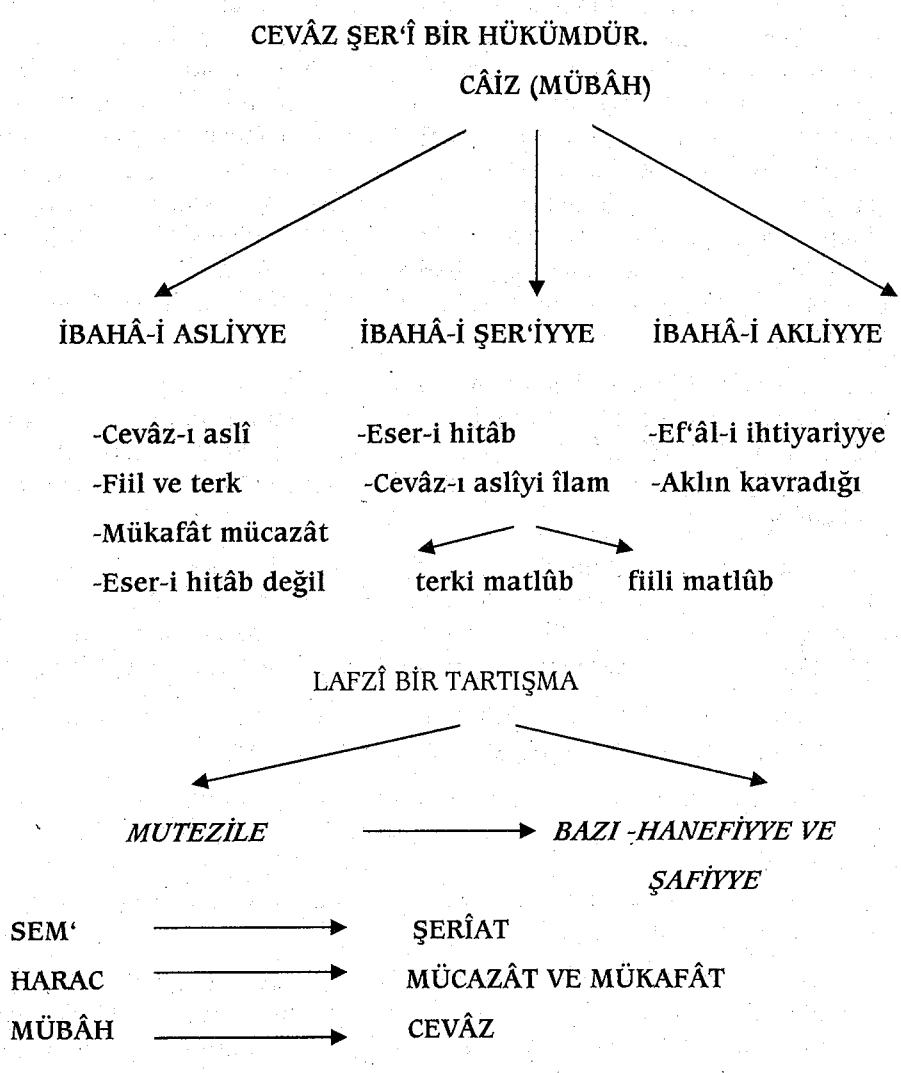
↓

CEVÂZ AHKÂM-I ŞERÎATTAN SAYILAMAZ.

Şema 4

CEVÂZ

İZMİRLİ İSMAİL HAKKI



- MÜBÂH-I NEFY-İ HARAC DİYE TEFSİR EDERSENİZ AHKÂM-I ŞERÎATTAN OLMAZ. ÇÜNKÜ MÜCAZÂT VE MÜKAFÂTIN YOKLUĞU ŞER'İN VÜRÛDUNDAN EVVEL DE VARDI.

- NEFY-İ HARACI ÎLAM DİYE TEFSİR EDERSENİZ ŞER'İ BİR HÜKÜM OLUR.

Metin I

NİSÂİYYÂT / TESETTÜR MESELESİNİN TURUK-I HALLİ

Bugün bizi en ziyâde meşgul eden mesele-i ilmiye var ise o da tesettür meselesidir. Tesettür meselesini hangi nokta-i nazardan mütalaa edeceğiz? Evvel bi evvel tayîn olunacak nokta işte budur. Tesettür meselesi ya ulûm-i ictimâiyye ve felsefiyye veya ulûm-i şer'iyye nokta-i nazarına göre mütâlaa olunur. Her hangi ilm nokta-i nazarına göre mütâlaa olunur ise orada ancak o ilmin kavâid ve zavâbıtı, usûl ve menâhici hâkim olunur. Görüyorum ki tesettür meselesini iş güç edinen erbâb-ı kalem meseleyi dinen şer'an hal etmek istiyorlar. Bu halde istinâdgâhımız ancak hıcac-ı şer'iyye, zavâbıt-ı şer'iyye, usûl-i fıkhiyye olacaktır. Fi'l-vâkî' bu zevât bazen âyât-ı kerîme ve ehâdîs-i şerîfeden bahs ederler, bazen eimme-i dinden birinin kavlini beyân ederler ise de âyet-i kerîmeyi veya hadîs-i şerîfi okumak ile ve yahut böyle bir kâide-i fıkhiyye vardır demekle iş bitmez. Böyle bir hüküm âmiyâne ve câhilanedir.

Evvelen- Bir âyet-i kerîmeyi veya bir hadîs-i şerîfi görmekle hemen şer'an böyledir denemez. Ehl-i ilm şer'in bir takım aksâmını beyân ediyorlar. E'âzım-ı müctehidînden ve ekâbiri-i fukahâ-i dinden Şeyhulislâm el-Harranî'nin tahkîkine göre şer' üç kısımdır: şer'i münzel, şer'i müevvel, şer'i mübeddel.

Şer'i münzel Kitâb Sünnet, şer'i müevvel hükm-i hâkim ve kavl-i müctehiddir; şer'i münzeli inkâr eden ikfâr olunur. Bi'l-umûm mü'minînin şer'i münzele ittiba'ı vâcib olur. Şer'i müevveli inkâr eden ikfâr olunmaz. Bi'l-umûm mü'minînin 'ale'ta'yîn bir şer'i müevvele ittiba'ı vâcib olmaz.

Harb-i Sıffın'dan Hazret-i 'Aliyyü'l-mürtezâ kerremellahu vechehin asâkirinden biri tarafından söylendiği vârit olunan şu:

Nahnu katalnaküm 'ala te'vileh // kemâ katalnaküm 'alâ tenzileh beyti şer'i münzel ile şer'i müevveli ayırıyor. Bu beyit mûcibince Harb-i Bedir şer'i münzel ile, kavl-i resûl-i mübîn ile meşrû, Harb-i Sıffın şer'i müevvel ile kavl-i 'ale'l-murtezâ ile meşrû oluyor. Burada zikr olunan te'vîl mananın râci' olduğu hakikâti idrâk demektir.

Şer'i mübeddel ehâdîs-i mevzûaya mübtenî olan şer' ya maksâd-ı şâri'e muhâlif olarak te'vîl olunan nusûs-ı şer'iyyedir. Buradaki te'vîl me'âniyi tebdîl ve tahrîf demektir. Şer'i mübeddel vâcibu'l-inkârdır. Şer'-i mübeddel ile âmil olmak ya sıfât-ı şeriatı bilmemek veya tarîk-i müslîmîni ifsâd etmektir. Her iki ihtimâle göre şer'i mübeddel ile âmil olanlar ya cahil ya da müfsîddirler. Tesettür meselesinde istinâdgâhımız aslen şer'i münzel fer'an ve tafsîlen şer'i müevvel olacaktır. Sâika-ı cehl ve ifsâd ile tesettür meselesini şer'i mübeddele müstenîd kılmak hüsrân ve dalâlettir.

Tesettür meselesinde şer'i münzel ve müevvelin hükmünü bilelim de ona ittiba' edelim, bunlara muhâlif olan şer'i mübeddele ittiba'dan kaçınalım.

Sâniyen- Nusûs-i şer'iyyeden ancak kavâid-i şer'iyye mucebince ahkâm istinbât olunur. Nusûs-i şer'iyyeden istinbât-ı ahkâm âyet-i kerîme ve hadîs-i şerîfin gerek ifrâden gerek terkîben me'âni-i lugaviyyesini me'âni-i şer'iyyesini bilmek, usûl-i fıkhda beyân olunan aksâmını bilmek, hadîs-i şerîfin senedâtını bilmek ilm-i ricâlin hadîse muttali' olması lâzımdır. Yoksa keyfi olarak hüküm çıkarmak, nefsin meyl ettiği şeyi delîl addetmek, hevâ ve şehevâta ittiba'en delîl-i şer'iyi terk etmek müslümanlık ile kâbil-i tevfîk değildir. Müslümanlar bunlardan beridirler.

Salisen- Bir kâide-yi fıkhiyyeyi görmek ile hemen hadiseyi ona tatbik etmek lazım gelmez. Kâide-yi fıkhiyyeyi hâdisâta tatbîk etmek için evvel bi evvel illet, menât-ı hükm tayin olunmalı, menât-ı hükm tayin olunmadan evvel hiçbir hâdise ve mesele tatbîk olunamaz.

Felsefe-i cedîde kitaplarında tasrîh olunduğu vechile istikrâ-i ilmî iki hâdise arasında ancak bir nisbet-i illiyet keşf ve isbât olunduktan sonra vücûd bulur. Meşhur Ravisson mebde-i illiyet istikrânın gizli bir damarıdır diyor. Hâdisâttan hadisâtın râci' olduğu illetlere sonra hâdisâtı müdebbir olan kanunlara intikâl olunur. İllet bilinmekle hâdisât bilinir vukû'undan önce keşf olunur.

İngiliz feylesofları Bacon ve Stuart Mill'in ortaya koydukları mesâlik-i illet kanunlarını çok zaman evvel hukemâ-i fıkh, usûliyyûn mevki-i tatbîke koymuşlar idi. Şu kadar ki Bacon ile Stuart Mill illet-i hadisâtı keşf için mesâlik-i illet kanunlarını tatbîk ediyorlar usûliyyûn ise ahkâm-ı hâdisâtın illetini keşf için tatbik ediyorlar idi.

Felsefe-i cedîde mûcebince hâdisâtın illeti tayin olunduktan sonra nasıl kanun tayin olunur ise ilm-i celîl-i fıkh mûcebince hâdiseye taalluk eden hükm-i şer'inin illeti tayin olunduktan sonra kanun tayin olunur.

Eimme-i din kıyası icra etmek için evvel emirde illeti bulmaya çalışmışlardır. İllet mansûs olunca yani taraf-ı şâri'den sarahaten bildirilince eimme-i din için yalnız tatbîk ciheti, menât-ı hükmü tahkîk ciheti kalır. İllet mansûs olmayınca evvel emirde illet istihrâc olunur, menât-ı hükm tahrîc olunuyor sonra diğer bir hâdise hakkında hükm-i şer'i beyân ediliyor. Bazen menât-ı hükmde dahli bulunmayan evsâfı tecrîd etmek lazım geliyor, menât-ı hükm tenkîh olunuyor. Binâenaleyh bir kanun-i tabiatı tatbîk etmek için hâdise-i tabî'iyyenin illetini nasıl bilmek lazım ise bir kâide-i fıkhiyyenin tatbiki için öylece menât-ı hükm bilmek lazım gelir. Menât-ı hükm bilinmeden evvel tatbîk, beyân-ı re'y mümkün değildir.

O halde nasıl oluyor da illet-i hükmü bilmeden, öğrenmeden kâide-yi fıkhiyyeyi tatbîke yelteniyorlar?

Menât-ı hükmü tayin etmeden evvel bir meseleyi hall etmeyi şerîat, ilm-i felsefe asla kabul etmez.

Rabiân- İlm-i fıkh mezheb ve meslek itibariyle evvelen ikiye ayrılıyor: fıkh-ı ehl-i ittibâ', fıkh-ı ehl-i ibtidâ'. Fıkh-ı ehl-i ittibâ'a fıkh-i sünnî de denir. El yevm bilâd-ı İslâm'da ma'mulun bih olan fıkıh şunlardır: fıkh-ı Hanefî, fıkh-ı Malikî, fıkh-ı Şâfi'î, fıkh-ı Hanbelî, fıkh-ı Zâhirî veya Davûdî, fıkh-ı İmâmî veya Câferî, fıkh-ı Zeydî, fıkh-ı İbâzî. İlk beşine fıkh-ı Sünnî denir.

Kavâid-i fıkhiyye ya mezâhib ve mesalikce bi'l-ittifak kabul olunur veyahut münâziun fih olur. Mesela, meşakkat teysiri celb eder, kelâmın a'mâli ihmlinden evlâdır kâideleri müttefekun 'aleyh, 'ala hilâfu'l-kıyas sabit olan şey makisun 'aleyh olmaz, şart-ı vakıf nass-ı şâri' gibidir kâideleri münâziun fihtir.

Evet! Bir hâdiseyi ya fıkh-i İslâmi ile, ya fıkh-i Sünnî ile ya eimme-i erbâ'adan birinin fıkhı ile ya hilâfet-i islâmiyyenin cârî olduğu fıkh-ı Hânefi ile ya bâb-ı vâlâ-i fetvâda müracca' olan kütüb-i fetavâda mübeyyen olan kavl ile hal olunabilir.

Tarîk-i evvel- Hadiseyi eimme-i müsliminden her kim olur ise olsun onun mezhebi ile hal etmek tarîki derki burada fıkh-ı İmâmî, fıkh-ı Zeydî, fıkh-ı İbâzî dahil olur. Bu tarîkde olsa olsa dâire-i tesennün hâricine çıkılmış olur.

Tarîk-i sânî- Hâdise-i eimme-i ehl-i sünnetten her kim olursa olsun onun mezhebiyle hal etmek tarîkidir ki burada fıkh-ı Davûdî, fıkh-ı Evzâî, fıkh-ı Servî, fıkh-ı Cerirî, fıkh-ı Raheveyhî gibi eimme-i Erbâ'a hâricinde olan fıkh-ı Sünnî dahil olur. Bu tarîkde dâire-i tesennün hâricine çıkılmış olmaz. Ancak eimme-i erbâ'anın mezâhibi hâricine çıkılmış olabilir.

Tarîk-i sâlis- Hâdiseyi eimme-i erbâ'adan birinin mezhebi ile hal etmek tarîkidir. Bu tarîkde ancak mezheb-i Hanefî'nin hâricine çıkılmış olabilir.

Tarîk-i râbî'- Gerek bâb-ı vâlâ-yı fetvâda müracca' olsun gerek müracca' olmasın sâdât-ı hanefiyyenin kütüb-ı muteberesine mürâcaatla nass-ı fukahâdan ibâre veya işâre veya delâle veya iktizâ tarîkleriyle hâdise-i hal etmek tarîkleridir. Bu tarîkde mezheb-i Hanefî hâricine çıkılmış olmaz.

Tarîk-i hâmis- Bâb-ı vâlâ-yı fetvâda müracca' olan kütüb-i fetavâya mürâcaat etmek suretiyle hâdiseyi hal etmektir.

Kezâ bir meselenin halli hususunda ya delîlin akvâsına veya asra evfâk olan akvâla mürâcaat olunur. Turuk-ı hamseden mâ'ada bizim için bir tarîk bulunamaz. Turuk-ı hamse derecât ile en vâsi' olan tarîkden biri ile en dar olan tarîke müntehî olur. Bir hâdise tarîk-i hamse ile hal olunur ise ne âlâ! Artık tarîk-i râbi'a hâcet kalmaz. Turuk-u hamse ile hal olunamadığı surette tarîk-i râbi'a gidilir. Bu tarîk ile hal olunursa mesele fıkh-i Hanefî ile

hal edilmiş olur. Böylece en nihâyet tarîk-i evvele kadar gidilir. Orada da hal mümkün olmazsa artık müslümanlık ile hal olunmayacağı zâhir olur.

Bize beyân olunan kaîde-i fıkhiyyenin evvel emirde derecâtını bilmek, mecmâ 'aleyh veya muttefekun 'aleyh veya muhtelefun fîh olduğunu tayin etmek elzem ve ehemmdir. Meseleyi herhangi tarîk ile hal edebilecek o tarîkin kavanînine tevfîk-i hareket etmek lazımdır. Kaîde-i fıkhiyyeyi mücerred okumak kâfî değildir. Şurasını hiçbir vakt unutmayalım ki müslümanlıkta ahkâmı meşrû kılan illet ya bir maslahatı celb ya bir maslahatı tekmîl ya bir mefsedeti def ya bir mefsedeti taklîldir. Kavaîd-i celîle-i fıkhiyye müslümanların saâdetini bâli'an mâ bela'a kâfil olduğundan müslümanlık ile hal olunmayacak hiçbir mefsedet yoktur. Tesettür meselesinde maslahat var ise emin olalım ki şeriatımız onu tecvîz etmiştir. Bil 'aks bir mefsedet var ise yine emin olalım ki şeriatımız asla onu tecvîz etmeyecektir.

Edille-i ahkâm-ı şeriat müslümanlara taalluk olan bir meseleyi leh veya 'aleyhde olmak üzere pek güzel hal eder. Siz müslümanlara taalluk olan bir mesele bulunuz ki o mesele: Kitâb, Sünnet, icmâ, kıyas, istihsân, ıstıslâh, istishâb, berâet, 'avaid, nefy-i medârik, sedd-i zerâi, ahz bi'l-akall, ahz bi'l-ahaff, ahz bi'l-ahvât, ahz bi'l-asl, ahz bi'l-azhar, umûm-u belvâ, istikrâ, telâzüm, taharrî ve tavahhî, kura, amel bi'ş-şebiheyn, şehâdet-i vicdân gibi edille-i ahkâm-ı şeriat ile hal olunmasın!

Kaffe-i hâdisât-ı ictimâiyyeye taalluk eden ahkâm-ı şer'iyyeyi, kavâid-i fıkhiyyeyi gayet hakîmâne gayet âdilâne olarak hal ve fasl eder.

Kavâid-i celîle-i fıkhiyyemizin bir kısmını beyân edelim:

- Muamelât-ı nâsı fesâda vermekten ise mehmâ imkan sıhhatına haml etmek evlâdır.

- Mezâıkdan kurtulmak için tedbîr-i umûrda hazâkat gösterilir.

- Batıla erişmek veya ba'de's-sübût bir hakkı iptal etmek için re'y isti'mâli haramdır.

- Kıyas terk olunup nâsa evfâk olan ahz olunur.

- Hâs ve âmmın mübtelâ olduğu ahvâla dair olan ahkâmda suhûlet taleb olunur.

- Zarar def, harac ref' olunur. Yüsr için 'usr terk olunur.

- Maslahat-ı nâsa mebnî delîlin hükmünden âdete udûl olunur.

- Ahaff âkidin (te'kîdi ziyâde olanın) korusudur.

- Maslahat-ı râcihaya mûsil olan vesîle-i haram haram değildir.

- Sedd-i zerâi için haram kılınan bir şey maslahat-ı râcihaya mebnî câiz olur.

- Ahkâm-ı mükellefin mesâlih-i mükellefin için mevzû'dur.
- Zarûretler memnû' olan şeyleri mübâh kılar.
- Hâcet umûmî olsun husûsî olsun zarûret menzilesine tenzîl olunur.
- Meşakkat teysîri celb eder.
- Bir işte meşakkat görülünce ruhsâta vüs'at verilir.
- Ahkâm illet ile beraber deverân eder.
- Def'i mefâsid celb-i menâfiden evlâdır.
- Ehven-i şerreyn ihtiyâr olunur.
- Mâni' ile muktezî teâruz ettikde mâni' ona takdîm olunur.
- Iztırâr gayrın hakkını iptal etmez.
- Âdet muhakkemdir.
- Ezmanın tağayyuru ile ahkâmın tağayyuru inkâr olunamaz.
- Âdet ancak muttarid ve galip oldukda muteber olur.
- Örfen ma'ruf olan şart kılınmış gibidir.
- Âdât-ı şer'iyye ebeden sabit, âdât-ı câriye mütebeddeldir. Örf ile nass te'vîl olunur.

Şerîat-ı garrâ-yı ahmediyye kadına muhtaç olduğu şeyi ihtiyâcına göre, zarûrî olduğu şeyi zarûreti miktarınca müsâade ediyor. Şerîat-ı mutahhara-i muhammediyyece makâsıd-ı zarûriye beştir: hıfz-ı din, hıfz-ı nefs, hıfz-ı akl, hıfz-ı mal, hıfz-ı nesl.

Hıfz-ı din- 'Adüvvü muhârib olana cihâd, bid'atlere dâvet eden du'âta ukûbet etmekle hâsıl olur. Eimme-i hanefiyye indinde gayr-ı müslimlere küfürden dolayı değil belki 'adüvvü muhârib olmalarından dolayı cihâd edilir. İllet-i cihâd küfr değil harbîliktir. Buna mebnî ruhban katl olunmaz. Zimmîlerin, müste'menin, harb etmeyen sabînin, kadınların katl olunmamaları hakkında icmâ-ı ümmet vardır.

Hıfz-ı nefs- Kısas ile hâsıldır. "ve leküm fi'l-kısas el-hayat" nazm-ı celîl-i buna şâhittir. Kısas zecr ve teşeffi için meşrû'dur.

Hıfz-ı akl- Hadd-i müskir ile hâsıldır. Aklı muhafaza içim müskir haram kılınmıştır.

Hıfz-ı mal- Sârıka, 'âsıba, muhâribe ukûbet etmek ile hâsıldır.

Hıfz-ı nesl- Hadd-i zinâ ile hâsıldır.

İbâdât hıfz-ı dine, âdât hıfz-ı nefs ve akla, muamelât hıfz-ı nesl ve mala, ukûbât beşini de hıfza râcî'dir.

Hıfz-ı nesl makâsıd-ı zarûriyye-i şer'iyyedendir. Zinâ nesli zâyi kılar. Zinâ mahiyeti, zâtı itibâriyle şer'an kabîh değildir. Zinâ mahiyetinden nâşî memnû' değildir. Belki zinâ ile tazyî'i neseb, israf-ı mâ-i tenâsül hasıl olduğundan zinâ memnû' olmuştur. Yoksa mahiyet itibâriyle zinâ ile nikâhın ne farkı vardır? Nikâhda neseb sâbit oluyor, mâ-i tenâsül israf olunmuyor da nikâh şer'an tecvîz olunuyor. Zinâ ile mâ-i tenâsül israf olunuyor, neseb zâyi oluyor da zinâ şer'an tecvîz olunmuyor. Tazyî'i neseb ve israf-ı mâ-i tenâsül zinâdan infikâk etmediğinden zinâ bâtıl oluyor. Zinâ ile hükm-i şer'i sabit olmuyor. Zinâ hiçbir surette tecvîz olunmuyor.

Tesettür zeriâ-yı fesâd-ı zinâyı sed etmek için meşrû'dur. Zinânın devâ'isi de zerâyi'i de (vesâili) haramdır. Bu da tabîdir. Çünkü bir kimse askerini veya raiyesini veya ehl-i beytini bir şeyden men' etse sonra men' ettiği şeye mûsıl olan tarîk ve esbâbı onlara nasıl mübâh kılabilir? Tabiatı ile tarîk ve esbâbı da men' edecektir. Kezâ etibbâ marâzı men etmek istedikleri zaman sahib-i maraza muvassıl olan tarik ve zeriadan men ederler. Yoksa ıslâhını kasd ettikleri şey düçar-ı fesâd olur. Artık hikmet ve maslahatın ve kemâlin derecât-ı 'ulyâsında bulunan şerîat-ı kâmile de böylece harama mûsıl olan tarîki, zinânın devâ'isini, zerâyi'ini men' ediyor.

Hülâsa insanlardan ne vakt fesâd-ı zinâ havfı kalkar ise işte o vakt tesettür ve hicâb da kalkar, başka türlü kalkmaz, ne turuk-u hamse ile, ne edille-i ahkâm-ı şerîat ile ne kavâid-i celîle-i fıkhiyye ile tesettür ve hicâb kalkmaz. Emr bil ma'ruf ve nehy-i 'anil münker men' olunmadıkça ilm-i şerîat erbâbı bulundukça, onlar sâkit 'anil hak olmadıkça kadınlar ile tatlı tatlı sohbet edilemez.

Aslâf-ı ve ahlâf-ı fukahânın 'aleyhinde ne kadar söz söylenirse söylensin ona müslümanlık aleminde hiçbir kıymet verilmez.

Ve menziletü'l-fakîh mine's-sefîh - kemenzileti's-sefîh min'el-fakîh

Fe haza zahidun fi kurbi haza ve - haza fihi ezhed minhu fihi

İzmirli İsmail Hakkı, *Sebilürreşâd*, XII, sy. 291, s. 78-80.

Metin II

NİSÂİYYÂT/ MESELE HAL OLUNMUŞ İMİŞ!
Aynen aldığımız karttır:
Sebilürreşâd gazetesine
Tesettür meselesinin halli hakkında bu haftaki Sebilürreşâd'da yazdığınız makale pek safdilâne yazılmış olmakla beraber câlib-i dikkattir. Tesettürün kadınların maişetlerini kazanmalarına ve ticarete muzır bulunduğu ve dolayısıyla milel-i müslümanın fakr ve sefâletine sebeb olduğunu sözde an-

lamaya başladınız. Artık o cihet için söz söylemiyorsunuz. Yalnız şimdi de kadınların erkeklerle tatlı tatlı sohbet etmesini çekemiyorsunuz. Â efendi, onun için o kadar yorulmaya lüzûm yok! Tahsîl görmüş kadın ve erkekler tatlı tatlı sohbetb etmeye başladılar ve devam edecklerdir. Sizden re'y almaya ihtiyaçları yoktur. Çünkü onlar Kur'an-ı 'azîmü'ş-şanı sizden â'lâ biliyorlar. Sizin garibce yazdığınız fıkarât-ı ulûm ve fünûn derin tatabbu'âtı neticesi zan edecek ve siz ne der iseniz 'ayn-ı kerâmet 'add eylemeyecek kadar câhil olan ümmî 'avâm-ı nâsın erkek ve kadınları ile zaten tatlı tatlı sohbet etmek kâbil değildir ki; onun için cevâz-ı şer'i-i taharrîsine lüzûm görülsün. Binâenaleyh mesele hal edildi demektir efendim.

Galata/Karaköy Nisaiyyûndan biri

SEBİLÜRREŞÂD

Geçen haftaki nüshamızda muhakkikîn-i ulemâ-yı islâmiyyeden fâzıl-ı şehîr İzmirli İsmail Hakkı Bey Efendi Hazretlerinin "Tesettür meselesinin turuk-u halli" hakkındaki makale-i mühimme-i âlimânelerine karşı tesettür muarızlarından cevap olmak üzere şu kartı aldık. Zaten bizce bütün ehl-i îman ve tedkîkce onların huzûr-ı ilmdeki mevkileri malûmdur!

Biz hak nâmına söylediğimiz sözlerin farz-ı muhâl olarak kimse tarafından kabul olunmadığını görsek bile susmayacağız. Yine sebîl-i hakikâti ta'kîbden geri durmayacağız.

Kart sahibinin bizi beyhûde yere yorgunluk ihtiyâr etmek hamâkatiyle ithâm etmesine gelince müskirât isti'mâlinin hemân hevâyic-i zarûriyye sırasına girmekte olduğu asr-ı hâzırda gerek etibbâ gerek ahlakiyyûn ku'ûl 'aleyhine yürümekten, ayyaşlığın beşeriyete îkâ' eylediği felaketlere sayıp dökmekten vaz geçmediği ve bu hususstaki mesâileri kendini bilenler tarafından hiçbir zaman hamâkat şeklinde telakkî olunmadığı gibi bizim de memleketin milletin selâmeti nâmına ihtiyâr edeceğimiz yorgunluklar erbâb-ı bâsiret nâzarında asla öyle bir telakkî göremeyeceği şüphesizdir.

Hak yol aramak vâcibedir akl-ı selîme tevfîkini isterse Hüdâ râhber eyler

Ve men yudillahu velâ hadiye leh ve men yühdillahu femâ lehu min mudillin.

Sebilürreşad, XII, sy. 292, s. 97.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.297-312

ZOR ZAMANDA YAPILABİLECEKLERİN EN İYİSİNİ YAPAN BİR İSLAM ALİMİ: AHMED HAMDİ AKSEKİ (1887-1951)

Doç. Dr. Abdullah KAHRAMAN*

ÖZET

Aslen Antalya'nın Akseki kazasındandır. Siyaset ve din münasebeti bakımından zor bir dönemde yaşayan Ahmed Hamdi Akseki, aynı zamanda önemli görevlerde bulunmuştur. İslamî ilimleri tahsil edip yüksek dereceler elde etmiştir. Spesifik anlamda bir İslam hukukçusu olmaktan ziyade onu çok yönlü bir İslam âlimi olarak tanımlamak daha doğrudur. Yüzlerce sayfayı bulan yazılarında, aşırı muhafazakârlığa ve gelenekçiliğe karşı terakkiyi ve teceddüdü, taklide karşı tahkiki ve içtihadı, cehalete karşı aklı ve ilmi, taassuba karşı müsamahayı, zulme ve diktatörlüğe karşı adaleti ve demokrasiyi, istibdada karşı meşvereti, çağdışılığa karşı asrîliği, kaderciliğe karşı iradeyi, imtiyaza karşı eşitliği, esarete karşı hürriyeti ve istiklali, savaşa karşı barışı, düşmanlığa karşı kardeşliği ve dostluğu, aşırılığa karşı ise itidali savunmuştur

SUMMARY

Ahmed Hamdi Akseki is originally from Antalya's Akseki county. From aspect of relation between religion and policy he lived in the difficult period of time. At the same time he fulfilled some important tasks. He studied İslamic sciences and gained highly decrees. He is not only specialist İslamic jurisprudence. İt's right to describe him as a multy İslamic scholar. İn his articles which reached handereds pages he defended progress and newness against to extreme conservatizm and tradationality, ijtihad and reality against to imitation, intelligence and science against to ignorance, tolerance against to fanatisizm, justice and demokracy against to cruelty and dictatorship, consultation against to despotism, contemporarism against to reaction, determination against to fatalism, equality against to privilege, freedom and independence against to slavery, peace against to war, brotherhood and friendship against to enmity, moderation against to extremism.

Giriş

Ahmed Hamdi Akseki gibi, hayatını ilim ve irfan yolunda tüketmiş, onu eşsiz eserlerle süslemiş, din ve siyaset ilişkisi bakımından kritik bir dönemde yaşamış ve önemli görevler ifa etmiş bir âlimi tanıtmak elbette kolay bir iş değildir. Ancak biz onun fikirlerini derinlemesine tetkikten ziyade, engin fikir

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Öğretim Üyesi.

dünyasından bazı kesitler tespit ederek okuyucularımıza sunabilir ve bu hazineyi Türk okuyucusuna bir daha hatırlatabilirsek mutluluk duyacağız.

Hayatı

A. Tahsil Hayatı

Ahmed Hamdi Akseki 1302/1887'de Güzelce/Akseki'de doğdu. İlk bilgilerini babasından aldı ve hafızlığını yaptı. Babası Mahmud Efendi tahsilini Konya'da yapmış, fakat tamamlayıp icâzet almaya muvaffak olamamıştır. Kendisinin, sonuna kadar götüremediği ilmî merakını oğlu Ahmed Hamdi vasıtasıyla tamamlamak istemiş, bu sebeple de onun okuması için her türlü fedakârlığı yapmıştır. Akseki daha sonra köyünde bulunan Mecidiye Medresesi'ne devam ederek Abdurrahman Efendi'den Arapça ve dini ilimler tahsil etmiştir. Bunun yanında hocasından mühür kazma işini de öğrenmiştir. Bu meslek daha sonraki zamanlarda Hamdi Efendi'nin zor günlerinde çok işine yaramış ve tahsil harçlığını bu yolla temin ettiği zamanlar olmuştur. Ondört yaşlarında iken Ödemiş'e gitmiş ve Karamanlı Süleyman Efendi Medresesinde tahsilini sürdürüp Arapça ve dînî ilimler yanında Farsça da öğrenmiştir.

Babasının arzusuyla yüksek tahsil için İstanbul'a gelmiş (1905), Fatih'te Bayındırlı Muhammed Şükrü Efendi'nin derslerini takip ederek icazet almış, bu arada Mehmet Akif'ten de Arap edebiyatı dersleri okumuştur. *Dârulfunûn Ulûm-ı Aliye-i Diniye Şubesi*'nde üç sene okumuş, buranın lağvedilmesiyle birlikte *Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliye Medresesi*'ne devam edip 1914'te mezun olmuştur. *Medresetü'l-mütehassisîn*'in felsefe-kelam ve hikmet kısmında okumuş, "Ruh nazariyeleri" üzerine yapmış olduğu çalışma ile 918'de birincilikle mezun olmuş, ruûs imtihanını da vererek dersiamlığa yükselmiştir.

Meşrutiyetin ilanından sonra medrese programlarında değişiklik yapılıp mekteplerde okutulan dersler de söz konusu programlara ilave edilmiştir. Bütün bu dersleri okuyan ve başarı ile tamamlayan Akseki, biri altı senelik olmak üzere üç fakülte bitirmiş, bu arada yaşı otuz iki olmuştur.

1908'den itibaren çıkmaya başlayan *Sırat-ı müstakîm* ekibi içinde yer almış, daha sonra *Sebîlü'r-reşâd* adıyla devam eden bu dergide pek çok yazı yazmıştır. Balkan harbinden önce Bulgaristan'ı dolaşmış ve intibalarını "Bulgaristan Mektupları" adıyla bu mecmuada yayımlamıştır. Kitap halinde basılmayan "Akâid-i İslamiye" ve "İslam'da taaddüd-i zevcâtın mahiyeti" adlı yazıları da bu mecmuada neşredilmiştir. "Gazali'nin Ruh Nazariyeleri" adını taşıyıp yine kitap haline gelmeyen bir eseri Mahfil mecmuasında tefrika edilmiştir. Akseki, Arapça ve Farsça'nın yanında İngilizce de bilmekteydi.

B. Görevleri

Medresetü'l-mütehassisîn'in son sınıfında iken (1916) ilk görevini alan Akseki, *Heybeliada Mekteb-i Bahriye*'de din dersleri, din felsefesi, ahlak hoca-

lığı yaptı. 1916-1918 Aksaray Vâlide Sultan, Dolmabahçe, Üsküdar Mihrimah ve Hırka-i Saadet câmilerinde kürsü şeyhliği görevinde bulundu. Medresetü'l-İrşâd'da tarih felsefesi (1919), İbtidâî Dahil'de ilmü'n-nefs (psikoloji) ve ictimâiyât (sosyoloji) dersleri okuttu (1921).

Milli Mücadelede bir aydın ve din adamı olarak üzerine düşen görevi yapmak üzere Anadolu'ya geçti ve verdiği vaaz ve konferanslarla bu hareketi destekledi.

Ankara Lisesi'nde dînî ilimler okuttu (1921-23), Şer'iyye ve Evkaf vekâleti Tedris Umum Müdürlüğü yaptı (1922-24). Bu görevde iken medrese programlarının ıslahı için ciddî çalışmalar yaptı. Şeriyye Vekâletinin 1924'de ilgâsı üzerine İstanbul'a gelip kısa bir müddet Darulfunûn İlahiyat Fakültesi'nde hadis ve hadis tarihi dersleri verdi. Aynı yıl Diyanet Reisliği'ne tayin edilen Rifat Börekçi'nin isteği üzerine reisliğin Müşâvere Heyeti üyeliğine getirildi. 1939'da Diyanet'in reis muâvini oldu. 1947'de Şerafettin Yaltkaya vefat edinceye kadar bu görevde kaldı, Yaltkaya'nın vefatı üzerine de Diyanet Reisi oldu. Özellikle Rifat Börekçi döneminde Diyanet İşlerini büyük ölçüde o yönetti. Bu dönemde *Hak Dini Kur'ân Dili* ve *Tecrid-i Sarih Tercüme ve Şerhi*'nin Diyanet tarafından basılması konusunda büyük emekleri geçti, kendisi de bir çok eser yazarak Türk halkının dînî bilgiler konusundaki ihtiyaçlarını karşılamaya gayret etti. Diyanet reisliği görevinde iken 9 Ocak 1951 yılında vefat etti ve Ankara Cebeci Asrî Mezarlığı'na defnedildi[1].

Eserleri

Ahmed Hamdi Akseki önemli görevleri yanında gerçekten derde deva ve Müslümanların ihtiyacına cevap verecek nitelikte pek çok eser yazmıştır. Onun eserlerinin en önemli özelliği ve ortak noktası, pratik ihtiyaçlara cevap vermesi, hitap kitlesinin seviyesine uygun olması ve muârızların İslam aleyhine oluşturmak istedikleri şüpheleri izâleye yönelik olmasıdır. İleride eserlerinden hareketle bazı fikirlerini vermeye çalışacağız. Akseki'nin eserleri içerisinde İslam hukuku ile doğrudan ilgili olanlar oldukça azdır. Mesela bir fıkıh usulü ve İslam hukukunu bütün konularını ele alarak inceleyen eseri yoktur. Ancak o hemen her eserinde İslam hukuku ile ilgili çeşitli meselelere yer vermiştir. Hatta denilebilir ki o eserlerinde İslam hukukunun pratik taraflarını veya insanların elde etmesi gereken esas semereleri söz konusu etmiştir. Mesela, *Ahlak Dersleri* ve *İslam Tabiî, Fıtrî ve Umumi Bir Dindir* adlı eserleri bu hususun en bariz örnekleridir.

Basılmış Eserleri

1. Bilinmesi Elzem Olan Meseleler (1916)

---

[1] İrfan Yücel, "Ölümünün 33. Yıldönümünde Kendi Kaleminden Ahmed Hamdi Akseki", *Diyanet Gazetesi*, sy. 299, Ocak 1984, s, 14-27; İsmail Kara, *İslamcılık Düşüncesi*, İstanbul 1987, II, 271-272; *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, Ankara 2002, I, 277278; Süleyman Hayri Bolay, "Ahmed Hamdi Akseki", *DİA*, II, 293-295.

2. Ulemâ-yı İslamiyeden Bir Sual ve Abdullah Guvilyam Efendi'nin Cevabı (1916)

3. Dinî Dersler (1921-1923)[2]

4. Hatemü'l-Enbiyâ Hakkında En Çirkin Bir İsnadın Reddiyesi (1922)[3]

5. Ahlak Dersleri (1924)[4]

6. İslam Dini Fıtrîdir (1925)[5]

7. Askere Din Dersleri (1925, daha sonra Askere Din Kitabı adıyla 1944)[6]

8. Köylüye Din Dersleri (1928)

9. Ve'l-asr Suresinin Tefsiri (1928)[7]

10. İslam (1928)[8]

---

2 Bu kitap Mekteb-i Bahriye'de takrir ettiği dersler olup üç kitaptan oluşmaktadır. Birinci kitap "Zarûrât-ı diniye" adını taşımakta ve akâid konularını ele almaktadır. Osmanlıca orijinali 148 sayfadır. Onaltı dersi muhtevidir. Kitapta âmentü esasları geniş bir şekilde ele alınmıştır. İkinci kitap, ibadetler, temizlik, namaz, hac, oruç, zekât ve bunların dînî hikmetlerine tahsis edilmiş olup 254 sayfadır. İslam'ın temeli, Kur'ân'daki ilahî tekliflerin kısımları ve ibadetin umumî surette hükmü gibi konularla kitaba giriş yapılmıştır. Üçüncü kitap, 373 sayfa olup İslam ahlakına ayrılmıştır. Ancak kitabın büyük bir bölümünde "Din Hakkında Mütalaât-ı umûmiye" başlığı altında dinin tarifi, gâyesi, aslî hükümleri, insanın dine ihtiyacı, toplumun mutluluğu için dinin lüzumu, dinsizliğin tabiî ve sosyal sonuçları, dinlerin tekâmülü gibi konular üzerinde ayrıntılı olarak durulmuştur. Bu kitap mekteplerde okutulmak üzere Afganistan hükümetince de tercüme edilmiştir.

3 Garanik hadisesini geniş bir şekilde ele almakta ve delillerle reddetmektedir. 73 sayfa olan bu eser, Ertuğrul Özalp tarafından *Bir Zındık Uydurması Garanik Safsatası Kur'ân'a ve Peygamber'e Çirkin İftira* adıyla sadeleştirilerek İşaret yayınları tarafından basılmıştır (İstanbul 2003).

4 Ondört bölüm halinde hazırlanan bu eser, Mekteb-i Bahriye-i Şâhâne talebelerine okutulan derslerin mecmuudur. Ders kitabı formatına uygun olarak hazırlanmış olup her konunun sonunda verilen bilgilerin özeti vardır. Ahlak ilminin ve ahlak felsefesinin en güzel metinlerinden ve Akseki'nin en derli toplu eserlerinden biridir. Ali Arslan Aydın tarafından sadeleştirilerek *Ahlak İlmi ve İslam Ahlakı* adıyla Nur yayınları arasında yayımlanmıştır (Ankara 1991).

5 Eserin münderecatı İslam ve Dini Dersler adlı kitaplarda da yer almaktadır.

6 Bu kitap Askere Din Kitabı adıyla DİB tarafından 1944'te yayımlanmıştır. 1341 yılında Erkân-ı Harbiye-i Umumiye Riyaseti (Genel Kurbay Başkanlığı) tarafından Diyanet İşleri Başkanlığı'na yapılan teklif üzerine yazılmıştır. O zaman tüm orduya dağıtılan kitap, Akseki'nin ifadesine göre, ordunun maneviyatı üzerinde çok iyi tesir bırakmıştır. Bunun üzerine sadeleştirilerek ve bazı yeni bahisler eklenerek 1944 yılında tekrar basılmıştır. Altmışaltı dersten oluşan kitapta soru-cevap metodu takip edilmiş, ibretli hikâyeler ve şiirlerle akıcılık ve öğreticilik sağlanmıştır. İstiklal marşı ile başlayan kitapta birinci ders askerin din duygusuna ayrılmış ve burada Balkan Harbi'ne katılmış olan Hasan Çavuş örneğinde vatan, millet, ordu ve askerlik sevgisi aşılanmaya çalışılmıştır. Kitapta, iman, ibadet ve ahlak konularının yanı sıra tevekkül, çalışma, Türk askerlerinde Müslümanlık ve kahramanlık duyguları, içkinin ve kumarın zararları, ruh terbiyesi, aile vazifeleri, hükümete ve memlekete karşı vazifelerimiz, vatan savunması, askerlik, talime çıkma, nöbet ve karakol beklemenin ibadet olduğu, askerler arasında fesat çıkaracak hareketlerden sakınmak ve sır tutmak, hırsızlık, yağmacılık, ırz ve namusa tecavüz, sancak, şehitlik ve zafer gibi konular özel başlıklar altında ele alınmıştır.

7 Zamanın Diyanet İşleri Başkanı Rifat Börekçi'nin takrizini taşıyan bu kitap söz konusu surenin detaylı ve sistemli bir tefsiridir. Anlatıldığına göre Rifat Börekçi Akseki'ye bir ders vermesini emretmiş o da Alaaddin Camii kürsüsünde bu sureyi kısaca anlatmış, halk üzerinde bıraktığı güzel etkiye binaen Börekçi bunu kitap haline getirmesini istemiş o da M. Abduh'un bu adla yazılan tefsirinden de azami istifade ederek eseri hazırlamıştır. Kitap, Ertuğrul Özalp tarafından sadeleştirilip notlandırılarak Birun Yayınları arasında Asr Suresi Tefsiri adıyla yayımlanmıştır (İstanbul ts.). Kitapta Sâlih amel: İnsanın gerek fert olması itibariyle kendine ve gerekse bir parçası olması hasebiyle ailesine, milletine ve avamhavas tüm insanlara faydası dokunan ve hepsinin işleri ve maslahatlarıyla uyum içerisinde bulunan makbul ve meşru ameller" şeklinde tarif edilmiştir. (bk. s, 59).

11. Müslümanlıkta İktisadın Ehemmiyeti (1932)
12. İslam Dini (1933)
13. Peygamberimiz Hz. Muhammed ve Müslümanlık (1934)[9]
14. Tayyâre ve Kuvvet (ts.)
15. Yeni Hutbelerim (iki cilt halinde 1936-1937, tek cilt halinde 1966)[10]
16. Ramazan Armağanı (1937)
17. Yavrularımıza Din Dersleri (1941)[11]
18. İslam, Tabii, Fıtrî ve Umumî Bir Dindir (1943)
19. Peygamberimizin Vecizeleri (1945)
20. Namaz Surelerinin Türkçe Tercüme ve Tefsiri (1949)
21. Öğretmen ve Öğrencilere Yardımcı Açıklamalı Din Dersleri (1949)
22. Din Dersleri (1949)
23. Ondört Asır Evvel Doğan Güneş Peygamberimiz Hz. Muhammed (1954)
24. Müslümanlara Büyük İlmihal (1971)
25. Bulgaristan Mektupları (1 Ağustos-10 Ekim 1912)[12].
26. A Study on Prophet Muhammed (1954)[13]

---

[8] Esas adı, *İslam Fıtrî, Tabii ve Umumi Bir Dindir* şeklinde uzun bir giriş bölümünden sonra onaltı bölüm halinde yazılmıştır. Din-İbadet ve Ahlak üzerine kurulu olan bu kitapta yer alan hususlar başta İslam dini olmak üzere diğer eserlerinde de tekrar edilmiştir. Akseki'nin düşüncelerinin ana hatlarını bu kitap oluşturmaktadır.

[9] DİB tarafında 1955 yılında tekrar bastırılan bu eserin yazılış gayesi, gençlere Peygamber'i, onun fert ve cemiyet için bir kuvvet ve fazilet kaynağı olan yüksek hayatını, yüce ahlak ve seciyesini biraz tanıtmaktır. Yedi kısımdan meydana gelen eserde Hz. Peygamber'in hayatı kronolojik olarak ele alındıktan sonra, onun ahlakî özellikleri üzerinde özetle durulmuş, "Müslümanlık" başlığı altında ise müslümanın ahlakî-ictimaî bakımdan temel görevleri ele alınmıştır.

[10] Zamanın Diyanet İşleri Başkanı Rifat Börekçi'nin imzasıyla iki cilt halinde Başkanlık tarafından basılmıştır. 151 hutbeden müteşekkildir. 151. hutbe Hz. Peygamber'in hutbelerine tahsis edilmiştir. Hutbelerde muhtelif dinî konuların yanı sıra, tayyarenin ehemmiyeti, ziraat, Kızılay cemiyeti, mikroplardan sakınma, kızamık, kızıl, kuşpalazı, çiçek, boğmaca, tifo, sıtma, bataklık, sivrizinek, karasinek de hutbelere konu edilmiştir.

[11] Beş kısım halinde hazırlanmış olan bu kitapta her bölüm farklı konuların ele alındığı derslerden oluşmaktadır. Müellif kitabın 1. kısmını 8-9 yaş grubuna, 2. kısmını 9-12 yaş çocuklarına, 3. 4. ve beşinci kısmını ise 1-15 yaş grubuna hitaben yazdığını ifade etmektedir. 1947'ye kadar dört baskı yapan ve rağbet gören kitabı müellif şu ifadelerle tanıtmaktadır: Bu kitapları sekiz, dokuz yaşındaki bir çocuk hiç öğretmene ihtiyaç duymadan kendi kendine hem de seve seve okuyup anlayabilecektir. Çünkü bunlar yepyeni bir usulde yazılmışlardır. Bahisler derslere ayrılmış ve derslerde anlatılan konular ayrıca manzume (şiir) ve hikâyelerle de aydınlatılarak çocuğun o konu ile daha çok ilgilenmesi sağlanmıştır.

[12] Bu mektuplarda Akseki, Bulgaristan'da bulunduğu sırada, Balkan Savaşı'nda büyük bir mağlubiyet yaşayan Bulgaristan'ı, o günlerin kamu oyunu, Müslüman Türklerin ve diğer Müslümanların durumlarını anlatmaktadır. Bu mektuplar Ferhat Koca tarafından derlenmiş ve Rağbet yayınları arasında yayımlanmıştır. Mektuplar hakkında bir değerlendirme için bk. Nesimi Yazıcı, "Ahmed Hamdi Akseki'nin Bulgaristan Muhabirliği", *Ahmed Hamdi Akseki Sempozyumu*, 141-160.

[13] Peygamber'in hayatını özet olarak anlatan bu kitap 18 sayfadan oluşmaktadır. Ondört Asır Evvel Doğan Güneş adıyla Türkçeye çevrilmiş ve İngilizcesiyle bir arada DİB tarafından basılmıştır. 1956'da aynı kitabın Almancası Prophet Muhammed adıyla DİB tarafından yayımlanmıştır.

27. Sebilürreşad ve Sıratımüstakim dergilerinde yayımlanan pek çok makale[14]

Basılmamış Eserleri

1. Namaz ve Kur'ân
2. Kur'ân-ı Kerim Radyo ve Gramafon
3. Ölüm Nedir?
4. İhlas Tefsiri (İbn Sina'nın İhlas Tefsiri'nin tercüme ve şerhi)
5. Kudret-i İlahiye ve İrâde-i Cüziye
6. Hızır Hakkında (sağ mıdır, ölmüş müdür?)
7. İslam'da Resmin Hükmü
8. Ahlakî Umdeler
9. Ruh ve Ruhun Ebediyeti
10. Vâizlere
11. Kurban Nisabı Hakkında
12. Teravih Namazı
13. Köy İlmihali
14. İman ve İrade Kuvveti
15. Vicdan ve Bülbül
16. Hızır Aleyhisselam
17. İslam'da Talakın Mahiyeti
18. Millet Olarak Yaşamanın Şartları
19. Alem-i İslam'ın Esbab-ı İnkirazı
20. Maddiyyun ve Meslekler
21. Nasraniyet Nüfuzuna Karşı İslam'ın Mukavemeti
22. Filibe'de Bir Mevize
23. Fâtiha Tefsiri[15].
24. Tacu'l-arûs Tercemesi.

Düşünce Sisteminin Ana Hatları

Her şeyden önce şunu ifade edelim ki, Ahmed Hamdi Akseki'nin eserlerini okuyan, dinine son derece bağlı, gayret-i diniyesi yüksek, sorumluluğunun bilincinde, ilmî birikimi yerinde, pedagojik formasyona önem veren, ülkesi ve dindaşlarına doğru dînî bilgileri en güzel şekilde ulaştırmak için ade-

---

[14] Bunların listesi için bk. Abdullah Ceyhan, *Sırat-ı Müstakim ve Sebilü'r-reşad Mecmuaları Fihristi*, Ankara 1991, 100, 367-371.

[15] Kara, *İslamcılık Düşüncesi*, II, 273; Ertuğrul Özalp, *"Ahmed Hamdi Akseki'nin Hayatı ve Eserleri"* (Akseki'nin *Ve'l-asr Sûresi Tefsiri*'nin sadeleştirilmiş baskısının başında, İstanbul ts.), 5-11; İrfan Yücel, *"Ölümünün 33. Yıldönümünde Kendi Kaleminden Ahmet Hamdi Akseki"*, Diyanet Gazetesi, sayı, 299, Ocak 1984, s, 14-27; *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, Ankara 2002, I, 277.

ta çırpınan bir büyük âlimle yüzyüze gelir. O, dinine son derece bağlıdır. Bundan dolayı da yazıları içerisinde yerli ve yabancı muârızlara karşı İslam'ı müdafaa kabilinden olanlar önemli bir yer tutar. Ülkenin menfaatini her şeyin üstünde gören bu âlim, yerli malı kullanmayı teşvik ve tavsiye etmekle kalmaz, bu anlayışı dinî bir temele oturtmaya da gayret eder. Bu konudaki düşüncelerini, "Türk yerli malından başkasına para vermez, Türk izafî bir kıymeti bile ihtivâ etmeyen moda eşyasına rağbet etmez, her Türk eline geçen parayı memleketinde bırakmayı bir umde olarak kabul etmeli, masrafını gelirinden az yapacağını, zarûrî ve katî bir ihtiyaç olmadıkça borç yapmayacağım demeli" şeklindeki cümlelerle adeta birer ilke haline getirmiştir.[16]

Akseki, sorumluluk bilincini taşıdığını hemen her yazısında ortaya koymuştur. Bunun en güzel örnekleri İslam aleyhine yapılan yayınlara verdiği cevaplar[17] ile, eğitim sistemine dair hazırladığı ıslahat teklif ve raporlarıdır[18]. Eserlerinde kullandığı üslup ve her hitap kitlesine kendi anlayacakları dilden ve onların ihtiyaçlarına göre bilgi vermesi pedagoji esaslarına ne kadar hâkim olduğuna ve verdiği öneme işarettir. *Askere Din Dersleri*, *Yavrularımıza Din Dersleri*, *Köylüye Din Dersleri* gibi eserlerinde bu durum çok iyi gözlemlenmektedir.

İnanç-Ahlak-İbâdet Ayrılmazlığı: Akseki eserlerinde beşeriyet için dinin lüzumu üzerinde ısrarla durur ve bunu gerekli aklî ve naklî delillerle izah ve ispat eder. Dinin ve dînî düşüncenin insanlara en güzel şekilde anlatılması, öğretilmesi ve kabul ettirilmesi onun sisteminde merkezî bir yer tutar. Bir başka ifadeyle, Akseki'nin yazılarının çoğunun ana temasını, inanç-ibadet ve ahlak esaslarının güzel ve muknî bir üslupla izahı oluşturur denilebilir. Aynı zamanda o, bu üç esas arasında ayrılmaz bir ilişkinin bulunduğunu da sıkça vurgular. Kendi döneminde oluşturulmaya çalışılan dinsiz bir ahlak anlayışını şiddetle reddeder. *İslam Dini* adlı eserinde formüle ettiği bu husus aslında onun bütün eserlerinin ortak yönünü ve hâkim düşüncesini oluşturmaktadır.

Onun iman ve ahlakın münasebetine dair düşünceleri kısaca şöyledir: İslam her şeyden önce bir ahlak dinidir. Müslümanlık ahlak demek, müslüman ise en olgun ve en faziletli insan demektir. Ahlakî diye nitelendirilen vazifeler, dinin esas temeli olan ve sadece bir kalp işi gibi sanılan iman ve itikad kökleri ile o kadar kaynaşmıştır ki, bunları birbirinden ayrı tutmak mümkün bile değildir. İslam'da bulunan bütün ahlakî hükümler dinin esas temeli olan iman ile sıkı bir şekilde alakalıdır. Zira bütün ahlakî davranışlar imanın şubeleri ve onu kemâle erdiren araçlardır. İman bir ağaç ise ahlak onun en güzel meyvesidir. Ahlakî vazifelere taalluk eden ve iradenin serbest seçimine bırakılmış olan bu gibi şeyleri yapanlara felsefî ahlak bir mükâfat

---

[16] Akseki, *Müslümanlıkta İktisadın Ehemmiyeti*, İstanbul 1932, 18-35.

[17] Bilgi için bk. Süleyman Uludağ, "İslam'ın Bir Savunucusu Olarak Ahmed Hamdi Akseki", *Ahmed Hamdi Akseki Sempozyumu*, 31-38.

[18] Onun dinî müesseseler ve din eğitiminin meselelerine dair sunduğu raporlar hakkında özlü bilgi için bk. İsmail Kara, *İslamcılık Düşüncesi*, II, 362-379.

vaad etmediği gibi, yapmayanlara da bir ceza tertip etmez. Halbuki müslümanlıkta asıl iman ile bunlar arasında sıkı bir münasebet vardır.[19]

İbadet ve ahlak arasındaki münasebete dair Akseki'nin söylediklerinin özeti ise şöyledir: İslam'da ahlakın ibadet ile de pek sıkı bir münasebeti vardır. O kadar ki, ahlakî vazifeleri sırf dini ve Allah'ın hakkı olan vazifelerden (ibadet vazifelerinden) aşağı tutmak da mümkün değildir. Müslümanlık sırf bir inanç, ruhsuz bir şekil ve gösteriş olmadığı için onun ibaretleri de ahlakî gayeleri hedeflemektedir. Kur'ân'ın beyanına göre sahih namaz, insanı her türlü kötülükten ve uygunsuz hareketlerden alıkoyar. Bu ruhu taşımayan bir ibadet, Müslümanlığın emrettiği ibadetten uzak, ruhsuz ve samimiyetsiz bir âyin demektir. Müslümanlıkta ise ruhsuz kuru şekillerin hiçbir kıymeti yoktur.[20]

Eserlerinden birinde hakiki ve Kur'ân ahlakiyle ahlaklanmış müslümanı tarif ederken verdiği maddelere bakınca onun, iman-ibadet ve ahlak arasındaki münasebeti ne şekilde kurduğu daha iyi anlaşılabilir.[21]

Akıl-Din İlişkisi ve Dinin Hedefi: Akseki'ye göre beşeriyetin aramakta olduğu tabii din, Müslümanlıktan başkası değildir. Onları tatmin edecek olan din, ancak İslam'dır. Çünkü cismanî ve ruhanî ihtiyaçları, birini diğerine feda etmeksizin, birlikte temin ederek madde ile ruhu, dünya ile âhireti yan yana yürüten, hem hisse ve hem akla hitap eden, ferdin saadetini cemiyetin saadetine bağlayan bir din varsa o da İslam'dır.

Ona göre akıl ve din arasında bir çatışma yoktur. Çünkü İslam dini her yerde aklı kendisine samimi bir dost olarak tanımış ve bütün hükümlerini akılla barışık kılmıştır. Dinin temelinde tefekkür ve istidlal vardır. Başka dinler akla savaş açarken Hz. Peygamber aklı kullanmayı teşvik etmiştir.

Akseki'nin şu sözleri akıl-din ilişkisini ve dinin hedefini özetler mahiyettedir: "Malumdur ki Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu son din ile insanlık âlemi yeni bir devreye girmiş bulunuyordu. Bu din umumî bir din olduğundan yegâne maksadı bütün insanların saadete ulaşması idi. Bunun içindir ki getirmiş olduğu kanunlar umumî ve küllî kanunlar idi. Hükümleri akla uygun ve her mekânda, her zamanda tatbik edilmeye elverişli idi",[22] "Müslümanlık öyle bir dindir ki onun itikadında, amel ve ibadetinde, ahlak ve ictimaiyatında akıl ile, fıtrat ve tabiatla çatışacak bir esas yoktur. İslam itikad ve iman esasları üzerine değil, aklî bedihiyât üzerine binâ kılınmıştır. Akıl ile, müsbet ilimlerle, çağdaş fikirlerle çatışmamaktadır", "İslam'ın dayandığı en birinci esas, akıl ve muhakemedir. Müslümanlığa göre sahih ve sarsılmaz bir imanın ilk şartı akıldır. Çünkü Müslümanlığın birinci temeli

---

[19] Akseki, *İslam*, Giriş, XXXVII, 432vd; *İslam Dini*, Ankara 1993, 65-66.
[20] Akseki, *İslam*, Giriş, XXXVIII; *İslam Dini*, 21-22.
[21] Akseki, İslam Dini, 337-344.
[22] Akseki, "Her Kavmin Kendi Başına Hareketi İslam İçin Felakettir", *Sebilürreşâd*, XII/ 290 (6 Cemaziyelevvel 1332).

Allah'a imandır...Evet, Müslümanlık aklı hâkim tanıdığı için hüküm ve nüfuzunu ona teslim etmiştir ve ona her şeyden evvel tabiat denilen muazzam kitabı okumayı emreylemiştir", "İslam'da akıl ile nakil (nass) arasında hiçbir surette teâruz olmamak gerekir. Akıl ile nakil arasında hakikatte tearuz yoktur. Şayet akıl ile naklin zahiri arasında bir tearuz görülürse o zaman aklın hükmü kabul olunarak nakil için iki yoldan biri tercih edilebilir: Dil kaideleri esas tutularak nakil ve nass tevil edilip akıl yolu ile sabit olan hakikatle birleştirilir ve görünüşteki teâruz bu suretle kaldırılır. Yahut, nass olduğu gibi kabul edilerek kendisine mahsus olan hakikî mananın bilgisi Allah'a havale edilir. Yani aslına iman edilir, vasfına da tevakkuf ve teslimiyet gösterilir."[23]

Hukuk-Ahlak İlişkisi: Toplum hayatını düzenleyen kurallar içerisinde en etkili ve esas olanın ahlak olduğunu vurgulayan Akseki, ne kadar güçlü esaslara dayansa da ahlakın tek başına toplumu ıslah için yeterli olamayacağı düşüncesindedir. Bu sebeple de ahlakın mutlaka bir müeyyideye dayanması gerektiğini düşünmektedir. Hukuk ahlak için müeyyide olmaya elverişli en önemli unsurlardan biridir. Buna göre ahlak hedef, hukuk ise bu hedefe ulaşmada ona yardımcıdır. Onun ifadesine göre, ahlakın müeyyide kuvvetleri meselesi en önemli meselelerden biridir. Müeyyideye sahip olmayan hükümler ve kanunlar, şüphe yok ki, tesirli olmaktan uzaktır. Bir kanunun iyi ve her türlü ihtiyacı temin etmiş olması da, onun itaat olunması için yeterli değildir. Çünkü bazı felsefecilerin dediği gibi; en iyi bir şeyin kötü kullanılması, suistimallerin en kötüsüdür. İnsanlarda akıldan başka ihtiras ve şehevî kuvvetler de vardır. Buna göre, ihtiras ve şehevî kuvvetlerle donatılmış bulunan insanlar tarafından ahlakî kanunların bozulmaması için bir müeyyide, bir yasaklayıcı kuvvet lazımdır.

Hukuku ahlak için önemli bir müeyyide alarak kabul eden Akseki, ahlakın hedefine ulaşmasında hukukun da tek başına yeterli olamayacağını, bu iki unsurun ayrılmazlığı ile birlikte, başka müeyyidelere de ihtiyaç bulunduğunu düşünmektedir. Onu göre, insanların hatalarının hepsini medenî kanunla cezalandırmak mümkün değildir. Çünkü cemiyette medeni kanunun tayin ettiği cezalar kasıttan çok, fiil için gerekmekle beraber, o fiilin meydanda olması da lazımdır. Kanun, niyete nüfuz edemez. Halbuki ahlakî kanunlar fiilden çok niyete bakar. Cemiyetin bilhassa nazarı dikkate alacağı şey, çoğunluğu ahlak esaslarından uzak yaşayan pek çok kimseleri kendi kanunlarına göre cezalandırmaktır. Mesela bir kaçakçı; eğer ele geçecek olursa, cemiyet için bir suçludur. Âsi bir evlat, sâdık olmayan bir dost, dostuna hâinlik yapan bir kimse, kanunların takibine asla maruz kalamaz. Çoğu kere, şahsî olan en ayıplı suçlar, içtimaî müeyyidelerin, hatta mahkemelerimizde yürürlükte olan kanunî hükümlerin dışında kalırlar. Gerçekte kanun bir nevi ağdır ki; mâhir olanlar, bunun aralıklarından kolaylıkla geçebilirler. Böyle mâhir

---

[23] Akseki, *İslam Fıtrî, Tabiî ve umumî Bir Dindir*, İstanbul 1943, I-*Din ve İslam Hakkında Umumi Fikirler*, 479-482, 497-511, 529-585.

kimseler; güyâ kanunlara uyduklarını belgelemek için, kanuna başka mana vererek onu yorumlarlar ve kanunlar mecmuasının kenarlarına asla meşru olmayan hükümleri not düşmeyi âdeta bir eğlence sayarlar. Zaten her cezâ kanununun bir tarihçesi olduğunu ve birçok değişmelere tabi tutulduğunu kim bilmez? Bundan bir asır önce işkenceye uğraması gereken bir kimse, bugün ceza mahkemesinde dinleyicilerin alkışları arasında beraat edebilir. Şu halde vazife ahlakı için cemiyet ve medenî kanun denilen şeylerin de, başka bir müeyyideye ihtiyaç bırakmayacak şekilde bir müeyyide kuvveti olamayacakları anlaşılmaktadır. O halde ahlakın en büyük destekleyici kuvveti; ulûhiyet ve âhiret fikri, bu ikisine iman, ilahî korku ve ümiddir. Vazifelerin ve ahlakî kanunların en büyük bekçisi ve koruyucusu, âhiret sorumluluğudur[24].

İçtihat-Taklit: Akseki'nin düşünce sisteminde içtihadın ve dinin çağdaş problemleri çözmesi gerektiği anlayışının büyük bir yeri vardır. Müsmümanların kurtuluşunu asr-ı saâdet İslamına dönmekte gören Akseki, fıkhın ictihada açık hükümlerinin zamanın şartlarına göre değiştirilmesini ve bunların öğretilmesinde asrın idrakine uygun bir üslup geliştirilmesini teklif etmektedir[25] İçtihad kapısının açık olduğunu savunan Akseki, bunun ancak ehliyetli müçtehitler tarafından yapılması gerektiği üzerinde durur[26] ve ehli tarafından yapılacak içtihat kapısının asla kapanmayacağını savunur. Bu düşüncelerini anlattığı yazılarından birini şu cümlelerle bitirir: "Bizim her zaman söylemek istediğimiz bir şey varsa o da şudur: İslam'ın kurtulması herhalde bu şekilde olacak bir ıslahata bağlıdır; bu olmadıkça İslam'ın kurtulma çaresi kâbil değildir; fakat saygı değer âlimler gözlerini açarak bu ıslahatı kendileri yapmalıdır. Eğer fuzulî yere kendilerine müctehid ve müceddid süsü veren fakat dini yıkmaktan başka bir maksatları olmayan bir takım züppeler ıslahat yapacağız diye –Allah korusun- kirli ellerini bir kere "din"e sokacak olurlarsa sonra pek pahalıya mal olur. Alimler de hem dünya, hem de âhirette manevî mesuliyetten kurtulamazlar"[27].

Akseki, insanların problemlerinin çözümünde belli bir mezhep yerine, din içindeki isabetli içtihatlardan ve hak mezheplerden istifade edilmesinden yanadır. Tek mezhebe bağlanma anlayışı taassuba yol açmış bu da İslam birliğinin bozulmasına, içtihat düşüncesinin ve kabiliyetinin körelmesine yol açmıştır. Halbuki mezhep imamlarının hepsi kendilerini taklit yerine delillerine bakılmasını önermişlerdir. Buna rağmen zaman içerisinde oluşan mezhep taassubu "amel hadis ile değil, fıkıh iledir" düşüncesini doğurmuştur. Sonra da mezheplerarası kavgalara şahit olunmuştur. Taassup yüzünden İslam'ın emrettiği birliği bozan acı tecrübeleri yaşayan Müslümanların bugün

---

[24] Akseki, *Ahlak İlmi ve İslam Ahlakı*, Ankara 1991, 107-114

[25] Akseki, *Dini Dersler*, II, 361.

[26] *Sebilürreşad*, c. 12, s, 154 vd.

[27] *İslam'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri*, Ankara 1974, Önsöz, 23. Fıkıhçılığına dair kısa bir değerlendirme için bk. Hayreddin Karaman, "Fıkıhçı Olarak Aksekili Ahmed Hamdi Efendi", *Ahmed Hamdi Akseki Sempozyumu*, 39-45.

toparlanarak bu felaketten kurtulmanın yolunu aramalıdırlar. Bütün Müslümanlar, İslam dininin tek maksadının birleme ve birlik olduğunu, dinin beşeriyetin saadeti için gönderildiğini anlayarak o yolda yürümelidirler.

Onun İslam hukukuna dair en önemli düşüncelerinden ve tespitlerinden biri de şudur: Ümmete fıkıh anlatılırken, fetvâ verilirken, kanun yapılırken tek mezhebe bağlanıp kalmak yerine bütün İslam mezheplerinin, hiç değilse bunların meşhur dördünün görüşlerine başvurulmalıdır.

İslam Birliği: Akseki, Müslümanların ve İslam dünyasının dertlerine duyarlı bir âlimdir. Bu sebeple İslam dünyasının geri kalma sebepleri üzerinde kafa yormuş ve bunlara dair bazı çare teklifleri geliştirmiştir. Ona göre geri kalışın en önemli sebebi Müslümanların vahdetinin bozulmasıdır. Vahdetin önemi konusunda kaydetmiş olduğu şu satırlar manidardır: "İslam'ın gözetmiş olduğu bir gâye vardır ki o da vahdettir. Yaratıcı Kudret, aralarında vahdeti muhafaza etmek şartıyla ıslah işleri için çalışan milletleri hiçbir zaman helak etmemiş, müşrik bile olsalar yine onları düşmanlarına karşı mağlub kılmamıştır", "İşte İslamiyetin gerçek maksadı bütün insanlar arasında bir genel kardeşlik, kendi müntesipleri arasında da gerçek bir vahdet kurmak olduğu için bütün hükümlerini bu yolda vazetmiş, bunu ihlal eden her şeyi bütün nefretiyle reddetmiş, hatta bu gibileri Müslümanlıktan tardetmiştir" .[28]

Ona göre, Müslümanların mezhep yüzünden uğradıkları felaketler dolayısıyla bugün öyle bir durumda bulunuyorlar ki, onu düşünmek bile insanın tüylerini diken diken ediyor! İçine düşülen her türlü felaketten kurtulmanın tek yolu İslam birliğinin sağlanmasıdır. Müslümanlar için başka şekilde yaşamak mümkün değildir; bu iki kere ikinin dört ettiği kadar gerçektir. İslam birliği için Akseki'nin önerdiği iki çare vardır. Bunlardan biri, inanç itibariyle birbirine muhalif olan ehl-i sünnet ve şia âlimleri arasında tam bir anlaşma meydana getirmektir. Diğeri ise, fıkıh mezheplerini birleştirerek "İslam fıkhı" çerçevesinde hareket etmektir. Burada düşüncelerinin referanslarından biri olan Abduh'a atıfla şu görüşü hatırlatır: "Zamanımız, bir mezhebe bağlanıp diğerlerini göz önünde bulundurmama zamanı değildir". Ona göre hiçbir mezhep tek başına İslam'ı temsil edemez. Ancak hepsi birden göz önünde bulunursa Müslümanların maslahatına uygun hükümleri bunlardan elde etmek mümkün olur. Buna göre hak olan İslam mezheplerinin tamamını, en azından meşhur dört mezhebi dikkate alarak insanların maslahatına uygun görüşü seçmek gerekir. Bu görüşünü Akseki şu cümlelerle ortaya koymaktadır: "Bu sebeple günümüzde hiç olmazsa dört mezhep imam ve fakihlerinin kitap ve görüşlerinden, halka ve zamana uygun olanlar alınarak boş söz, anlaşılması zor ibarelerden ve münakaşalardan uzak, herkesin ko-

[28] bk. *Sebilürreşad*, XII/290 (6 Cemaziyelevvel 1332).

layca anlayabileceği bir şekilde, son derece süzülmüş bir kitap (mecelle) telif edilmelidir..."[29].

Bazı Konulardaki Görüşleri

1. Din, Devlet, Hilafet ve Saltanat

Ahmed Hamdi Akseki, İngilizlerin çıkardığı gazetelerde din, devlet, hilafet ve bunların birbiriyle münasebeti gibi konulara çok yer verildiğini belirtir. Bu gazete yazarlarından birine göre Müslümanların birliğinin sağlanması için din ile devleti, hilafetle saltanatı birbirinden ayırmak gerekir. Bunlar birbirinden ayrılmalı, halife rûhanî, sultan ise siyasî reis olmalı ve artık din ile alakası kalmamalıdır.

Akseki, bu fikirlerin çok kişiyi etkilediğini ve mezkur yazarların Müslüman âlimleri bu konuda görüş açıklamaya davet ettiklerini belirttikten sonra bu konudaki görüşlerini serdetmektedir. Onun tercih ettiği tanıma göre "din", dünyevî ve uhrevî bütün hükümleri kapsamakta, Avrupa terminolojisinde olduğu gibi, din ile şeriat ayrı manalara gelmemektedir. Hristiyanlığın dünya işleri ile ve siyasî hükümlerle alakası yoktur. Hristiyanlık herhangi bir hükümet ve saltanata boyun eğme üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla bu din mensuplarına göre herhangi bir saltanata boyun eğmek ve kendilerine hükmeden şeriata teslim olmak gereklidir. Fakat İslam böyle değildir. İslam dini saltanat ve kuvvet üzerine kurulmuş ve şeriat ile bütün dünyaya hükmetme esasına dayanmıştır. Çünkü insan türünün kendiliğinden tek bir ümmet haline gelmesi mümkün değildir. Bu hedefe ancak inanç birliği ve bütün insanları eşit tutan âdil yönetim birliği ile ulaşılabilir. İslam hukukunda hilafet, Hz. Peygamber tarafından din işlerini ve dünya siyasetini gözleme ve koruma hususunda Cenab-ı Peygamber'in niyâbet ve vekâleti manasınadır. Buna göre hilafet, dînî ve dünyevî iki siyaseti içermektedir.

Akseki'nin ifadesine göre Müslümanlık hem din, hem şeriat (hukuk) olduğu için belli suçlar için belirli cezalar takdir etmiş, hukuk tayin etmiş ve bunları ihlal etmemekle herkesi mükellef tutmuştur. İslam'ın getirdiği hukukî hükümleri icra ve tatbik için bir kuvvet yani hükümet gerekir. Böyle bir hükümet olmadıkça şer'i hükümlerin hikmeti tamamlanmaz. Dolayısıyla İslam nazarında halife, şer'i hükümleri ayakta tutmak ve devam ettirmek, hakimin hükmünü icra etmek ve cemiyet nizamını korumakla görevli bir kuvvettir. Ancak Müslümanlar nazarında halife masum olmadığı gibi, Allah tarafında vahye mahzar da değildir. O, Kur'ân'ı ve hadisleri istediği gibi yorumlama hakkına da sahip değildir. Halifeye itaat mutlak olmayıp İslam'ın ilkelerine uygun hareket etmekle, adaleti teminle ve Müslümanların maslahatını teminle kayıtlıdır. Bu hususlara riayet etmeyen halifeyi görevden almak da Müslümanlara vaciptir. Halifeyi bizzat millet veya onların vekilleri

---

[29] *İslam'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri*, Ankara 1974, Önsöz, 23.

tayin eder. Bu sebeple halifenin millet üzerinde hakimiyet hakkından çok milletin halife üzerinde hâkimiyet hakkı vardır.

Onun tespit ve değerlendirmesine göre Kur'an'da yer alan hükümlere göre devlet ve hükümetin iki esası vardır. Bunlar da emaneti ve vazifeleri ehline vermek ve insanlar arasında adaleti temin etmektir. Bu iki esas hangi hükümet şekliyle temin edilirse o şekil meşrudur. Bunları temin etmeyen hükümet şekli ise adı ne olursa olsun gayrimeşrudur. Bundan dolayı İslam, günümüzde meşru ve doğru kabul edilen hükümet şeklinin güzel taraflarını ve esaslarını tamamı ile göstermiş fakat şeklini tayin etmemiş, onu çağın icabına göre seçici özel kurulun (*ehl-i hal ve'l-akd*) tayinine bırakmıştır. Mesela, siyaset ve yargı işlerinde şûranın lüzumundan bahsetmiş fakat şûrâ için bir kural ve bir nizam vazetmemiştir. Çünkü bunun şekli zamana ve mekana göre değişebilir.

Akseki'nin değerlendirmesine göre hilafet ile teokrasi arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Çünkü İslam'da güzel öğüt vermekten ve hayra davetten başka bir dinî saltanat yoktur. Bu saltanat ise sadece sultana, halifeye ve şeyhulislama ait olmayıp Yüce Allah tarafından Müslümanların hepsine hatta en âcizine bile verilmiştir. En âciz bir Müslüman, en güçlü bir dindara karşı bu yetkiyi kullanabildiği gibi, en güçlüsü de en âcizini yine bu güç sayesinde ıslah edebilir[30].

2. Taaddüd-i Zevcât

Akseki'nin ifadesine göre Avrupalılar ve onları körükörüne taklit edenler İslamiyette bir kusur bulabilmek için bazı detay meseleleri aslî meselelermiş gibi gündeme getirip onları vesile bilerek İslam'a saldırmaktadırlar. Çok kadınla evlilik meselesi de bunlardan biridir. Ancak bu mesele yanlış anlaşılan hususlardan biridir. Batılı yazarlara göre çok kadınla evlilik, genel ahlakı ihlal etmekte, sosyal hayatı bozmakta ve Müslümanlık için büyük bir kusur oluşturmaktadır. Çünkü bu uygulama şehvetperestlik, kadınları zevk aracı olarak kullanma, kadının haklarını ihlal ve onların birbirine düşman kesilmesi gibi neticeler doğurmaktadır.

Akseki'ye göre bu meselenin birden çok yönü vardır ki, bu yönlerin tamamı göz önünde bulundurulmadan doğru bir sonuca ulaşmak mümkün olmaz. Bu sebeple o yazdığı altı makalede konuya, erkeklerin ve kadınların tabiatları, evlilikten maksat, kadın ve erkeğin sayısal oranı, maişet, himâye, insanlık tarihindeki durum ve Arap toplumunun İslam öncesi uygulaması açısından bakılmasını gerekli görür. Aynı zamanda Kur'ân'ın ilgili hükmünün her zaman geçerli bir emir mi yoksa sıkı şartlar altında verilmiş bir ruhsat mı olduğunun da tetkik edilmesini teklif etmektedir.

---

[30] Akseki, *Sebilü'r-reşad*, XIV/350, s, 93; XIV/351 (1331), s, 99; *Dinî Dersler*, I, 241, II, 346-349, 358-361; Hayreddin Karaman, "Fıkıhçı Olarak Aksekili Ahmed Hamdi Efendi", *Ahmed Hamdi Akseki Sempozyumu*, 43-45.

Üzerinde uzunca durduğu bu konuda onun vardığı sonucu şöylece özetlemek mümkündür: İslam'a göre çok kadınla evlilik, zarûrî ve herhal ü kârda yerine getirilecek bir emir olmayıp sıkı şartlar altında ve zarûret anında başvurulacak bir ruhsattır. Çünkü aile hayatı ve evlilik mutluluğu için esas olan tek evliliktir. İnsanlığın ulaştığı son durum budur. Fakat çok evliliği de tamamen yasaklamak ve devre dışı bırakmak doğru olmaz. Bazı şartlar altında buna da izin vermek gerekir. Aksi halde zina başını alır gider. Nitekim bu tür evliliği yasaklayan batı ülkelerinde zina serbest bırakılmıştır. Bu şekilde evlenmek durumunda kalan erkeklerin de adaleti temin etmeleri için gerekli tedbirler alınmalıdır[31].

3. Tabii Haklar

Her insanın fıtrî ve müktesep olmak üzere iki çeşit hakkı bulunduğunu söyleyen Akseki, bunları şöyle ifade eder: İnsanın yalnız insan olması bakımından fıtrî olarak sahip olduğu haklara tabiî (fıtrî) haklar adı verilir. Bütün insanlar, yalnız insan olmaları sebebiyle doğuştan bu haklara eşit bir şekilde sahiptirler. Bunlar öncelikle bir vazife karşılığı değildirler. Fakat bunları sonuna kadar koruyabilmek için insanın, kendisi gibi olan diğer insanların aynı haklarına tecavüz etmemesi ve sosyal nizama aykırı harekette bulunmaması şarttır. Yaşama hakkı, hürriyet hakkı, mülk edinme ve tasarruf hakkı ve eşitlik hakkı tabiî hakların belli başlı örnekleridir. Sonradan kazanılan ve bir vazife karşılığı olan haklara ise müktesep haklar adı verilir.

Din ve vicdan hürriyeti alanında düşünce ve eylemi birbirinden ayıran Akseki kısaca şu görüşlere yer vermektedir: Fikir hürriyeti, düşüncelerinde ve inançlarında ve bunları yaymakta serbest olmaktır. Fikir hürriyeti hiçbir kayıt ile mukayyet değilse de, fikir ve inancını yayma hürriyeti böyle değildir. Zira fikir ve vicdan sahasından çıkarak etrafa yayılacak olan bir şey cemiyetin nizamını bozacak ve onu anarşiye sevkedecek mahiyette olmamalıdır. Fertlerin böyle bir hürriyete sahip olması cemiyetin her bakımdan yükselmesinin başlıca âmillerindendir. Fertlerde düşünme ve düşündüğünü ifade etme hürriyetinin öldürülmesi, cemiyetin atalete, hurafelere ve haksız hareketlere sürüklenmesini doğurur[32].

Akseki'nin tercih ettiği görüşe göre hak vazifeden önce gelir. Çünkü her hak, bir vazifeye karşılık olmayabilir. Mesela ana rahmindeki ceninin hiçbir vazifeye karşılık olmayarak hayat hakkı vardır. Yine doğan bir bebeğin, yaşama hakkı vardır. Çocuğun bu hakkının dayanağı mutlak adalet düşüncesidir[33].

---

[31] Akseki'nin bu konudaki ilim ve düşünce mahsulü mütalaaları için bk. "İslamiyet ve Taaddüd-i zevcât", *Sebilü'r-reşad*, c. 11, sayı, (275) 12, yıl, 1329, s, 226-228, sayı, (276) 12, yıl,1329, sayfa,243-244,sayı,(277), 12, yıl,1329, sayfa, 258-260, sayı, (280), 1, yıl,1329, sayfa, 309-312, sayı, (284), 2, yıl, 1329, sayfa, 379-381, sayı, (285), 2, yıl, 1329, sayfa, 392-394.

[32] Akseki, *Dinî Dersler*, I, 555-561; *Ahlak İlmi ve İslam Ahlakı*, 235-270.

[33] Akseki, *Ahlak İlmi ve İslam Ahlakı*, 236.

Sonuç

Ahmed Hamdi Akseki'yi spesifik anlamda bir İslam hukukçusu olarak değerlendirmektense, onu İslam hukukuna da hâkim çok yönlü bir İslam âlimi olarak kabul etmek daha isabetli bir yaklaşımdır.

O, ileri görüşlü, devrindeki gelişmeleri takip eden, kendini devamlı olarak yenileyen ve taklide karşı olan bir din alimidir. Müspet ilimlere akılcı anlayışa ve felsefi düşünceye ilgi duymuştur. Saltanat, Meşrutiyet ve cumhuriyet dönemlerini yaşayan bir alim ve fikir adamı olarak Müslüman Türk toplumunun uğradığı sosyal ve kültürel değişikliği yakından takip etmiş eser ve makalelerinde bu konuda isabetli teşhis ve tahlillerde bulunmuştur. M. Reşid Rıza ve Abduh gibi ıslahatçıların yolunu takip etmiş, Mehmet Akif ve arkadaşları gibi, bir taraftan hurafe ve batıl inançlarla diğer taraftan da dini batı kalıpları içinde değerlendirerek modası geçmiş bir kurum şeklinde gösterip İslam'a hücum edenlerle mücadele etmiştir. Batı emperyalizminin İslam dünyasının parçalanması için kurduğu plan ve sürdürdüğü gayretlere dikkatleri çekmiş, Garpçılık ve milliyetçilik hareketlerine karşı çıkarak Müslüman toplumların kurtuluşu için İslam birliği fikrini savunmuştur.[34]

Eserlerinde aynı konuların tekrarına sıkça rastlanır. O bazen bir konuyu münasebet düştükçe farklı eserlerinde, farklı cümlelerle anlatır. Önemli yönlerinden biri de konuları ele alırken yer yer batılı âlim ve filozofların görüşlerine yer vermesidir. Bunu bazen kendi görüşlerini desteklemek için bazen de onların İslam'a aykırı fikirlerine cevap vermek için yapar. Ahlakın ve dinin menşei, ahlakın müeyyidesi ve dinin lüzumu gibi konularda batılı felsefecilere önemli eleştiriler yöneltirken, müsbet ve isabetli fikirlerinden yararlanmayı da ihmal etmez.

Dinlerin tekâmülü konusunda önemli fikirler serdetmiş ve insanlığın din başlangıcının bir vahşet değil, iptidâî bir kemal olduğunu söylemiştir. Akseki'ye göre insanlar ya fıtrî olarak veya bir mürşidin irşadı ile evvela Allah'ı bulmuş ve o'na teslim olmuşlardır. Bu husus ilmî esaslara da uygundur. Dinlerin esası birdir. Yani bütün Peygamberler aynı itikadî ve ahlakî esasları tebliğ etmişlerdir. Zamanın ve şartların değişmesiyle bunlarda da bir değişiklik ve tekâmül olmamıştır. Fakat peygamberlerin ümmetlerine tebliği ettikleri şeraitlerde değişiklikler ve tekâmül olmuştur. Dolayısıyla dinlerde olan tekâmül ve değişiklik dinlerin aslında değil, şer'î hükümler denilen furûdadır. Çünkü usul-i din, makâsıd-ı aslî olup onda zamanın, mekânın, mizacın tesiri yoktur.[35]

Ahlak konusu üzerinde sıkça duran ve ahlakın felsefesini ustalıkla yapan Akseki, vazife ahlakı konusundaki görüşleri ile tanınan Kant'ın teorisini çok güzel bir şekilde tahlil eder ve kaynağı açısından bu teoriye önemli eleş-

---

[34] Bolay, II, 294.

[35] Bk. Akseki, *İslam*, 345 vd.; *İslam Dini*, 18-19.

tiriler getirir. Ahlakın dayanağı hususunda vicdanî sorumluluğun tek başına yeterli olmayacağını bunun ancak âhiret inancıyla birleşince istenen neticeyi vereceğini savunmaktadır. Bu konuda Voltaire'in "Dinsiz, âhiret hayat ve sorumluluğuna imanı olmayan bir kimse cezasız kalacağını bilse, her türlü kötülüğü irtikâb ederdi" şeklindeki görüşünü bu konudaki hakikatin tercümanı olarak kabul eder.

O yazılarında özellikle, İslam'ın akla büyük önem verdiğini, İslam'ın hükümleriyle aklın çelişmediğini, akıl ile nakil arasında çatışma olmadığını, bir müslümanı küfürle itham etmenin zor olduğunu, İslam'ın ilim ve kolaylık dini olduğunu, her asrın ihtiyacına cevap verebileceğini, insanları dünya ve âhirette mutlu etmeyi hedeflediğini, dinde aşırılığa kaçmanın makbul bir şey olmadığını, İslam'ın tedric yöntemine büyük önem verdiğini, bu dinin kaynağının son derece sağlam, peygamberinin ise hakkında yeterince güvenilir malumat bulunan tarihi bir şahsiyet olduğunu, fıtrat ve barış dini olan İslam'ın tabii haklar denilen insan haklarına ve hürriyetlere büyük önem verdiğini, dinin madde ile ruh, dünya ile âhiret arasında makul bir denge kurduğunu, İslam'ın imtiyazlı sınıf ve dînî saltanat yani halkın vicdan ve itikadı üzerinde tahakküm kurmayı kabul etmediğini, dinin asla ilerlemeye engel olmadığını aksine ilerlemeyi teşvik ettiğini tekraren vurgulamıştır.

Akseki, pek çok kitabında dinin tarifi, İslam'ın temeli, gâyesi, aslî hükümleri, insanın dine ihtiyacı, toplumun mutluluğu için dinin lüzumu, dinsizliğin tabiî ve sosyal sonuçları, dinlerin tekâmülü, Kur'ân'daki ilahî tekliflerin kısımları ve ibadetin umumî surette hükmü gibi konulara yer vermiştir. Bu gibi bilgiler onun fıkıh usulüne ve din felsefesine verdiği önemi göstermektedir. O, eserlerinde okuyuculara en çok lazım olan bilgileri, dinin hülasasını, tabir caizse semeresini vermiştir. Onun verdiği bilgilerin çoğu İslam hukukçuları tarafından dini hükümlerin hikmeti olarak ifade edilmiştir. Akseki bu bilgileri güzel ve mukni üslubuyla okuyucuya ulaştırmıştır.

Akseki, yüzlerce sayfayı bulan yazılarında, aşırı muhafazakârlığa ve gelenekçiliğe karşı terakkiyi ve teceddüdü, taklide karşı tahkiki ve içtihadı, cehalete karşı aklı ve ilmi, taassuba karşı müsamahayı, zulme ve diktatörlüğe karşı adaleti ve demokrasiyi, istibdada karşı meşvereti, çağdışılığa karşı asrîliği, kaderciliğe karşı iradeyi, imtiyaza karşı eşitliği, esarete karşı hürriyeti ve istiklali, savaşa karşı barışı, düşmanlığa karşı kardeşliği ve dostluğu, aşırılığa karşı ise itidali savunmuştur[36]. Kısacası o, zor bir zamanda yapılabileceklerin en iyisini ve en kalıcı olanını yapmıştır.

---

[36] Bk. Süleyman Uludağ, "İslam'ın Bir Savunucusu Olarak Ahmed Hamdi Akseki", *Ahmed Hamdi Akseki Sempozyumu*, 36.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.313-330

MUHAMMED ZÂHİD EL-KEVSERÎ (1863-1952) (HAYATI, ESERLERİ VE FIKHÎ GÖRÜŞLERİ)

Dr. Mehmet Ali YARGI*

Muhammed Zâhid el-Kevserî (1863-1952) ömrünün yarısını Osmanlılar zamanında yarısını da sonraki dönemde geçirmiş ve önemli ilmî görevler üstlenmiş,bir âlimdir. Hanefîlerin aleyhine yazılanlara karşı tarihî bir hesaplaşma içine girerek eserler kaleme almasıyla, dinî açıdan yanlış gördüğü inançlara, "dinde ıslah" (reform) ve "tecdîd" (yenileştirme), "mezhepleri birleştirme" ve "mezhepleri terk etme" gibi düşüncelere karşı söz ve yazılarıyla şiddetle karşı koymasıyla, geleneksel Fıkhı (el-Fıkh el-mütevâris) ve Usûlü savunmasıyla dikkat çekmiştir. Bu makalede dinî ilimlerin birçoğunda eserler kaleme alan Kevserî'nin kısaca hayatı, genel hatlarıyla ilmî çalışmaları, özellikle fıkhî konulardaki görüşleri ele alınmaya çalışılmıştır.

Abstract

Muhammad Zahid Al-Kawthari (1863-1952) is a muslim jurist and scholar who spent the first half of his life during Ottomans and the second half in the republican period. He has gained a reputation by taking a historical challange against anti-Hanafi literature and by his determined opposition against the ideas such as 'reform in the religion', ' renewal' (at-tacdeed), union (tawheed) the madhabs or leaving it through his lectures and writings, as he considered them Islamically wrong views and has become distinguished by defending traditional fiqh (al-fiqh al-mutawarith) and usul-al fiqh. This article attempts to briefily introduce the life of Kawthari who has extensively written in most of Islamic diciplines and to discuss his scholarly works in general terms and expecially his juristic views in the field of fiqh.

I. HAYATI

Muhammed Zâhid el-Kevserî 1297/1863 yılında Düzce'de doğdu. Doğduğu yıl Kafkasya'dan Bolu'nun Düzce ilçesine göç eden ve orada yerleşen Çerkes asıllı bir aileye mensuptur. Düzce'de bir müddet ilim tahsil ettikten sonra İstanbul'a gitmiş ve orada çeşitli âlimlerden dersler almıştır. 1906 yılında şer'î, edebî ve aklî ilimlerin tamamında ders okutabileceğine dair icazeti almaya hak kazanmıştır. İstanbul'da çeşitli medreselerde müderrislik faaliyetlerinde bulunmuş, bir ara Kastamonu'daki bir medreseye tayin edilmiş ve orada üç yıla yakın görev yaptıktan sonra tekrar İstanbul'a dönerek müderris olarak tedrisata devam etmiştir. İstanbul'da görev yaptığı sıralarda zaman

* İslam Hukuku

zaman İttihat ve Terakki idaresi ile sürtüşme yaşamış, 1922 yılının sonlarına doğru tutuklanacağı yönünde bir emir çıkarıldığını duyunca ailesine dahi haber vermeden deniz yoluyla Mısır'a gidip yerleşmiştir.

Kevserî Mısır'daki hayatında ilimle meşgul olmaya devam etmiş, birçok eserini orada kaleme almıştır. Mısır'da kaldığı yıllarda iki defa Şam'a gidip gelmiş, her gidişinde orada yaklaşık bir yıl kalarak çeşitli ilmî faaliyetlerde bulunmuştur. Mısır basın yayınında yer alan birçok fikri tartışmış ve karşı yazılar yazmıştır. Bu durum kendisinin sınır dışı edilmesi için yüksek düzeyde girişimlerde bulunulmasına yol açacak kadar bazı çevrelerin tepkisine sebep olmuştur.

Kevserî 1952 yılında Kahire'de vefat etmiştir.[1]

Kevserî tedrîs faaliyetinde bulunduğu dönemlerde pek çok talebenin yetişmesine vesile olmuştur. İstanbul'dan göç ettikten sonra tedrîs ile daha az meşgul olmuştur. Talebeleri arasında Ahmed Hayrî, Alasonyalı Hacı Cemal (Öğüt), Hüsameddin el-Kudsî, Abdülfettah Ebû Gudde, Ali Aksoy ve M. Emin Saraç gibi isimler yer almaktadır.

II. ESERLERİ

Kevserî'nin eserleri Ahmed Hayrî'nin tasnif ettiği gibi İstanbul'da ve İstanbul'dan göç ettikten sonra yazdıkları eserler olmak üzere iki kısma ayrılabilir. İstanbul'da kaleme aldığı eserlerin çoğunun yazma olduğu bilinmekte, fakat birçoğunun akıbeti bilinmemektedir. Onun için burada sadece basılmış eserleriyle ilgili bilgileri verilecektir.

İstanbul'da Kaleme Aldığı Eserler:

1. Nazm-u avâmili'l-i'râb (İlk eseridir ve Farsça'dır).
2. İzâhat-ü şübheti'l-muammem an ibâreti'l-Muharrem.
3. el-Cevâbu'l-vefî fi'r-reddi ale'l-Vâız el-Evfî.
4. Tefrîhu'l-bâl bihalli târih-i İbni'l-Kemâl.
5. es-Suhuf el-müneşşera fî şerhi'l-Usûl el-Aşerah li Necmiddîn et-Tâmmeti'l-Kübrâ.
6. Tervîhu'l-karîza bi mevâzîni'l-fikri's-sahîha fi'l-Mantık.
7. Gurratü'n-nevâzır fî âdâbi'l-menâzır.
8. İrğâmü'l-merîd fî şerhi'n-Nazmi'l-atîd li-tevessüli'l-mürîd (el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1.bs., 1421/2000).

---

[1] Kevserî'nin hayatı hakkında daha geniş bilgi için bk. Ahmed Hayrî, *el-İmâm el-Kevserî*, s.5; Mehmet Emin Özafşar, *"Muhammed Zâhid el-Kevserî – Hayatı"* (*Muhammed Zâhid el-Kevserî – Hayatı – Eserleri –Tesirleri* isimli eserin içinde), s.29.

9. İs'âdü'r-râkî ale'l-Merâkî ("*Merâkı'l-felâh*" adlı fıkıh kitabında yer alan hadislerin tahrîcine dair bir çalışma olduğu bilinmektedir).

10. en-Nakdü't-tâmî ale'l-akdi'n-nâmî alâ şerhi'l-Câmî.

11. el-Fevâidü'l-vâfiye fi'l-Arûz ve'l-Kâfiye (üzerinde ismi zikredilmeksizin basıldığı söylenilmektedir. Fakat tarafımızdan ulaşılamamıştır).

12. Tedrîbu'l-vasîf alâ kavâ'idi't-tasrîf.

13. Tedrîbu't-tullâb alâ kavâ'idi'l-i'râb.

14. Hanînu'l-mütefecca' ve enînu'l-mütevecca' (Birinci Dünya Savaşı'nın acılarını anlatan bir kasidedir. Kastamonu, 1337).

15. İbdâü vücûhütteaddî fî Kâmil b. Adiy.

16. Nakdû Kitabi'z-Zu'afâ' li'l-Ukaylî.

17. et-Teakkub el-hasîs limâ yenfîhî İbn Teymiyye mine'l-hadîs.

18. el-Buhûs el-vefiyye fî müfredâtı İbn Teymiyye.

19. er-Ravzu'n-nâzır el-verdî fî tercemeti'l-İmâm er-Rabbânî es-Serhendî (Kevserî bu eserini Kastamonu'da iken yazmıştır ve Türkçe yazdığı tek eseridir).

20. el-Medhalü'l-âmm li-ulûmi'l-Kur'ân (Ahmed Hayrî, Kevserî'nin kendisinin de bu eserinin âkıbetini bilmediği için çok üzüldüğünü nakletmektedir. A. Hayrî, *Kevserî,* s.37).

İstanbul'dan ayrıldıktan sonra yazdığı eserler:

1. Raf'u'r-raybeh an tehabbutât-i İbn Kuteybe (İbn Kuteybe'nin "*Te'vîlü muhtelefi'l-hadîs*" isimli eserindeki bazı değerlendirmelere karşı yazdığı bir reddiyedir).

2. Safaâtü'l-burhân alâ safahâti'l-udvân (Muhıbbuddîn el-Hatîb'in *Mecelletü'z-Zehrâ*'da yayınlanan bir yazısına reddiye olarak yazılmıştır. Matbaatü't-Terakkî, Dımışk 1348).

3. Leftü'l-lahz ilâ mâ fi'l-ihtilâf fi'l-lafz (İbn Kuteybe'nin "*el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-reddu ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*" isimli eserine yazdığı ta'liktir. İbn Kuteybe'nin eseri ve Kevserî'nin talikinin beraber basımı: Mektebetü'l-Kudsî, Kahire 1349).

4. el-İşfâk alâ ahkâmi't-talâk (el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, Kahire, ts.). Ahmed Şâkir'in "*Nizâmu't-talâk*" isimli eserine reddiye olarak yazılmıştır.

5. Tekmiletü'r-Red alâ Nûniyyeti İbni'l-Kayyim (es-Sübkî el-Kebîr'in "*es-Seyfü's-sakîl fi'r-reddi alâ İbn Refîl*" isimli kitabına yaptığı bir ta'liktir. Matbaatü's-saâdeh, 1356/1937).

6. Bulûğu'l-emânî fî sîreti'l-İmâm Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî.

7. et-Tahrîru'l-vecîz fîma yebteğîhi'l-mustecîz (Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, Halep 1413/1993).

8. Te'nîbu'l-Hatîb alâ mâ sâkahû fî tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb (Yy., yeni baskı, 1990/1410).

9. et-Terhîb bi nakdi't-Te'nîb (Mektebetü'l-Hancî, 1369,) *Te'nîb*'e yönelik eleştirilerin yer aldığı kitaplara cevap niteliğinde kaleme alınmıştır. Te'nîb ile birlikte de basılmıştır.

10. İhkâku'l-hak bi ibtâli'l-bâtıl fî mûğîsi'l-halk (Dâru'l-Medîneti'l-Münevvera, Kahire 1408).

11. Akvemu'l-mesâlik fî bahsi rivâyeti Mâlik an Ebî Hanîfe ve rivâyeti Ebî Hanîfe an Mâlik (*İhkâku'l-hak* ile beraber neşredilmiştir).

12. Tezhîbu't-Tâc el-Lüceynî fî tercemeti'l-Bedri'l-Aynî.

13. el-İhtimâm bi tercemeti İbni'l-Hümam.

14. Atbu'l-muğterrîn bi decâcileti'l-muammerîn.

15. Tahzîru'l-halef min mehâzî ed'iyâi's-selef.

16. Katarâtü'l-gays min hayati'l-Leys.

17. el-Hâvî fî sîreti'l-İmâm Ebî Ca'fer et-Tahâvî (Kahire: Matbaatü'l-Envâr, 1368)

18. Faslu'l-makâl fî bahsi'l-a'vâl (Kevserî bu eserinin ismini sonra "Faslu'l-makâl fî temhîsı uhdûseti'l-a'vâl" olarak değiştirmiştir. Bk. *Makâlât,* s.391).

19. el-Buhûsü's-seniyye an ba'zı ricâli esânîdi't-tarîkati'l-Halvetiyyeh (Beyrut, 1410).

20. Nazratün âbirah fî mezâımi men yünkiru nuzûle Îsa aleyhisselâm (Matbaatü Emîn Abdurrahman, 1362).

21. Nibrâsü'l-mühtedî fi'ctilâi enbâi'l-Ârif Demirdaş el-Muhammedî (Kahire: Matbaatü'l-Envâr, 1364).

22. en-Nüket et-tarîfeh fi't-tehaddüs an rudûd İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe (Matbaatü'l-Envâr, 1365)

23. Raf'u'-l-iştibâh an mes'eletey keşfi'r-ruûs ve lebsi'n-niâl fi's-salâh (Makâlât'ın içinde basılmıştır. s.213).

24. Tercemetü'l-Allâme Muhammed Münîb el-Antebî.

25. Min iberi't-târîh (Nâşir, es-Seyyid İzzet el-Attâr el-Huseynî, Mektebu Neşri's-sekâfeti'l-İslâmiyye, 1367/1947).

26. Husnü't-tekâzî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî (Naşir, Râtib Hâkimî, Humus: Matbaatü'l-Endülüs, 1968/1388).

27. Lemehâtü'n-nazar fî sîreti'l-İmâm Züfer (Kahire: Matbaatü'l-envâr, 1368)

28. el-İmta' bisîreti'l-imâmeyn el-Hasan b. Ziyâd ve sâhıbihî Muhammed b. eş-Şüca' (Kahire: Matbaatü'l-envâr, 1368).

29. Mahku't-takavvul fî mes'eleti't-tevessül (Kahire: Matbaatü'l-envâr, 1369)

30. Ta'tîru'l-enfâs bizikri senedi'bn-i Ürkimâs (Matbaatü'l-envâr 1369 yılında bir mecmuanın içinde basmıştır. s.9-11).

31. el-İfsâh an hukmi'l-ikrâh fi't-talâk ve'n-nikâh (Matbaatü'l-envâr 1369 yılında bir mecmuanın içinde basmıştır. s.12-16).

32. el-İstibsâr fi't-tehaddüs ani'l-cebri ve'l-ihtiyâr (Kahire: Matbaatü'l-envâr, 1370).

33. Makâlâtü'l-Kevserî (Nâşir: Râtib Hâkimî, Humus 1388). Bu eser 106 makaleden oluşmaktadır. Kevserî'nin *Mecelletü'l-İslâm, eş-Şarku'l-Arabî* gibi dergilerde yazdığı makalelerin derlenerek basılmış halidir.

34. Mukaddimâtü'l-Kevserî (Beyrut/Dımeşk: Dâru's-Süreyyâ, 1.bs., 1997/1418).

35. Fıkhu Ehli'l-Irak ve hadîsuhum (Zeylaî'nin *"Nasbu'r-ra'ye li tahrîci ehâdisi'l-Hidâye"* isimli eserine mukaddime mahiyetinde kaleme alınmıştır. Daha sonra Abdülfettah Ebû Gudde'nin tahkiki ile müstakil olarak basılmıştır. Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, Beyrut 1970/1390. Abdülkadir Şener ve M. Cemal Sofuoğlu tarafından *"Hanefî Fıkhının Esasları"* adıyla Türkçe'ye de çevirilmiştir. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991).

Kevserî Hakkında Yazılan Başlıca Eserler:

Ahmed Hayrî, *el-İmam el-Kevserî,* Naşir: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1999/1420. Kevserî'nin *Makâlât*'ının ve diğer bazı eserlerin girişinde de basılmıştır.

Dayfullah Hamed Necî el-Menâsîr, *Cuhûdu'l-Kevserî fî Ulûmi'l-Hadîs* (Yüksek Lisans Tezi), Ürdün Üniversitesi 1993.

Hamid İbrahim Muhammed, *eş-Şeyh Muhammed Zâhid b. Hasan b. Ali el-Kevserî ve Cuhûduhu'l-Kelâmiyyeh"* (doktora tezi) Ezher Ünv. Usûlü'd-Dîn Fakültesi, 1988.

Mehmet Emin Özafşar, *Muhammed Zâhid el-Kevserî, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Hadisçiliği* (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.

Muhammed Abdülmelik b. Eş-Şeyh Muhammed Şemsülhak el-Kemlâî, *Nazratün âbire havle Tenkîli'l-Yemânî,* Pakistan İslamî İlimler Üniversitesi'nde yapılan bir çalışma olup Kevserî'yi savunan bir eserdir.

Muhammed Ebû Zehra, *el-İmam el-Kevserî* (Yaklaşık 7-8 sayfa olup Kevserî'nin *'İhkâku'l-Hak'*, *Mukaddimât* ve *Makâlât* gibi eserlerin girişinde basılmış ve Nizameddin İbrahimoğlu tarafından Türkçe'ye "İmam Kevserî" adıyla tercüme edilmiş ve *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*'nin 5. sayısında (Konya 2005), s. 335-340 yayınlanmıştır).

Muhammed İsmâîl Abdürabbinnebî, *el-Âlim el-Âlemî eş-Şeyh el-Kevserî* (Kevserî ve Makâlât hakkında bir değerlendirme olup Makâlât'ın girişinde basılmıştır).

Muhammed Said Havva, *el-Kevserî ve Cühûdühû fî ulûmi'l-Hadîs.*

Muhammed Yûsuf el-Bennûrî, *el-Allâme el-Kevserî ve Makâlâtuhû* (*Makâlât*'ın girişinde basılmıştır).

Seyyid Ebu'l-Hüseyin Mahbûb Ali Şah ve Abdurrahman Şah Veli, *"eş-Şeyh Muhammed Zâhid el-Kevserî: hayatuhû ve ameluhû"*, Mecelletü'l-Ma'hedi'l-Ebhâs el-İslâmî, VI, sy.3, s.73-90, Pakistan 1971.

Kevserî Hakkında Düzce'de bir sempozyum düzenlenmiştir. Sempozyumdaki tebliğler ve diğer konuşmalar *"Muhammed Zâhid el-Kevserî: Hayatı – Eserleri – Tesirleri"* adıyla yayınlanmıştır. Yayına haz. Necdet Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul 1996.

Erzurum, Ankara ve Kayseri İlahiyat Fakültelerinde Lisans bitirme tezi olarak birkaç makalesinin tercümesi gibi değişik çalışmalar yapılmıştır.

III. KEVSERÎ'NİN İLMÎ ÇALIŞMALARINA GENEL BİR BAKIŞ

Kevserî ilk ilmî çalışmasını *Merâkı'l-felâh*'ın hadislerini tahrîc üzerine gerçekleştirmiştir. Bu durum ilk dönemden itibaren onun hem fıkha hem de hadise ne kadar çok düşkün olduğunu göstermektedir. Sonraki çalışmalarında da hemen hemen bu çizgiyi devam ettirdiği söylenebilir. Bununla birlikte te'lif hayatında Arap dili, fıkıh tarihiyle birlikte genel tarih, kelâm, kıraat ve diğer İslamî ilim dallarıyla da ilgilendiği, her biriyle ilgili çeşitli eserler veya makaleler kaleme aldığı görülmektedir. Kevserî'nin çeşitli dergilerde yazdığı makaleler daha sonra bir araya getirilerek *"Makâlâtü'l-Kevserî"* adıyla neşredilmiştir. Makalelerin neredeyse yarısına yakın bir kısmının doğrudan veya dolaylı olarak Fıkıh ve Fıkıh Usûlü ile ilgili olduğu görülmektedir.

Kevserî pek çok kıymetli eserin yayınlanmasına da öncülük etmiş, tahkikler ve ta'likler yapmış, yayımlanan birçok esere takdîm yazıları kaleme almıştır. Takdîm ve ta'lik yazıları daha sonra bir araya getirilerek *"Mukaddimâtü'l-Kevserî"* adıyla neşredilmiştir.

Diğer taraftan Kevserî'nin küçüklüğünden beri tasavvufî bir çevrenin içinde büyüdüğü, kendisinin de tasavvufî bir hayatı benimsediği görülmektedir. Sadece İstanbul'daki hayatında tasavvufa dair eserler yazmamış, oradan ayrıldıktan sonra da tevessül, râbıta, istimdâd gibi tasavvufî anlayışları savunan eserler kaleme almıştır.[2] Bununla birlikte tasavvufî çevrelerde üzerinde önemle durulan kandil gecelerini meselâ Berât gecesini ihya etmenin mendûp olduğunu, fakat bu geceye mahsus belli bir namazın bulunduğu konusunda sabit herhangi bir rivayetin bulunmadığını da ilmî bir üslûpla açıkladığı görülmektedir.[3]

Kevserî'nin fıkhî çalışmalarının birçoğunun Hanefî fıkıh ve usûl anlayışını tanıtıcı ve savunucu eserlerin oluşturduğu söylenebilir. Onun doğrudan veya dolaylı olarak Hanefiler aleyhine yapılan yayınlara ve konuşmalara karşı Hanefîleri savunma ihtiyacı hissettiği, bir yönüyle de âdeta tarih ile hesaplaşmaya gittiği görülmektedir. Zaten kendini bir Hanefî yiğidi (batal kerrâr) olarak nitelendirmiştir.[4] Bu bağlamda müstakil eserler kaleme alarak meselâ İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde Ebû Hanîfe'nin kabul etmediğini iddia ettiği hadisleri *en-Nüketü't-tarîfe*'de tek tek ele alarak incelemiş, onlar ile niçin amel edilmediğini Hanefîlerin hadislere yaklaşımı çerçevesinde açıklamaya çalışmıştır. Hatîb el-Bağdadî'nin Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerini ve verdiği bilgileri *Te'nîb*'de tek tek ele alarak incelemiş ve cevaplamaya çalışmıştır. İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Gazzâlî ve er-Râzî'nin Ebû Hanîfe ve arkadaşları ile ilgili ithamlarını içeren eserlerinin yeniden basılıp yayınlanması karşısında *İhkâku'l-hak* isimli eserini kaleme almış, onda özellikle *el-Cüveynî*'nin eserini dikkate alarak ileri sürülen iddialara tek tek cevap vermeye çalışmıştır.

Kevserî, Hanefî imamlar hakkında bibliyografik ve tarihî eserler kaleme alarak da onları tanıtmaya, onlarla ilgili ortaya atılan birçok rivâyetin aslında tarihî veya ilmî açıdan doğru olmadığını ispat etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, Züfer b. el-Hüzeyl, Hasan b. Ziyâd, Muhammed b. eş-Şüca', Tahâvî ve İbnü'l-Hümâm gibi Hanefîleri tanıtan müstakil eserler kaleme almıştır. Zeylaî'nin *"Nasbu'r-ra'ye li tahrîci ehâdisi'l-Hidâye"* isimli eserine mukaddime mahiyetinde yazdığı *"Fıkhu Ehli'l-Irak ve hadîsuhum"* başlıklı yazısı da, Hanefî fıkhının teşekkül dönemini ve hadislere yaklaşımını yansıtan kayda değer bir çalışmadır.

Kevserî Mısır'a gittiğinde Osmanlı Devleti'nin pek çok toprağı işgal altındaydı, İslam dünyası büyük bir çöküş içindeydi. İslam dünyasında birkaç asırdır devam eden gerileme ve çöküş, Batı'da gelişen modern hayat tarzı zamanla bazı ilim ehlini harekete geçirmiş, yeni arayışlara itmiş, yeni cere-

---

[2] Ayrıntılar için bk. Kevserî, *Makâlât*, s.466; a.mlf., *İrğâmu'l-merîd*, s.5-6, 22, 25, 32, 76.
[3] Kevserî, *Makâlât*, s.61.
[4] Kevserî, *Makâlât*, s.417.

yanlar ortaya çıkmıştı. Mısır bu cereyanların en canlı olduğu ülkelerden biriydi. Geleneksel Fıkıh ve Fıkıh Usûlü sorgulanmaya başlanıyor, yeni usûller geliştirilmeye çalışılıyordu. Kevserî'nin bu ortamda Hanefî imamları ve mezhebini büyük bir hararetle savunmasının yanında "reformcular" (Şer'î hükümlerde "ıslah" ve "tecdîd"i savunanlar) olarak adlandırdığı zevâta karşı sözleriyle ve yazılarıyla da sert bir şekilde karşı koymaya çalıştığı görülmektedir.

Kevserî'nin güncel tartışmaları ve ortaya atılan yeni fikirleri titizlikle takip ettiği anlaşılmaktadır. Onun yazdığı eserlerin ve makalelerin birçoğunun reddiye niteliğinde olduğu görülmektedir. Kevserî'nin o dönemde Arap dünyasında etkili olan İbn Teymiye,[5] İbnü'l-Kayyım,[6] İbn Abdilvehhâb,[7] eş-Şevkânî,[8] Muhammed Abduh,[9] Reşid Rıza[10] gibi kişileri ağır bir dille eleştirdiği, geleneksel fıkıh ve usûl anlayışına karşı yazılan yazılara dinî konularda ileri sürülen görüşlere hararetle cevaplar vermeye çalıştığı görülmektedir.

Kevserî'nin birçok yazısında Ezher Üniversitesi ve âlimlerinin durumu üzerinde de durduğu, gerek tenkit gerekse irşat türü yazılarını herhangi bir çekince göstermeden yazdığı görülmektedir. İki asırdır Ezher'e İsmâilîlerin hakim olduğunu söylemiş,[11] Ezher'in eski hali ile yeni halini mukayese eden makaleler kaleme almış,[12] geleneksel inançlardan uzaklaştığını dile getirmiştir.[13] Ezher'deki âlimlerin yayınladığı bazı fetvaları,[14] sakallarını tıraş etmelerini, dış görünüş itibariyle bazı gençlerin yaptığı gibi vakardan uzak giyinmelerini, Ezan okunurken Ezher'in Nizamiye kısmında derslerin devam etmesini sert bir şekilde eleştirmiştir.[15] Ezher'in yayınladığı bazı kararları,[16] yayınlanmasına onay verdiği kitapları[17] ve Ehl-i Sünnet'e aykırı görüşler karşısında sessiz kalmasını[18] tartışmıştır.

Kevserî bazı müsteşriklerin İslamî ilimlere yönelik yazdıkları çeşitli eserlerdeki zararlı yönlere ve onların kötü niyetlerine çeşitli vesileler ile dik-

---

5 Kevserî'nin yukarıda zikredildiği üzere İbn Teymiye'ye reddiye niteliğinde kaleme aldığı eserlerin dışında bk. Kevserî, *Makâlât*, s.30, 32-33, 303, 334, 355, 377, 397, 424, 430, 497, 278; a.mlf. *İrğâm*, s.5-6; a.mlf., Min İberi't-Tarih, s.16; a.mlf., *el-İşfâk*, s.37, 72-74.

6 Kevserî, *Makâlât*, s.331, 334, 377, 389, 399, 417, 430, 519; a.mlf., *Tekmile*, s.6 vd.; a.mlf., *el-İşfâk*, s.43, 75.

7 Kevserî, *Makâlât*, s.460.

8 Kevserî, Makâlât, s.22, 293-294, 345, 418, 537; a.mlf., *el-İşfâk*, s.16-18, 75.

9 Kevserî, Makâlât, s.297, 307. Muhammed Abduh'un şahsiyetinin ayrı bir konu olduğuna işaret eden Kevserî, onun *Menâr Dergisi*'nde çıkan bir yazısından ise övgüyle söz ettiği görülmektedir. Kevserî, *Makâlât*, s.669.

10 Kevserî, Fıkhu Ehli'l-Irâk, s.22.

11 Kevserî, *Makâlât*, s.554.

12 Kevserî, *Makâlât*, s.341, 351, 363.

13 Kevserî, *Makâlât*, s.351, 363.

14 Kevserî, *Makâlât*, s.297, 434.

15 Kevserî, *Makâlât*, s.693.

16 Kevserî, *Makâlât*, s.689.

17 Kevserî, *Makâlât*, s.372, 376, 383.

18 Kevserî, *Makâlât*, s.170.

kat çeken yazılar da kaleme almıştır.[19] Ezher'in İslamî eğitim için çeşitli gruplar göndererek müsteşriklerin kurduğu akademilerde eğitim aldırmasını, sonra onların kitaplarını tercüme ederek yayınlamasını da eleştirmiş ve bu faaliyetlerin zararlı olduğunu iddia etmiştir.[20] Kevserî söz konusu eserlerin tek başlarına değil de onlara yapılacak reddiyelerle beraber neşredilmesi gerektiğini savunmuştur.[21]

Ezher'in özellikle hadis ve ricâl ilimlerine önem vermemesinden yakınmış,[22] Ezher'de hadis ilimlerinin eğitiminin nasıl olması gerektiğiyle ilgili bir rapor hazırlayarak rektörlüğe sunmuştur.[23] Bu raporunda Hadis Usûlü okutulurken tam ve doyurucu bir bilgi verilmesi için değişik mezheplerdeki fakihlerin görüşlerinin de ilaveten verilmesi gerektiğini söylemesi dikkat çekmektedir.[24]

Kevserî, "Dinleri birleştirme cemiyeti" adı altında kurulan cemiyeti ve yapılan toplantıları zararlı bulmuş ve bu cemiyeti Müslümanların sıkı bir bağ ile bağlandıkları İslam dinine ve fıkhına olan bağını gevşetme gayreti olarak görmüştür. Bu toplantılarda diğer dinlerle İslam'ın aynı seviyede görülmesinin Müslümanlara bir şey kazandırmayacağını ileri sürmüştür.[25]

Kevserî'nin Hanefîleri şiddetli bir şekilde savunması, onun taassuba düştüğü söylentilerine yol açmıştır. Fakat bu iddianın arkasında, yalnızca Hanefi fıkhını şiddetli bir şekilde savunması değil, bununla birlikte, onun geleneksel Fıkhı ve usûlünü savunmasının ve reformcular olarak adlandırdığı zevâta karşı çıkmasının da etkisi olduğu söylenebilir.

Ebû Zehra'nın da işaret ettiği gibi, söz konusu ortamda Kevserî'nin, söylediklerinden insanların hoşnut olmalarına veya kendisine kızmalarına aldırış etmeden doğru bildiği yolda yürüdüğü,[26] Hanefîleri ve aşağıda inceleyeceğimiz üzere geleneksel Fıkhı ve Usûlü'nü söz ve eserleriyle savunmaya devam ettiği görülmektedir. Kevserî'nin ilmî çalışmalarını yaparken maddî çıkar sağlama endişesiyle hareket etmediği, inandığı fikirleri ne pahasına olursa olsun savunma gayreti içinde olduğu anlaşılmaktadır. Onun bu yapısının İstanbul'daki hayatında da etkili olduğu söylenebilir. Ders Vekâleti görevinden azlini gerektiren olay buna örnek olarak zikredilebilir.[27]

Talebelerinden Ahmed Hayrî, Kevserî'ye taassup konusunda haksızlık yapıldığını söylemiş, onun Ebû Hanîfe ve ashabına karşı yöneltilen haksız ve

---

19 Kevserî, *Makâlât*, s.561; a.mlf., *Min İberi't-tarih*, s.25.
20 Kevserî, *Makâlât*, s.555.
21 Kevserî, *Min İberi't-tarih*, s.26.
22 Kevserî, *Makâlât*, s.556.
23 Kevserî, *Makâlât*, s.690.
24 Kevserî, *Makâlât*, s.700.
25 Kevserî, *Min İberi't-tarih*, s.27-28. insanları bütün dinlere davet edenlerin kendini dinlerin üstünde gördüğünü ve İslam ile diğer dinleri eşit seviyede görmenin İslam'a aykırı olduğunu savunmuştur. Kevserî, *Makâlât*, s.107.
26 Muhammed Ebû Zehre, *el-İmam el-Kevserî*, s.14 (*Mukaddimât* içinde).
27 Ahmed Hayrî, *el-Kevserî*, s.16.

insafsız ifadeler karşısında sadece doğrunun ortaya çıkmasına çalıştığını ifade etmiştir.[28] Kevserî'nin kendisinin mutaassıp olduğunu söyleyenlerin esas kendilerinin taassup içinde olduklarını söylediği, taassubun kötülüğüne bizzat kendisinin işaret ettiği görülmektedir.[29] Kendisinin, delillere bakarken âlimlerin basiretini kapatan en tehlikeli şeyin mezhep taassubu olduğunu söylediği dikkat çekmektedir. Ona göre, bu taassup, zayıf delili kuvvetli veya kuvvetliyi zayıf gösterir; fakat bu şekilde bir taassuba düşmek Allah'tan korkan kişilerin özelliği değildir.[30] Ezher'de okutulmasını tavsiye ettiği kitaplar arasında İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'ini de zikretmesi[31], eserlerinde fikirlerini tenkit ettiği el-Hatîb el-Bağdadî'yi ve diğer müellifleri tamamen göz ardı etmemesi de, onun iddia edildiği derece taassup içinde olmadığını göstermektedir.

IV. FIKHÎ MESELELERE DAİR GÖRÜŞLERİ

Kevserî'nin birçok fıkhî meselede görüşünü kaleme aldığı görülmektedir. Bunların hepsinin burada dile getirilmesi mümkün değildir. Fakat onun dine ve fıkha, şerîata, örfe, maslahata ve mezheplere bakışının yansıtılması, çalışmalarının bir özetinin verilmesi manasına gelebilir. Bu sebeple burada sadece sözü edilen hususlarla ilgili görüşlerine yer verilecektir.

A. DİNE VE FIKHA BAKIŞI

Kevserî'nin din ve fıkhın birbirinden farklı olduğunu söyleyenlere şiddetle karşı çıktığı görülmektedir. Onun bu tepkisinin altında söz konusu görüşün dinî anlayışa zarar vereceği; Fıkh'ın itibarını düşürerek dinî hükümleri daha rahat bir şekilde ve istenildiği gibi zamana uydurulabilir hale getirilmesine kapı aralayacağı endişesinin yattığı anlaşılmaktadır.

Kevserî Kur'an'da zikredilen din ile fıkhın birbirinden farklı olduğunu söyleyenlere itiraz etmiş, bu görüşü "dinde fıkıh sahibi olmaktan"[32] söz eden ayete aykırı görmüştür. Ona göre fıkıh, dini bilmekten (marifet) başka bir şey değildir, bir şeyi bilmek de bilinen o şeye ters olmaz. Dini sadece Müslümanlar ile diğer din mensupları arasındaki müşterek ve düzgün sözden (kelime-i sevâ)[33] ibaret görenlerin ayet[34] ve hadislere[35] aykırı bir görüş sergilediklerini iddia etmiştir. Kevserî'nin din ile fıkhı birbirinden farklı göstermeye çalışan-

---

[28] Ahmed Hayrî, *el-Kevserî*, s.23-24.

[29] Kevserî, *Te'nîb*, s.37, 40, 79; a.mlf., *Husnü't-Tekâzî*, s.58; a.mlf., *Makâlât*, s.372.

[30] Kevserî, *Fıkhu Ehli'l-Irâk ve hadîsuhum*, s.11.

[31] Kevserî, *Makâlât*, s.696.

[32] Et-Tevbe, 9/122.

[33] Âl-i İmrân, 3/64.

[34] "Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir gurup dinde geniş bilgi elde etmek (fıkıh) ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde sakınacakları ümidiyle onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Et-Tevbe, 9/122.

[35] "Allah bir kuluna hayır istediği zaman onu dini alanda fakih yapar..." Buhârî, *ilim*, 10; *i'tisâm*, 10; Müslim, *İmâra*, 175; Tirmizî, *ilim*, 4.

ların "fıkhu'd-dîn"i inkar etmeye kapı aralamak maksadı taşıdıklarını ima etmeye çalıştığı söylenebilir.[36]

Fakihlerin fıkhî meselelerin dörtte üçünde ittifak ettiklerini, sadece dörtte birinde ihtilaf ettiklerini söyleyen Kevserî, bu durumun Fıkhın saygınlığını çiğnemek için yeterli olmadığını savunmuştur. Kevserî dinin kendisinin, müçtehidin hem hata hem de isabet edebileceğini söylediğini, hata eden müçtehidin dahi sevap kazanacağını bildirdiğini vurgulamıştır. Ona göre, fakihlerin ihtilafı esasen delillerin çeşitli hükümlere ulaşılabilecek şekilde olmasından ve fakihlerin kavrayış farklılıklarından kaynaklanmaktadır.[37]

Kevserî Kur'an'daki "din" kavramının sadece tasdik edilmesi gereken hususlara iman etmekten ibaret olmadığını, dinin iman, ibadetler, muameleler ve ahlaka dair hususlarda Allah'a itaat etmekten ibaret olduğunu iddia etmiştir. Ona göre bu dört asıl bütün peygamberler arasında ortaktır. Bunlardan birini kenara atanlar "dinde tefrikaya düşenlerdir". Allah'ın her peygambere çeşitli deliller doğrultusunda farklı şeriatlar verdiğine de işaret eden Kevserî, bu delillerin gerektirdiği hükümlere itaat etmenin dinin bizzat kendisinden ibaret olduğunu, furu' meselelerdeki ihtilafın "dinde tefrikaya düşmekle" ilgisinin bulunmadığını savunmuştur.[38]

B. "DİN/ŞERİAT"A BAKIŞI

Özellikle son iki asırda ağırlığını hissettiren modern hayat tarzı Müslümanları da etkilemiş, Müslümanlar arasında çeşitli dinî tartışmaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu tartışmalar halen de devam etmektedir. Kevserî'nin bu tartışmalara hararetle katıldığı görülmektedir. Onun söz konusu fikirlere ve akımlara karşı geleneksel muhafazakâr çizgiyi savunduğu söylenebilir. Eserlerinde şer'î bir hükmü ele alırken değişik ifadelerle *el-fikh el-mütevârisi* (geleneksel fıkıh), *el-menhec el-mütevârisi* (geleneksel metod) ve *es-sünne el-mütevârise*yi sık sık vurgulamış ve onlardan uzaklaşılmaması gerektiğini savunmuş olması da bunu göstermektedir.[39] Öyle ki Kevserî'nin o dönemde ve günümüzde Arap dünyasında yaygın olarak kullanılan "etteşrî'u'l-İslâmî" kavramını dahi sadece muhataplarının görüşlerini zikrederken bazen kullandığı, diğer yerlerde "şer'ullah", eş-şer'u'l-İslâmî" ve "şeriat" gibi kavramları kullanmaya özen gösterdiği dikkat çekmektedir.[40] Üç talakın bir talak sayılması,[41] talak hakkının kocadan alınması, çok eşliliğin yasaklanması,[42] vakfa getirilen kayıtlar,[43] kadının örtünmesi[44] gibi belli başlı somut konularda da geleneksel çizgiyi hararetle savunduğu görülmektedir.

---

[36] Kevserî, *Makâlât*, s.107-108.
[37] Kevserî, *Makâlât*, s.108.
[38] Kevserî, *Makâlât*, s.109, 128.
[39] Kevserî, *Makâlât*, s.132, 317-318, 536, 558, 681.
[40] Kevserî, *Makâlât*, s. 113, 122, 126, 276, 316, 435, 531.
[41] Kevserî, *Makâlât*, s.125, 132, 271, 317; a.mlf., *el-İşfâk*, s.23.
[42] Kevserî, *Makâlât*, s.132, 153, 271-290, 317, 531; a.mlf., *el-İşfâk*, 5, 7.
[43] Kevserî, *Makâlât*, s.125.

Diğer taraftan Kevserî'nin meselâ gazetelerde çok eşliliğin yasaklanması ve talak sayısının sınırlandırılması ile ilgili İslamî hükümlerde değişikliğe gidilmesini savunan yazılar yazan kimselerin görüşlerinin temelinde, onların Batılı hayat tarzından etkilenmelerinin yattığına işaret ettiği,[45] boşanmaların artması gibi sosyal problemlerin önlenmesi için klasik anlayışın terk edilmesinin ve şerîatın kocaya tanıdığı boşama hakkının onun elinden alınmasının çare olamayacağını, öncelikle ahlaksızlığın ve kadınların Cahiliyet dönemindeki gibi süslenerek, açılıp saçılarak sokaklarda gezinmesinin (teberruc)[46] ortadan kaldırılması gerektiğini savunduğu görülmektedir.[47]

Kevserî şer'î hükümleri, Sahâbe, Tâbiîn ve Tebe-i Tâbiînin Kur'an'dan ve Hz. Peygamber'in sünnetinden Arap dilinin kuralları çerçevesinde anladıkları hükümler ile sınırlı görmüş; müteahhirîn fakihlerin sadece yeni meseleler hakkında fikir yürütebileceğini, ilk asır fakihlerinin görüş belirtmedikleri veya hakkında ihtilaf ettikleri hususlarda görüşler ortaya koyabileceklerini savunmuştur. Şerîatın sahibinden başka kimsenin teşrî yetkisi bulunmadığına işaret eden Kevserî, fakihlerin teşrî yapan kimseler (müşerri) olarak görülmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Birinci asır fakihlerine tanıdığı söz konusu ayrıcalığa, onların vahye şahit olan Sahâbeden ilim öğrenmesini, Sahâbenin yaşayışını ve vahyin indiği dili iyi bilmelerini gerekçe göstermiştir.[48] Kevserî'nin savunduğu söz konusu anlayışa tipik bir örnek olarak zekât ayetiyle[49] ilgili görüşü verilebilir. Kevserî, Selefin ayette geçen "fî sebîlillah" ifadesinden bütün hayır cihetlerini anlamadığına dikkat çekmiş, mescit ve benzeri hayır cihetlerinin zekât malıyla imar edilmesine karşı çıkmıştır.[50]

Kevserî değişik makalelerinde "tağyîr" ve "tebdîl" edilebilmesi açısından şer'ullahı vaz'î kanunlar gibi görenlerin, onu Ortaçağ'ın kanunları gibi telakki edip artık günümüzde yeterli olmadığını açıkça savunanların bulunduğuna dikkat çekmiş, bu ve benzeri sebeplerle bir kimsenin şer'ullaha bakışını, onun dinî anlayışının ölçüsü saymıştır. Bu konudaki bir makalesinin başlığı şöyledir: "*Nazaru'l-mer'i ilâ şer'illahi mi'yâru dînih.*"[51]

Kevserî bir makalesinde bir profesörün şer'î hükümleri Ortaçağın kanunları olarak nitelendirdiğini, artık bu devirde onların yeterli olmayacağını söylediğini nakletmektedir.[52] Bir makalede "İslâmî teşrî krizi"nden söz edildiğini, çözüm olarak "nesh yetkisinin" İmam'a (?) verilmesinin önerildiğini dile getirmektedir. Kevserî İslamî bir teşrî krizinin bulunmadığını, "şer'ullah"ın her zaman ve mekanda müminlerin maslahatlarını gerçekleş-

---

44 Kevserî, *Makâlât*, 309-315.
45 Kevserî, *Makâlât*, s.271.
46 El-Ahzâb, 33/33.
47 Kevserî, *Makâlât*, s.335.
48 Kevserî, *Makâlât*, s.115-116, 325.
49 Et-Tevbe, 9/60.
50 Kevserî, *Makâlât*, s.235.
51 Kevserî, *Makâlât*, s.316.
52 Kevserî, *Makâlât*, s.317.

tirmek için yeterli olduğunu savunmuştur. Neshin sadece vahiy ile mümkün olduğunu savunan Kevserî, Hz. Peygamber'den sonra kimsenin şer'î hükümleri neshetmesinin söz konusu olamayacağını söylemiştir. Kevserî'nin bu ve benzeri görüşler karşısında kesin bir tavır ortaya koyduğu, onları "*ilhadî görüşler*" olarak nitelendirdiği görülmektedir.[53] Ona göre bir şeyi haram veya helâl kılma yetkisi sadece şeriatın sahibine aittir,[54] herhangi bir kanunun sırf mecliste onaylanması "şer'ullahtan" olmayan bir şeyi şeriatın hükmü haline getirmediği gibi, şer'ullahın bir hükmünü de şeriatın dışına çıkarmaz. Şeriat şeriat olarak, kanunlar da kanun olarak kalır.[55]

Kevserî'ye göre Hz. Muhammed (s.a.s.)'in tebliğ ettiği şeriat, her zaman ve mekânda ümmetin işlerinin ıslahına elverişli ve yeterlidir. Şeriat bu özelliğiyle vaz'î kanunlardan ayrılmaktadır.[56] Ümmetin işlerini düzgün hale getirmek için kendi aklımızca şeriattan başka çareler aramak doğru değildir. Bu anlayışla Kevserî tarihi şahit tutarak İslam devletlerinin şeriata sarıldıkları oranda mesut olduklarını, onun hükümlerini uygulamaktan uzaklaştıkça da durumlarının kötüleştiğini iddia etmiştir.[57]

Söz konusu görüşleri doğrultusunda Kevserî "İslam'da reform"un (el-ıslah fi'l-İslam) veya "tecdîd"in gereğinden söz edenlere şiddetle karşı çıkmıştır. Onların görüşlerinin, ibadetleri de içine alacak şekilde şeriatın büsbütün ortadan kaldırılmasına yol açabilecek görüşler olduğunu iddia etmiştir. Kevserî İslam'da reform ve tecdîdi savunanların daha çok maslahat ve örf gibi unsurları kullandığına dikkat çekmiş ve adı geçen görüş sahiplerine karşı yazılar kaleme almıştır.[58] Onun örf ve maslahat konularındaki görüşlerine aşağıda ayrıca yer verilecektir.

Kevserî ortaya atılan yeniliğin "sünen-i mütevârise"ye aykırı olduğu sürece "bid'at-ı seyyie" olacağını, bazı "akıllıların" onu faydalı görmesinin bu durumu etkilemeyeceğini savunmuştur. Bu sebeple o, şimdiye kadar kabul edilen dinî hükümlerin başka hükümlerle değiştirilmesi manasındaki bir tecdîde karşı çıkmıştır. Sadece dinin hükümlerine sarılma hususunda Müslümanların gevşekliklerini bertaraf ederek onların yeniden bu hükümlere sarılmalarını güçlendirmek manasına bir "tecdîd"in savunulabileceğini söylemiştir.[59] Kevserî nikâh, talak vb. hükümlerde "tecdîd"e gitmenin "ümmeti" gelişmiş milletler seviyesine çıkarmayacağını, sanayi ve ticarette ileriye götürmeyeceğini ileri sürmüştür. Ona göre ümmeti ileriye götürecek ve faydalı olacak "tecdîd", gelişmiş ülkelerle evrende var olan sırların keşfedilmesinde, hayvanların, bitkilerin, madenlerin vs. hususların araştırılmasında yarışmak,

---

53 Kevserî, *Makâlât*, s.122-131.
54 Kevserî, *Makâlât*, s.130-136.
55 Kevserî, *Makâlât*, s.650.
56 Kevserî, *Makâlât*, s.113, 124, 316.
57 Kevserî, *Makâlât*, s.114-115, 320-322.
58 Kevserî, *Makâlât*, s.116-121, 137, 145, 317-323, 326, 346.
59 Kevserî, *Makâlât*, s.139-140.

elde edilen bilgileri "i'lây-ı kelimetullah" ve ümmetin maslahatlarını gerçekleştirmekte kullanılmasına çalışmaktır.[60]

C. ÖRF VE MASLAHATA BAKIŞI

Kevserî İslam'da reform ve tecdîdi savunanların daha çok maslahat ve örf gibi unsurları kullandığına dikkat çekmiş ve adı geçen görüş sahiplerine karşı yazılar kaleme almıştır.[61] Ona göre mezhep âlimlerinin "kavâid", usûl ve furu' kitaplarında beyan ettiklerinin dışında örfün şer'î hükümlerde bir etkisi yoktur. Örfün değişmesi ile şer'î hüküm değişmez. Meselâ tartılarak alınıp satılan bir malzemenin zamanla ölçülerek alınıp satılır olması, yapılan alış verişteki şer'î hükmü (faizin haram oluşu) değiştirmez. Bir yerde faiz alınıp verilmesi, mut'a nikahı, "soğuk çay" adı altında içki içilmesi gibi uygulamalar âdet haline gelse de şer'î hükümleri değişmez, yani bu durum onları helâl hale getirmez.[62]

Kevserî ilk defa *Necmüddin et-Tûfî*'nin ortaya attığını söylediği maslahat anlayışına sert eleştiriler yöneltmiştir. *et-Tûfî* gibi bazı kimselerin ibadetleri dışarıda tutarak "muâmeleler vb. hususlarda şer'î hükümler konulurken esas dikkate alınan unsurun maslahat olduğunu, bu sebeple nassın, maslahata aykırı olduğu zaman terk edilip maslahat ile amel edilmesi gerektiğini" söylediğini kaydetmektedir. Kevserî, onların bu sözleriyle hangi maslahatı kastettiklerini sorgulamış ve söz konusu görüşe karşı çıkmıştır. Bu görüşün iyi niyetli bir âlimden çıkmış olamayacağını, bu görüşü "şer'ullah"ın büsbütün ortadan kalkmasına kadar götürecek bir görüş olduğunu ve sonucunun açıkça "ilhad" olduğunu iddia etmiştir. Allah'ın emirleri içinde ibadetler ile muamelelerin birbirinden ayrı tutulmasının anlamsız olacağını söyleyen Kevserî, şer'î maslahatların ancak vahiy ile bilinebileceğini; dünyevî maslahatlar konusunda ise değişik görüşler ortaya konabileceğini ve aklın "maslahat" zannettiği bir durumun "mefsedet" olabileceğini; dolayısıyla hem şer'î hem de dünyevî maslahatla ilgili hususlarda şer'î nassa aykırı olması durumunda söz konusu edilen maslahata itibar edilemeyeceğini savunmuştur. Ona göre usûl ve kavâid kitaplarında geçen mürsel maslahatlar ise nas bulunmayan durumlarla ilgilidir, nassa muhalif olması halinde âlimler onlarla amel edilemeyeceğine dair görüş birliği içindedirler.[63] Bu bağlamda Sahâbe-i Kiram'a özellikle de Hz. Ömer'e isnat edilen "bir mecliste yapılan üç talak"ın üç olarak geçerli sayılması, "müellefe-i kulûb"a zekat verilmemesi gibi uygulamaların "maslahat karşısında nassın terk edilmesi" ile ilgisinin bulunmadığını iddia etmiştir.[64]

D. MEZHEPLERE, MEZHEP İMAMLARINA ve MEZHEPSİZLİĞE BAKIŞI

---

60 Kevserî, *el-İşfâk*, s.91.
61 Kevserî, *Makâlât*, s.116-121, 137, 145, 317-323, 326, 344.
62 Kevserî, *Makâlât*, s.117-118, 319, 327-328.
63 Kevserî, *Makâlât*, s.118-121, 328-334.
64 Kevserî, *Makâlât*, s.334; a.mlf., *el-İşfâk*, s.41-54.

Kevserî Fıkhî mezheplerin Hz. Peygamber ile başlayıp Sahâbe ve Tâbiînin İslam Fıkhı'nı öğretmeleri sonucunda tabiî bir süreç içinde oluştuğunu iddia etmiş, herhangi bir mezhebe bağlanmamayı savunanları sert bir şekilde eleştirmiştir. Bu konuda yazdığı makalenin başlığı da şöyledir: "*Mezhepsizlik, dinsizliğin köprüsüdür.*" Ona göre nasıl ki farklı ilim dallarıyla uğraşan değişik gruplar vardır. Bu grupların farklı metotları hatta bir ilim dalında dahi farklı metotlarla hareket edenler bulunmaktadır. İlim dallarında belli usullerin ve mezheplerin bulunması kaçınılmazdır. İslam Fıkhında da aynı durum söz konusudur.[65]

Kevserî mezhepsizliği savunanları iki sınıfa ayırmıştır:

1- Bütün müçtehitlerin isabet ettiğini ve müçtehit olmayan bir kimsenin bir müçtehide bağlı kalmaksızın onların görüşlerinden birini seçerek ona uyulabileceğini savunanlar ki bunlar, Muteziledir. Kevserî, Sûfiyyenin de Musavvibeden (müçtehitlerin hepsinin isâbet ettiğini savunanlar) olduğunu, fakat onların görüşlerini Mutezileninkinden ayırmak gerektiğini savunmuştur. Ona göre Sûfiyye bir müçtehide bağlı kalmaksızın müçtehitlerin görüşleri arasında özellikle azîmet olanları seçmekte, bu durum da takvadan kaynaklanmaktadır. Sûfiyyenin bu anlayışı "teşehhî" (nefsanî bir istek) olarak görülemez. Kevserî Mutezilenin görüşleri istikametinde müçtehit olmayan bir kimsenin müçtehitlerin görüşleri içinden ruhsatları seçerek onlar içinden heva ve hevesine uygun olanlara uymasını ise teşehhî olarak değerlendirmiştir.

2- Bütün geleneksel fıkıh mezheplerinin imamlarını Müslümanların ayrılığa düşmesinin sebebi olarak gören ve müçtehitlerin şimdiye kadar hatalı olduklarını, mezhepleri terk ederek bu hatadan dönülmesi gerektiğini söyleyerek mezhepsizliği savunanlar. Kevserî bu gruptakilerin görüşlerini çılgınlık (mücâzefe) ve düşüncesizlik (tehevvür) olarak değerlendirmiştir. Kendi zamanında bu gruptakilerin sahih haber-i vâhidleri, icma ve kıyası küçümsediklerini, örf ve maslahata yeni bir boyut kazandırmaya çalıştıklarını vb. görüşler ileri sürdüklerini dile getirmiş, onların meşhur olma arzusuyla hareket ettiklerini (şehvetü'z-zuhûr) iddia etmiştir.[66]

Kevserî'nin kendisi yukarıda işaret edildiği üzere Hanefî mezhebinin görüşlerini savunmuştur. Ona göre Hanefî mezhebinin farklı iki özelliği vardır: Hanefî mezhebi "şûra mezhebi"dir. Diğer mezheplerden farklı olarak Sahâbeye kadar toplulukların birbirinden öğrenmeleri sonucunda oluşmuştur, diğerleri ise imamlarının görüşlerinin toplamından ibarettir.[67] Kevserî Hanefî mezhebinin benzeri görülmemiş şekilde yaygınlaşmasının sırrını Ebû Hanîfe'nin vardığı hükümlere ders halkasında müzakere ederek varmasına,

---

[65] Kevserî, *Makâlât*, s.163.

[66] Kevserî, *Makâlât*, s.169-171. Mısır'da mezhepsizliği savunan değişik grupların farklı özelliklerine işaret eden sözleri için bk. *Makâlât*, s.179.

[67] Kevserî, *Fıkhu Ehli'l-Irâk*, s.55.

kimseyi kendi görüşünü kabullenmeye zorlamamasına ve sonuçta varılan hükmün delilini bilmeden kimsenin sadece sonuca bakarak hükmetmemesi gerektiğini tenbih etmesine bağlamıştır.[68] Ona göre Hanefî mezhebinin ikinci özelliği de mensuplarının yeni ortaya çıkan meselelerin (nevâzil) hükümlerini ortaya çıkarmak için her dönemde çalışmaya devam etmeleri, asırlar boyu bu yöndeki ihtiyacı karşılayacak şekilde ve medeniyetteki ilerlemelerin gereklerini dikkate alarak çalışmalar yapmaları, Allah'ın dilediği zamana kadar da bunu yapmaya devam edecek olmalarıdır.[69]

Kevserî'ye göre Hanefî imamları aleyhine konuşanlar iki kısma ayrılır: Birincisi Hanefî imamların fıkıhta ne kadar ince eleyip sık dokuduklarının farkında olmayan ve onları hadise muhalefetle itham eden (ta'n) kimselerdir. Kevserî bu kimseleri "donuk râvî" (râvin câmid) olarak adlandırmıştır. İkincisi ise bid'at ehli, itikadı bozuk, dalâlet üzere oldukları düşünülebilecek kimselerdir. Bunları da "ed-dâllü'l-miskîn" diye adlandırmıştır.[70] Bu itibarla Kevserî pek çok cerh ve ta'dil, tabakât ve tarih kitabının müellifini tenkit etmiştir.[71]

Kevserî Hanefîleri savunmakla birlikte değişik vesilelerle mezhep imamlarının ve Ebû Hanîfe'nin de hata etmiş olabileceğini, onları müçtehit olarak kabul ettiğimiz takdirde hata da edebileceğini kabul etmiş olduğumuzu ifade etmiştir. Onların isabet ettikleri zaman iki, hata ettikleri zaman da bir sevap kazanacaklarına dikkat çekmiştir.[72]

Kevserî sadece Hanefîlerin "Ehl-i re'y" olarak nitelendirilmesine karşı çıkmıştır. Ona göre "Ehli re'y" mihne olaylarından sonra rivâyetle meşgul olan selefin kullanımında bir alem olarak Ehl-i Irak'ın yani Kûfe ehlinin ve Hanefîlerin alemi haline gelmiştir.[73] Fakat fakihlerin Ehl-i re'y ve Ehl-i hadîs olmak üzere iki grup halinde tasavvur edilmesinin aslı bulunmamaktadır. Bu ayrım mihne olaylarından sonraki dönemlerde câhil nakledicilerin sözlerini esas alan marjinal bazı kişilerin hayalidir.[74] Gerçekte fıkıh ister Irak'ta ister Medine'de olsun onun olduğu yerde mutlaka re'y vardır.[75]

---

68 Kevserî, *Fıkhu Ehli'l-Irâk*, s.56.

69 Kevserî, *Fıkhu Ehli'l-Irâk*, s.57 Kevserî konuyla ilgili olarak İbn Haldun'un bir sözünü de nakletmiştir. İbn Haldun Fas ve Endülüs'te bedevîliğin hâkim olduğunu, bu sebeple söz konusu yerlerin Ehl-i Irak'a değil de Ehl-i Hicaz'a daha yakın durduğunu söylemiştir. Kevserî uzun yıllar Mâlikî mezhebine bağlı kalan ve kendi çapında bir medeniyet kuran Endülüs hakkında bile İbn Haldun'un böyle söylediğine işaret ederek "hükümleri uzun süre medeniyetle haşır neşir olmamış diğer mezheplerin durumunun ne olduğunu sen düşün", der. a.*g.e.*, s.58.

70 Kevserî, *Fıkhu Ehli'l-Irâk*, s.87.

71 Kevserî, *Fıkhu Ehli'l-Irâk*, s.83; a.mlf., *el-İmta'*, s.59; a.mlf., *Te'nîb*, s.35, 37. Kevserî'nin eserleri içinde İbn Adiy ve el-Ukaylî'nin kitaplarını eleştiri sadedinde yazdığı iki eser bulunduğu kaydedilmektedir. Fakat bunlar İstanbul'dayken yazdığı eserler olup maalesef tarafımızdan ulaşılamamıştır.

72 Kevserî, *Te'nîb*, s.11-12; Kevserî, *Makâlât*, s.170, 253.

73 Kevserî, *Fıkhu Ehli'l-Irâk*, s.20.

74 Kevserî, *Fıkhu Ehli'l-Irâk*, s.23.

75 Kevserî, *Fıkhu Ehli'l-Irâk*, s.18.

Kevserî Hanefîlerin görüşlerini savunmakla birlikte, İslam Fıkhı'nın Ehl-i sünnetin geleneksel fıkıh mezheplerinin imamları eliyle olgunlaştığına dikkat çekmiş, onları zikrederken daima saygı ifadeleriyle zikretmiştir. Dört büyük mezhep imamını bir kenara itmeyi bağışlanamaz ilmî bir cinayet olarak nitelendirmiştir.[76] Mezhep imamlarını dine hizmet etmeleri, Kur'an ve sünnetten istinbat yollarını beyan etmeleri, icmaı ve özel şartlar çerçevesinde kıyası huccet olarak kullanmaları açısından bir aile gibi görmüştür.[77] Bu itibarla da söz konusu mezheplerin arasını "takrîb" çalışmalarını "hâsılı tahsîl" olarak değerlendirmiştir. Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes, eş-Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel arasındaki ilmî alış verişlere işaret eden Kevserî, onların birbirleri hakkında yerici söz söylediklerine dair rivâyetleri dünyalık peşinde koşan veya itikadî açıdan yanlış yola sapan kişilerin uydurması olarak nitelendirmiştir.[78]

Kevserî adı geçen imamların fıkhî meselelerin üçte ikisinde ittifak ettiklerini iddia etmiştir. Ona göre kalan ihtilaflı meselelerde de gerçek bir ihtilaftan söz edilemez. Çünkü var olan ihtilaflar esas itibariyle herhangi bir meselede takvanın veya fetvanın gereğiyle veya daha ihtiyatlı olan ile amel edilmesinden kaynaklanmaktadır. Kevserî bu durumu da herhangi bir meseledeki delilin tabiatının gereği olarak görmüş, imamlar arasındaki ihtilafları abartanları düşünce ufukları dar ve basiretsiz veya dünyalık peşinde koşan insanlar olarak nitelendirmiştir.[79]

Kevserî kendi dönemindeki "dinleri birleştirme cemiyetlerinin" faaliyetleri gibi "mezhepleri birleştirme cemiyetlerinin" de bulunduğuna dikkat çekmiş, mezhep imamlarının değerine, mezheplerin önemine ve mezhepsizliğin tehlikesine yer verdiği yazılar kaleme almıştır. Bazı kimselerin itikadî, bazılarının fıkhî mezhepleri bazılarının da karşıt dinleri "birleştirme" çalışmaları yapmalarını tuhaf karşılamıştır.[80]

Kevserî, "Müslüman"ım diyen bütün gruplar arasında dürüst bir yakınlaşmanın (et-tesâfî) oluşmasını, gayretli her müslüman mütefekkirin özlemle aradığı yüce bir gaye olarak görmüştür. Fakat bunun yolunun, Ehl-i Sünnet'in diğer gruplar arasında kaynaşması için çeşitli meselelerden ve inançlarından taviz vermesi olmadığını ifade etmiştir. Kevserî, Mezhepleri Takrîb Komisyonu'nun bu hususa dikkat etmediği için mezhepler arasındaki yakınlaşmayı değil; uzaklaşmayı artırıcı bir yola girdiğini savunmuştur.[81]

Zeyd b. Ali Zeynülâbidîn'in mezhebi ile Ebû Hanîfe'nin mezhebini Kûfe kaynaklı olmaları itibariyle ittifak ve ihtilaf edilen meseleler açısından birbiri ile yakın mezhepler olarak görmüştür. Fakat Zeydîler içindeki Cârûdiyye'nin

---

[76] Kevserî, *Makâlât*, s.657.
[77] Kevserî, *Makâlât*, s.148; a.mlf., *Te'nîb*, s.9.
[78] Kevserî, *Makâlât*, s.148-151.
[79] Kevserî, *Makâlât*, s.151.
[80] Kevserî, *Makâlât*, s.147.
[81] Kevserî, *Makâlât*, s.156.

itikadî açıdan tehlikeli görüşleri bulunduğuna dikkat çekmiştir. Zâhirîlerin içtihadî hususlarda dikkate alınmayacağını söylemiştir. Rafizîlerin aşırıları (Gulât) ile Ehl-i Sünnet arasında derin farklılıkların bulunduğuna dikkat çeken Kevserî'nin, az önce işaret edilen gayeye ulaşılabilmesi için bu hususta çalışanlara bir dizi önerilerde bulunduğu görülmektedir. Meselâ ona göre mezhepler arasındaki meseleler doğrudan açılarak bir tartışma ortamı oluşturulmamalıdır. Önce bir hazırlık aşamasına ihtiyaç vardır. Bu hazırlık aşamasında Şiîler kendi ülkelerinde, Ehl-i Sünnet âlimleri de kendi ülkelerinde kongreler tertip ederek bu yolda nelerin mümkün olup olamayacağını görüşmelidirler...[82] Bununla birlikte Kevserî'nin ifadelerinden, söz konusu gayeye ulaşılabileceği konusunda ümitli olmadığı anlaşılmaktadır.

[82] Kevserî, *Makâlât*, s.153

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.331-336

ABDULKADİR ÛDEH (1907-1954)

-Hayatı Eserleri ve İslam Hukukuna Katkısı-

Y.Doç.Dr. Haluk SONGUR*

Abstract

An Egyptian Scholar Who Joined The Theory And Practice

This article brifly deals with Abdulqadir Qudeh's life, works, thougts, views and contribution to Islamic Law. He is not only a scholar who writes and studies on Islamic law but also an activist and hard supportor of Hasan al-Banna. He joined in the foundation of Egypt "Muslim Brothers" Islamic movement with the founder Hasan al-Banna. He wrote many boks on Islamic Movements. But his *magnum corpus* was on Islamic Criminal Law. He who was the first scholar wrote *Ukûbât* (Islamic Criminal Law) according to the modern Criminal Law System. He wrote two volume: first volume devoted to general part of Criminal Law second devoted to private part of Criminal law.

Giriş

Kuşkusuz, tarihte filozoflar, devlet adamları ve peygamberlerin, sosyal normlardan Hukukun doğup gelişmesi ve günümüze ulaşmasında büyük tesirleri olmuştur. Örneğin Justinan *corpus juris civilis*'i vucuda getirmeseydi belki de bugün Roma Hukukunu tanımıyor olacaktık. Sistematik bakımdan hukuk sistemleri birbirinden farklıdır. Bu anlamda İslâm Hukuku da kendine has bir taksime sahiptir.

İslam medeniyeti ve özelde İslâm Hukuku tarihten günümüze âlimlerin özellikle de fakihlerin çaba ve gayretleriyle ulaşmıştır. Her âlim ve fakih fıkhı kendi dönem ve şartları çerçevesinde yeni bir tasnif ve sistemi içerisinde çağına sunarak onun yaşamasını sağlamıştır. Şüphesiz bu çabalar günümüz için de fazlasıyla gerekli ve zaruridir. İbâdât, muamelât, ukûbât genel taksimiyle İslam Hukukunun özellikle muamelât ve ukûbât kısımlarının modern hukuk sistematiği içinde sunulma zarureti ortaya çıkmıştır.

Suç ve cezanın şahsiliği, kanunsuz suç ve ceza olmaz prensibi, eziyet ve işkence yasağı gibi pek çok temel ilkeyi bünyesinde barındıran İslâm Ceza hukuku, kazuistik olması hasebiyle suç ve cezaların tek tek ele alındığı ve

* SDÜ İlahiyat Fakültesi, mail: hasongur@hotmail.com

bunlar arasında bir uyum olmadığından bahisle, genel bir suç ve ceza teorisinin, iştirak ve teşebbüs gibi kurumların bulunmadığı iddialarına muhatap olmuştur. Ancak bunun tutarlı bir iddia olmadığı, tek tek ele alınan suç ve cezaların birbirleri ile uyum içinde olduğu bunlardan hareketle bir suç ve ceza teorilerinin oluşturabildiği, ayrıca suça başlangıç, teşebbüs ve iştirak gibi müesseselerin bulunduğu, son dönemde modern hukuk sistematiği içinde yapılan pek çok İslâm Ceza Hukuk çalışmasından[1] anlaşılmaktadır. Abdülkâdir Ûdeh, *ukûbat* diye bilinen İslâm Ceza Hukukunu modern hukuk sistematiğine uygun olarak, tüm konu ve başlıklarıyla genel anlamda ele alan ilk yazarlardan biridir. Avukatlık, savcılık ve hâkimlik görevlerinde bulunan Abdülkâdir Udeh *et-Teşrî'u'l-Cinâ'îyyü'l-İslâmî*, I-II, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1985/1405 adlı eseriyle İslam ceza Hukukunu modern ceza hukuk sistematiği ile yeniden inşa etmiştir adeta. Abdülkadir Udeh İslâm Hukukuna olan en önemli katkısını bu eseriyle gerçekleşmiştir.

Makalemizde girişin ardından Abdülkâdir Udeh'in kısa bir şekilde hayat hikâyesini sunacağız. Daha sonra eserlerinin bir listesini ve kısa tanıtımlarını yapacağız. Son olarak *et-Teşrîu'l-Cinâ'îyyü'l-İslâmî* adlı eseri özelinde İslâm Hukukuna olan katkısını ve ilgili görüşlerini ele alarak makaleyi sonlandıracağız.

I. Hayatı

1907'de Mısır'da doğdu. 1930'da Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ni bitirdikten sonra savcılık ve hâkimlik yaptı. Daha sonra kuruluş yıllarından itibaren Müslüman kardeşler (*el-ihvânü'l-müslimîn*) teşkilatında yer aldı. Bu teşkilatta "İrşad Heyeti"ne seçildi.[2] Kral Faruk tahttan indirildikten sonra yeni Mısır anayasasını hazırlamak üzere kurulan komisyonda üyelik yaptı. Komisyon çalışmaları sırasında hürriyetleri savunan ve anayasanın İslami esaslara dayandırılmasını isteyen tavırlarıyla dikkat çekti.

General Necib'in hürriyetçi subaylar (*ed-dûbbâtu'l-Ahrâr*) tarafından işbaşından uzaklaştırılmasına tepki olarak başlayan halk gösterilerinde faal rol oynadı. Müslüman Kardeşler teşkilatı ile Cemal Abdunnasır ve taraftarları arasındaki ilşkileri yürüttü ise de bu hususta başarılı olamadı. Tam tersine olumsuz sonuçlanan görüşmelerin peşinden Cemal Abdunnasır, teşkilatı kapatma kararı aldı. Cemal Abdünnasır ile teşkilatın tekrar açılması için görüşmelere devam etti. General Necib'in tekrar işbaşına dönmesini destekleyen gösterilerde yer aldığı[3] gerekçesi ile Abdünnasır ile arası iyice açıldı ve ilişkiler koptu. Bu arada Abdülkadir Udeh'e teşkilat tarafından, Abdünnasır'ın

---

[1] Örneğin bakınız: Sabri Erturhan, *İslam Ceza Hukuknda İçtima*, Rağbet, 2003; Kemal Yıldız, *İslâm Yargılama Hukukunda Şahitlik*, Hâcegân Akademi Kitaplığı, İstanbul, 2005; Haluk Songur, "İslâm Ceza Hukukunda Suça İştirak Teorisi –Mukayeseli Bir Çalışma- (Basılmamış Doktora Tezi) 2001, SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

[2] Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin Terâcim Musannifi elKutup el-Arabiyye*, I-IV, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1414/1992, III, 193

[3] H. Kami Yılmaz, *Seyyid Kutup: Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, İstanbul, 1980, 86.

İngiltere ile imzaladığı antlaşmayı inceleme görevi verildi. Udeh, bölgede İngiliz ve Amerikan menfaatlerini önceledi̇ği ve koruduğu, bölgeyi büyük bir savaş ve kargaşaya sürükleyeceği gerekçesiyle anlaşmaya karşı olumsuz bir rapor hazırladı. Bu rapor Abdünnasır ile Müslüman Kardeşler arasındaki uçurumun büyümesinde önemli bir rol oynamıştır. Müslüman kardeşler teşkilatındaki işine daha çok zaman ayırabilmek için resmi görevinden istifa ederek avukatlığa başladı. Bu arada 1953 yılında Libya'ya anayasa hazırlamak üzere çağrıldı. Kasım 1954'te Abdunnasır'a karşı girişilen başarısız suikast teşebbüsünden sonra bu suikasta katılmakla itham edildi ve özel bir mahkemede kısa süren bir yargılamadan sonra idama mahkûm edildi. 9 Aralık 1954'te Müslüman Kardeşler mensubu beş kişi ile birlikte idam edildi.[4]

II. Eserleri

1. *et-Teşrîu'l-Cinâî el-İslâmî Mukârenen bi'l-Kânûni'l-Vadî'*, I-II, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1985/1405. Diğer hukuk sistemleriyle mukayeseli bir biçimde İslam ceza hukukunu inceleyen bu eseri, en meşhur kitabıdır. İdam kararından önce ev hapsine mahkûm edilerek dışarı çıkması veya misafir kabul etmesinin yasaklandığı sırada oldukça zengin bir kütüphanesinin bulunduğu evinde telifini tamamlamış ve idamından bir gece önce kurşun kalemle yazılmış müsveddelerini oğluna teslim etmiştir.[5] Akif Nuri müstear ismiyle Bekir Karlığa tarafından Türkçe'ye *İslâm Ceza Hukuku ve Beşerî Hukuk* (İhya Yayınları) adıyla çevirisi[6] yapılmıştır. Yine Ruhi Özcan ve Ali Şafak *Mukayeseli İslam Hukuku ve Beşerî Hukuk* adıyla notlar ve yer yer Türk Ceza Kanunu ile mukayeseler ilavesiyle Türkçe'ye tercüme etmişlerdir (Ankara 1990, I-IV, Rehber Yayıncılık). Bu eseri ve bu çerçevede Udeh'in Genelde İslâm Hukuku özelde İslâm Ceza hukukuna olan katkılarını az ileride inceleme konusu yapacağız.

2. *el-Mâl ve'l-Hükm fi'l-İslâm*, Hasan Tahsin Feyizli tarafından *İslam'da Mal ve İdare* adıyla Türkçe'ye çevirisi yapılmıştır (İstanbul, ts.).

3. *el-İslâm ve Evdâ'une's-Siyâsiyye*, İslam idare ve Anayasa hukukunun bazı konularını ele aldığı, konu etrafında bazı güncel meselelere değindiği bu eserin çeşitli baskıları yapılmış (mesela Beyrut 1988) ve Beşir Eryarsoy tarafından *İslam ve Siyasi Durumumuz* adıyla Türkçe'ye çevirisi yapılmıştır.

4. *el-İslam ve Evdâ'une'l-Kânûniyye*, Beşinci Baskı, Kahire, 1977/1397; Ahmet Davutlugil tarafından *Sömürge Hukuku ve İslâm* (İşaret Yayınları, İstanbul, 1988) adıyla Türkçe'ye çevirisi yapılmıştır.

---

[4] Fethi Yeken, "Abdülkadir Udeh", *DİA*, I, İstanbul, 1988, 244-245.

[5] http://www.jimsyr.com/01 ikhwansyria/oodah.htmm (erişim tarihi: 5.12.2005). s. 2.

[6] Bu çevirinin eleştirisi için bk. Salih Akdemir, "Udeh'in et-Teşrîu'l-Cinâî el-İslâmî" Adlı Eseri ve Tercümesi Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVIII (1986), s. 37-51

5. *el-İslâm Beyne Cehli Ebnâihi ve 'Aczi Ulemâih*. Akif Nuri Karcıoğlu tarafından tarafından *İslâm Şeriatı* (Ankara, 1969) adıyla Türkçe'ye çevirisi yapılan eserin, daha sonra Ebu Bekir Sıddık Cafer tarafından *Evlatlarının Cehaleti Âlimlerinin Acizliği Karşısında İslâm* (İstanbul, 1987) adıyla tekrar çevirisi yapılmıştır. Ayrıca Ali Kuzudişli tarafından *Ümmetin bilgisizliği ve Âlimlerin Acizliği Arasında İslâm* (Özgün yayıncılık, İstanbul, 1993) adıyla başka bir çevirisi de yapılmıştır.

III. Fikirleri ve İslam Hukukuna Katkısı

Udeh'in görüş ve yaklaşımlarının, savaş yıllarında Mısır'da dini, ekonomik, politik, sosyal ve entelektüel şartlar ve olaylar üzerine yapılan tartışmalar bağlamında oluştuğunu gözden uzak tutmamak gerekir. Böyle bir ortamda kendisi, eserleri ve çalışmalarıyla, Müslüman Kardeşler teşkilatının önde gelen birkaç düşünüründen[7] biri olarak ortaya çıkmıştır. Bu sebeple 47 yıllık ömründe belki de *et-Teşrîu'l-Cinâî* adlı eseri hariç tutulursa çalışmalarının daha çok içinde yaşadığı dönem itibarıyla Müslümanların sorunlarına yönelik cevaplar ve çözümler aramayı hedeflediği söylenebilir. Ancak burada daha çok onun hukukçu kimliği bizi ilgilendirdiğinden *et-Teşrîu'l-Cinâî* adlı eserinin genelde İslam Hukuku özelde İslâm Ceza Hukukuna olan katkısını ele alacağız.

Klasik fıkhın kazuistik/meseleci yapısından farklı olarak Abdülkadir Udeh'in mezkur eseri İslâm ceza Hukukunu modern ceza hukuku sistematiğini esas alarak iki cilt halinde yazmıştır. Birinci cilt genel kısma ikinci cilt özel kısma ayrılmıştır.[8] Tüm konular beşeri hukukla özellikle de Mısır mer'î kanunlarıyla mukayeseli olarak ele alınmıştır. Mukayese ile ilgili olarak İslam Hukukunu, yedinci asırın hukukuyla değil, bugünün beşeri hukukuyla mukayese ettiğini, çünkü yedinci asır hukukunun İslâm hukuku ile mukayese edilebilecek bir durumunun olmadığını belirtir. İslâm hukuku cephesinden hangi mezhepleri mukayese için esas aldığı hususunda Udeh, Hanefi, Şafiî, Malikî ve Hanbelî mezheplerinin görüşlerini kullandığını belirtir. Ayrıca bu mezhepler arasındaki görüş ayrılıklarının esasına işaret etmeye çalışır. Buna ilaveten imkân buldukça dört mezhep dışında kalan Şia', Haricîler ve Zahiriye[9] mezheplerinin görüşlerini de sunar. Mukayeseyi dört mezheple sınırlı tutmasını resmi görevi dolayısıyla vakit darlığı olarak gösterir. Dil ve uslup bakımından anlaşılması amacına dönük olarak modern hukukun terim ve kavramlarıyla yazdığını[10] söyler. İslam hukukçularının, özel hukukun her alanıyla ilgili çok detaylı ve teferruatlı çalışmalar yapmış olmalarına karşın,

---

[7] İbrahim M. Abu-Rabi, *İslâmî Hareketin Entelektüel Kökenleri*, İstanbul, 2001Yöneliş, 117–118. Hasan el-Benna, Seyyid Kutup ve Muhammed Gazali diğer üç düşünür olarak zikredilir.

[8] Abdülkadir Udeh, *et-Teşrîu'l-Cinâî el-İslâmî Mukârenen bi'l-Kânûni'l-Vadî*, I-II, Dârı İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1985/1405, 4.

[9] Udeh, *et-Teşrîu'l-Cinâî*, I, 6

[10] Udeh, *et-Teşrîu'l-Cinâî*, I, 7

kamu hukukunun özellikle de ceza hukukunun genel kısmının büyük oranda ihmal edildiğini belirtir.

Kitabın ilk cildinde genel anlamda "suç ve ceza" teorilerini ele alıp inceler. Suçun mahiyeti, suçun çeşitleri, unsurları, suça başlangıç, suça teşebbüs, suça iştirak, suçların içtimaı konularına yer verir. Suç kavramının ardından ceza kavramını da detaylı bir şekilde ele alır.

İkinci ciltte ise modern ceza hukuk kitaplarının ceza hukuku özel kısım sistematiğine uyarak burada tek tek suçları ele alıp incelemesini yapar.

Sonuç Yerine

Bir teorisyen ve pratisyen olan hukuk adamı Abdülkadir Udeh sadece kendi dönemini değil daha sonraki hatta Mısır dışındaki pek çok fikir akımını ve hareketi de etkilemiştir.

Et-Teşrîu'l-Cinâî adlı eserin şekil ve muhteva bakımından bazı eleştirilere muhatap olsa da İslâm ceza Hukukuna olan katkısı ortadadır.

Teorik düzeyde, Abdülkadir Udeh, zamanına kadar aslında yapılmayanı yapmış, yani fakihlerin görüşlerinin tek tek izini sürerek adeta onların zihinlerinde ve kitaplarının satır aralarında var olan suç ve ceza kavramı, tanımı, unsurları, teşebbüs, iştirak vb. kavram ve kurumların soyut anlamda ortaya konulmasını sağlamıştır. Kısaca kazuistik yöntemle yazılan klasik fıkıh kitaplarından bir "ceza genel" inşa ederek kendisinden sonra yapılacak çalışmalara da öncülük etmiş ve bu alanda bir ilk olmuştur.

Böylece, oryantalistlerin iddia ettiklerinin aksine İslam ceza hukukunda suç ve ceza kavramlarının tanımları, unsurları çeşitleri, iştirak, teşebbüs, içtima gibi müesselerin var olduğunu göstererek, klasik fıkhın kazuistik yapısının onun soyut kurum ve kavramları üretmesine ve modern hukuk sistematiğiyle sunulmasına da bir engel olmadığını göstermiştir.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.337-346

İDEALİST BİR İSLAM HUKUKÇUSU: ABDÜLVEHHAB HALLAF (1888-1956)

Doç. Dr. Abdullah KAHRAMAN*

ÖZET

O idealist bir İslam hukukçusudur. Mısır'da doğmuş ve Ezher Üniversitesi'nden mezun olmuştur. Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde uzun yıllar İslam hukuku profesörü olarak görev yapmıştır. İslam hukuku ile ilgili bir çok eseri vardır. O sadece İslam hukuku ile ilgili eser yazıp ders vermemiş aynı zamanda hayatı boyunca İslam'ı tebliğ etmiştir. İçtihadın canlı tutulmasını savunmuş ve hurafelere karşı devamlı mücadele etmiştir. Ona göre İslam hukuku her çağın ihtiyacına cevap verecek niteliktedir.

SUMMARY

Hallaf is an idealistic Islamic jurispridence. He was born in Egypt and graduated from al-Azhar University. He worked in Kahire Law Faculty for many years as an İslamic law professor. He wrote a lot of books on Islamic law. He not only wrote books and gave lessons on Islamic law merely but also he proclamatied Islam religion along his life. To his idea the ijtihad must be alive. Hallaf, combated against supersitions constantly. According to him Islamic law has a speciality that answering to problems of every century.

Hayatı

1888'de Kefruzzeyyât'ta doğdu. Memleketinde okuma-yazmayı, ilk matematik bilgilerini öğrenip Kur'ân'ı da ezberledikten sonra 1900 yılında Ezher Üniversitesi'ne girdi. Burada beş sene eğitim gördükten sonra aynı Üniversiteye bağlı Medresetü'l-Kazâi'ş-şer'î'yi 1915'te bitirdi ve bir süre bu medresede hocalık yaptı. 1919 devrimine[1] katıldığı için bu medreseyi terk etmeye zorlandı. Daha sonra 1920-24 yılları arasında hâkimlik, 1924-31 yıllarında mescitler müdürlüğü ve 1931-34 yıllarında ise adliye müfettişliği yaptı. 1934'te Kâhire Üniversitesi Hukuk Fakültesi profesörlüğüne atandı ve bu

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Öğretim Üyesi.

[1] Mısır tarihinde "Tis'ate aşer" olarak meşhur olan bu devrim Hizbu'l-vefd reisi Said Zağlul Paşa önderliğinde yapıldığı için Zağlul Devrimi diye de bilinir. Devrime Mısır'ın her kesiminden (işçiler, erkekler, kadınlar, Müslümanlar, Kıptiler) büyük bir çoğunluk iştirak etmiştir. Neticede Zağlul Paşa sürgüne gönderilmiş, taraftarlarından bir kısmı da çeşitli cezalara çarptırılmıştır.

görevini ölünceye kadar sürdürdü. Emekli olduktan sonra da fakültenin daveti üzerine yüksek lisans bölümünde ders vermeye devam etti. Üniversitede fıkıh, fıkıh usulü, es-Siyasetü'ş-şer'iyye ve el-Ahvâlu'ş-şahsiyye derseleri okuttu ve bu hukuk branşlarına dair müstakil kitaplar yazdı.[2] Kitaplarında İslam hukukunun şartların değişmesine ve gelişmelere ayak uydurabilecek nitelikte olduğunu savunmuştur. Aynı zamanda Arap Dil Akademisi'nin (*Mecmau'l-lügati'l-Arabiyye*) de üyesi idi. Konferanslar vermek ve nâdir elyazma eserleri mütalaa etmek gayesiyle pek çok Arap ülkesini ziyaret etme fırsatı bulmuştur. Hallaf, Muhammed Abduh'un açtığı düşünce çığırının samimi bir taraftarı idi. Zira Ezher'deki öğrenciliği sırasında onun tefsir derslerine devam etmişti. Bu yüzden öğretim üyesi olarak görev yaptığı kurumlarda verdiği derslerle aynı zihniyeti paylaşan bir çok hukukçunun yetişmesinde payı olmuştur.[3]

Eserleri

Hallaf'ın İslam hukuku sahasında önemli eserleri vardır. Eserlerine bakıldığında onun genellikle İslam hukuku kaynaklarının esnekliği, kânûn metinlerinin yorumu ve dille ilgili olan usûl kuralları üzerinde durduğu anlaşılmaktadır. Eserlerinden bazıları şunlardır:

1. *İlm-i usûli'l-fikh*[4].
2. *Hulâsatü't-târihi't-teşrî'i'l-İslamî*[5].
3. *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye* (Kâhire 1397/1977)[6].
4. *Ahkâmu'l-vakf* (Kâhire 1942).
5. *el-Ahvâlu'ş-şahsiyye* (1410/1990)[7].
6. *Ahkâmu'l-mevârîs*.
7. *Mesâdıru't-teşrî'l-İslamî fîmâ lâ nassa fih* (Kâhire 1955).[8]
8. *el-İctihâd ve't-taklîd*.

---

[2] Hallâf Kâhire Üniversitesi'nde siyâsetü'ş-şer'iyye adında bir dersi yüksek lisans öğrencilerine ilk defa kendisinin vermeye başladığını belirtir. Bk. *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*, Mısır ts., s, 5.

[3] Muhammed Mehdî Alâm, *el-Mecmeiyyûne fî hamsîne âmen*, Kâhire 1986, s, 185; Muhammed Zühaylî, *Merciu'l-ulûmi'l-İslamiyye*, Dımeşk, ts., s, 209; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-müfessirîn*, Beyrut 1982, XV, 338; *Mecelletü Livâi'l-İslâm*, IX, 69; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-müellifin*, II, 341; Abdülmün'im Hallaf, *"Abdülvehhâb Hallaf"*, *DİA*, I, 286.

[4] İlk baskısı Kahire'de yapılan bu eser, daha sonra da defalarca basılmıştır. Hüseyin Atay tarafından giriş bölümü ve bazı notlar eklenerek İslam Hukuk Felsefesi adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Ankara 1975, 1985).

[5] Birçok baskısı bulunan bu eserin, hem müstakil hem de İlm-i usûli'l-fıkh'la birlikte basılmıştır. Eseri, Talat Koçyiğit *İslam Teşri Tarihi* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiş ve yayımlanmıştır (Ankara 1970).

[6] Ezher Üniversitesinde okuttuğu ders notlarıdır. İslam devletinin siyasî, hukukî ve malî yapısından, fertlerin hak ve hürriyetlerinden bahsetmektedir.

[7] Kitap aile hukukunu Hanefî mezhebi esas alarak sistematik bir plan dahilinde, akıcı bir üslupla ve yer yer müdellel olarak hazırlanmıştır.

[8] Bu kitap, müellifin Arap Dili bölümü yüksek lisans öğrencileri için 1953-1954 tarihinde verdiği konferanslardan oluşmaktadır.

9. *Nûr mine'l-Kur'ân'il-Kerîm* (Kâhire 1948).

10. *Nûrun alâ nûr* (Kâhire 1952).

11. *el-İctihâd bi'r-re'y* (Kâhire 1950).

Bunlar yanında Mısır radyosunda yayınlanan dînî konuşmaları, çeşitli vesilelerle verdiği konferanslar ve *Mecelletü'l-kadâu'ş-şer'î*, *Mecelletü'l-ahkâm*, *Mecelletü livâi'l-İslâm*, *Mecelletü's-sakâfe*, *Mecelletü'r-risâle* gibi dergilerde yayımlanmış ilmî makaleleri de vardır.

Devrinde İlim Muhitlerinin Durumu

Hallaf'ın yaşadığı dönemde ilim muhitlerinde genel olarak iki renk ya da yöneliş hâkimdi. Bunlardan biri, eski anlayışı temsil ediyor genel olarak dînî ilimlerde ve özel olarak da İslam hukukunda mevcut hükümleri taklit etmeye, onlara sıkıca sarılmaya davet ediyor, aklî ilimlerle meşgul olmaktan şiddetle sakındırıyordu. Diğeri ise, yenilik taraftarı olanlardır ki, bunlar XIX. Yüzyılda Muhammed Abduh'un açtığı çığırdan yürümeyi tercih etmişlerdir. Bunlar, insan aklını ve hür düşünceyi mahkûm eden eskinin kayıtlarından ve ictihat düşüncesinin önüne çekilen sınırlardan kurtulmaya davet ediyordu. Aynı zamanda söylemlerinde İslam'ın mâhiyeti itibariyle ilim dini olduğunu ve insan aklını belli bir sınırda tutmayı istemediğini vurguluyorlardı. Abdülvehhâb Hallâf, hocası Abduh'un yolundan giderek bu yaklaşımlardan ikincisini benimsemiş derslerinde, eserlerinde, konferanslarında bu düşünceye davet etmiş ve onun savunucusu olmuştur.[9]

Düşünce Sistemi

Hallaf'ın düşünce sisteminin bâriz özelliklerini kısaca şöyle ifade etmek mümkündür: O, geçmişle çağı buluşturucu özelliği ile dikkat çekmiştir. Eski eserlerin ve mâzinin ihmal edilmemesini, ancak onların olduğu gibi günümüze aktarılması yerine çağın ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde yorumlanarak nakledilmesinden yanadır. Bazı fetvâlarında yenilik girişiminde bulunmuştur. Bu yüzden olmalıdır ki, hayatı ve düşünce sistemi hakkında yorum yapanlar onun müceddid ve müctehit bir hukukçu olduğunu söylemişlerdir. Yazılarında dikkat çeken en önemli noktalardan biri de, İslam'ı diğer din ve ideolojiler karşısında savunmasıdır. Hallaf, şer'î hükümleri basite indirgeyerek çağın ihtiyacına göre ve insanların anlayacağı şekilde tatlı, özlü ancak anlam yüklü bir tarzda anlatma ve karşısındakini ikna etme gücüne sahiptir. Bid'at ve hurafelere son derece karşıdır. Özellikle mescitler müdürlüğü yaptığı dönemde İslam adına uydurulan bid'at ve hurafelerle şiddetli bir şekilde mücadele etmiştir. Orijinal araştırma ve tespitlerin de sahibi olan

---

[9] Mahmûd Şeltût, el-Merhûm el-Üstaz eş-Şeyh Abdülvehhâb Hallâf, *Mecelletü'l-mecme'i'l-lügati'l-arabiyye*, Kâhire 1960, XII, 227; Muhammed Mehdî Alâm, *el-Mecmeiyyûne fî hamsîne âmen*, Kâhire 1986, s, 185. abduh'un düşüncelerinin bir özeti için bk. Hayreddin Karaman, *Gerçek İslam'da Birlik* (Giriş Kısmı), İstanbul ts., 79-111.

Hallâf'ın düşünce sisteminin önemli ve tamamlayıcı unsurlarından biri de, İslam hukukunu diğer hukuk sistemleriyle mukayeseli olarak incelemesidir.

Hallaf yazdığı eserlerde kurul ictihadına çağırmış, hilafeti anayasa hükümleriyle bağlı yüksek bir yönetim sistemi gibi tasarlamış, Müslümanların başkalarıyla ilişkisinde savaşın değil, barışın esas olması gerektiği fikrini benimsemiş, barış hükümlerinin hâkim kılınmasına önem vermiş, başka devletlerin de varlığını hesaba katarak her devletin iç siyasetinde tam bir hürriyet içerisinde olması gerektiğini, onların sınırlarına saygı gösterilmesini savunmuş ve âdil siyaseti İslam'ın garanti ettiği üzerinde durmuştur.[10]

Hallâf'ın hayatını değerlendirdiği bir yazısında Mahmûd Şeltût, şu ifadelere yer vermektedir:

"Hallâf maddî hayatında tek bir şahıstı. Kalıcı ilmî hayatında ise onun birden çok şahsiyeti vardır. Zira onun şer'î konularda hüküm veren kadı evlatları, medenî konularda hüküm veren kadı evlatları, profesör evlatları vardır. Müslüman halklar onun konuşmalarından, tefsir çalışmasından, araştırmalarından ve telif eserlerinden faydalanmaktadır."[11]

Bazı Konulardaki Görüşleri

1. İslam Hukukunun Yapısına Dair Görüşleri

Hayatını İslam hukukunu anlamaya ve anlatmaya adayan Hallâf, bu hukukun her çağda geçerli olduğunu ve insanların her türlü problemini çözeceği kanaatindedir. Bu sebeple o, idealist bir İslam hukukçusudur. O, ideal hukuk olarak kabul ettiği İslam hukukunu sadece tahsil etmekle, onu meslek edinmekle kalmamış aynı zamanda insanları bu hukuku öğrenmeye ve uygulamaya davet etmiştir. Çünkü ona göre İslam hukukunda yer alan ictihat düşüncesi işletildiği sürece altından kalkılamayacak bir problem kalmaz. İslam hukukunun nass dışı bir takım kaynaklarının bulunduğu da göz önüne alınırsa, nassların sınırlı, hayat olaylarının ise sınırsız olması İslam hukukunun kapsamlılığını ve dinamikliğini olumsuz yönde etkilemez.

Bir eserinin giriş kısmında yazdığı şu üç madde, onun İslam hukukunun bütün çağlar için geçerli ve her devrin problemini çözmeye muktedir olduğuna dair düşüncelerini açıkça göstermektedir. Hatta ona göre İslam hukuku, dağınık Arap topluluklarını bir araya getirecek ve özlenen Arap birliğini sağlayacak en önemli unsurlardan biridir. Nitekim Hallâf "Masâdıru't-teşrî'i'l-İslâmî" adıyla kitaplaştırdığı konferanslarını sunuşunun en önemli gayelerini açıklarken bu hususları şu maddelerle ifade etmektedir:

1. İslam hukuku Kur'ân ve Sünnette yer alan nasslarla ve önceki müctehitlerin istinbat etmiş olduğu hükümlerle sınırlı değildir. Aksine bu hukukun bitmez tükenmez pınarı ve mürekkebi vardır. Bu da İslam şeriatının

---

[10] Mahmûd Şeltût, 228-229; Vehbe Zühaylî, *el-Mevsû'atü'l-Arabiyye*, Dımeşk 2003, II, 867-868.
[11] Mahmûd Şeltût, 230.

sonradan ortaya çıkıp da hakkında nass bulunmayan olaylar hakkında hüküm istinbat etmek için hazırladığı yollardır.

2. Hakkında nass bulunmayan olaylar hakkında İslam şeriatının hüküm istinbat etmeyi önerdiği kaynaklar esnektir, boldur ve insanların maslahatlarına ve durumların değişmesine paralel yürümeye elverişlidir. Yeter ki bunlar, doğru ve Şâriin bunları hazırlamasındaki maksada ulaştıracak şekilde anlaşılsın. Ancak bu kaynaklardan hüküm istinbat etmek, insanların maslahatlarını gerçekleştirmeyi ve İslam hukukunu donukluk ve noksanlık ithamından kurtarmayı hedefleyen, hevâ ve şehvetlerden uzak, ehliyetli bir grubun işidir.

3. Arap dünyasını tek bir millet şeklinde bir araya getirme gayreti içinde olanlar İslam fıkhını kânun birliktelikleri için esas almış olsalardı, kitap ve sünnette yer alan hükümlerden, müctehitlerin istinbat ettiği hükümlerden ve İslam hukukunun zengin teşrî kaynaklarından söz konusu birliği gerçekleştirmek için sağlam prensipler elde ederlerdi. Aynı zamanda bu kaynaklardan Arap milletinin farklı muhitlerine uygun gelecek kanunlar yapabilirlerdi. O zaman Arap ülkelerinin kanunları tek bir kökten ve kaynaktan elde edilmiş ve onların birliği için de güçlü bir dayanak olmuş olurdu.[12]

Hallâf'a göre İslam hukuku her yerde ve her zaman adâleti ve insanların maslahatını temin edecek özelliğe sahiptir. Böyle olmakla birlikte Müslümanların gayrimüslim ülkelerin kanunlarından iktibas (resepsiyon) yapmalarının sebebini açıklarken kısaca şu görüşe yer vermektedir: Bu, İslam'ın değil, Müslümanların kusurudur. İslam insanların maslahatına uygun olan her türlü hükmü doğrudan ya da dolaylı olarak vaz etmiştir. Ancak Müslümanlar, dinin temel prensiplerini, hedeflerini, gelişmeleri, değişmeleri takip edebilecek kadar, dünya işlerini bilen uzman hukukçulardan oluşan ve çağın ihtiyaçlarına uygun kanunlar yapacak bir kurul oluşturamadılar. Ferdî içtihadların meydana getirdiği hukuk anarşisini, içtihad kapısının kapandığını söyleyerek ve önceki müçtehitleri taklit ederek aşmaya çalıştılar. Bunun sonucu olarak meydana gelen hukuk boşluğunu başka ülkelerden alınan yabancı kanunlar doldurdu.[13]

2. Rey İctihadına Bakışı

İlk zamanlarda yani ashab ve tâbiûn devrinde rey, yeni bir hadisenin kitap ve sünnette açık hükmü bulunmayınca umûmî prensipler ve dinin ruhundan hareket ederek varılan hüküm manasında kullanılmaktaydı. Ancak tâbiûn devrinin sonuna doğru bu kavramın mana ve kullanımında bazı gelişmeler olmuş ve bu kelime daha çok kıyas anlamında kullanılmıştır. Bununla birlikte İslam'ın başlangıcından itibaren devir devir bu kelimenin kul-

---

[12] Hallâf, *Masâdır*, 6.
[13] Hallâf, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*, 25-26.

lanıldığı anlam ve yer değişiklik arzetmiştir.[14] Reye başvurulan içtihada da "rey içtihadı" denilmiştir.

Hallâf'a göre İslam hukukunun kaynakları, nassa dayananlar ve hakkında nass bulunmayanlar olmak üzere iki kısma ayrılır. Nassa dayanan kaynaklar Kur'ân ve sünnettir. Nassa dayanmayanlar ise kıyas, istihsan, ıstıslah, örf ve istishabtır. Bu sebeple rey içtihadı ancak hakkında nass bulunmayan konularda yapılabilir. Onun tanımına göre rey içtihadı, hakkında nass bulunmayan meselelerde, şeriatın gösterdiği ve rehberliğine onay verdiği kıyas, istihsan, ıstıslah, örf ve istishab gibi yöntemleri kullanarak hüküm vermek için elden gelen gayreti sarfetmektir. Bu yöntemlerin geliştirilmesinde ve kullanılmasında aklın büyük rolü vardır. Yani burada rey'den maksat, hakkında nass bulunmayan meselelerde hüküm istinbatı için dinin/şeriatın gösterdiği düşünme yöntemleriyle düşünmektir. Çünkü bu, doğruya daha yakın, yanlıştan daha uzak ve gerçek kamu yararını hedefleyen bir yöntemdir. Muaz b. Cebel'in: "...Sonra reyimle ictihad ederim" ve Hz. Ebû Bekir'in *kelâle* konusunda hüküm verdikten sonra: "Bunu reyimle verdim" derken kastettikleri rey işte budur. Buna göre fıkıh usulü terminolojisinde, hakkında zannî bir nass bulunan meselede nassın delâletini tayin etmek için yapılan ictihada rey ictihadı denilemez. Rey ictihadı ancak hakkında hiçbir nassın bulunmadığı meselelerde olabilir. Aynı zamanda dinin onaylamadığı aklî yöntemlerle yapılan ictihat da rey ictihadı olamaz. Çünkü bu şekilde yapılan içtihadlar çoğu kere hevâya dayanmakta ve hatalı olmaktadır. İslam'da bu tür bir rey tasvip edilmemiş ve buna onay verilmemiştir. Nitekim Hz. Ömer: "Sizi rey ashabından sakındırırım" diyerek bu tür reyden sakındırmış, sahabenin bir çoğu da bu konuda şöyle demiştir: "Dinde reyiyle hüküm veren sapmış ve sapıtmıştır."[15]

Hallâf'a göre rey içtihadını fertler değil ancak her biri içtihat şartlarını taşıyan bir kurul yapabilir. Bir fert ne kadar içtihada ehil ve kabiliyetli olsa da rey içtihadı yapması câiz olmaz. Çünkü tarih göstermiştir ki, İslam hukukundaki hukuk anarşisinin en büyük sebeplerinden biri müçtehitlerin ferdî olarak rey içtihadına başvurmalarıdır. Bu sebeple yapılacak olan kurul içtihadı bu anarşiyi ve ihtilafları ortadan kaldıracaktır.[16]

3. "Mevridi Nassda İctihada Mesağ Yoktur" Kuralı İle ilgili Görüşleri

Hallâf'ın bu konuya yaklaşımı klasik dönem usulcüleri gibidir. Buna göre hakkında katî nass bulunan meselelerde içtihada gerek olmadığından akıl ancak nassta geçen hükmün aynısını anlamakla, mükellef de ona uymakla yükümlüdür. Delâleti zannî olan nasslarda ise akla biçilen rol, anlaşılması muhtemel manaları tespit etmek ve bunlardan birini tercih etmekten

---

[14] Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara 1975, 19, 107-108.
[15] Hallâf, *Masâdır*, 7-8.
[16] Hallâf, *Masâdır*, 13.

ibarettir. Hakkında nass bulunmayan ve hükmü müçtehidlerin icmaıyla sâbit olan hükümler de ictihada konu olmazlar. Rey içtihadına ise ancak hakkında nass ve icma bulunmayan hususlarda müracaat edilebilir. İçtihada ehil olanlar her asırda bu gibi meseleler hakkında içtihad edebilir ve "içtihad içtihadı nakzetmeyeceği için"[17] içtihâdî bir meselede önceden var olan içtihad sonradan yapılacak olana mâni olmaz. Zira bu gibi meseleler için müçtehitler farklı illetler ve maslahatlar tespit edebilirler.[18]

Hallâf'a göre hükümler kaynakları itibariyle, kaynağı sübut ve delâlet bakımından katî olanlar, zannî olanlar, icmaya dayananlar ve nassa ve icmaya dayanmayıp içtihadî olanlar olmak üzere dört kısımdır. İslam hukukundaki hükümlerin çoğunluğunu içtihâdî olanlar oluşturmaktadır. Mezhep kitaplarında yer alan hükümlerin ekserisi de bu kabildendir. Bu gibi hükümler konusunda ehil olanlarca farklı içtihatlar yapılabilir ve hiçbir müçtehidin içtihadı bütün Müslümanları bağlamaz. Bu içtihad ancak sahibi ve ona tabi olanlar için delil olabilir. Zira böyle bir içtihadın kaynağı onu yapan müçtehidin gâlip zannıdır.[19]

4. İçtihadın Bölünmesi İle İlgili Değerlendirmesi

Bilindiği üzere bazı usul bilginleri içtihadı mutlak ve mukayyed olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Mutlak içtihad; her olay için hüküm istinbat edebilme ve bütün meselelerde fetvâ verebilme kudretidir. Bu güce sahip olan müçtehitlere "mutlak müçtehid" denilmektedir. Mukayyed ictihad ise; bir kısım meselede hüküm istinbat edebilme gücüdür. Mesela, bir kimsenin ibadetler alanında içtihad gücüne sahip olmazken sözleşmeler konusunda uzman olduğu için sadece bu konuda hüküm istinbat edebilmesi bu kabildendir. Bu gibi müçtehidlere "mukayyed müçtehid" denilmektedir. Mukayyed içtihada ehil olmanın tek bir şartı vardır. O da, bütün hükümlerde değil sadece içtihad edilen hükümlerde uzman olmaktır. Mesela, bir fakîh, sadece nikâh ve talak veya büyû ve icâre konularında içtihad edecekse, bu konulardaki âyet, hadis, icmâ ve ihtilafları, nâsih ve mensuhu ve içtihad için gerekli diğer hususları bilmesi yeterlidir. Böyle bir kimsenin, namaz, oruç, hac gibi hükümlerde içtihad için gerekli bilgilere sahip olması şart değildir.

İçtihadın mutlak ve mukayyed şeklinde taksime tabi tutulmasına "içtihadın bölünmesi" adı verilmektedir. Usulcülerin bir kısmı içtihadın bölünmesini kabul etmektedir. Bunlara göre önceki müçtehidler de kendilerine sorulan pek çok meselenin bir kısmına cevap veriyor, bir kısmı için de "bilmiyorum" diyorlardı. Gazâlî, İbn Dakîk el-'Îd, İbnü'l- Hümâm ve İbn Sâ'atî bu görüşte olan usulcülerdendir. Ancak bazı usulcüler içtihadın bu şekilde bölünmesini kabul etmemektedir. Mesela, Molla Hüsrev bu görüştedir. Onlara göre içtihad parçalanamaz bir bütündür. Bir kimse ya mutlak müçtehid olup

---

[17] Hallâf, *İlmu usûli'l-fiqh*, ts., 221.
[18] Hallâf, *Masâdır*, 9-10.
[19] Hallâf, *Masâdır*, 11-13; *İlmu usûli'l-fiqh*, 216-217.

bütün meselelerde hüküm istinbat etme gücünü sahip olur ya da olmaz.[20] Hallâf da bu görüşü benimsemiştir. Ona göre de içtihad bölünemez. Hallaf'ın bu konudaki gerekçesi şöyledir:

İçtihad bölünemez. Bir âlimin talak ve cezalar konusunda müçtehid, bey' ve ibâdetler konusunda ise mukallit olması düşünülemez. Çünkü içtihad, müçtehidi nassları anlamaya, onlardan şer'î hükümleri elde etmeye ve hakkında nass bulunmayan meseleler için hüküm istinbat etmeye muktedir kılan bir kabiliyettir. Bu kabiliyete sahip olan ve içtihad şartlarını taşıyan bir âlimin bazı konularda içtihada ehilken bazılarında olmaması düşünülemez. Zira müçtehidin içtihadında dayandığı şey, Şâriin farklı hükümler arasına serpiştirdiği ve hükmünü üzerine bina ettiği genel prensipleri ve şeriatın ruhunu kavramasıdır. Bu genel prensipler ve şeriatın ruhu ise belli konulara mahsus şeyler değildir. Bunları hakkıyla kavramak ancak farklı konulardaki hükümleri elden geldiği kadar araştırmakla ve incelemekle olur.[21]

5. Hilafete Bakışı

Hilâfetin dinen gerekli olduğunu kabul eden Hallâf, hilâfet ve yönetim konusunda umûmiyetle ahkâm-ı sultâniye kitaplarının çizdiği esasları kabul etmektedir. Hilâfetin günümüzde mümkün olup olmadığı üzerinde bir önerisi veya değerlendirmesi de bulunmamaktadır. Ancak yine de bazı konularda onlardan ayrılmaktadır ki, bunların başında halifenin Kureyş'ten olması meselesidir. Ona göre halifelik hiçbir milletin, ırkın ve zümrenin değil, ümmetin hakkıdır. Hilafet babadan oğula geçmez. Dolayısıyla İslam hânedanlık sistemini kabul etmez. Peygamber kimseyi halef bırakmamıştır. İslam ümmeti gerekli şartları taşıyan birini seçme hakkına sahiptir. Halifenin Kureyş'ten olması gerektiğini bildiren hadisin sahihliği kesin değildir. Bu rivayet, İslam'ın nesebe itibar etmeyi ve kavmiyetçiliğe daveti reddeden kesin esaslarıyla çelişmektedir. Halifenin esas fonksiyonlarından biri, ırkçılığı, soy sop taraftarlığını bertaraf etmek, bütün İslam milletlerini bir bütün kabul edip tek bayrak altında toplamaktır. Buna göre de kavmiyet yerine ehliyetin esas kabul edilmesi ve halifenin bütün Müslümanların oyu ile seçilmesi gerekir ki kendinden hedeflenen gaye gerçekleşebilsin.[22]

Hilâfet konusunda Hallâf'ın üzerinde durduğu hususlardan biri de, halifenin gücünü Allah'tan değil, halktan aldığıdır. Buna göre halife Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olmayıp onun otoritesinin ilahî ve görünmeyen bir yönü veya kaynağı yoktur. O gücünü halktan almaktadır. Halkın gücünü ise *ehlü'l-hal ve'l-akd* denilen seçici özel bir kurul temsil etmektedir. Nitekim Hz.

---

[20] Bk. Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, 181-182; Zeydan, Abdulkerim, *el-Vecîz fi usûli'l-fiqh*, Beyrut 1998, 408-409; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 1996, 309; Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (trc. İ. Kâfi Dönmez), Ankara 2003), 437-438, 442.

[21] Hallâf, *Usûl*, 220.

[22] Hallâf, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*, 28-29, 57-59.

Ebû Bekir kendisine "Allah'ın halifesi" denilmesini kabul etmemiş, bunun yerine "Resûlüllah'ın halifesi" denilmesini tercih etmiştir.[23]

6. Ta'lîl ve Maslahata Yaklaşımı

"Nasslarda aslolan ta'lîldir" düşüncesini benimseyen Hallâf, ta'lîlin hükmün vaz ediliş gâyesini açıklamaya yönelik bir işlem olduğunu belirtir. Onun değerlendirmesine göre, Şâri' hükümleri sadece mükellefleri boyun eğdirmek, onlara baskı yapmak ve onlar üzerinde otorite kurmak için değil, menfaatlerine olanı sağlamak, zararlarına olanı da defetmek için öngörmüştür. Nihayet bütün hükümlerin vaz ediliş gayesi, kulların maslahatlarını gerçekleştirmektir.[24]

Eserlerinden birinde maslahat-ı mürselenin nass dışı bir kaynak olduğunu ve olması gerektiğini savunan Hallâf, burada Tûfî'nin maslahata dair olan meşhur risalesinin tam metnine ve özetine yer verir. Söz konusu risâlenin orijinal ve kıymetli fikirler taşıdığını belirtir. Fakat yaptığı genellemelere pratik örnekler vermemesi sebebiyle de Tûfî'yi eleştirir.[25] Bunun yanında Tûfi'nin fikirlerine katılıp katılmadığını belirtmediği gibi, başkaları gibi onu aşırılıkla da suçlamaz. Onun görüşlerinin dikkate alınması gerektiğini belirtir.

Sonuç

Çağımızın önde gelen İslam hukukçularından olan Abdülvehhâb Hallâf'ın hayatı, eserleri ve fikirleri üzerinde yapmış olduğumuz inceleme sonucunda aşağıdaki hususları tespit etmiş bulunmaktayız:

İslam hukuk eğitimi almış, bu konuda uzun yıllar ders vermiş, İslam hukukunu ideal hukuk olarak kabul etmiş, bu hukukun farklı ve önemli branşlarına dair kitaplar telif etmiş olan Hallâf'ın ilim ve davetle iç içe bir hayat yaşadığı anlaşılmaktadır. O, dini, esas kaynaklarından ve en doğru biçimde anlama gayreti içinde olmuş, bunun için yöntem teklifleri geliştirmiş ve hurafelerle mücadele etmiştir. Bunun yanında sahîh bulduğu hayat, ilim ve din anlayışını benimseyen pek çok ilim adamının yetişmesinde emeği geçmiştir.

Hallâf yenilikçi ve içtihad taraftarı olmakla birlikte, genel hatlarıyla klasik çizgiyi takip eden bir İslam hukukçusudur. Onun farklı tarafı, belli bir mezhebe bağlanmayı zorunlu görmemesi, mezhep taassubuna karşı oluşu, içtihadın dinamik tutulmasından yana olması, gelişen hayat şartlarına göre içtihadî hükümlerin değiştirilip dönüştürülmesini kabul etmesi ve ferdî içtihad yerine kurul içtihadını teklif etmesi ve içtihadın bölünmezliğinden yana olmasındadır. Yine o, kat'î nasslarla ve icma ile sâbit olan hükümlerin

---

[23] Hallâf, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*, 60-61.
[24] Hallâf, *Masâdır*, 47-48.
[25] Hallâf, *Masâdır*, 105.

değişmesini asla kabul etmemektedir. Ona göre hadler, kefâretler ve ibâdet ne kıyasa ne de içtihada konu olur. Bunlar illetleri akılla kavranamayan taabbudî hükümler olup değişmezler.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.347-368

ŞEMSEDDİN GÜNALTAY'IN (1883-1961) İCTİHADA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Yrd. Doç. Dr. Menderes GÜRKAN*

GİRİŞ

Müslüman bireylerin yüz yüze kaldıkları problemleri çözme girişiminde, nassları anlama ve yorumlama işi Hz. Peygamber (a. s.) ile başlayıp, devam eden bir faaliyet alanı olmuştur. Teorik temellerinin ilk dönemle birlikte oluşmaya başladığı ictihad faaliyetinin keyfiyetini belirleyen kurallar zaman içerisinde olgunlaşarak, hem Kur'an ve Sünnet nasslarının anlaşılmasında hem de hakkında nass olmayan konuların nassların hedeflediği doğrultuda çözümlenmesinde çok önemli bir rol üstlenmiştir.[1] Hz. Peygamber dönemiyle birlikte başlayıp, Sahabe ve Tabiin dönemlerinde hız kazanan ictihad faaliyeti en sistemli rolünü Müctehid imamlar adını verdiğimiz dönemde göstermiştir. İctihad faaliyetinin en yoğun ve sistematik olduğu bu dönemde, ictihad usulündeki farklılıklar ve bu farklılıkların ortaya koyduğu farklı sonuçlar, mezheplerin oluşmasına sebep olmuş ve bu sonuç, İslam dininin, özünü ve temel özelliklerini korumakla birlikte farklı bölgelerde yaşayan insanların sorunlarına da çözüm üretebildiğinin en güçlü kanıtı olmuştur. İctihad faaliyetindeki bu dinamik yapı yerini, dördüncü hicri asrın[2] başlarından itibaren

---

* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Öğretim Üyesi, mgurkan@erciyes. edu. tr

1 Nakil (Kur'an ve Sünnet nassı)'in kabulü, anlaşılması ve yorumlanmasında aklın işlevi kendisini ictihad kavramıyla hissettirmiştir. Bkz. H. Yunus Apaydın, "*İctihad*" , DİA, İstanbul, 2000, XXI/432.

2 Mutlak ictihadın artık caiz olmayacağı ve mutlak müctehidin bulunmadığı düşüncelerinin, ilk defa h. 4. asrın başlarından itibaren Maliki fakih Bekr b. el-A'la (v. 344 h.) ve Hanefi fakih Ubeydullah b. el-Hüseyni'l-Kerhi (v. 340 h.) tarafından dillendirilmesi ve mutlak ictihad ameliyesinin leh ve aleyhinde olanların düşünceleri konusunda bkz. Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara, 1985, 3. Baskı, s. 183. İctihad kapısının kapanmadığı ve fakat mutlak ictihad ameliyesinin azalma gösterdiğini yirminci asra kadar mutlak müctehid isimleri vererek ileri süren Karaman, ulaştığı sonuçları şu şekilde özetlemiştir: ". . . Netice olarak: a) İsmini de mukallidlerin koyduğu ictihad kapısının kapanmadığı, b) Böyle bir iddianın, bu mevzuda salahiyetsiz olan mukallitler tarafından ortaya atıldığı, c) İslam'ın bütün asırlara şamil olmak üzere tefekkür, tahkik ve ictihadı emir ve farz kılmış bulunduğu, d) Esasen islami hayatın da ictihadı zaruri kıldığı. . . sabit olmuştur. (Karaman a. g. e., 191-201.) Mutlak ictihadın hicri 3. asrın sonları ve 4. asrın başlarında son bulduğu ile son mutlak müctehidin İbn Cerir et Taberi (v. 310 h.) olarak gösterilmesi hakkında bkz. ; Bernard Weiss, "*İslam Hukukunda Yorum: İctihad Teorisi*" , çev: Menderes Gürkan, Marife, yıl: 3, sayı: 2, yıl: 2003, s. 192-3; Wael B. Hallaq, "*Was The Gate of Ijtihad Closed?*" , International Journal of Middle East Studies, c. 16, Cambridge University Press, 1984, s. 3-4. ; Taha J. Al. Alwani, "*The Crisis in Fikh and the Methodology of Ijtihad*" , The American Journal of Social Sciences, c. 8, sayı: 2, 1991, s. 317-318; Osman Taştan, "*İctihad Sorunu Üzerine Bir Literatür İncelemesi*" , İslamiyat, yıl: 1998, c. I/3, s. 73-91; Ayetullah Murtaza Mutahhari,

yavaşlamaya ve durağanlaşmaya[3] bırakmıştır. Bu durağanlaşmanın içerisinde daha çok mevcut birikimi kullanmak gibi bir eğilim olmakla birlikte, mezheplerin ictihad usulleri, bu asırlarda da ortaya çıkan yeni problemlere çözüm üretmede kullanılmıştır. Özetle, mezheplerin iç dinamikleri, uzun süren bu zaman içerisinde hem mevcudu koruma hem de karşılaşılan sıkıntılara çözüm bulma gibi bir görevi de yerine getirmiştir.

Gerek İslam'ın ilk yıllarındaki canlılık ve dinamizmi hakim kılma düşüncesini taşıyan Müslüman bilginlerin düşüncelerinin etkisi, gerekse Batı'nın bilim, teknoloji ve ekonomik alanlarda devrim yaratan atılımlarda bulunması ve oluşan bu gücü Müslüman toplumlar dahil diğer milletler üzerinde baskı unsuru olarak kullanması, başta Osmanlı ve Mısır olmak üzere diğer Müslüman ülkelerde yeni arayışların tetikçisi olmuştur.[4] Osmanlı Devletinde İslam hukukunun yürürlükte olmasıyla birlikte, Batılı ülkelerden hukuk adaptasyonuna kalkışılması bu arayışlara ivme kazandırmıştır. Bu ve benzer sebepler, Osmanlı toplumunda a)Batıcılar, b)Türkçüler ve c)İslamcılar[5] isminin verildiği farklı düşünce akımlarının oluşmasına sebep olmuş, bu düşünce akımları İslam dünyasının yüz yüze kaldığı problemlere ilişkin görüşler geliştirmiş ve İslam hukuku da bu düşüncelerden nasibini almıştır. Bu farklı eğilimlere sahip düşünürler Sırat-ı Müstakim, Sebilü'r-Reşad, Beyanü'l-Hak, İslam Mecmuası ve İctihad[6] Dergisi[7] gibi mecmualarda siyasi, kültür, ekono-

---

"Yasama'da İçtihadın Rolü/The Role of Ijtihad in Legislation" , çev. Ali Duman, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı: 5, 2005, s. 233.

3 İctihad faaliyetinin durağanlaşmasında İmam Şafii'nin etkisi konusunda bkz. Menderes Gürkan, *İslam Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şafii'nin Yeri*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Kayseri-1997, s. 293-5; J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford-1964, s. 70-1.

4 Batı'nın Doğu üzerinde siyasi zaferler kazanması ile teknoloji, bilim ve ekonomi sahasında ilerleme kaydetmelerinin İslam alemi üzerindeki etkileri hususunda bkz. Hayreddin Karaman, *"Modernist Proje ve İctihad"* , İslam ve Modernizm: Fazlurrahman Tecrübesi, İstanbul 1997, s. 156-164; (aynı makalenin iktibası: *Makasıd ve ictihad* içinde, derleyen: A. Yaman, Konya 2002, s.429-439).

5 Bu düşünce akımlarının genel anlamda İslam ve özellikle de İslam Aile Hukukuna (Hukuk-ı Aile Kararname'sine) etkilerine ilişkin görüşleri için bkz. M. Akif Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul-1985, s. 166-180; Türkiye'de İslamcılık düşüncesinin gelişmesi, şahıslar ve örnek metinler için bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık düşüncesi, I-II*, İstanbul-1986, İsmail Kara, M. Şemseddin Günaltay'ın İslamiyetle ilgili bazı düşüncelerine yer vermiş ve onu İslamcı-Türkçü ekibi içerisinde saymıştır. a. g. e., II/403-453. Bu üç yönelişten hiç birine peşinen karşı olmayan, aksine milletin tekamülü ve kurtuluşu için bu cereyanların her birinin önemine inanan Günaltay, Osmanlı'nın son dönemlerinde ortaya çıkan bu fikri akımlara karşı görüşlerini *"Maziden Atiye"* kitabının *"Necat Yolu"* bölümünde şu ifadelerle dile getirir: ". . . Her üç cereyan da ruhi, hayati, hakiki ihtiyaçlardan doğmuştur. Binaenaleyh nefsi'l-emirde bu üç fikir bir birlerine muhalif değil, yekdiğerlerinin mükemmil ve müeyyidileridir. Şe'ni ve ruhi hayatın tekamülü için behemehal cumhuri umdelerin bu üç fikir üzerine istinad etmesi icap eder. Bunlardan biri diğerlerinin ifratına feda edilirse ictimai tekamül, ruhi i'tila ve asri terakki vücud bulamaz. . . "bkz. Günaltay, *Maziden Atiye*, İstanbul-1339, s. 280 vd. Günaltay'ı "Modernist ve Türkçü İslamcılar" başlığı altında ele alan Hilmi Ziya Ülken şu değerlendirmeyi yapar: Günaltay üç cereyanı birleştirmede Gökalp'in fikrine katılıyor: yalnız temel olarak islamlığı ele alıyor ve asrileşme ile türkleşmeyi ona bağlıyor. Bu yıllarda modern islamcılar arasında Günaltay'dan başka böyle tenkitler yapanın bulunmadığını, ve bu tenkitlerin sırf batıcı olan *"İçtihat"* dan daha derin tesiri olduğunu unutmamak gerekir. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul-1966, s. 649-655. Ayrıca Günaltay, düşüncelerinden dolayı II. Meşrutiyet Döneminde ortaya çıkan Maddeci/Materyalist felsefe akımına şiddetle karşı çıkan Maneviyatçı/Spiritualist felsefe akımı içerisinde yer alır. Bkz. Süleyman Hayri Bolay, *"Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türk Düşünce Tarihi"* , Türkler, XIV/543.

6 Abdullah Cevdet (ö. 1932)'in önderliğinde 1904-1932 yılları arasında ve *Batıcılık* cereyanının bir yayın organı olarak 358 sayısı çıkan *İctihad* dergisi, adının çağrıştırdığı anlamın tam aksine siyasi politikası-

mi ve İslam dininin muhtelif konuları hakkındaki görüş ve düşüncelerini kaleme aldılar. İsimlerini andıklarımız yanında burada isimlerini zikretmediğimiz dergilerde de İslam hukuku adına hakkında en fazla yazı yazılan konuların içerisinde "ictihad"[8] konusu olmuştur. O günden bu güne ictihad konusuna ilişkin yazıların gerek niceliği ve gerekse niteliği artarak devam etmektedir.

Biz de, bu makalemizde, bir örnek olması düşüncesiyle, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi ilim adamlarından M. Şemseddin Günaltay'ın kısaca hayatı ve ictihada ilişkin görüşlerini incelemek istiyoruz. Temelde onun ictihada ilişkin yazılarını[9] esas almanın yanında, mukayese için konuya ilişkin diğer kaynaklara da atıflarda bulunmaya çalışacağız.

I. ŞEMSEDDİN GÜNALTAY'IN HAYATI

Müderris bir babanın oğlu olan Mehmet Şemseddin Günaltay, 1883'te Erzincan'ın Kemaliye ilçesinde doğdu. Üsküdar Ravza-i Terakki Mektebi, Vefa İdadisi ve birincilikle Darülmüallimin-i Aliye'nin fen şubesini bitirdi. Arapça, Farsça ve Fransızca bilen Günaltay, değişik eğitim kurumlarında öğretmenlik ve yöneticilik yaptı. 1915 yılından sonra sırasıyla Darülfünun Edebiyat Fakültesi ve Süleymaniye Medresesinde medeniyet tarihi, dinler tarihi, İslam kavimleri tarihi ve İslam felsefesi dersleri verdi. 1924 yılında Darülfünun İlahiyat Fakültesinde İslam dini tarihi ve fıkıh tarihi hocalığı yapan Günaltay, 1925'te bu fakültenin dekanlığına atandı. Kurucuları arasında yer aldığı Türk Tarih Kurumu'nda 1931-41 yılları arasında üyelik yapan Günaltay 1941'den ölümüne kadar bu kurumun başkanlığını yürüttü. 1931'de yazılıp 1950'lere kadar okutulan, içinde İslam tarihiyle ilgili hatalı bilgilerin yer aldığı, vahyin, Kur'an'ın inkar edildiği ve insanın maymundan

---

nı II. Abdülhamit aleyhtarlığı ve dini politikasını ise İslam dinini dejenere edip itikadi alanda şüpheler yığını haline sokmanın çabasını gütmüştür. Osmanlının/İslam aleminin terakki ve ilerlemesini dini prangalardan kurtulma ve her anlamıyla batılılaşmasında gören derginin yazarlarından Kılıçzade Hakkı, *İslamiyetin çok katı kurallarla dondurulması yüzünden ilerlemeye engel olduğunu, dolayısıyla İslam hukukunda baştan sona ıslahat yapılması gerektiğini ileri sürmüştür.* İctihad dergisi hakkında geniş bilgi için bkz. Nazım H. Polat, "*İctihad*" , DİA, XXI/446-8.

7 Osmanlı Devletinde 1727 yılında İbrahim Müteferrika tarafından ilk matbaanın kurulması ve II. Mahmud Han devrinde 11 Kasım 1831 yılında İstanbul'da Takvim-i Vekayi adlı resmi gazete ile başlayan yayın hayatı, çok farklı konularda çıkan gazete ve mecmualarla devam etmiştir. Osmanlı Devletindeki yayın hayatıyla ilgili geniş bilgi için bkz. *http: //www. dallog. com/kurumlar/osmanlibasini. htm*

8 Sırat-ı Müstakim'de Ahmed Vehbi ve Kazanlı Halim Sabit'in, Sebilü'r-Reşad'da Yahya Afif, M. Şemseddin ve İzmirli İsmail Hakkı'nın ictihadın alt başlıklarına ilişkin yazıları burada hatırlanabilir. Örnekler için bkz. Abdullah Ceyhan, *Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad Mecmuaları Fihristi*, Ankara-1991, s. 34, 233

9 Tesbitimize göre; Günaltay'ın ictihad ile ilgili ilk yazısı, *Sebilü'r-Reşad*, c. 10, sayı: 246, yıl: 1329, s. 193-195'de Fıkıh ve Fetava bölümünde "*İctihad Ne Demektir ve Ne Gibi Ahkamda İctihad Olunabilir?*" başlığı altında çıkmıştır. O'nun Sebilü'r-Reşad'daki makalesi de dahil ictihada ilişkin görüşlerinin bütünü İslam dininin farklı konularına yer verdiği "*Zulmetten Nura*" isimli kitabının son kısmında geniş bir şekilde yer almaktadır. Kitapta, Sebilü'r-Reşad'daki makaleden ayrıca "*İctihad Her Asır İçün İhtiyacat-ı Zaruriyyedendir* ve *Bab-ı İctihadın Kapandığı Gündenberi Ümmet-i İslamiyyenin Terakki Kapuları da Kapanmıştır*" başlıklı iki ayrı makale vardır. Eser, A. Lütfi Kazancı ve Osman Kazancı tarafından içindekiler, kitabın tanıtımı ve karma indeks eklenerek latin harflerine çevrilmiştir. Bkz. *Zulmetten Nura/Bunalım Çağından İslam'ın Aydınlığına*, İstanbul-1998, s. 1-319.

geldiğinin kabul edildiği "umumi tarih"i hazırlayan heyette yer aldığı için ağır tenkitlere uğramıştır.

İlmi faaliyetlerinin yanı sıra aktif siyasetin içerisinde de yer alan Günaltay, 1923 yılında Cumhuriyet Halk Fırkası Sivas mebusu olarak Millet Meclisine girdi. Yedi dönem üst üste Sivas ve bir dönem de Erzincan milletvekilliği ve aynı zamanda Meclis Başkan Vekilliği görevi de yapan Günaltay, 15 ocak 1949 ila 22 mayıs 1950 tarihleri arasında tek parti döneminin son hükümet başkanı oldu. Din ve dini değerlere yakınlığı açısından başbakanlık öncesi ve sonrası bir birinden iki ayrı dönem olarak görülür ve eleştirilir. Günaltay'ın Başbakanlığı döneminde ihtiyari din eğitimine başlanarak Ahmet Hamdi Akseki'nin yazdığı din dersleri kitaplarının okutulması, İmam-hatip kurslarının açılması, Ankara Üniversitesi bünyesinde ilk İlahiyat Fakültesinin eğitim-öğretime başlaması ve seçim mevzuatındaki değişiklikle tek parti devrinin kapanmasına yönelik gizli oy-açık tasnife geçilmesi gibi olumlu adımların yanında, dini hayatın kısıtlanmasına yönelik olarak ceza kanununa 163. maddenin eklenmesi gibi olumsuz adımlar da atılmıştır. 27 Mayıs ihtilalinden sonra Milli Birlik Komitesi ile beraber Temsilciler Meclisinde yer aldı. 1961 seçimlerinde Cumhuriyet Halk Partisinden İstanbul Senatörü olarak Parlamentoya girdi. 21 Ekim 1961'de İstanbul'da ölen Günaltay, vasiyeti üzerine Ankara Cebeci Asri Mezarlığına defnedildi. [10]

II. GÜNALTAY'IN İCTİHADA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

A. İCTİHADIN TANIMI ve HÜKMÜ

Sözlükte "çaba harcamak, gayret göstermek, sıkıntıya girmek, güç kullanmak"gibi anlamlara gelen ve *c-h-d* kökünden türeyen ictihad kelimesinin fıkıh kavramı haline gelmesi zaman içerisinde olmuştur. Kur'an'da yer almayan ictihad kelimesinin, hadislerde ıstılahi anlamda olmasa da ıstılah anlamını oluşturacak yapıda yer aldığını söyleyebiliriz. İlk nüvelerini hadislerden alan,[11] sahabe[12] ve ilk dönem bilginlerinin kullanımlarıyla[13] netleşmeye baş-

---

[10] Günaltay'ın hayatı, farklı konulardaki düşünce yapısı ve eserleri hakkında bkz. Kamil Şahin, *"Günaltay, Mehmet Şemsettin"* , DİA, XIV/286-288; İsmail Kara, a. g. e., II/401-453; Hilmi Ziya Ülken, a. g. e., s. 649-655; Süleyman Hayri Bolay, a. g. m., Türkler, XIV/548-9.

[11] Hakimin ictihad edip isabet etmesi durumunda iki ecir, hata etmesi durumunda ise bir ecir alacağı, hakimin ictihadı sonucu ulaştığı hükmün geçerliliğinin Allah'ın indirdiğine ve Peygamberin uygulamasının uygunluğuna bağlı olduğuna dair hadisler burada hatırlanabilir. Bkz. Buhari, *İ'tisam*, 13, 20, 21, (VIII/150-157);Ebu Davud, *Akdiye*, 2, (IV/6)

[12] Muaz b. Cebel'in kendisine arzedilen meselelerin hükmünü Kitab ve Sünnet'te bulamadığı durumlarda *"Reyimle ictihad ederim"* sözü sahabenin bu kelimeyi özel anlamda kullandığının işareti olarak algılanabilir. Bkz. Ebu Davud, *Akdiye*, 11(IV/18)

[13] Günümüze kadar ulaşmış ilk fıkıh usulü eseri kabul edilen Şafii'nin (v204/819) *er-Risale*'sinde ictihad için ayrı bir kısım ayrılmış olup, burada ictihad ile ilgili bazı konular yer almaktadır. Şafii, Risale'nin kıyas bölümünde ictihadı şu şekilde tanımlamaktadır: "Müslümanın başına gelen her bir meseleyle ilgili ya bağlayıcı bir hüküm veya hak olan hükme götüren bir delalet vardır. Şayet meseleye ilişkin bir hüküm var ise ona ittiba gerekir, belli bir hüküm yoksa hak olan hükme *ictihad* ile ulaşılır ki; *ictihad ise kıyastan ibarettir.* Şafii, *Risale*, Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, trs., s. 477. Şafii'nin ictihadı kıyas manasında kullanmasından hareketle, hüküm istinbatında kıyas dışındaki delillere kapıyı kapadığı sonucuna varılmasının yanlışlığına dikkat çeken Karaman, şu değerlendirmede bulunmaktadır:

layan ictihad kavramı, zaman içerisinde fıkıh usulü ekollerinin bakış açılarını yansıtacak şekilde tanımları yapılmış ve meşhur bir ıstılah halini almıştır.[14]

Günaltay, kaynak göstermemekle birlikte fıkıh usulü ulemasının ictihadı: *"Bir hükmi şer'i-i fer'iyi delilinden istinbat hususunda bezl-i mechudda bulunmaktır. Bu yolda çalışacak zata da müctehid denilir. Müctehid edille-i kat'iyye ile sabit olmayan ahkam-ı fer'iyyeyi Kitab, Sünnet, icma ve kıyasdan ibaret olan edille-i şer'iyyeye tevfikan hall etmeye çalışır. Şer'in esaslarını, umumi mebadisini ta'mik, vus'u takatı yettiği mertebede istiksa-i nazar ve i'mal-i fikir eder. Ondan sonra zamanın tevlid ettiği bir ihtiyacın tesviyesi için bir hüküm verir, bir nizam vaz' eder"* şeklinde tarif ettiklerini nakleder. Günaltay'ın naklettiği bu tarif, fıkıh ilmiyle uğraşanların aşina oldukları ve hemen her fıkıh usulü eserinde bulunan meşhur tariflerden birisidir.

İslam'ın bidayetinden beri, Müslüman toplumların hayatına yön veren ve nasslarla hayat arasındaki irtibatı sağlayan ictihad faaliyeti en yoğun şekilde müctehid imamlar zamanında olmuştur. İctihad faaliyetinin İslam tarihindeki seyri farklılıklarla dolu olmakla birlikte günümüze kadar süregelmiştir. Dini bilginin öğrenilip öğretilmesi konusunda nasslarda yer alan emirler[15] ve her bir dönemde ortaya çıkan meselelerin hükümsüz bırakılamayacağı gerçeği, Müslüman bilginlerin ictihadın dini hükmü konusunda bir şeyler söylemelerini gerekli kılmıştır. İctihadın gerekli olduğu konusunda, Kur'an ve Sünnetin konuya ilişkin teşviklerini ve tarihi verileri aktaran Karaman, İbn Abdişşekur'un sözleriyle konuyu şöyle özetler: İctihadi mesele derhal hükme bağlanmaya muhtaç ise, sorulan müctehid için ictihad farz-ı ayın, zaman geniş veya hadisenin götürülebileceği başka müctehidler var ise farz-ı kifaye, hadise vuku bulmadan farz ve tasavvur edilerek ortaya konmuşsa ictihad mendup, kasten nassa aykırı olursa haramdır.[16]

Bir yerde sadece bir müctehidin varlığı veya nasslara aykırı ictihadda bulunmanın hükmü bir yana bırakılacak olursa, ilk dönemlerden itibaren ictihad alanında pek çok bilim adamının varlığı ve bunun kesintisiz olarak

---

"Ancak Risale'nin bütünü, beyan çeşitleri ile ihtilaf halinde doğru hükme ulaşmak için aranıp bulunacak delil konusundaki ifadeler göz önüne alındığında Şafii'nin de kıyas dışında bir takım hüküm ve çözüm kanallarına kapıyı açık tuttuğu anlaşılmaktadır. Ayrıca yine aynı İmam'ın, kıyas yapılırken önce birçok nastan elde edilen temel ilkeye (kaideye) bakılmasını ve eğer kaide bulunmazsa tek tek naslara kıyas yapılmasını teklif etmesi de ilgi çekicidir. Geniş bilgi için bkz. Karaman, *"Modernist Proje ve İctihad"*, s. 434-5.

[14] Farklı ictihad tanımları için bkz. Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 16-17; Abdurrahman Haçkalı, *İslam Hukuk Tarihinde Gayeci İçtihat Metodunun Gelişimi*, İstanbul-2004, s. 13-15; Apaydın, *"İctihad"*, DİA, XXI/432.

[15] Müslümanların tamamının sefere çıkmayıp, birilerinin geride kalarak dini bilgisini tamamlaması ve seferden dönenlere bunu öğretmesini isteyen ayet (Tevbe, 9/122) ile ictihadı teşvik eder mahiyetteki hadisler burada hatırlanabilir.

[16] Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 27-30; İbn Abdişşekur, *Müsellemu's-Subut*, Bulak-1322, II/362-3.

süregelmesi Müslüman bilginler arasında yaygın kanaat olarak ictihadın farz-ı kifaye olduğu hükmünü kabul etmeye götürmüştür.[17]

Günaltay, yaşadığı dönemde özelde Osmanlının ve genelde İslam dünyasının Batı karşısındaki hukuki, sosyal ve iktisadi alanlardaki geriliğini Müslüman bilim adamlarının ictihad konusundaki geri duruşlarında görür. Her dönemde ictihadın gerekliliğine inanan Günaltay, klasik fıkıh tanımında yer alan *yarar* ve *zarar*'ların neler olduğunu bilebilmenin ancak ictihad ile olabileceğini şu sözlerle ifade eder: "Fıkıh usulü bilginleri fıkıh ilmini, '*Nefsin kendisi için faideli ve zararlı olan şeyleri bilmesidir*' yolunda tarif ederler. İnsanın faide ve zararı ise zamana, mekana ve muhite göre değişir. Şu halde her zamanın ihtiyacına göre ictihadda bulunmak bir emr-i zaruri olmaz mı?"[18]

Günaltay, yeni mekan, zaman ve muhitlerin yeni ihtiyaçlar ürettiğini ve bu yeni ihtiyaçların da ancak yeni yeni ictihadlarla karşılanacağı fikrini benimsemiştir. Sahabenin bazı alanlarda dünya işlerini kendisinden daha iyi bilebileceğini ifade eden Hz. Peygamber, sahabeyi dünya işlerinde serbest bırakmıştır. Bu, onları ictihada teşvik anlamı taşır. Yine Muaz b. Cebel ve Ebu Musa el-Eş'ari'nin Yemen'e gönderildiklerinde, ' *müşkilat çıkarmayıp, kolaylık gösterme*' ilkesini esas almaları ile Ebu Hanife ve talebelerinin istihsan prensibini öne çıkararak insanların menfaatlerini hedeflemeleri, kendilerine tanınan ictihad imkanıyla olmuştur. İslam dininin beka ve yüce olarak devamı ile İslam milletinin saadet ve refah içerisinde yaşamasını ictihadın varlığına bağlayan Günaltay, *ictihadın her devirde Müslümanlar üzerine kat'i bir farz* olduğu kanaatine varmıştır. [19] '*Müslümanlar üzerine kat'i bir farz*' ifadesi, Günaltay'ın da ictihadın farz-ı ayın değil farz-ı kifaye olduğu görüşünü paylaştığını gösterir.

B. İCTİHADIN GEREKLİLİĞİ

İctihada ilişkin yazılarından, her dönemde ictihadın mutlaka yapılması gerektiği fikrini ısrarla savunduğu anlaşılan Günaltay'ın, ictihadın gerekliliği üzerine düşüncelerini şu şekilde gruplandırabiliriz.

1) Tarihi tecrübe: Günaltay, İctihadın kendi yaşadığı dönem ve sonraki dönemlerde de olması gerektiğine, Hz. Peygamberle başlayan ictihad ameliyesinin sonraki nesillerce de kesintisiz devam ettirilmesini delil gösterir. Ona göre; Hz. Peygamberin civar beldelere gönderdiği kişilerden meseleleri rey ictihadıyla da olsa çözümsüz bırakmama isteği; Hülefa-i Raşidin, Hz. Aişe, Talha, Zübeyr, İbn Abbas, Ebu Hureyre, Ammar b. Yasir, İbn Ömer gibi sahabi neslinin gerektiğinde ictihada başvurmaları; sonraki devirlerde gelen

---

[17] Mesela bkz. Haçkalı, a. g. e., s. 15(9 nolu dipnot)
[18] Günaltay, Mehmed Şemseddin, *Zulmetten Nura*, Rumi 1331/Miladi 1915, s. 382.
[19] Günaltay, *Zulmetten Nura*, s. 383.

İmam Malik, İmam Şafii, İmam Ahmed[20] gibi şahsiyetlerin sahabeyi örnek alarak ictihada devam etmeleri, ictihadın sürekliliğinin tarihi kanıtıdır. Yine dört mezhepten hiç birine tabi olmayıp müstakil mezhep sahibi sayılan Süfyan İbn Said Sevri, Ebu Sevr Halidi, Davud b. Ali Zahiri, Muhammed b. Cerir Taberi gibi müctehidlerin varlığı da bu konunun ayrı bir kanıtıdır. Dönem dönem ictihada ehil bulduklarının bir kısmının ismini veren Günaltay, "*ictihadın hasr ve tahdid edilemeyeceğine bu muhterem simalardan büyük delil olabilir mi*?"sözüyle ictihada her asırda ihtiyaç duyulduğunu ortaya koymaya çalışır.[21]

2)Örf ve Adet Farklılığına Bağlı Olarak Değişen İhtiyaçlar: İnsan topluluklarının ihtiyaçlarıyla ictihad faaliyeti arasında paralellikler kuran Günaltay, milletlerin medeniyet seviyelerinin terakkisine münasip olarak ihtiyaçların çeşitlenerek çoğaldığını ve bu yeni ihtiyaçların da ancak yeni yeni ictihadlarla karşılanabileceğini şu sözlerle dile getirir: "*Hayat-ı bedeviyyane içinde yuvarlanan insanlar ile hayat-ı medeniyye içinde didinen insanların ihtiyaçları arasındaki fark, tasavvur ve tahminin kat kat fevkindedir. Afrika'nın ekalimi dahiliyyesinde korkusuzca dolaşan bir vahşi ile Nil deltasında, Thames kıyısında yaşayan bir medeninin ahlak ve davranışları, ihtiyaçları, maişet şekli ve hayat anlayışı büsbütün başkadır. Bu başkalık sebebiyledir ki; Çad Gölü havalisinde yaşayan insanlar arasındaki örfler, adetler İskenderiye veya Londra'da yaşayan medenilerin nizamlarıyla, adetleriyle, kanunlarıyla kıyas bile edilemez. Birkaç esaslı örfe istinaden başkanların keyfi idareleri bedevilerin kendi aralarında hayatlarını düzenlemeye yeterli olduğu halde, ciltler dolusu müdevvenat-ı kanuniyye medenilerin ihtiyaçlarını, cemiyetlerinin ahengini temin edemiyor. Yine bir çok şey o kanunların daire-i şümulünden hariç kalıyor. Bunlar da ayrı kanunlar istiyor.*" [22]

3) Medenileşme: İnsanların medenileşmesi ve fikri terakkileri ile insani ilişkilerin çeşitlenmesi arasında bir ilinti kuran Günaltay, medenileşmekle birlikte çeşitlenen yeni ilişkilerin yeni düzenlemelerle/ictihadlarla hukukilik kazanacağı düşüncesindedir. O'na göre, medenileşmenin getirdiği fikri ve sosyal değişiklikler her bir asırda ve hatta her bir yeni senede artarak devam eder. Önceki asırlarda insanların hatırlarına gelmeyen şeyler bugün pek tabi bir şekilde insanların hayatlarında yer alır. Bütün bu sosyal hayattaki farklılıkların ancak yeni yeni ictihad ameliyesi ile karşılanacağını dile getiren Günaltay şöyle der: "*İnsaniyet gaye-i tekmiliyeye doğru ilerledikçe her adım başına önünde daha geniş bir ufuk, daha engebeli bir saha, daha mübrem bir ihtiyaç zuhur ediyor. . . İhtiyacatın tenevvu' ve tezayüdü insanlar arasındaki muamelatın da tevessu' ve tezayüdünü mucib olur. Muamelatın tevessu'u ve tenevvu'u örf ve nizamların da tevessu'unu iktiza eder. Daha başka ihtiyaç-*

---

[20] Burada, Günaltay'ın Ebu Hanife'nin ismini zikretmeyişi, ismiyle anılan Hanefilik mezhebinin Osmanlı tebasının yaygın mezhebi oluşundan kaynaklandığını düşünüyoruz. Zira Günaltay makalesinin muhtelif yerlerinde Ebu Hanife ve arkadaşlarına atıfta bulunmaktadır. Bkz. *Zulmetten Nura*, s. 383.

[21] Günaltay, *Zulmetten Nura*, s. 386-389.

[22] Günaltay, *Zulmetten Nura*, s. 379.

lara daha evvelki zamanlara göre ictihad edilerek vaz' olunmuş usuller yeni ihtiyaçları tatmin edemez, yeni ihtiyaçlar pek şedid bir surette yeni nizamlar ister. "[23]

4) Zaman ve mekan Farklılığı: Örf-adet ve ihtiyaçların zaman ve mekan içerisinde çeşitlenerek değiştiğini ısrarla ileri süren Günaltay, hukukun bu değişimi iyi gözlemesi ve takip etmesi gerektiğini belirtir. İslam dininin içerisinde yer alan hukuk kurallarının da, adaleti temin etmesinin değişen zaman ve mekan ihtiyaçlarını karşılamasıyla doğru orantılı olabileceğinin şu ifadelerle dile getirir: "*Şeriat, emr-i meaş ve emr-i meadda insanların te'min-i menafi-i esası üzerine müesses olduğundan, bir hüküm ki; zaman ve mekanın tebdiliyle te'min-i adalet edemez, mesalih-i ammenin tesviyesine kafi gelemez, o hükmün tebdili şer'an bir zaruret kesb eder. Yahut zaman ve mekan yeni bir ihtiyacın tesviyesi için yeni bir hüküm ister. O hükmün verilmesi o ihtiyacın tesviyesi lüzumu kat'i tahtına girer.*"[24] Günaltay, zamanın ve mekanın gerektirdiği yeni hukuki düzenlemelere, "*Zamanın değişmesiyle hükümler de değişir*"[25] fıkıh kuralının işaret ettiğini belirtir.[26]

C. İCTİHADDAN KAÇINMANIN NETİCESİ

Tarihi birikim ve deneyimi, örf ve adetin farklılaşmasını, medenileşmeyi ve zaman ile mekan farklılığının yeni ihtiyaçlar üretmesini yeni yeni ictihadların gerekçesi olarak gören Günaltay, bu gerçeklerden uzak durmanın veya yok saymanın bir millet için intihar anlamına geleceğini düşünür. Müntesibi olduğu Osmanlı Devleti'nin de içerisine düştüğü sosyal, iktisadi ve dini problemlerden kurtulmasının yolunu, öncekilerin yaptığı gibi ictihada yönelmekte görür. Tarihte medeni milletler arasında yer alabilmiş İslam toplumlarının bu başarısını, yeni ihtiyaçlara çözüm üretebilmelerinde gören Günaltay, haklı olarak kendi toplumsal ihtiyaçlarına çözüm üretememiş toplumların *felç* olmaktan kurtulamayacaklarını şu veciz ifadelerle dile getirir: "*İhtiyacatı asra göre müctehedatta bulunamayan milletler ise, zaman ilerlediği ve asır terakkiye koştuğu halde, bulundukları daire-i mudayyakada sermestane dolaşır, kalırlar. Bir asırda yaşayan insanları, muamelat-ı dünyeviyyede evvelki asrın netice-i müctehedatı olan örflerle bağlamak kadar münasebetsiz bir şey olamaz. Çünkü bu hal, o insanları, bütün beşeriyyet sel gibi terakkiye koştuğu bir sırada atalete, maziye gömülmeğe sokmaktır. Karanlıklara gömüle gömüle rutubetlenen uzuvlar ise küflenir. Sonra da tefessüh ve tehallül eder.*

---

[23] Günaltay, *Zulmetten Nura*, s. 380-381.

[24] Günaltay, *Zulmetten Nura*, s. 386.

[25] Mecelle, 39. madde. Bu kaidenin ilk defa "Zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişmesi inkar olunamaz" ifade şekliyle Hadimi (ö. 1176/1766)'nin *Mecami*'sinde yer alışı ve değişmeye etki eden zaman ve çevre faktörü hakkında bkz. Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkamın Değişmesi*, İstanbul-1990, s. 9, 15-18.

[26] Günaltay, *Zulmetten Nura*, s. 381-382.

Milleti tefessuh ve tehallülden kurtarmak da ancak her asırda o asrın ihtiyacatına göre müctehedatta bulunmakla olur. "[27]

D. İCTİHADIN ALANI

İctihadın alanından kasıt; genel olarak gerek hakkında herhangi bir nass bulunmayan hususlar ile gerekse hakkında bir nass bulunmakla birlikte farklı şekilde anlamaya müsait hususların ictihad işlevinin içerisine dahil edilmesidir.[28] Bunun anlamı; 1. Kabaca Müslümanların yeni karşılaştıkları problemleri sahip oldukları değerler ve ellerindeki metodoloji ile sonuçlandırıp bir çözüme gitmeleri, 2. Gerek kat'i gerekse zanni delillerle de olsa önceden hakkında şer'i bir hüküm bulunan konunun zaman, mekan, yarar-zarar ilkesi, dilin imkanları, delilin sübutu. . . gibi sebeplerle yeniden ictihada konu olup olamayacağıdır. Din bilginleri arasında birinci kısma giren hususların ictihada konu olacağında herhangi bir tereddüt duyulmamaktadır. Ancak ikinci kısım içerisinde zanni delille değil de kat'i delil ile hükmü bildirilen meselenin yeniden ictihada açık olup olmadığı konusunda din bilginleri arasında farklı fikirler vardır. Özellikle Tanzimat'dan günümüze kadarki süre içerisinde şer'i hükümlerin hangisinin ictihadın alanına girdiği, hangisinin dışında kaldığı tartışmasının daha çok gündeme geldiği de bir gerçektir. Bütün şer'i hükümlerin değişime açık olduğunu söyleyenler[29] olduğu gibi şer'i hükümleri değişim açısından tasnife tabi tutmanın gerekliliğine inanan bilginler[30] de vardır.

Bu tartışmaların odak noktasında ise "Mevrid-i nassda[31] ictihada mesağ yoktur"[32] ve "Ezmanın teğayyürüyle ahkamın teğayyürü inkar oluna-

---

[27] Günaltay, *Zulmetten Nura*, s. 381-382.

[28] İctihadın alanıyla ilgili olarak bkz. H. Yunus Apaydın, "*İctihad*" , DİA, XXI/437; Zekiyyüddin Şaban, *Usulü'l-Fıkhi'l-İslami*, baskı yeri ve tarih yok, s. 334-336; Abdulvahhab Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay, Ankara-1985, 2. baskı, s. 396-397.

[29] Burada bütün şer'i hükümlerden kasıt inanç ve ibadet dışında yer alan, beşeri ilişkileri tanzim sadedinde verilen hükümlerdir. Örnek olarak Mansurizade Mehmed Said Bey (1864-1923) ve Celal Nuri İleri (1870-1939) burada hatırlanabilir. Said Bey'in ahkamda değişime ilişkin görüşleri için bkz. Kaşif Hamdi Okur, "*İslam Hukuku Alanında Yenileşme Manifestolarından Bir Kesit: Hakikat-ı İslam ve Usul-i İctihad*" , İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı: 3, yıl: 2004, s. 35-54. Söz konusu makaleden Mansurizade'nin konuya ilişkin düşüncelerini kısaca aktarmak istiyoruz: "Nasıl olur da ihtiyaç veya örf ve adet üzere tesis edilmiş ahkam, o ihtiyacın veya örf ve adetin zevaliyle sakıt olmaz? Hüküm, hakkında nass-ı kat'i olsa da yine bittabi sakıt olacağından "örf ile nass tearuz ederse, örf tercih olunur" diye şeriat pek sarih bir kaide-i esasiye vaz' etmiştir. Demek oluyor ki nazar-ı şeriatta esasat-ı mütebeddeleye müstenit olan nusus-ı kat'iyenin bile esasları tebeddül ettikten sonra hükmü yoktur. Bkz. Okur, a. g. m. s. 48. Celal Nuri'nin görüşleri için bkz. Mehmed Said Hatiboğlu, "*İslam'ın Aktüel Değeri Üzerine*" , İslami Araştırmalar, cilt: 1, sayı: 1, Temmuz 1986, s. 11-13.

[30] Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkam min Şerhi Mecelleti'l-Ahkam*, İstanbul-1318, I/173-177; Mehmet Erdoğan, a. g. e., s. 126-145; Şaban, a. g. e. s. 334-336.

[31] Söz konusu kuralın içerisinde yer alan "nass" teriminin geleneksel anlayış ile çağdaş dinsel söylem taraftarlarınca farklı değerlendirildiğini söyleyen Nasr Hamid Ebu Zeyd, çağdaş dinsel söylemcileri, nass'a farklı bir anlam yükleyerek, "metnin, gelenek içerisindeki yapısını anlamayı gizlemek, çok sesli anlamayı teke düşürmek ve anlamı dondurmakla" suçlayarak şu değerlendirmeyi yapar: "Öncekiler, bugün bizim yaptığımız gibi, Kur'an ve hadisi ifade ederken nass terimini kullanmıyordu. Aksine, Kur'an metnini ifade etmek üzere *kitab, tenzil* ve *kur'an*; hadis metinlerine işaret etmek üzere de *hadis, eser* veya *sunnet* gibi başka terimler kullanıyorlar; her ikisine birden işaret etmek üzere ise, *vahy* ve *nakl* kavramlarına başvuruyorlardı. 'Nass' dedikleri zaman da, aslında vahyin çok sınırlı bir kısmını, diğer

maz"[33] fıkıh kaideleri yer alır. Bu iki fıkıh kuralına yüklenen anlam ve kapsam alanına ilişkin farklı düşünceler,[34] araştırmacıların şer'i hükümlerdeki değişime yaklaşımlarında etkili olmaktadır. [35]

Yukarıdaki tasnif açısından bakacak olursak Günaltay'ın, dini hükümlerin değişim açısından tasnifinin yapılması gerektiği görüşünü taşıdığını söyleyebiliriz. Günaltay, "*ictihad hangi ahkamda olacaktır*?"sorusunu sorduktan sonra şer'i hükümlerin değişime konu olup olmaması bakımından itikad, ibadet, ahlak ve muamelat diye dört kısma ayrılacağını ifade eder. Onun, bu alanlara ilişkin düşünceleri özetle şöyledir.

1. İtikad Alanı: İtikada ilişkin hükümlerde ictihad mümkün olmadığı gibi kemal derecesi ne kadar yüksek de olsa birisini taklid etmek meşru' de-

---

bir ifadeyle, dilsel yapısı itibariyle vahyin, birden fazla anlam ve işarete hiçbir şekilde ihtimali olmayan pasajlarını kastediyorlardı. Bkz. Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, çev. Fethi Ahmet Polat, Ankara-2002, s. 93-94. Benzer bir yaklaşımla Fazlurrahman, ilk dönem (sahabe nesli) ile sonraki dönemlerde nassa yüklenen anlam ve nassdan beklentilerin farklı olduğunu ve ilk dönem Müslümanlarınca nass ile nass olmayan arasında katı bir ayırımın gözetilmediğini belirtir. Geniş bilgi için bkz. Fazlurrahman, *Islamic Methodology in History*, Lahore-1965, s. 181-182.

32 Mecelle, 14. madde.

33 Mecelle, 39. madde.

34 Mesela Ali Himmet Berki, "mevrid-i nassda ictihada mesağ yoktur" kaidesini fıkıhda yer alan genel kurallarla sınırlı tutarak şu örnekleri verir: "Mesela, "Beyyine, müddei ve yemin, münkir üzerinedir" manasında olan Hadis mütevatir bir nassdır. Buna muhalif olarak ictihadda bulunulamaz ve böyle bir ictihadın hiçbir kıymeti olmaz. Keza, bey'in meşruiyeti, gayrın malını gasb ve itlafın hurmeti, bigayri hakkın katil ve gayrin malını sirkatin memnuiyeti, mansus olduğundan hilafında ictihad caiz değildir ve böyle bir ictihadla amel olunamaz. "Bkz. Ali Himmet Berki, *Hukuk Tarihinden İslam Hukuku I*, Ankara-1955, 5. 73-74. Bu anlayışın dışında, bu kural ile kasdın, Kitap, sünnet ve icma deliliyle müfesser ve muhkem bir şekilde anlaşılan hükümler olduğunu söyleyenler de vardır. Mesela bkz. Ahmed ez-Zerkâ', *Şerhu'l-Kavaidi'l-Fıkhiyye*, VI. baskı, 2001, s. 147-150 ve benzer düşünceleri paylaşan Abdülkerim Zeydan'ın konuyu değerlendirişi şöyledir: "Hakkında açık hüküm bulunan meselelerde ictihadda bulunmak caiz değildir. Mesela faizin haramlığı konusunda Kur'an ve hadiste hüküm mevcuttur, helalliği, yeniden çözümünde ictihad doğru değildir. Mirasta erkeğin iki, kadının bir hisse alacağı hakkında Kur'an'da açık hüküm mevcuttur. Binaenaleyh erkeğe kadının hissesine eşit hisse verilmesinde ictihad edilemez. Bkz. Abdülkerim Zeydan, *İslam Hukukuna Giriş*, çev: Ali Şafak, İstanbul-1985, s. 152; a.mlf., *el-Veciz fi Şerhi'l-Kavaidi'l-Fıkhiyye fi'ş-Şeriati'l-İslamiyye*, Beyrut-2003, s. 31. Söz konusu kuralın anlaşılmasında daha teknik bir ayırıma giderek, sübutu, kat'i de olsa delaleti zanni olan nassların ictihad alanı içerisinde yer alacağını söyleyen Türcan, şu değerlendirmeyi yapar: ". . . Ayrıca 'mevrid-i nassda ictihada mesağ yoktur' ilkesi, delaletinin zanniliği sebebiyle subut (kaynağa aidiyet)bakımından ister kat'i isterse zanni olsun, nassların anlaşılması üzerinde gerçekleştirilecek ictihadı, yani anlama faaliyetini kısıtlayıcı değildir. Şu kadar ki, delaleti zanni nassın anlamı üzerinde yapılacak ictihad, nassın muhtemel anlam çerçevesi ile sınırlıdır. Bu itibarla mesela Ebu'l-Beka (ö. 1094/1683)'nın kimi zaman *mevrid-i nass*da da ictihad olabilir demesini, nassa ilişkin anlama sorunu kapsamında değerlendirmek gerekmektedir. Bkz. Talip Türcan, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, Ankara-2003, s. 204-205.

35 İslam hukukunda ahkamın değişmesini konu alan son dönem çalışmalarından bir kaçının isimlerini zikretmek istiyoruz: 1. Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkamın Değişmesi*, İstanbul-1990; 2. Ferhat Koca, "*İslam Hukukunda Ahkamın Değişimi Üzerine Bazı Düşünceler*" , İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı: 1, yıl: 2003, s. 51-78; 3. Hamdi Döndüren, "*Sosyal Değişme Karşısında İslam Hukuku ve Yeni Yaklaşımlar*" , İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı: 1, yıl: 2003, s. 29-50; 4. Saffet Köse, "*İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri-Bir Zihniyetin Eleştirisi*" , İslamiyat, cilt: 2, sayı: 1, Ocak-Mart 1999, s. 35-60; 5. Abdullah Kahraman, "*İslam Hukuk Düşüncesinde Taabbudi Hükümler ve Taabbudiyyatın Sahası Üzerine*" , İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı: 2, yıl: 2003, s. 25-57; 6. Ali Pekcan, "*Mevrid-i Nass'ta İctihad'a Mesağ Yok (mu ?) dur*" , İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı: 2, yıl: 2003, s. 69-84, 7. Kaşif Hamdi Okur, "*İslam Hukuku Alanında Yenileşme Manifestolarından Bir Kesit: Hakikat-ı İslam ve Usul-i İctihad*" , İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı: 3, yıl: 2004, s. 35-54.

ğildir. Çünkü akaid konularının çoğu akli delillerle sabit olmuş ve Kur'an nasslarıyla da teyid edilmiştir. Kur'an ve mütevatir metinlerle sabit olmuş akaid hususlarını ise muhal addedecek akli bir delil yoktur ve bunların kabulü de zaruridir. İtikad konularının kabulünde ilm-i yakin şarttır.

2. İbadet Alanı: İbadet ile ilgili esaslar bizzat Şari' tarafından vaz' edilip tamamlandığı için, belirlendiği şekliyle korunur ve değiştirilmez. İbadetlerin yerine getirilmesinde şer'i teklif ve ruhi tatmin söz konusu olduğundan, bunlar zaman ve mekan itibariyle değişiklik kabul etmezler. Ancak ibadetlerin icrası aşamasında müstahsen görülen ayrıntı rükünlerin tayin ve temyizinde sahih olan rivayetler esas alınır ve mücmel olan unsurlar var ise ictihad ile bunlar açıklığa kavuşturulabilir. *Yoksa, hiçbir müctehid farz olan ibadetlerden birini kendi ictihadıyla tağyir etmek salahiyetini haiz değildir ve olamaz.*

3. Ahlak Alanı: Günaltay, bu kısımda hem ahlaki kuralların hem de helal-haram alanının değişim karşısındaki durumunu aralarında bir etkileşim ilişkisi kurarak tartışır. Ona göre helalliği ve haramlığı konusunda nass-ı şari' olan hükümleri müctehid yeniden değerlendiremez, ancak hakkında suskun kalınmış hususları kıyas ictihadıyla hükme bağlayabilir. Helal ve haramların ictihad alanının dışında olması, Müslümanların terakki ve tekamüllerine de mani değildir. Bilakis bunların değişimin dışında kalması, milletin terbiye/ahlak ve güç birliğini sağlar ki; bunlara uyan fertler yüksek erdemlere ulaşmış olurlar.

4. Muamelat Alanı: Günaltay'a göre muamelatın dayandığı temel ilke; menfaatin temini ve hayatın tanzimine çalışmak olduğu için, muamelatı bu gayelere uygun şekilde tanzim edecek ehil mütefekkir dimağlara ihtiyaç vardır. *Müctehidlerin mesailerinin en yoğun olduğu alan muamelat-ı dünyeviyye kısmıdır. Çünkü muamelat-ı dünyeviyye örf ve adet, ihtilaf-ı zaman ve mekan ile teğayyür eder. Bunlar hakkında her asırda o asrın ihtiyacatına göre ve o mahallin gereklerine göre ictihadatta bulunmak lazımdır. Çünkü muamelatın cüziyyatını tahdid etmek mümkin değildir.* [36]

Dini hükümlerin değişim karşısındaki durumu konusunda farklı bölümlemeler[37] olmakla birlikte yukarıda detaylarını verdiklerimizden de anla-

---

[36] Günaltay, *Zulmetten Nura*, s. 390-393.

[37] Dini hükümlerde değişim hususunda farklı bir bölümleme örneği olmak üzere Erdoğan'ın; *'1. İbadetler, 2. Mukadderat, 3. Helal ve haramlar ve 4. Muamelatla ilgili hükümler'* şeklindeki tasnifini ve değerlendirmesini vermek istiyoruz: "***1. İbadetler:*** Buraya kadar, genelde kıyas sahası dışarısında tutulan ibadetlerle ilgili, tespit edebildiğimiz değişik uygulamaları arzetmiş bulunuyoruz. Bu misalleri toplu olarak değerlendirdiğimizde, ibadetlerin özü ile ilgili ahkamın değişmeye kapalı olduğu, değişikliğin ancak ibadetlerin ifası sırasında getirilen bazı düzenlemelerle ya da vesail ile ilgili bulunduğunu, bu alanlarda bile sahasının oldukça dar olduğu sonucuna varıyoruz. ***2. Mukadderat(Miktarlarla ilgili hükümler):*** Netice olarak diyebiliriz ki, miktar belirleme konusundaki ahkam, tahdidi değil de, takribi beyan özelliği taşıyorsa, alt veya üst sınırları serbest bırakılmışsa, bu alanlarda hükümler yeni yorum ve gerektiğinde de değişikliklere açık gözükmektedir. Bunun dışında kalan kısımları ile mukadderat değişime ve yorumlara kapalı bulunmaktadır. ***3. Helal ve Haramlar:*** Helal ve haram kılma yetkisini sadece Allah'a tanıyan İslam, bu yetkiyi kendisinde görenleri tanrılık iddiasında bulunmakla nitelemiş, haramı helal, he-

şılacağı üzere, Günaltay itikad, ibadet ve ahlak/helal-haram kurallarını değişime konu olmaz görürken; muamelat diye nitelediği alanın ise esas itibariyle ihtiyaçlar ile zaman ve mekan farklılığı doğrultusunda değişime açık olduğunu belirtir. Bu mülahazalarla birlikte, Günaltay'ın muamelata ilişkin hükümlerden kasdı, sadece kaynağı örf ve adet olan hükümler mi?, yoksa nasslarla belirlenen hükümler mi? olduğu çok netlik kazanmamaktadır. Örneklemeye gitmemekle birlikte, onun ifadelerinden ağırlıklı olarak anlaşılan, dünyevi işlere ilişkin hükümlerin kaynağının örf-adet veya nass olmasına bakmaksızın gerektiğinde değişime açık olmasıdır.

E. İCTİHAD EHLİYETİNİN ŞARTLARI

İctihad ehliyetinden kasıd; şer'i hükümleri kaynaklarından çıkarmak için öngörülen şartları haiz olmaktır. Hz. Peygamberin hayatta olduğu dönem ile sahabe ve tabiin nesli devirlerinde ictihada yön veren simaların kimler olduğu ve bu simaların toplumun temeyyüz etmiş şahısları olduğu bilinmekle birlikte, ictihad faaliyetinde bulunacak kişide, "mutlaka şu şartların olması gerekir", şeklinde fikri bir tartışmanın varlığı bilinmemektedir. Fakat bununla birlikte Hz. Peygamberin Yemen'in Cened bölgesine gönderdiği Muaz b. Cebel'e[38], Hz. Ömer'in Kufe'ye gönderdiği Şureyh'e[39] ve o dönemde kadı olarak gönderilen pek çok şahsa ictihad ehliyetini oluşturacak unsurlara ilişkin hatırlatmalarda bulunulduğu da bir gerçektir.

İctihad ehliyetine ilişkin şartların neler olduğuna yönelik teorik tartışmanın başlangıcının müctehid imamlar dönemine tesadüf ettiği ve bu konuda söz söyleyen ilk kişinin ictihadı kıyas anlamında kullanan İmam Şafii olduğu düşünülür. Şafii, *Risale*'sinde bu hususta şunları söyler; "Kıyas yapabilecek kişinin kıyas için gerekli aletler olan Allah'ın Kitab'ının hükümlerini, yani farzını, edebini, nasih ve mensuhunu, amm ve has lafızlarını ve Kur'an'ın irşadını bilmek zorundadır. Kitab'ın te'vile ihtiyaç duyan hükümlerine Peygamberin sünneti, sünnet bulamazsa Müslümanların icma'ı, icma' bulamazsa kıyas ile istidlalde bulunur. Yine kıyasta bulunacak kişinin ken-

---

lali de haram kılmayı şirkle eş tutmuştur. . . Hakkında yasaklayıcı bir nass bulunmadığı sürece "Eşyada asıl olan ibahadır. "hükmünce bunlar mübah olacak ve bu hususta bir şeyin adaba uygunluğunu, ya da mekruh olduğunu tesbit konusunda belirleyici rolü, evrensellik verilecek olan Arap örfü değil, aksine her yörenin kendi örfü oynayacaktır. ***4. Muamelat:*** Muamelatla ilgili nasslar, daha önce sözünü ettiğimiz genel teşri getiren ve uygulama mahiyetinde olan; makasıddan olan, vesailden olan nasslar gibi çeşitli açılardan ele alınacaktır. Durum değerlendirmesi yapılacak ve genel teşriye yönelik hükümler, külli kaideler, nazariye ve yönlendirici, hedef belirleyici mahiyette olan hükümlerde değişikliğe gidilmeyecektir. Bunun yanısıra, uygulama ve örnekleme mahiyetinde olan, zaman-mekan unsuru taşıyan nassların gerektirdiği hükümlerde değişmeler olabilecektir. Bkz. Mehmet Erdoğan, a. g. e., s. 126-145.

38 Geniş bilgi için bkz. Fahreddin Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, Ankara-1979, s. 46-48.

39 Hz. Ömer, Kadı Şureyh'e şu tavsiyede bulunmuştur; "Eğer sana bir dava gelirse, Allah'ın Kitab'ında bulduğun şey ile hükmet. Hiç birşey seni Allah'ın Kitab'ından başka şey ile bir hüküm vermeğe sevketmesin. Eğer Allah'ın Kitab'ında bu mesele hakkında bir hüküm bulamazsan Peygamberin Sünnetine ve tatbikatına bak ve onunla hükmet. Sana Allah'ın Kitab'ı ve Peygamberin Sünnet'inde hükmü bulunmayan davalar gelirse alimlerin üzerinde ittifak ettiği icmaya bak, onunla hükmet(başka rivayette salih insanların içtihatlarına bak.). Eğer istediğin şeyi orada da bulamazsan, ya hemen rey (içtihat)'inle hükmet veya biraz daha düşün. Acele etmeksizin düşünerek vereceğin hüküm senin için daha hayırlı olur kanaatindeyim, vesselam. "Bkz. Atar, a. g. e., s. 63-64.

disinden önce oluşmuş olan sünnetleri, selefin sözlerini, insanların fikir birliği ve ihtilaf ettiği hususlar ile Arap dilini bilmesi gerekir. Kıyas yapanın karmaşık hususları tefrik edecek sahih bir akla sahip olması ve karar verirken de acele etmemesi lazımdır. "[40] Şafii, kıyas/ictihad ehliyeti için olması gerekli bu şartları sıraladıktan sonra, müctehidin verdiği hükümde çok da ısrarcı olmaması gerektiğini, kendi kıyasına karşı muhalefet eden varsa onu da dinleyip anlamasının ulaştığı hükme olan güven konusunda yararlı olacağını belirtir.

Şafii'nin ictihad ehliyetine ilişkin ileri sürdüğü şartlara benzer şartların Ebu Hanife[41] ve talebesi İmam Muhammed tarafından da dile getirildiğini görüyoruz. İmam Muhammed'in; Allah'ın Kitab'ı ve ona benzetilen/kıyas edileni, Peygamberin sünneti ve ona benzetileni, ashabın fikir birliği ile sonraki Müslümanların fikir birliklerini bilmeyi[42] sıralaması, hem delillerin hiyerarşisini göstermekte hem de ictihad ehliyeti için ilk akla gelen yeterlilikleri bildirmektedir.

Usulcüler arasında yaygın olan kanıya göre müctehid olmanın iki temel şartı olup, bunlar; 1. Hükümlerin istinbat edildiği kaynakları bilmek, 2. Bu kaynaklardan hüküm çıkarma usullerine ilişkin kuralları bilmektir. Hükümlerin kendilerinden çıkarıldığı kaynakların neler olduğu konusunda usulcüler arasında farklı görüşler vardır. Mesela; Şafii usulcülerden Gazali (v. 505/1111), hükümlerin çıkarıldığı temel kaynakları Kitap, sünnet, icma ve akıl olmak üzere dört olarak belirtirken[43], Maliki usulcülerden Karafi (v. 684/1285), bir başlık altında toplanabilecek delilleri müstakil bir delil imiş gibi vererek, delilleri on sekiz[44] ve on dokuza[45] kadar çıkarmıştır. İctihad ehliyeti için delilleri ve istinbat metotlarını bilmenin yeterli olduğu genel kanaatinin dışında, ehliyet şartlarını bir insanın sağlamasında aşırılığa kaçanlar da vardır. [46] Bu fikrin daha çok, ictihadın sorumluluk gerektirmesi, ictihad ile ulaşılan sonucun sağlıklı olması ve ehil olmayan şahısların elinde yanlış amaçlarla kullanılmaması . . . gibi sebeplerle oluştuğunu düşünmek gereklidir.

---

40 Şafii, *Risale*, s. 509-510.

41 Ebu Hanife'nin delil sıralaması olarak; Kur'an, sünnet, sahabe sözü ve ictihadı vermesi, onun ictihad ehliyeti hususundaki düşüncelerine de işaret eder. Bkz. Yahya b. Main, *et-Tarih*, thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf, Mekke-1979, II/607-608.

42 İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillah en-Nemeri el-Kurtubi el-Endülüsi (v. 463), *Camiu Beyani'l-İlm*, Medine-trs., II/26.

43 Gazzali, Ebu Hamid, *el-Mustesfa min İlmi'l-Usül*, Bulak-1322, I/100.

44 Karafi, Şihabuddin, *Envaru'l-Buruk fi Envai'l-Furuk*, Beyrut, trs., I/128.

45 Karafi, *Şerhu Tenkihi'l-Fusul*, Mısır-1306, s. 198.

46 İctihad ehliyetini elde etmenin şartları konusunda aşırılığa kaçanlarla bunu daha makul seviyede tutanların görüşleri ve değerlendirmeler için bkz. Karaman, a. g. e., s. 175-180; Apaydın, "*İctihad*", DİA, XXI/437-439. Mesela usulcüler arasında mantık ilmini bilmenin ictihad ehliyeti için gerekli olup olmadığı tartışmaları yaşanmıştır. Tartışmalar için bkz. Muhammed Ebu Zehra, *Usulü'l-Fıkh*, İstanbul-trs., s. 387-388.

Günaltay, ilk dönemlerden yaşadığı asra kadarki süre içerisinde ictihad ehliyetini elde etmek için farklılıklarla birlikte ileri sürülen şartları bir kişinin şahsında cem' etmesini zor bir iş bulur. Fakat bir kişinin bireysel olarak bu şartları kendisinde cem' edememesini, çözüm bekleyen sorunların yüzüstü bırakılması anlamına da gelmeyeceğini ısrarla ifade eder. Ehliyet şartlarının bir kişide bulunmasının kendi zamanı için zorluğundan hareketle, ictihad faaliyetinin bir şahısdan ziyade ilmi bir heyetçe yürütülmesi gerektiğini düşünür. Bununla birlikte, ictihad ehliyeti için gerekli şartları şu şekilde özetler:

"Kütüb-i usuliyye müctehidde bulunması lazım olan şerait ve evsafı; Kitab ve Sünneti fehm, mevakı'-ı icma'ı cezm, mebahis-i kıyası ihata, makasıd-ı şer'i ve ahval ve adat-ı akvamı mağrifetten ibaret olmak üzere dörde hasr ediyor. Alem-i İslam'da şu dört şarttan hepsini değilse de hiç olmazsa bazılarını me'a ziyade haiz bir çok kimseler bulunacağı şüphesizdir. Hatta Mir'atü'l-usül müellifi fadıl Molla Hüsrev merhumun müctehid olacak kimsenin ilm-i kelamda mütehassıs ve berahin-i akliyyenin kaffesine vakıf ve ilm-i fıkha aşina olmasının şart olmadığını, ilm-i hadisde mevsuk eimmenin nususuyla iktifa olunabileceğini tasrih etmiş olduğuna bakılır".[47]

İfadelerinden de anlaşılacağı üzere Günaltay, ictihad taraftarı olduğu için ictihad ehliyetini zorlaştıracak şartlar ileri sürmekten kaçınır, fakat pek çok usulcünün asgari şart olarak düşündükleri yeterlilikleri de belirtmekten geri durmaz.

F. MÜCTEHİDLERİN TASNİFİ

Şer'i hükümleri kaynaklarından istinbat eden hukukçuların, ilk defa kim tarafından ve ne zaman tasnife tabi tutulduğu çok net bir şekilde bilinmese de, bu konudaki ilk düşüncelerin mezheplerin teşekkül ettiği, ictihad kapısının kapalı olup olmadığı sorusunun sorulduğu ve taklid düşüncesinin hakim olmaya başladığı zamandan sonraya rastladığı düşünülebilir.[48] Mezhep, mezhep kurucusu ve talebesinin, yani mezhebi kurup oluşturanla ve o mezhebin yaygınlaşıp kabul edilmesinde rol oynayanın esas alındığı düşünceye göre; yaygın olarak müctehidler, "mutlak-mukayyed, müstakil-gayr-i müstakil ve mutlak-müntesib"diye sınıflamaya tabi tutulur.[49] Hemen hemen yapılan bütün tasniflerde dikkat çeken taraf; ilk sırada mutlak-müstakil

---

47 Günaltay, *Zulmetten Nura*, s. 402-403.

48 Müctehidlerin tasnif edilmesine etki eden amiller hakkında bir kaç husus ve farklı tasnif örnekleri için bkz. Menderes Gürkan, *"Müctehidlerin Tasnifinde Kemalpaşazade ile Kınalızade Arasında Bir Mukayese"* Kınalızade Ali Efendi(1510-1572) Sempozyumu, Erciyes. Ü. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, Yayın no: 31, Kayseri-1999, s. 83-95;

49 Apaydın, *"İctihad"*, DİA, XXI/439. Karaman, müctehidlerin tasnifi konusundaki farklı ayırımları; a)Hanefilerin ayırımı-yedili ayırım-, b) Şafii, Maliki ve Hanbeli mezhebi bilginlerinin ayırımı-beşli ayırım- ve c) Fadıl b. Aşur'un sahabe nesliyle başlayıp hicri yedinci asra kadarki dönem içerisinde yaşayan fakihlere ilişkin yaptığı ayırımı olmak üzere üç olarak vermektedir. Yine Karaman'a göre, fakihlerin tasnif edilme girişimleri taklid döneminin başlamasıyla olmuştur. Geniş bilgi için bkz. Hayreddin Karaman, *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul-1987, I/382-388.

müctehidin bulunması ve ondan sonra gelenlerin ise mutlak müctehidin ulaştığı şer'i usül ve hüküm çerçevesinde yeni anlamlar üretenler olmasıdır.

Yukarıdaki anlayışın bir uzantısı olarak, bilginler birinci sırada yer alan hukukçuyu mutlak müctehid olarak sabitlemekte, ikinci derecede yer alan, mutlak müctehidin oluşturduğu usül ve hüküm çerçevesinde anlam arayışında olan hukukçuları ise üstlendikleri rollere göre ayırıma gitmektedirler. Bu anlayıştan hareketle hukukçuların iki,[50] üç,[51] beş[52] ve yedi grup[53] halinde sınıflandırıldıklarını görüyoruz.

Hanefi mezhebi mensubu bilginlerce müctehidlerin sınıflandırılmasına ilişkin ilk müstakil eserlerin hicri 8. ve 9. asırlarda verilmiş[54] olduğunu ve bunlarda yer alan yerleşik sınıflamaya göre, Hanefi hukukçuların yedi sınıfı oluşturdukları söylenebilir. [55] Esasında bu sınıflamada yedinci sırada yer alan kişi, bizatihi fıkıh ilmiyle iştigal etmeyip, sadece fakihlerin verdiği hükümlere tabi olan ve onları taklid eden kişidir.

Hanefi mezhebi mensuplarının benimsediği bu tasnifi, Günaltay da kabul edip tekrar eder. Ona göre; Hz. Peygamber devrinden başlayarak dördüncü asrın sonlarına kadar geçen süre içerisinde yetişen fakihler *ictihad tahtı*ndan inmemişlerdi. Dördüncü asrın sonlarına doğru bu hür düşünceli ve serbest fikirli fakihler azalmaya, bunların yerini *mahdud fikirli, az feyizli ve orta faziletli* kişiler almıştı. Irak ve Hicaz topraklarında artık ***mutlak ictihad*** derecesine çıkacak büyük bilginler yetişmiyordu.

Günaltay, beşinci asrın fıkıh manzarasını ise şu sözlerle özetlemeye çalışır: *Evvelki tabakalarda bulunan zevatın açmış oldukları şahrah-ı feyyaz/verimli anayol daraldıkça daraldı...Şeriatta ictihad söndü ve unutuldu. Yerine daha dar, daha mahsur bir tarik kaim oldu.* ***İctihad fi'l-mezheb*** *revaç*

---

[50] Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, İstanbul-trs., II/33.

[51] Muhammed Hasan Heyto, *el-Veciz fi Usuli't-Teşrii'l-İslami*, 3. baskı, Beyrut-1990, s. 525-533; Wasim Ahmad, *"Iqbal's Approach Towards Ijtihad"* , Hamdard Islamicus, c. XXVI, no: 3, s. 77-78.

[52] Karaman, *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*, I/385-386.

[53] Kemalpaşazade, Şemsüddin Ahmed b. Süleyman (873-940/1468-1534), *Tabakatü'l-Müctehidin*, Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi Bölümü, no: 2806; Kınalızade Ali Efendi (918-979/1511-1572), *Tabakatü'l-Fukaha*, Musul-1954 ve 1961 yıllarında iki kere basılmıştır. (Kınalızade'nin bu eseri yanlışlıkla Hacı Ahmet Neyle tarafından Taşköprüzade (901-968/1495-1561)'ye nisbetle baskıya hazırlanmıştır. Bkz. Menderes Gürkan, *"Müctehidlerin Tasnifinde Kemalpaşazade ile Kınalızade Arasında Bir Mukayese"* , s. 86.)

[54] Hanefi mezhebi fakihlerinin hayatlarına ilişkin ilk eser olarak, Abdülkadir el-Kureşi (v. 775/1373) tarafından yazılan *"Cevahiru'l-Mudiyye"* isimli kitap gösterilir. Bu kitap, Abdülfettah Muhammed el-Hulv tarafından neşre hazırlanmış ve Kahire'de basılmıştır. Ayrıca bu eser, İbrahim Halebi (v. 956/1549) tarafından *Muhtasaru'l-Cevahiri'l-Mudiyye* ismiyle ihtisar edilmiştir. (Bkz. ., Ahmet Özel, *"Hanefi mezhebi/5. Tabakat kitabları"* , DİA XVI/26.) Halebi'nin ihtisar ettiği nüshanın son iki varakında Hanefi hukukçular yedi kısma ayrılarak verilmiştir. Bkz. Şükrü Selim Has, *A Study of Ibrahim al-Halabi with Special Reference to the Multaqa*, yayımlanmamış doktora tezi, Edinburgh-1981, s. 115.

[55] Sınıflamaya ilişkin ilk örnekler için Kemalpaşazade'nin *Tabakatü'l-Müctehidin* ve Kınalızade Ali Efendi'nin *Tabakatü'l-Fukaha* isimli eserlerine bakılabilir. (bkz. 53 nolu dipnot) Kınalızade'nin sınıflamasına göre fakihler şu gruplara ayrılır. 1. Şeriatta müctehidler, 2. Mezhepte müctehidler, 3. Meselede müctehidler, 4. Tahriç ehli (İctihada asla güç yetiremeyenler), 5. Tercih ehli, 6. Temyiz ehli ve 7. Temyiz kabiliyetinden de mahrum olan mukallidler.

bulmuştu. Sonraları mezhep içerisindeki ictihad anlayışının da yavaşladığı ve kuvvet kaybettiğini düşünen Günaltay şu anlayışın yerleştiğini belirtir: *Evvelce terakkiye doğru atılan adımlar şimdi tevekkufa uğramışlar belki de tedenniye meyil etmişlerdi. Bu tabakaya mensup zevatın (Mezhebte ictihad) ufulunü müteakib tarik-i mesai daha çok dar, daha az feyizli bir vadiye sukut etmişti. İctihad fi'l-mezheb'ciler mevkilerini* ***İctihad fi'l-mesail****'cilere terk etmişlerdi.* Meselede ictihad ehliyetine sahip bilginler, kendilerine intikal eden ictihad ve fetvaları olduğu gibi kabul ederek telfik ve telif ile meşgul oluyorlar, yeni olaylara ilişkin hüküm verme cesaretini göstermek yerine öncekilerin vermiş oldukları hükümlerden arayış içerisine giriyorlardı. Bununla birlikte Günaltay, bu dönemi kendinden sonraki dönemlere nispetle daha aydınlık ve verimli olarak görür. Zira, meselede ictihad sonrasını şu sözlerle resmeder: *Bu tabakayı edvar-ı mazlıme-i taklidin pişdarı olan* ***Devr-i tahriç*** *ve* ***Devr-i tercih*** *vela eyledi. Bu devirlerde artık ictihad namı bile duyulmuyordu. Her şey tabaka-i evvel ulemasının kitaplarına müracaatla hal olunuyordu...* Günaltay, her ne kadar bu devirde parlak simalar olsa bile, bunların varlığının ilk devirlerden gittikçe uzaklaşan bu dönemi yeterince aydınlatamadığını söyler. Ona göre, ilk devirlerdeki ictihad anlayışına sırt dönüp, kendilerine intikal eden ictihad yığınından tahriç ve tercihte bulunma, taklid döneminin başlamasını intaç etmiştir. [56]

G. İCTİHAD KAPISI

Hz. Peygamber ile başlayıp devam eden ictihad faaliyetinin, nasslarla hayat arasındaki dinamik ilişkiyi kurmada en önemli rolü oynadığını yazımızın muhtelif yerlerinde belirtmiştik. İctihad faaliyetinin[57] üstlendiği bu rolü, hicri dördüncü asrın başlarından itibaren değişik sebeplerle kaybetmeye başladığı ve sonraki bilginlerin ictihad ehliyetine haiz olamamalarından dolayı, yapmaları gerekenin müctehid imamların ictihadlarını yorumlayarak anlam alanını genişletmek olduğu Müslümanlar arasında kabul gören düşünceler arasında yerini almıştır.[58] Fıkıh alanında yaşanan bu tartışmanın benzerinin

---

[56] Günaltay, *Zulmetten Nura,* s. 394-397. Günaltay'ın, Hanefi mezhebinde yaygın olan tasnif içerisinde yer alan "temyiz ehli"nden hiç söz etmemesinin iki nedeni olabilir. 1. Temyiz ehli ile tahriç ve tercih ehli arasında sayılanlar fıkıh ilminde üstlendikleri misyon açısından bir birlerinden farklı konumda değildirler. 2. Temyiz ehli üstlendikleri misyon gereği mukallid sayılabilirler.

[57] İctihad faaliyetinden burada kastedilen mutlak ictihad olup, mukayyed ictihad başlığı altında ele alınabilecek mezhepte, meselede...ictihad çeşitleri değildir.

[58] Mesela, günümüz ilim adamlarından Servet Armağan, günümüzde ictihad faaliyetinin nasıllığını tartıştığı yazısında; ictihadın ihtiyaçlara bağlı bir faaliyet olduğunu belirtmekle birlikte, zannımızca son zamanlarda özellikle Türkiye'de fıkhi konulara ilişkin bazı seviyesiz tartışmaların yaşanmasından hareketle ictihada gerek duyurtmayacak hususları beş maddede toplamış ve mevcut fıkıh kültürünün Müslümanların hayatlarını tanzime kafi geleceğini şu sözlerle dile getirmiştir. "...İctihat bir ihtiyaçtır; Müslümanların hukuki veya dini bir meselenin halli için ihtiyaçları olduğu zaman yapılır, yapılmalıdır. Böyle bir ihtiyaç yoksa, içtihat yapmaya gerek yoktur: Yani, mevcut ayet, sünnet, icma ve diğer içtihatlar Müslümanların hukuki hayatlarını tanzime yeterlidir", Servet Armağan, "*İslam Hukukunda İçtihad Faaliyeti ve Benzer Müesseseler*" , İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı: 5, yıl: 2005, s. 224-225. Bu düşünceyi daha ileri boyutlara taşıyarak, ictihad davası ve bu davayı güdenlerle mücadele etmeyi gerekli görüp, ictihad faaliyetine kalkışmayı "*delilik*" olarak görenler de olmuştur. Bkz. Davud b. Süleyman

hadis alanında yaşanması,[59] Müslüman bilginlerin hemen her alanda bu asırla birlikte canlılıklarını yitirip tekrara düştüklerini ve eskinin hakimiyeti altında kalma fikrini benimsediklerini gösterir. Dördüncü asırla birlikte ortaya çıkan bu durum "(mutlak) ictihad kapısının kapanması" olarak literatüre geçmiştir.[60] Günaltay'a kadarki süre içerisinde ictihad kapısıyla ilgili tartışmaları ilgili kaynaklara bırakarak, Günaltay'ın konuyu değerlendirmesine geçmek istiyoruz.

Osmanlı'nın yüz yüze kaldığı dini ve sosyal problemlerin sebebini, ictihad faaliyetinin çalıştırılmaması ve ictihad kapısının kapalı olduğu fikrinin benimsenmesinde bulan Günaltay, bu düşünceyi taşıyanlara, *"Acaba bab-ı ictihadı sım sıkı kapayanlar ahkam-ı diniyyeyi tahdid hususunda kendilerini Şari-i A'zam'dan daha ziyade salahiyetdar, umur-ı diniyyede Hz. Ömer'den daha ziyade salahiyetdar mı addediyorlar"*[61] sözleriyle karşı çıkar. Çünkü, sahabenin yaşadığı ve sonraki dönemleri inceleyenler, Hz. Peygamber sonrasında çıkan meseleleri çözmek için ictihada devam edildiğini müşahede edecektir. Günaltay, ictihad kapısının kapalı olduğu fikrinin yaygın kabul haline gelmesine şu hususları sebep olarak gösterir.

1. Müctehidlerden sonra gelen bilginler, derece olarak onların seviyelerine çıkamayınca, çareyi onları taklit etmekte bulmuşlar, bir türlü taklidin dışına çıkıp ictihad etme cesaretini kendilerinde görememişlerdir. Bilginleri tahakkümü altına alan taklidcilik, ictihad kapısının kapanmasıyla sonuçlanmıştır. [62]

2. Her asırda ictihad şartlarını taşıyan birilerinin yetiştirilmesi ve fıkıhla iştigal edenlerin de bu mertebeye ulaşmaları, Müslüman toplum üzerine dini bir vecibe iken, bu ihmal edildi. İctihad ehliyetini elde etmek için çalışıp, didinmek zor ve zahmetli bir iş olduğundan, bunun yerine ictihad kapısının kapalı olduğu fikri bilginlerce kabul edildi ve halkın arasına da bu anlayış sokuldu. [63]

3. Hz. Peygamber ve sahabesinin yolunu takip eden ileri gelen fakihler ictihad etmekten geri durmuyorlardı. Fakat dördüncü asrın sonlarına doğru

---

el-Bağdadi (1807-1881), *Eşeddü'l-Cihad fi İbtali Dava'l-İctihad*, çev. Şükrü Özen, *Mezheplerin Doğuşu ve İctihat Tartışmaları içerisinde*, İstanbul-1987, s. 228-236.

59 Fıkıh ilminde yaşanan bu tartışmaların aynı dönemlerde hadiste de yaşandığını belirten Nazlıgül, hadis ilminde bunu ilk dillendirenin İbn Salah (h. 577-643) olduğunu ifade eder. İbn Salah'a göre, hadisin gerek senedinin gerekse metninin sıhhatini tespitte artık yapacak bir şey kalmamıştır. Bu konuda yapılacak her şey selef bilginlerince yerine getirilmiş olup, sonrakilere düşen selefin belirlemelerine uymaktır. Geniş bilgi için bkz. Habil Nazlıgül, *"Hadislerin Kaynak Değerini Tespitte İçtihat Tartışmaları"* , Marife/bilimsel birikim, yıl: 5, sayı: 1, bahar 2005, s. 14-16.

60 İctihad kapısıyla ilgili tartışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. H. Yunus Apaydın, *"İctihad/İctihadın Sürekliliği Meselesi ve İctihad Hareketleri"* , DİA, XXI/443-445; Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 183-203 ve 2 nolu dipnotta konuya ilişkin verilen kaynaklar.

61 Günaltay, *Zulmetten Nura*, s. 388.

62 Günaltay, *Zulmetten Nura*, s. 389.

63 Günaltay, *Zulmetten Nura*, s. 390.

hür fikirli, serbest düşünceli fakihler azalmaya başladı ve bu azalma zamanla ictihad kapısının kapanmasıyla son buldu. [64]

4. İctihad kapısının açık olması ve hür düşünceye sahip fakihlerin gerektiğinde ictihad etmeleri, baskıcı yöneticiler ve hükümdarların saltanatına gölge düşürebilirdi. Bunun önüne geçmek için, yönetim tarafından ictihad kapısının kapalı olduğu fikrini yaygınlaştırmak lazımdı. Çünkü, fakihler gerektiğinde yeni ictihadlarla yeni düşünceler üreterek yönetime karşı çıkacaklar, halkın menfaatini yöneticilere karşı koruyacaklardı, bu ise zalim yöneticilerin işlerine gelmeyecekti. Zira Ebu Hanife, İmam Malik ve İmam Ahmed gibi ileri gelen müctehidler gerektiğinde baskıcı yöneticilere karşı koymaktan geri durmamışlardı.

Yönetimden nasiplenen ve paylanan, bilgisi az dalkavuk ilim adamları da, kapının kapalı olduğu fikrinde yöneticilerin yanında yer aldılar. İşte bu iki kesim kendi menfaatlerinin sürmesi uğruna, taklidciliğin hakim olup ictihadın dışlanmasına ön ayak oldular. [65]

Günaltay, dördüncü asrın nihayetiyle, yukarıda belirttiği nedenlerden dolayı ictihad kapısının kapalı olduğu fikrinin yaygın kabul gördüğünü belirtmekle birlikte, bu fikre sahip olanların zahmet edip Gazali, Maverdi, İbn Salah[66], Nevevi, Suyuti, Tebrizi, Şehristani gibi meşhur bilginlerin çalışmalarına bakmalarını tavsiye eder. İctihad kapısının kapanmasını İslam milletlerinin terakki kapılarının kapanmasına sebep gören Günaltay, özellikle ictihad kapısının kapalı olduğu fikrini savunanların, Şehristani'nin şu sözlerine dikkat etmesini ister: *"Nusus-ı şer'iyye mütenahi, muamelat-ı nas ve vaka-ı cihan ise gayr-i mütenahidir. Mütenahi olan şey hiçbir zaman na-mütenahi olanı daire-i zabt ve ihatasına alamaz. Binaenaleyh, ictihad ve kıyasın vacibu'l-itibar ve kat'iyyüddevam olması iktiza eder ki, her hadise, her muamele ve her vakıa üzerine ictihad edilebilsin ve bu sayede millet-i islamiyye selamet ve saadete vasıl olsun.*[67] *Şehristani'nin şu tasrihine karşı hala bab-ı ictihadın kapalı olması lüzumunu ortaya sürenlerin haline bilmem ki gülmeli mi? Ağlamalı mı?"*[68]

Günaltay, yaşadığı dönemde artık tek tek fertlerin her konuda uzmanlaşıp, bilgi sahibi olması ve yeni meselelere cevap verecek yeterliğe ulaşmasını, *"asrı hazırda alem-i İslamda mütebahhir ve şerait-i ictihadı cami' zevat bulmak meatteassüf müşkil görünüyor"*sözleriyle imkansız bulmaktadır. Ancak, *"zamanımızda müctehid bulmak müşkildir diyerek bab-ı ictihadı*

---

[64] Günaltay, *Zulmetten Nura*, s. 395.

[65] Günaltay, *Zulmetten Nura*, s. 398-400.

[66] Günaltay tarafından, fıkıhta ictihad faaliyetinin devam etmesi gerektiği fikrini savunanlara örnek olarak gösterilen İbn Salah'a, hadis ilminde hadisin sened ve metninin tespit işinin bittiğini ve yeniden değerlendirmeye tabi tutulamayacağı görüşünü savunanlar arasında yer verilmektedir. (bkz. 59 nolu dipnot)

[67] Şehristani, el-İmam Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim (vh. 548), *el-Milel ve'n-Nihal*, tah. Ahmed Fehmi Muhammed, 1. baskı, Beyrut-1948, I/348 (I-III).

[68] Günaltay, *Zulmetten Nura*, s. 384.

*kema-kan kapalı addetmek ve binlerce mesaili yüzüstü bırakmak mümkün ve caiz olur mu?"*diyerek de, meselelerin çözümlenmesi ve İslam aleminin yeniden terakkisi için ictihad kapısının açılması gerektiğini belirtir. Günaltay'ın burada bir endişesi de şudur. İctihad kapısını kim açacak ve açılan bu kapıdan içeriye her isteyen kolayca girecek mi? Yani kapıyı sım sıkı kapamak ne kadar yanlışsa, kapıyı açıp her isteyenin girmesine müsaade etmekte bir o kadar yanlıştır. Günaltay, bu yanlışlığa Osmanlı ile İran'ı karşılaştırarak cevap verir. Şöyle ki; Osmanlı kapıyı sım sıkı kapayarak yeni ihtiyaçların yeni ictihadlarla çözümlenmesine kulak tıkamış, İran ise her isteyenin ictihad edebilmesine izin vererek intizamsızlığın yolunu açmıştır. Bu iki devletin ictihad karşısındaki durumunu tefrit ve ifrat tavrı olarak gören Günaltay, artık ictihad faaliyetinin bir ilmi heyet tarafından üstlenilmesi gerektiğini, *"Şu halde en muvafık ve az tehlikeli çare bab-ı mesdudun açıldığını ilan etmek, fakat vazife-i ictihadı münevver ve fadıl bir heyet-i ilmiyeye havale eylemekdir.* "sözleriyle belirtir.[69]

İctihad faaliyetinin artık tek tek fertlere değil de bir ilmi heyete bırakılması fikrini savunan Günaltay,[70] bu ilmi heyetin haiz olması gereken şartları ve keyfiyetini özetle şu şekilde oluşturmaya çalışır.

1. Bu ilmi heyet içerisinde yer alan herkesin olmasa da içlerinden bazılarının fıkıh usulü ve hadis ilminde, diğer bazılarının tefsir ve lügat ilminde bilgin olmaları ve bununla bağlantılı olarak özellikle ahkamla ilgili Kur'an ve hadis metinlerinde yer alan lafızların amm, hass, hakikat, mecaz, sarih, kinaye, mücmel, müfesser, nasih, mensuh...gibi kısımlarını bu ilmi heyetin iyi bilmesi gerekir.

2. Fıkıh ilminde mütehassıs olup tecrübe edinmiş[71] ilim adamlarının bu heyete katılmaları, heyetin işini kolaylaştırır.

3. Yaşanan dönemin ve bu dönemin ihtiyaçlarının farkında olan ve ayrıca idari işlerde de tecrübe kesbetmiş kişilerin bu heyette yer alması gereklidir. Bu kişilerin heyete katılması, ihtiyaçların belirlenmesinde, yapılan

---

[69] Benzer düşüncelere Zeydan, günümüzde icmanın nasıllığına temas ederken yer verir. Şöyle ki; "Zamanımızda da yeni yeni olayların hukuki hükümlerini bilmekte İcma'dan istifade mümkündür. Kanaatimize göre; bütün İslam ülkelerinden müctehidlerin hepsi bir araya getirilerek Meclis ihdasıyla icma'dan tam olarak istifade edilebilir. Bu Meclisin muayyen bir yeri olur, işini yürütebilmesi için her türlü imkan hazırlanır, enine boyuna inceleyip görüşmesi, hükümlerini bulması için yeni olaylar, mes'eleler sorulur. Sonra o hükümler, kararlar özel bir mecmua ve kitap içerisinde, insanların duyması bilmesi ve alimlerin o konuda fikirlerini söyleyebilmeleri için yayınlanır. " , bkz. Abdülkerim Zeydan, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 300. Ayrıca bkz.

[70] Günaltay'ın düşüncesinde taşıdığı bu olgunun zamanla Türkiye'de pratiğe dönüşmesini başarı olarak gören İkbal, şu değerlendirmeyi yapar: Türkiye'nin ictihadı odur ki, İslam'ın ruhuna göre, Halifelik veya İmamlık görevi bir grup insanlar'a veya halk oyuyla seçilen bir Meclis'e devredilebilir. Ben şahsen, Türk görüşünün doğru olduğuna inanıyorum. Demokratik hükümet düzeni sadece İslam'ın ruhuna tamamıyla uygun olmakla kalmıyor, İslam dünyasında halen etkinliklerini göstermekte olan yeni güçler karşısında bir zaruret haline de gelmiştir. Bkz. Muhammed İkbal, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, İstanbul-1984, s. 213.

[71] Günaltay'ın tecrübe edinmeden kasdı, kanun yapma tekniği ve bilgisine sahip olma olabilir.

ictihadların ihtiyaçları karşılamasında ve ihtiyaçlara cevap vermeyen hükümlerin ta'dil veya ref'inde olumlu rol oynayacaktır.

4. Heyetin yeni ictihadlara kalkışmasının esas hedefi menfaatlerin sağlanması ve ihtiyaçların karşılanması olmalıdır. Bu hususları temin edemeyen hükümlerin varlığını sürdürmeleri anlamsız, hatta zararlı bile olabilir.

5. Bu heyetin oluşturulmasında Osmanlı topraklarında yaşayan ilim adamları yeterli olmazsa, heyetin keyfiyetini artırmak için Hindistan, Mısır gibi ülkelerdeki ilim adamlarına müracaatta bir sakınca olmadığı gibi daha da yararlı olabilir.

6. İslam ülkelerinin katılımıyla oluşturulacak bu heyet, Şeyhülislamlık makamında toplanarak Halife adına ictihad faaliyetine başlayabilir. Mecelle heyeti bu anlamda bir ilk örnek teşkil edebilir. Fakat bugünkü ihtiyaçlar düne göre farklılaştığından duruma vakıf, iktisadi konuları bilen ve idari işlerde deneyim kazanmış kişilerin heyette yer alması sağlıklı olur. [72]

SONUÇ

Günaltay'ın ictihada ilişkin görüşlerini incelediğimiz bu yazımızda, ortaya çıkan sonuçları şu şekilde özetleyebiliriz.

1. Günaltay, döneminin belirgin özelliği olarak, yaşadığı toplumun yüz yüze kaldığı siyasi, sosyal ve dini problemleriyle ilgilidir. Bu ilgisini, yazılarıyla göstermeye çalıştığı gibi çok farklı kurumlarda görev alarak da fiiliyata dökmek istemiştir.

2. Yazımızda ele aldığımız ictihad meselesi, kendi yaşadığı dönemde aktüel bir konu olması hasebiyle onun da dikkatini çekmiş ve bu konuya ilişkin düşüncelerini yazıya dökerek öneriler getirmiş ve bunları başkalarıyla paylaşmıştır.

3. Günaltay, Osmanlı toplumunda problem haline gelen meselelerin ve Osmanlı'nın terakki gücünü yitirmesinin sebebi olarak, biriken ihtiyaçların ictihad faaliyetinin işletilmeyerek tehir edilmesinde görmüştür. Günaltay'a göre; meselelerin hallinde ictihadın işletilmesi toplumsal bir zorunluluk haline gelmiştir.

4. Müslümanların ilk devirlerde olduğu gibi fikri ve sosyal hayata yön vermelerinin birinci amili, yaygın kabul halinde olan kapalı ictihad kapısının açılarak, işletilmesi gerekir. Müslümanlar, mücerred bir kabul olan ictihad kapısının açılması için hem bilgi birikimine hem de deneyime sahiptirler. Yapılacak tek şey bu potansiyel gücün aktif hale getirilip, yerinde ve uygun şekilde kullanılmasıdır.

---

[72] Günaltay, *Zulmetten Nura*, s. 403-405.

5. Gerek ictihad için gerekli şartların bir tek kişide toplanmasının zorluğundan gerekse çözüm bekleyen meselelerin çok yönlü olmasından dolayı, artık ictihad faaliyetinin bireysel olarak değil bir heyetçe yapılması gerekli-dir. Bu heyette din bilginleri ile söz konusu dönemi ve dönemin ihtiyaçlarını tanıyan kişilerin müşterek çalışmaları esastır. Heyetin yetkinliğini artırmak için gerekirse diğer İslam ülkelerinden de bilginler heyete dahil olmalıdırlar.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.369-398

MAHMÛD ŞELTÛT (1893–1963)

Hayatı, Düşüncesi ve Eserleri

Murat ŞİMŞEK*

Abstract

Mahmûd Shaltût, His Life, Thought and Works

Mahmûd Shaltût, Egyptian religious scholar, interpreter of Koran, Islamic reformist and rector of al-Azhar. He was born on 1893 in Egypt, and in 1906 he was enrolled at the *ma'had dînî of Alexandria*. He received his diploma (*shahâdat al-'âlimiyya*) in 1918, and in 1919 started teaching at the *ma'had dînî*. In 1927, he was transferred to Cairo in order to lecture at the *Higher Division (al-kism al-'âlî)* of al-Azhar. *Shaltût supported* al-Maraghî's reform plans of al-Azhar and He dismissed. Until 1935, he worked as a lawyer in the *Shari'a courts*. Back at al-Azhar, He became Vice-Dean of the *Kulliyyat al-Shari'a* and inspector of the religious institutes.

In 1937, Shaltût was one of three scholars representing al-Azhar at the *Deuxieme Congress International de Droit Compare* held at The Hague. In 1946 he was elected to the *Arabic Language Academy* in Cairo. In 1948 he was involved in the founding the Society for the Conciliation between the Schools of Law. In 1957, he was appointed to the position of *Vice-Rector*, and in 1958 to that of *Shaykh al-Azhar. He died on 1963.*

From among his works especially three are widely used: (1) *al-İslâm, 'akîda wa-shari'a,* (2) *al-Fatâvâ*; and (3) *Tatsîr al-kur'ân al-karîm.*

Hayatı:[1]

6 Şevval 1310/23 Nisan 1893 tarihinde Mısır'ın aşağı bölge deltasında-

* DİB Konya Selçuk Eğitim Merkezi, muratsimsek76@hotmail.com.

1 Zebiri, Kate, *Mahmûd Shaltût and Islamic Modernism*, Oxford 1993 (doktora tezi); Abraham, Midhat David, *Mahmûd Shaltût (1893-1963) : A Muslim Reformist: His Life, Works and Religious Thought*, Hartford/Amerika 1976 (doktora tezi); Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim el-hutût ve's-suver*, Beyrut 1396/1976, VII, 173; Beyyûmî, Muhammed Receb, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye fî siyeri a'lâmihi'l-mu'âsırîn*, Dımaşk 1995, I, 447-467; Allâm, Muhammed Mehdî, *el-Mecma'iyyun fî hamsîne 'âmen*, Kahire 1986, s. 340; a. mlf., "el-Merhûm el-Üstâzü'l-Ekber eş-Şeyh Mahmûd Şeltût", *Mecelletü Mecma'i'l-Lugati'l- Arabiyye*, Cüz 19, Kahire 1965, s. 155–163; Akkâd, Abbas Mahmûd, "el-Muveffik ve'l-Muvaffak: el-İmâmü'l-Muslih Mahmûd Şeltût", *Risâletü'l-İslâm*, XIV/53–56, Kahire 1964, s. 212–217; Şarkâvî, Mahmûd, "Şeyhî Mahmûd Şeltût", *Mecelletü'l-Ezher*, XXXV/7, Kahire 1964, s. 678–683; Abdurrâzık, Ali, "el-Merhûm el-Üstâzü'l-Ekber eş-Şeyh Mahmûd Şeltût", *Mecelletu Mecma'i'l-Lugati'l-'Arabiyye*, Cüz 19, Kahire 1965, s. 147–153; Rûmî, Fehd b. Abdirrahmân b. Süleyman, *Menhecü'l-Medreseti'l-'akliyyeti'l-hadîse fi't-tefsîr*, Beyrut 1986, I, 198; Deştî, Seyyid Mustafa Hüseynî, "Mahmûd Şeltût", *Ma'ârif ve Ma'ârif*, Tahran 1379/1959 *(Dairetü'l-Maârif-i Cami-i İslâmî)*, s. 216; "Enbâ' ve Ârâ': Şeyhu'l-İslâm Mahmûd Şeltût", *Risâletü'l-İslâm*, XIV/53–56, Kahire 1963, s. 337–346; Ende, W., "Shaltût, Mahmûd", *The Encyclopaedia of Islam (new edition)*, vol. IX (Fasc. 151–152) Leiden 1995, s. 260–261; Amira el-Azhary Sonbol, "Shaltût, Mahmûd", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (ed. John L. Esposito... [ve dğr.] New York/Oxford University 1995, IV, 42-43; H'mida Ennaifer, *Les commentaires coraniques contemporains: Analyse de leur méthodologie*, Roma 1998, s. 43; *Şuyûhû'l-Ezher*, Kahire ts. (Vizâratü'l-İ'lâm), s. 44–45; Umara, Muhammed, "el-İmâm eş-Şeyh Mahmûd Şeltût el-Medresetü'l-Fikriyye -ve'l-Mesîretü'l-İlmiyye el-İctihâd ve't-Tecdîd", I-II, http://www.altaghrib.net/002/06/ (08.12.2005). Ayrıca Şeltût hakkında yapılmış Almanca bir çalışma için bk: Lemke, Wolf-Dieter, Mahmu□d S□altu□t (1893–1963) und die Reform der Azhar: Untersuchungen zu Erneuerungsbestrebungen im a□gyptisch-islamischen Erziehungssystem, Frankfurt 1980.

ki *Buhayre* (*Bahîre*) şehrinin *Îtây-Bârûd* merkezine bağlı *Minyetü Benî Mansûr* beldesinde doğdu. İlk dinî eğitimine kendi köyünde başladı. On iki yaşına kadar köyünde okuma-yazmayı öğrendi ve Kur'ân-ı Kerîm'i hıfzetti.

1324/1906 yılında bulunduğu beldenin âdeti olduğu üzere dini eğitime devam etmek isteyenlerin katıldığı *İskenderiye Dînî İlimler Enstitüsü*'ne kaydoldu. Bu okul, Şeyh Muhammed *Abduh*'un (v.1905) Ezher'in geliştirilmesi ve çağa ayak uydurmasının sağlanması maksadıyla yaptığı çağrı ve gayretleri sonucu, öğrencilerinden bir grubun İskenderiye'ye hicretleri sonrasında Ezher Üniversitesine bağlı olarak 1903'te açılmıştı.[2] *Abduh*'un öğretilerini esas alarak yeni bir metot uygulanan enstitünün[3] müdürü ıslâh düşüncesinin temsilcilerinden *Muhammed Şâkir*[4] (v.1939) idi. Enstitünün amacı öğrencilerine gelecekte Ezher'e bağlı eğitim kurumlarının ve oraya bağlı öğrenciler olarak kendilerinin üstlenmeleri gereken misyon hakkında onları yönlendirmekti.[5]

Şeltût, ileri yıllarındaki başarısında özellikle de Ezher şeyhi *(eş-Şeyhu'l-Ekber)* olduğu dönemde, *ıslâh* düşüncesinin yeşerdiği bu enstitünün gerek ilmi gerekse fikri açıdan çok büyük yardımı olduğunu söylemiştir.[6]

Şeltût, ilk, orta ve yüksek öğrenimini 1906–18 yılları arasında bu enstitüde tamamladı. Öğrenim hayatı boyunca bütün yıllarda birinci oldu. Bu başarısı onun kendisine olan güvenini arttırdı ve hocalarının teveccühünü kazandırdı.

Enstitüdeki öğrenimi esnasında sadece okul dersleriyle yetinmeyip hocalarından okul haricinde özel dersler aldı.[7] 1336/1918'de Ezher tarafından verilen *"âlimiyye"* (Şehâde el-Âlimiyye en-Nizâmiyye)[8] diplomasını almaya hak kazandı. Bu belge için o yıl imtihana girenler arasında en yüksek puanı elde ederek birinci oldu.[9]

Mezuniyetinden bir yıl sonra (1337/1919) daha önce öğrenci olduğu *İskenderiye Dînî İlimler Enstitüsü*'ne bütün hocalarının ittifakla aday göstermesi sonucu müderris olarak tayin edildi. Hatta ilk dersini vermeye birinci sınıftan değil teamüllerden farklı olarak dördüncü sınıflara fıkıh okutarak başladı.[10] Bu görevi esnasında akademik alanda aktiviteler gösterdi. Dinî konularla alakalı birçok makale yayımladı. 1920'lerin başlarında Ezher'in

---

2 Zebiri, Kate, *Mahmûd Shaltût and Islamic Modernism*, s. 11.

3 Beyyûmî, M. Receb, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye*, I, 449.

4 Hayatı için bk: Görgün, Hilal, "Muhammed Şâkir", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 572–573.

5 Allâm, M. Mehdi, "eş-Şeyh Mahmûd Şeltût", s. 156.

6 Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye*, I, 449.

7 Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye*, I, 449.

8 "Âlimiyye", Ezher Üniversitesinin yüksek öğrenimi bitiren öğrencilerine verdiği en yüksek ilmi icazet/diploma belgesi ve unvanıdır. Bugünkü anlamda doktora mukabili verilen bu belgeyi alan kişiler üstaz unvanını da alıyorlar, ayrıca fakültelerde ve ihtisas alanlarında ders vermeye yetkili sayılıyorlardı. Bk: İhsanoğlu, Ekmeleddin, "Âlimiyye", *DİA*, İstanbul 1989, II, 464–465.

9 Zebiri, *Mahmûd Shaltût*, s. 11.

10 Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye*, I, 450.

ıslâhı ile ilgili meselelerde yazılar yazmaya ve fikirlerini beyan etmeye başlamıştı. Bu arada *Şeltût,* enstitüdeki hocalığı boyunca Mısır'ın uyanış ve kurtuluşu için de mücadele etti. Mısır halkı tarafından İngiliz sömürüsüne karşı başlatılan özgürlük mücadelelerini, gösterilere ve toplantılara katılmak suretiyle destekledi. Ayrıca *Sa'd Zağlûl* tarafından yürütülen bağımsızlık (Mısır'ın uyanış ve kurtuluş) hareketine katıldı. Bu faaliyetlere yazılı ve sözlü çalışmalarıyla cesur bir şekilde destek verdi.[11] Sekiz yıl burada hocalık yaptıktan sonra genç yaşta *Mustafa el-Merâgî*[12] (v.1945)'nin daveti üzerine Kahire'deki Ezher Üniversitesi'nin yüksek eğitim bölümünün usûl kısmına *(el-kısmu'l-âlî)* fıkıh dersleri vermek üzere naklolundu (1927). Bu kısmın başında *ıslâh ve tecdîd* ekolünün ileri gelenlerinden *Abdülmecîd Selîm* (v.1954) bulunuyordu. Bu kadro Ezher hocalarının yıllarca gayret ve çalışmaları sonunda ulaşabildikleri üst kademe bir görevdi. Daha sonra *Şeltût,* Ezher'in en üst düzey eğitim veren bölümlerinden ihtisas kısmında da fıkıh dersleri verdi. 1931'e kadar bu görevine devam etti.

Mısır'ın siyasi açıdan çok kritik bir döneminde yetişen ve görev yapan *Şeltût,* bir takım siyasi ve içtimaî meseleler hakkındaki kanaatlerini gerek gazete ve dergilerde yazdığı makalelerle, gerekse verdiği konferanslarla beyan etmek suretiyle bu sürece müdahil olmuştur.

Birinci dünya savaşı sırasında batılı güçlerin İslam kültürü aleyhine başlattıkları fikrî savaşa karşı kalemleriyle mücadele veren *Muhammed Şâkir, Ali Surûr ez-Zenklûnî* gibi büyük âlimlerin yolunu takip ederek gazete ve dergilerde bu konularla ilgili yazılar yazdı. Onu bu yönde mücadeleye sevk eden düşünce İslam dünyasındaki siyasî, iktisâdî ve kültürel sahadaki hezimetin asıl sebebinin fikrî sahadaki yetersizlik olduğuna inanmış olmasıydı.[13]

Ayrıca dinî ve sosyal alanda *Abduh*'un öğrencilerinden *Mustafa el-Merâgî*'nin görüşlerinden etkilendi. Özellikle fıkhî meseleleri araştırırken sadece Hanefileri veya diğer üç mezhebi değil bunun yanı sıra *Zeyd b. Ali, Cafer es-Sâdık, İbn Hazm, İbn Teymiyye* ve *İbn Kayyim el-Cevziyye* gibi diğer müçtehitlerin de görüşlerinin alınması konusundaki fikirlerini destekledi ve aynı zamanda derslerinde ve diğer çalışmalarında bu düşüncenin savunucusu oldu.[14] Bunun tabii sonucu olarak fıkıh araştırma ve öğretiminde mezhep taassubundan kurtulma, İslam hukukunu Kur'ân ve Sünnet'ten deliller ışığında asrın gereklerine göre yeniden yorumlama ve ictihad hareketinin yeniden dinamizm kazanması gibi önemli açılımlar konusunda *el-Merâgî*'nin usulünü benimsedi.[15] Osmanlının son döneminde Mecelle ve Hukuk-ı Aile Kararnamesinin hazırlanışı esnasında, Hanefî mezhebi dışındaki görüşlerden istifade edilmesi noktasında ortaya çıkan taassup göz önüne alındığında bu

---

[11] Zebiri, *Mahmûd Shaltût,* s. 11.
[12] Hayatı için bk: Cum'a, Ali, "Muhammed Mustafa Merâgî", *DİA,* İstanbul 2004, XXIX, 164–165.
[13] Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye,* I, 450.
[14] Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye,* I, 451–452.
[15] Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye,* I, 452.

anlayışın kendi şartlarında ne kadar büyük ve cesurca bir adım olduğu kolaylıkla idrak edilebilir. Hayatına yer veren bazı çalışmalarda düşünce ve araştırma yeteneğinde *Mustafa el-Merâgî* gibi mudakkık; klasik eser ve görüşlere vukûfiyet açısından ise *Abdülmecîd Selîm* gibi derin bilgi sahibi olduğu nakledilmektedir.[16]

Şeltût, İlim hayatına başladığı andan itibaren fikirlerine yakınlık duyduğu *Muhammed Abduh*'un bizatihi kendisinden ders almamıştı. Çünkü *Şeltût, İskenderiye Dînî İlimler Enstitüsü*'ne kaydolmadan bir yıl önce *Abduh* vefat etmişti (1905). Ayrıca *Abduh*'un, *Muhammed Şâkir, Mustafa el-Merâgî, Mustafa Abdurrâzık* (v.1946), *Abdülmecîd Selîm* gibi önde gelen öğrencilerinden dersler almış, onlarla irtibatını devam ettirmiş hatta bir kısmı ile yakın dostluklar kurmuştur. Kendisi de daha sonra *Abduh*'un *ihya ve tecdîd ekolü*nün seçkin simalarından biri haline gelmiştir.[17] *Şeltût*'un hayatı boyunca savunduğu özgür düşünce ve ictihadın gerekliliği, taklit ve taassup sonucu bir görüş/mezhep üzerinde donup kalma (cumûd) zihniyeti ile mücadele fikri dikkate alındığında *Abduh* ekolüne bağlılığının körü körüne bir taklit olmayıp, fikri yakınlık olarak anlaşılmasının daha isabetli olacağı görülür. Nitekim *Şeltût*, *Abduh* ve *M. Reşid Rıza*'nın savunduğu Kur'ân'ın modern bilimin verilerine göre yorumlanması meselesindeki görüşlerine katılmamaktadır.[18]

Tabii olarak *Şeltût*, Ezher'de kaldığı süre boyunca da ıslâh fikrine ve savunucularına destek vermiştir. O, Ezher'de bulunduğu süre içinde sadece ders veren bir hoca olma özelliği taşımamış aynı zamanda Ezher'in, devletin sultasından ve İngiliz sömürgecilerinin nüfuzundan kurtarılarak bağımsız bir eğitim kurumu olması uğrunda mücadeleler vermiştir.[19]

Şeltût, 1828 de Ezher şeyhi olan *ve Abduh*'un seçkin öğrencilerinden biri olan *Mustafa el-Merâgî*'nin Ezher'deki eğitim reformu ile ilgili planına açıkça destek verdi.[20] *el-Merâgî*, muhaliflerine rağmen kapsamlı bir ıslâhat hareketi başlatarak Ezher'in kapılarını dini ve ilmi ictihada açmak istediğini ilan etti ve ders tedrisinin de bu ruhla yapılması için bazı yeni düzenlemeler yaptı.[21] Zaten *Mahmûd Şeltût, İskenderiye Dini İlimler Enstitüsü* öğrenciliğinin son zamanlarından itibaren taklit ruhuna karşı mücadeleye başlamış, ictihadın gerekliliği ve yayılmasının önemi hakkında birçok makale kaleme almıştı.

el-Merâgî bu ıslahat faaliyetlerini sürdürürken birçok akım ve meslek mensubuyla, ayrıca ülke idaresine hükmeden işgalci güçlerle mücadele etmek zorunda kalmış ve bu esnada çeşitli engellerle karşılaşması sebebiyle 10 Ekim 1929 yılında Ezher şeyhliğinden istifa etmişti. *el-Merâgî*'nin ayrılması-

---

[16] "Enbâ' ve Ârâ': Şeyhu'l-İslâm Mahmûd Şeltût", *Risâletü'l-İslâm*, s. 338.
[17] Umara, "el-İmâm Mahmûd Şeltût", http://www.altaghrib.net/002/06/ (30–11–2005).
[18] Şeltût, Mahmûd, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm: el-Eczâ'u'l-aşereti'l-'ûlâ*, Kahire, Dârulkalem, s. 11-14.
[19] Umara, "el-İmâm Mahmûd Şeltût", http://www.altaghrib.net/002/06/ (30–11–2005).
[20] Zebiri, *Mahmûd Shaltût*, s. 11.
[21] Âşûr, Saîd Abdülfettâh, "Ezher", *DİA*, İstanbul 1995, c. XII, s. 62–63.

nın ardından *Şeltût,* başta ıslâh düşüncesine karşı tavır sahibi yeni Ezher Şeyhi *Muhammed ez-Zevâhirî* olmak üzere bu yönetimi muhafazakar/mutaassıp zihniyetinden dolayı açık bir dille tenkit etti. 1931 de Ezher uleması ile özellikle Ezher'deki ıslâh konusunda görüş ayrılığına düştü. Ezher'in hâlihazırdaki nizamını tenkit eden birçok makale yazdı ve bu konuda konferanslar verdi. Aynı zamanda önceki *el-Merâgî* yönetimi lehinde faaliyetlerde bulundu.[22] Hatta sayıları bir kaç kişiyi geçmeyen arkadaşları ile birlikte ıslâh fikrini Ezher dâhilinde de yüksek sesle savunmaya başlayınca karşı düşüncedeki ulema ve yönetim bir karar yayınlayarak aynı fikrin önde gelen öğrenci temsilcilerinin yanı sıra *Şeltût*'un da dâhil bulunduğu 70 civarında öğretim elemanını Ezher'den uzaklaştırdı.[23]

Ezher'den ayrı kaldığı beş yıl boyunca *Şeltût, Ali Abdurrâzık*'ın (v.1966) hukuk bürosunda avukat olarak çalıştı. Bu arada *Emir Ali Tevfik Camii*'nde geniş halk kitlelerine vaazlar verdi.[24] Şer'î mahkemelerde aile hukuku konusundaki davalarda görev aldı. Bu sebeple konu hakkında geniş araştırmalar yaptı. Aile hukukunu ilgilendiren (evlilik, boşanma, miras ve nafaka gibi) meselelerin uygulama sahasındaki problemlerini ve mevzuatla ilgili aksaklıkları müşahede etti. Böylece konuyla ilgili çalışmaları uygulayıcı gözüyle araştırma ve değerlendirme imkânı buldu. Bu avukatlık deneyiminin ileriki hayatında ve fıkıh anlayışında önemli tesiri olmuştur.[25]

Ezher'den uzaklaştırılan öğrenci ve öğretim elemanlarının tekrar göreve dönmesi için gösteriler düzenlenmesi üzerine 27 Nisan 1935'te eski görevine iade edilen ve hayatının sonuna kadar bu görevde kalan *Mustafa el-Merâgî*'nin daveti üzerine *Şeltût* da tekrar Ezher'e döndü ve İslam Hukuk Fakültesine (*Külliyetü'ş-Şerî'a*) yönetici (*vekîl*) olarak tayin edildi.[26] Bu ikinci Ezher şeyhliği döneminde *el-Merâgî*, hem Kral'ın hem de ilk dönem kendisine karşı olan gelenekçi âlimlerin desteğini almak için Ezher'le ilgili reformları ağırdan aldı. Hocasının kritik durumunu gören *Şeltût* gayretlerini reformu destekleyen ilim adamları tarafından kurulan *Dâru'r-Risâle*'nin çalışmalarına yoğunlaştırdı ve bu konudaki fikirlerinin halka tanıtılması yönünde stratejik bir plan yaptı. *Mecelletü'r-Risâle* ve *Mecelletü's-siyâsiyye el-usbû'iyye*'de, Ezher'de modern eğitim sistemine geçilmesi, taklit ruhunun terk edilip hem talebe hem de hocaların ictihada teşvik edilmesi konusunda çağrılar yaptı.[27]

Avukatlık tecrübesi sonrası Ezher'e dönen *Şeltût* daha önce hiç okutmadığı mukayeseli hukuk (*el-fikhu'l-mukâran*) sahasında arkadaşı *Muhammed Ali es-Sâyis* ile birlikte dersler vermeye başladı ve onunla birlikte konuy-

---

22 Abraham, Midhat David, *Mahmûd Shaltût His Life*, s. 5–6.

23 Allâm, "eş-Şeyh Mahmûd Şeltût", s.187; Amira Sonbol, "Shaltût, Mahmûd", IV, 42; Abraham, *Mahmûd Shaltût His Life*, s. 5–6; Abdurrâzık, Ali, "eş-Şeyh Mahmûd Şeltût", s. 149; Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye*, I, 452.

24 Zebiri, *Mahmûd Shaltût*, s. 14.

25 Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye*, I, 453;

26 W. Ende, "Shaltût, Mahmûd", IX, 260.

27 Abraham, *Mahmûd Shaltût His Life*, s. 6.

la alakalı bir kitap hazırladılar.[28] Bu mukayeseli fıkıh tedrisi hem kendi düşünce sisteminde hem de öğrenci ve hocalar nezdinde onun adına yeni bir dönüşüm meydana getirdi. Özellikle her âlimin görüşünün kabul ve ret açısından eşit olması, dört mezhep harici müçtehitlerin görüşlerine de müracaat edilmesinin zaruriliği, taassubun ve sınırlı sayıda mezhebi almanın doğurduğu bir takım darlık ve zorluklar vb. problemler hakkında yeni açılımlar sağladı.[29]

Şeltût 1937'de Hollanda'da düzenlenen uluslararası mukayeseli hukuk kongresine[30] iki ilim adamıyla birlikte Ezher'i temsil etmek üzere gönderildi. Kongrede "***el-Mes'ûliyyetü'l-medeniyye ve'l-cinâiyye fi'ş-Şerî'ati'l-İslamiyye***" adlı bir tebliğ sundu.[31]

Daha genç denebilecek yaşlarda *Şeltût* devletin muhtelif kademelerinde resmi görevler aldı. Milli Eğitim Bakanlığına bağlı dini enstitülerde eğitim programları müfettişliği (1939), yabancı ülke ve kültürlerle ilişkiler sahasındaki faaliyetleri bunlardan bazılarıdır.[32]

1941'de Ezher'deki Büyük Âlimler Kurulu'na (*Heyʾetü kibâri'l-'ulemâ*) en genç üye olarak seçildi. Bu kurula günümüzde ictihadın sahası ve İslam'a yapılan hücumlara karşı izlenecek ilmi metot hakkında önerilerde bulunduğu bir çalışma planı sundu. Bu çalışması heyet tarafından çok beğenildi.[33]

1942'de Ezher eğitim politikasının ıslâhı hakkında konferanslar verdi. Mısır Radyo Kurulunda (*Dâru'l-izâ'a el-Mısriyye*) dini ve sosyal konularda araştırmalarda bulundu. Bu arada haftalık veya günlük siyasi gazete ve dergilerde birçok ilmi makale yayımladı.[34] 1946'da Arap Dili Akademisi (*Mecma'u'l-lügati'l-'Arabiyye*) üyeliğine seçildi. 1950'de Ezher'e bağlı *İslam Kültür ve Araştırma Merkezi* genel sekreterliğine getirildi ve Mısır ile diğer İslam ülkeleri arası ilişkiler konusunda çalışmalar yaptı. Bu yıllarda ayrıca *Daru'l-Hikme*'de İslam hukuku ve Kur'ân tefsiri sahalarında konferanslar verdi. Bütün bunların yanında Kahire Nil sarayı *Muhammed Ali Camii*'nde

---

[28] Şeltût, Mahmûd; es-Sâyis, Muhammed Ali, *Mukârenetü'l-mezâhib fi'l-fikh*, Kahire 1373,1953; Tercümesi: *Mukayeseli Mezhepler Hukuku* (çev. M. Sait Şimşek), İstanbul, ts. (İlim Yayınları). Eserler bölümünde bu kitap hakkında bilgi verilecektir.

[29] Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye*, I, 453.

[30] Bu kongrede İslam hukukunun modern hukukun kaynaklarından biri olduğu, dinamik ve gelişebilir bir yapıya sahip orijinal bir hukuk sistemi olduğu kararları alınmıştır. Bk: Köse, Saffet, *Çağdaş İhtiyaçlar ve İslam Hukuku*, İstanbul 2004, s. 96; Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye*, I, 454.

[31] Şeltût, Mahmûd, *el-İslâm: akîde ve şerî'a*, Dârulkalem Kahire, 1964, s. 412–448; Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye*, I, 454; Bu tebliğ üzerine yapılmış bir çalışma için bk: Behnesi, Ahmed Fethi, *Şerh ve ta'lîk 'alâ risâleti'l-Merhûm eş-Şeyh Mahmûd Şeltût fi'l-mes'ûliyyeti'l-cinâiyye*, Kahire 1987.

[32] Abraham, *Mahmûd Shaltût His Life*, s. 7.

[33] Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye*, I,455–456; Abraham, *Mahmûd Shaltût His Life*, s. 7; Umara, "el-İmâm Mahmûd Şeltût", http://www.altaghrib.net/002/06/ (30–11–2005)

[34] Abdurrâzık, Ali, "eş-Şeyh Mahmûd Şeltût", s. 151.

dersler ve vaazlar verdi. Burada daha özgür şekilde fikirlerini dile getirme imkânı buldu.[35]

1950'de *Abdulmecîd Selîm*'in Ezher şeyhliği esnasında Ezher İslam Kültür ve Araştırma Merkezine (*Murakabetü'l-buhûs ve's-sekafetü'l-İslamiyye*) genel müfettiş olarak tayin edildi.[36] Aynı yıl *Abdulmecîd Selîm*, *Kral Faruk*'a *Şeltût*'u Ezher rektör muavinliğine (*Vekîlü'l-Ezher*) atamasını teklif etti. Ancak *Kral*, *Şeltût*'un özellikle *Muhammed Ali Camii*'ndeki eğitim ve ıslâh konusundaki faaliyetleri olmak üzere bu tür çalışmalardan vazgeçmediği sürece bunun mümkün olmayacağını söyledi. Teklifi ilk duyduğunda ılımlı düşünen *Şeltût*, daha sonra Kral'ın şartını haber alınca "Şeref ve özgürlüğüm pazarlık konusu değildir, özgürce çalışmalarıma ve eğitim faaliyetlerime devam edebildiğim camide Allah adına çalışmak benim için Ezher rektör yardımcısı olup da Kral'ın emrinde şeytana hizmet etmekten daha iyidir"[37] şeklinde sert bir tepkiyle bu teklifi reddetti.

1951'de hükümetten bir heyet *Şeltût*'tan *Kral Faruk*'un dedesi *Muhammed Ali*'nin anısına bir radyo konuşması yapmasını istedi. Bu konuşmasında *Şeltût*, *Muhammed Ali*'den hiç söz etmeksizin tüm program boyunca genel manada İslam liderlerinin görev ve sorumluluklarından bahsedince kraliyet ailesi ve hükümetle arası açıldı.[38] Bu yıllarda ayrıca Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi İslam Hukuku bölümü lisansüstü öğrencilerine *"Fıkhu'l-Kur'ân ve's-Sünne"* dersleri verdi.

1957'de İslam mezhepleri ve İslam ümmeti halkları arasında ilişkilerin geliştirilmesi konusunda yapmış olduğu çalışma ve faaliyetleri sebebiyle *İslam Konferansı Teşkilatı*'na müsteşar olarak seçildi. Daha sonra teşkilata genel sekreter oldu.[39]

Aynı yılın 9 Kasım'ında devlet başkanı *Cemal Abdunnâsır* tarafından Ezher rektör vekilliğine/muavinliğine (*Vekîlü'l-Ezher*) getirildi. Bu görevi esnasında gerek yurt içinden gerekse yurt dışından birçok müesseseden heyetler, uzmanlığı ve ictihadları konusunda kendisiyle müzakereler yapmak üzere ziyaretine geldi. Bu vesileyle aynı yıl Kültürlerarası Münasebetler Yüksek Kurulu (*lecnetu'l-'ulyâ li'l-'alâkati's-sekâfiyyati'l-hâriciyye*) azalığı; Radyo Yayınları Üst Kurulu (*Meclisü İzâ'ati'l-A'lâ*) üyeliği ve İslam Mezhepleri Uzlaştırma Dairesi (*Dâru't-takrîb beyne mezâhibi'l-İslâmiyye*) kurucu üyeliği gibi birçok görevde bulundu.[40]

---

35 Abraham, *Mahmûd Shaltût His Life*, s. 7.
36 Umara, "el-İmâm Mahmûd Şeltût", http://www.altaghrib.net/002/06/ (30–11–2005).
37 Abraham, *Mahmûd Shaltût His Life*, s. 8; Zebiri, *Mahmûd Shaltût*, s. 14.
38 Abraham, *Mahmûd Shaltût His Life*, s. 8.
39 Allâm, "eş-Şeyh Mahmûd Şeltût", s. 157.
40 Zebiri, *Mahmûd Shaltût*, s. 12; Risâletü'l-İslâm, "Şeyhu'l-İslâm Mahmûd Şeltût", s.338.

1958'de altmış beş yaşında iken *Abdurrahman Tac*'ın istifası üzerine Ezher şeyhi olarak atandı. Böylece Ezher tarihinde ilk defa ıslahat fikrini savunan bir isim Ezher şeyhliğine tam destekle gelmiş oldu.[41]

Ezher şeyliği döneminde Ezher'e yönelik yaptığı icraatlarını, ilmî hareketi (ictihadı) teşvik ve idarî bakımdan Ezher'in istikrara kavuşturulması şeklinde iki ana noktada toplamak mümkündür. Ayrıca taklit ve taassubu kaldırmaya yönelik kararları ve ilk defa Ezher'e kız öğrenciler için enstitü ve fakültelerin açılması gibi uygulamaları sayılmaya değerdir. Kız öğrenciler için açılmış olan fakültelerden birini ziyareti esnasında *Şeltût,* bu fakültelerin köklerinin Hz. Peygamber'in metoduna dayandığını, çünkü O'nun kadınlara dinlerini öğretmek için bir gün ayırdığını belirtmiştir.[42]

Akademik kariyeri boyunca *Şeltût* idarî ve sosyal alanla ilgili birçok komite ve komisyonda üyelik yanında Ezher'de hukuk, ekonomi, coğrafya, tarih ve Arap dili konularıyla alakalı akademik komite ve jüri üyelikleri de yapmıştır. Bu arada birçok gazete ve dergide makaleler yazmış, dini konularda düzenli olarak radyolarda konuşmalar yapmış, kültür ve eğitim alanlarında akıcı halk konferansları vermiştir.[43]

Ezher şeyhliği esnasında politikacı, gazeteci, akademisyen ve değişik dinlerin önde gelen temsilcileri gibi birçok uluslararası ziyaretçi ağırlamıştır. Bunlar arasında Irak, Yemen, Kamerun ve Etiyopya devlet başkanları ile İslam âlimlerinden Mevdûdi sayılabilir.[44] Kendisi de bizzat Malezya, Endonezya ve Filistin gibi birçok ülkeyi ziyaret etmiştir. Hayatının son zamanlarında ziyaret listesinde davet edildiği birçok ülke olmasına rağmen hastalığı ona bu ziyaretlere icabet imkânı vermemiştir.[45]

Bu dönemde kendisine Latin Amerika Şili Üniversitesi ve Cakarta İslam Üniversitesi tarafından *fahri doktora* unvanları verilmiştir.[46]

Vefatı:

Ezher şeyhi olarak idari göreve başlamasıyla birlikte yoğun ve yorucu çalışmaları sonucunda hastalanmış ve 222 gün hastanede yatmış daha sonra sağlığına tekrar kavuşmuştu.[47] 1963'de ise bürokrasinin verdiği yorgunlukla ağır bir hastalığa yakalandı. Hastalığı süresince beş ay daha göreve devam ettikten sonra 27 Receb 1383/13 Aralık 1963'de mi'rac gecesi yetmiş yaşında iken vefat etti.

İslam Hukuku Alanındaki Fikirleri Ve Çalışmaları

---

41 Abraham, *Mahmûd Shaltût His Life*, s. 15.
42 Allâm, "eş-Şeyh Mahmûd Şeltût", s. 162.
43 Zebiri, *Mahmûd Shaltût*, s. 13.
44 Zebiri, *Mahmûd Shaltût*, s. 13.
45 Zebiri, *Mahmûd Shaltût*, s. 13.
46 Abraham, *Mahmûd Shaltût His Life*, s. 18. Zebiri, *Mahmûd Shaltût*, s. 13.
47 Abraham, *Mahmûd Shaltût His Life*, s. 15.

Mahmûd Şeltût, İslam hukuk tarihi içerisinde on dokuzuncu asırda *Cemâleddîn Efgânî* tarafından İslam milletlerini uyarmak, onlara kaybettikleri değerleri hatırlatmak, hürriyet ve istiklâl mücadelelerini teşvik etmek için başlatılan ve *Muhammed Abduh, Sa'd Zağlûl, Muhammed İkbal, Muhammed Reşîd Rıza, Mevlana Şibli en-Nu'mânî, Mehmed Akif, İsmail Hakkı İzmirli, Ahmed Hamdi Akseki* gibi araştırmacılar tarafından devam ettirilen ictihad ve *tecdîd* merkezli ekolün ikinci kuşak nesli olan *Hallâf, Mustafa el-Merâgî, Ali el-Hafîf, M. Ebû Zehre, Muhammed Ali es-Sâyis* ve *Mustafa es-Sıbâî* gibi İslam hukukçuları arasında yer alır.[48]

Şeltût, ictihad kapısının kapandığı fikrine şiddetle karşı çıkarak, böyle bir şeyi iddia etmenin aklı hapsetmek, Kur'ân'ı atıl bırakmak, araştırma ve incelemeye davet eden naslara cefa etmek sayılacağını belirtmiştir. Ayrıca eskileri körü körüne taklit etmenin ve yeniliğe karşı olmanın (*cumûd*) beşerî fıtrata karşı cinayet işlemek, insanın en önemli özelliği olan akıl meziyetini yok saymak, Allah'ın kullarına verdiği hucceti heder etmek ve Allah indinde hiç değeri olmayan şeye tutunmak anlamlarına geldiğini ifade etmiştir.[49] Bu anlayışının sonucu olarak *Şeltût*, ictihad neticesi elde edilen hiçbir hükmün din yerine geçemeyeceğini, bunların Kur'ân'ın müsaade ettiği kadarıyla naslar üzerinde düşünme ve ictihad sonucu ulaşılan yorumlar olduğunu savunmuştur.[50] Ayrıca *Şeltût*, İslam'ın, düşünce, akıl ve ilim dini (*dînu'l-fikr ve dînu'l-akl ve dînu'l-ilm*) olması sebebiyle zanna tabi olmaktan sakındırdığını ve bunun sonucu olarak eskileri körü körüne taklit etmeyi ve donukluğu (*cumûd*) zemmettiğini ifade etmiştir.[51]

Şeltût İslam'ın sadece inançtan (*akîde*) ibaret olmadığını, aynı zamanda hukukî (*şerî'a(t)*) boyutunun da bulunduğunu özellikle vurgulamıştır.[52] Kur'ân'daki kullanımında *"akîde"* ile imânî esasların, *"şerî'a(t)"* ile ise sâlih amellerin kastedildiğini belirtmiştir. Daha açık ifade ile *"akîde"*nin dinin teorik boyutunu *"şerî'a"(t)*'ın ise Allah tarafından konulmuş olan, insanın Rabbiyle, din kardeşiyle, diğer insanlarla, tabiatla ve de hayatla ilişkisini düzenlerken uyması gereken genel prensip ve kurallar bütününü yani dinin pratik boyutunu ifade ettiğini belirtmiştir. Buna göre şeriat, İslam'ın iman ve akide dışında kalan bölümüdür.[53]

Şeltût, İslam'da *"akide"*nin asıl, *"şerî'a(t)"*ın ise fer' yani tamamlayıcı unsur olduğunu, şer'î'atın varlığının akidenin varlığıyla mümkün olacağını

---

48 Karaman, Hayreddin, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul 1999, s. 298.

49 Şeltût, Mahmûd, *min Tevcîhâti'l-İslâm: Tashîh ba'dı'l-mefâhîmi'd-dîniyye; Tavdîh mevkıfi'l-İslâm min ba'dı'l-meşâkili'l-ahlâki'l-İslâmiyye*, Kahire 1964, s. 140–150; Allâm, *el-Mecmaiyyûn fî Hamsîne 'Âmen*, s. 340.

50 Şeltût, *el-İslâm: akîde ve şerî'a*, s. 20.

51 Şeltût, Mahmûd, *Menhecü'l-Kur'ân fî binâi'l-müctema'*, Kahire, ts. (Vizâretu'l-Evkâf.), s. 51–57.

52 Hatta en önemli kitabına *"el-İslâm: akîde ve şerî'a"* adını vermesi dolayısıyla, bu görüşün temel düşüncesi olduğuna vurgu olduğu söylenebilir.

53 Şeltût, *el-İslâm: akîde ve şerî'a*, s. 22–23.

ve akide olmadan kanunların gereklerinin yapılmasını sağlayacak hiçbir haricî gücün yeterli olmayacağını vurgulamıştır.[54]

Bu çerçevede *Şeltût,* bu dünya hayatında gerek ferdi gerekse içtimai açıdan insanın biri maddi (hissî) diğeri manevi olmak üzere iki yönünün (*şahsiyye*) bulunduğunu belirtmiştir. *Abbas Mahmûd el-Akkâd* (v.1964), *Şeltût*'un insanın bu iki yönüne daha önce hiçbir araştırmacının kullanmadığı yeni bir kavramla (*eş-şahsiyye*) işaret ettiğini söyler. Ayrıca *Şeltût* yukarıdaki ayırımın ümmet için de geçerli olduğunu, her bir toplumun kendine ait maddi ve manevi kimliğinin bulunduğunu ifade etmiştir.[55] Netice itibariyle *Şeltût,* İslam'ın akide ve şerî'a şeklinde iki yönünün, insan ve toplumların fıtri yapılarında var olan maddi ve manevi kişiliklerine uygun düştüğünü ifade etmiş olmaktadır.

Yine başka bir çalışmasında (*ed-Dînü el-Muâmele*)[56] *Şeltût* dindarlık açısından insanları, dine mücerret intisapla yetinen ve dini sadece bazı sözleri söylemekten ibaret zannedenler; dinin sadece ibadet ve tesbihattan ibaret sayıp, sıla-i rahim, fakirleri koruyup gözetme gibi sosyal yönü konusunda zaafları olanlar; bütün yönleriyle İslam'ı yaşamaya çalışan gerçek müminler olmak üzere üç gruba ayırır.[57]

Fıkıh düşüncesi açısından bakıldığında *Şeltût*'un hem usul hem de fürû' konularında fıkha büyük ilgisi olduğu görülür. Hem öğrenciliği hem de hocalığı esnasında bu konuda *el-Merâgî*'nin fikirlerinden etkilenmişti. Özellikle İslam hukukunun asrın ihtiyaçlarına cevap verebilmesi için *tecdîd*in zaruriliği konusundaki fikirlerini desteklemiş ve geliştirmiştir.[58]

Abduh ve *Muhammed Reşîd Rıza* gibi *Şeltût* da sosyal meselelerle alakalı konularla özellikle Müslümanların gündelik hayatı ile İslam arasındaki bağın, İslam'ın genel amaç ve prensipleri çerçevesinde kurulmasıyla yakından ilgilenmiştir. Ona göre İslam, sadece ruhani ve ahlaki meselelerden ibaret olmayıp toplumsal kültürel ve siyasi sahalarda ideal bir hayat tarzı ve hukuk sistemi sunmaktadır.[59]

Onun *ıslâh* ve *tecdîd* çalışmaları sadece eğitim sistemi ile ilgili meselelerle sınırlı olmayıp, bireysel ve toplumsal ahlak ve hukukun, İslam'ın genel çerçevesi içerisinde geliştirilmesi konularını da kapsamaktadır.[60]

Şeltût İslam hukuku alanındaki bu almayışını öğretim hayatında da tatbik etmiştir. Nitekim *el-Merâgî*'nin teklifi üzerine 1355'de mezhepler arası mukayeseli hukuk dersini İslam Hukuk Fakültesinde (Külliyetü'ş-şerî'a) dör-

---

54 Şeltût, *el-İslâm: akîde ve şerî'a*, s. 23. Akkâd, "el-İmâmü'l-Muslih Mahmûd Şeltût", s. 213–214.
55 Şeltût, *min Tevcîhâti'l-İslâm*, s. 55–77; Akkâd, "el-İmâmü'l-Muslih Mahmûd Şeltût", s. 213–214.
56 Şeltût, *min Tevcîhâti'l-İslâm*, s. 313–317.
57 Şeltût, *min Tevcîhâti'l-İslâm*, s. 313–317; Şarkâvî, "Şeyhî Mahmûd Şeltût", s. 680–681.
58 Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye*, I, 452.
59 Abraham, *Mahmûd Shaltût His Life*, s. 71.
60 Abraham, *Mahmûd Shaltût His Life*, s. 73.

düncü sınıf müfredatı içerisinde *Ali es-Sâyis* ile birlikte vermeye başlamıştır. Ayrıca bu konuda ders kitabı niteliğinde bir eser de telif etmişlerdir.[61] Eserinin girişinde bu yöntemin fıkıh çalışmalarında yeni bir metot olduğunu belirterek bunun esasının, meselenin ortaya konulup mezheplere göre hükmünün zikredilmesi, mezheplerin mesele hakkındaki delilleri ve bakış açılarının arz edilmesi ve ardından ilgili delillerin bütün yönleriyle tartışılması sonucunda araştırmacının hakka ulaşma haricinde hiçbir hedefi olmaksızın, alışageldiği mezhep taassubundan kendini soyutlayarak, bizzat kendisini adil bir hakem sayarak adaletli bir hükme varması düşüncesine dayandığını ifade etmiştir.[62]

Bu eserdeki metodunu (mukarenet/karşılaştırmalı fıkıh) derslerinde, diğer eserlerinde ve de verdiği fetvalarında hayatı boyunca uygulamıştır. Çünkü o fetvalarında hiçbir mezhep ve müçtehidin görüşüne bağlı kalmaksızın delilleri araştırıp adil bir hakem olarak meseleyi bizatihi kendi sonuçlandırmayı tercih etmiştir.[63]

Şeltût'un, İslam hukukunun çağın gereklerine uygun olarak geliştirilebileceği düşüncesinin bir semeresi olarak 1937 yılında Hollanda'da düzenlenen *Lahey Uluslar arası Mukayeseli Hukuk Kongresi*'ne sunmak üzere hazırladığı "***el-Mes'ûliyyetü'l-medeniyye ve'l-cinâiyye fi'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye***" adlı tebliği bu alanda önemli çalışmalarından biridir. Bazı araştırmacılara göre *Şeltût*, hukuk anlayışını yansıtan *mes'ûliyyet* (*hukukî sorumluluk*) konulu bu çalışmasında meseleyi, klasik literatürdeki metinlerde hiç değinilmeyen hatta bu konuda ihtisas sahibi araştırmacıların dahi fark edemediği birçok açıdan ele almıştır. Mesela, hekimin hukukî mesuliyetinden, muhtaçlara yardım konusundaki toplumun manevi sorumluluğuna varıncaya kadar birçok meseleye değinmiştir.[64]

Bu çalışmasında *Şeltût* İslam hukukunun, genel esaslar çerçevesinde sadece fukahanın görüşleriyle kayıtlı kalınmaksızın her asırda ve her zeminde hak, sorumluluk ve maslahat prensiplerine dayanılarak yeniden yorumlandığı takdirde günümüz şartlarına uygun bir hukuk sistemi olma dinamiklerini taşıdığı ve bunun geliştirilebileceği fikrini küçük bir örnek üzerinden göstermek istediğini belirtmiştir.[65]

Hayatı boyunca *Şeltût* birçok iktisadi ve sosyal meselede fetvalar vermiştir. Başta Ezher şeyhliği dönemindeki resmi fetvaları olmak üzere, daha öncesinde derslerinde ve eserlerinde, radyo konuşmalarında, halkın içinde bulunduğu cami hizmetleri esnasında yüzlerce problemli mesele hakkında görüşler beyan etmiş ve fetvalar vermiştir. Özellikle farklı yaklaşımının bulunduğu fetvalarına şu örnekleri zikretmek mümkündür:

---

[61] Şeltût, Mahmûd; es-Sâyis, Muhammed Ali, *Mukarenetü'l-mezâhib fi'l-fikh*, Kahire 1373,1953.
[62] Şeltût- es-Sâyis, *Mukarenetü'l-mezâhib*, s. 2.
[63] Şeltût- es-Sâyis, *Mukarenetü'l-mezâhib*, s. 2-6.
[64] Şeltût, *el-İslâm: akîde ve şerî'a*, s. 411–449; Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye*, I, 454,
[65] Şeltût, *el-İslâm: akîde ve şerî'a*, s. 449; Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye*, I, 454.

Aynı anda verilen üç talakın bir talak sayılacağı;[66] üçüncü kez boşanmış kadını eski kocasına helal kılmak (*hulle*) maksadıyla yapılan geçici nikâhın haram olduğu;[67] tüp bebek uygulamasının (sperm, yumurta ve rahimin) aynı anne babadan olmak şartıyla caiz olabileceği, aksi takdirde zina sayılacağı;[68] sürme ve göz damlasının şeklen ve öz itibarıyla yiyecek maddesi olmamaları ve mideye ulaşmamaları sebebiyle orucu bozmayacağı;[69] ıskat-ı salât ve savm uygulamasının Allah'a karşı hile ve oyun sayılacağı ve gerek dinin gerekse aklın böyle bir uygulamayı kabul etmeyeceği;[70] ölen kişi adına Kur'ân okuması veya hacca gitmesi ve sevabını ona bağışlaması üzere insanların kiralanması gibi muamelelerin şerî dayanağı olmayan bidatler olduğu ve kişinin anne-baba gibi çok yakın akrabası harici kişilere ibadet sevabı bağışlamasının tesirinin olmayacağı;[71] hangi devrede olursa olsun çocuk düşürmenin haram olduğu;[72] zekat ve verginin farklı şeyler olduğu;[73] zekât dağıtım yerlerinden *fi sebîlillah* kavramının genişletilebileceği;[74] bir mescidin beldede kendisine ihtiyaç duyulan tek mescit olması veya ikinci bir mescide gerçek manada ihtiyaç hâsıl olması durumlarında o mescitlerin inşa ve tamirlerine, zekat sarf yerlerinden *fi sebîlillâh* kavramı altında zekat verilebileceği;[75] kadınların kullandıkları zînet eşyalarının, kenz veya nakde çevirmek maksadıyla biriktirilmiş olmamak ve sadece ziynet amaçlı kullanılmak şartıyla kadının temel ihtiyacı sayılacağından zekata tabii olmayacağı;[76] sigara içmenin hem sıhhate hem mala zarar vermesi sebebiyle -kendisi kullanan biri olduğu halde hakkı söylemek amacıyla[77]- dini açıdan yasak (haram veya mekruh) sayılacağı;[78] insanların yaratılış itibariyle müzik ve eğlence tarzı şeylere meyilli oluşu, İslam'ın da bu tür şeyleri tamamen reddetmeyip bir disiplin altına aldığı esas alındığında, ister güzel sesler çıkaran çalgı aletleri olsun, isterse insan veya hayvan sesi olsun bunların ses olmaları itibariyle haram sayılamayacakları, ancak haram bir şeye vesile olmaları veya bazı vecibeleri yapmaktan gafil bırakmaları durumunda haram sayılabilecekleri;[79] Şaban ayının on beşinci gecesi yapılan (Berat gecesi) bazı özel ibadetlerin, sonraki asırlarda çıkan mevlit kandili vb. uygulamaların, bazı sûfîlerin keli-

---

66 Şeltût- es-Sâyis, *Mukarenetü'l-mezâhib*, s. 84–85.
67 Şeltût, Mahmûd, *Fetâva*, Dâruşşurûk, Kahire 1395/1975, s.316–317.
68 Şeltût, *el-Fetâvâ*, s. 235–239; Karaman, Hayreddin, *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul 2000, II, 141.
69 Şeltût, *el-Fetâvâ*, s. 136–137.
70 Şeltût, *el-Fetâvâ*, s. 219; Karaman, *Günün Meseleleri*, II, 142.
71 Şeltût, *el-Fetâvâ*, s. 204.
72 Şeltût, *el-Fetâvâ*, s. 289–292; Karaman, *Günün Meseleleri*, II, 142;
73 Şeltût, *el-Fetâvâ*, s. 125–128.
74 Şeltût, *el-Fetâvâ Fetâvâ*, s. 118–119.
75 Şeltût, *el-Fetâvâ*, s. 128.
76 Şeltût, *el-Fetâvâ*, s. 120.
77 Karadâvî, Şeltût'un çocukluğunda müptela olduğu sigara alışkanlığından kurtulamadığını ancak, insafı sebebiyle hükümlerin konulmasındaki asıl maksadı ve İslam'ın umumî esaslarını delil alarak sigaranın helal/mubah olmadığı hükmünü tercih ettiğini nakleder. Bk: *Fetâvâ muâsıra*, I-III, Kuveyt 1410/1990, I, 660.
78 Şeltût, *el-Fetâvâ*, s. 383–385.
79 Şeltût, *el-Fetâvâ*, s. 409–414.

me-i tevhidi (*la ilahe illallah* yerine) "*eh*" (أه) şeklinde veya kelime-i tevhidi tahrif ederek "*la iylah iyla'llah*"(لا إيْلاه إيْلا اللاه) şeklinde zikirlerinin bidat olduğu[80] vb...

Şeltût'un çok tepki alan fetvaları arasında faiz konusunda verdiği fetvasını saymak mümkündür. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, Mısır'da XX. Yüzyıl başlarında kurulan Posta Yatırım Sandığı halktan topladığı mevduata banka gibi sabit bir faiz veriyordu. *Abduh*'un bu uygulamanın cevazına fetva verdiği iddia edilmekle birlikte, gerçekte cevaz görüşünün *Muhammed Reşîd Rıza*'ya ait olduğu araştırmacılar tarafından ortaya konulmuştur. Bu fetvalarda Posta Yatırım Sandığı'nın verdiği faizin mudârebe karı olabileceği iddiasından yola çıkılmış ve bu yorum bu günkü banka faizlerinin de mudârebe karı (dolayısıyla bankaların da mudârebe şirketi) şeklinde değerlendirilebileceği yorumlarına mesnet olarak kullanılmıştır.[81]

Mahmûd Şeltût, Posta Yatırım Sandığı mevduatına yatırılan paraların bir borç veya kredi işlemi olmayıp kişinin malını zayi olmaktan korumak ve sermayesini artırmak maksadıyla hem kendisinin, hem de Posta Yatırım Sandığı'nın maslahatına uygun olacak şekilde kendi isteğiyle katılıp kâra ortak olma şeklinde değerlendirilebileceğini belirtmiştir. Ayrıca bu işlemde herhangi bir zulüm olmadığını hatta sosyal yardımlaşmayı teşvik bulunduğunu söylemiştir. Dolayısıyla bu işlemde İslam açısından bir sakınca olmayacağına fetva vermiştir.[82]

Faiz konusuyla alakalı olarak *Şeltût*'un verdiği fetvalardan bir diğeri ise hisse senetleri ve krediler konusundadır. Netice itibariyle *Şeltût* bu konudaki cevaz görüşünü ferdî ve içtimâî zarurete dayandırmıştır.[83]

Bu konuda en sert tepkilerden biri *Muhammed Ebû Zehre*[84]'den gelmiştir. *Ebû Zehre* faiz konusundaki fetvası sebebiyle *Şeltût*'u sert bir şekilde tenkit etmiş ve onu hevasına uyarak hak olmadığını bildiği halde kasten hatalı fetva vermekle itham etmiştir.[85]

İslam hukuku alanında atmış olduğu en büyük adımlardan birisi de Ca'feri mezhebine göre fetva vermenin ve amel etmenin caiz ve meşru olduğu görüşüdür. Tek mezhebe bağlı kalmama ve ictihadı teşvik ve de İslam ümme-

---

[80] Şeltût, *el-Fetâvâ*, s. 188–198.

[81] Özsoy, İsmail, "Faiz", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 122–124.

[82] Şeltût, *el-Fetâvâ*, s. 351–352; Zebiri, Kate, "Shaykh Mahmûd Shaltût: Between tradition and modernity", *Journal of Islamic Studies* II/2 1991, Oxford, s. 221.

[83] Şeltût, *el-Fetâvâ*, s. 353–355. Karadâvî, Şeltût'un doğrudan faizli banka kredilerine cevaz vermediğini, meseleyi zarurete dayandırmak suretiyle zaruretin kapsamını gereğinden fazla genişlettiğini söylemektedir. Karadâvî, Posta Yatırım Teşkilatı meselesinin faizli bankaların yaptığı kredi işleminden farklı olduğunu kabul etmekle birlikte, her iki konuda da Şeltût'a katılmadığını beyan etmiştir (Karadâvî, *Fetâvâ muâsıra*, I, 605–608); Hatta Karadâvî, *el-İctihâd fi'ş-Şeri'ati'l-İslâmiyye* (Kuveyt 1989) adlı kitabında (s. 159–161) Şeltût'un kredi konusundaki zaruret anlayışını maslahatta aşırı yorumlara misal olarak vermektedir.

[84] Hayatı için bk. Köse, Saffet, "Muhammed Ebû Zehre", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 519–522.

[85] Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye*, I, 464.

ti arasında birliği sağlama gibi düşüncelerinin sonucu olarak *Ezher Şeyhi* olduğu esnada Ca'ferî mezhebi fıkhıyla amel etmenin cevazına fetva vermiştir. Ca'ferîliğin de diğer dört mezhep gibi fıkhî bir ekol olduğunu söylemiştir. Hanefî, Malikî, Şafiî, Hanbelî, Ca'ferî, Zeydî, İbazî ve Zahiri mezheplerinin her birinin İslam üniversitelerinin en eski ve en önemlilerinden biri olan Ezher'de hem tedris edilmesini hem de fetvaya kaynak olmasını sağlayan sistemi kurmuştur.[86]

Sünnetle İlgili Görüşleri [87]

Bidate düşmenin sebeplerini anlattığı "*el-Bid'atü: Esbâbuhâ ve madârruhâ*" adlı eserinde[88] ilk sebep olarak hükümlerin kaynaklarının ve o kaynaklardan hüküm çıkarma kurallarının bilinmemesini gösterdikten sonra ikinci olarak Sünnet konusunda bidate düşme sebebini sahih hadislerden gafil olma yanında *Sünnetin teşri değeri* hususundaki hatalı anlayış olarak belirler.[89] Ayrıca Hz. Peygamber'in fiillerinin -çoğunluğu taabbudî olmayan ve örnek alınması istenmeyen davranışlar olduğu halde- hepsini örnek alınması gereken (teessî) davranışlar olduğuna hamletmeyi de bidate götüren sebeplerden saymıştır.[90]

Şeltût, nübüvvet ile ilgili bilgilerin teşrii ve gayr-ı teşrii ayırımına tabi tutulmasının gerekliliğine vurgu yaptıktan sonra teşrii yönü olan Sünneti de genel ve özel teşri olması itibariyle (teşrî' âmm ve teşrî' gayr-ı amm) iki kısma ayırmıştır.

Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerin çoğunda söz veya davranışın hangi vasıfla söylendiği meselesinin kapalı kaldığı, bu sebeple de asıl itibariyle teşrii fonksiyonu olmayan birçok rivayetin dinin bağlayıcı hükümlerinden sayılması sonucunu doğurması gibi hatalara yol açtığına vurgu yapmaktadır. Ayrıca *Şeltût,* Hz. Peygamber'den sadır olan davranışların çoğunluğunun beşeri vasfının veya örf- adet ya da tecrübelere dayalı ictihadlarının sonucu olduğu görüşündedir. Âlimler arasındaki ihtilafın bir kısmının bu konudaki yaklaşım farklılığından doğduğunu belirtmektedir.[91]

Şeltût, Hz. Peygamber'den sadır olup hadis kitaplarında tedvin edilen rivayetlerin bağlayıcılık açısından tasnifini sistematik bir şekilde yapmıştır. Bu tasnif özetle şöyle nakledilebilir:

Hukûkî açıdan bağlayıcı olmayan Sünnet (السنة غير التشريعية):

---

86 Abraham, *Mahmûd Shaltût His Life*, s. 112–125; Umara, "el-İmâm Mahmûd Şeltût", http://www.altaghrib.net/002/06/ (30–11–2005). Bu konuda Ezher'de verdiği fetvaları kitap halinde yayımlanmıştır. Bkz. al-Takrîb beyne'l-mazâhib: Fetvâ Şeyhi'l-Camii'l-Ezher el-mağfûr leh el-Üstâz Mahmûd Şeltût bi-cevâzi't-ta'abbud şer'an 'alâ'l-mezâhibi'l-Ca'ferî ..., Suriye ts. Vizâretü'l-Evkâf.

87 Şeltût, *el-İslâm: akîde ve şerî'a*, s. 511–524; Karadâvî, *es-Sünne masdaran li'l-ma'rifeti ve'l-hadâra*, Kahire 1998. s. 39–44; Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye*, I, 465.

88 Şeltût, Mahmûd, *el-Bid'atü: Esbâbuhâ ve madârruhâ*, Amman 1989, s. 11, 20.

89 Şeltût, *el-Bid'a*, s. 11.

90 Şeltût, *el-Bid'a*, s. 20.

91 Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerî'a*, s. 522.

1. Beşeri ihtiyaçlar dairesine girenler (الحاجات البشرية): Bunlar Hz. Peygamber'in yeme-içme, uyuma, yürüme, ziyaretleşme, örfi yollarla iki kişi arasını bulma, aracılık ve alışverişte pazarlık vb. davranışlarıdır.

2. Bireysel veya toplumsal alışkanlıklar ve tecrübeler dairesine girenler (التجارب والعادة الشخصية أو الاجتماعية): Bunlar ziraat işleri, tıp ve elbisenin kısa ve uzun olması gibi konularda varit olan rivayetlerdeki davranışlarıdır.

3. Özel şartlardan hareketle alınan insani tedbirler dairesine girenler (التدبير الإنساني أخذا من الظروف الخاصة): Bunlar savaş alanlarında ordunun konumlandırılması ile ilgili teknik askeri meseleler vb. ile ilgili davranışlardır.

Bu üç hususta nakledilen rivayetlerden hiç biri yapılması veya terk edilmesi istenen şer'î bir durum olmayan ve sadece Hz. Peygamber'in beşeri durumuyla ilgili konulardır.

Hukûkî açıdan bağlayıcı olan Sünnet (السنة التشريعية) :

Şeltût bu açıdan da Sünnetin ayırıma tabi tutulması gerektiğini, teşriin genel ve özel şeklinde iki açıdan ele alınabileceğini belirtmiştir.

a. *Genel teşri itibariyle Sünnet* (تشريع عام): Bu çeşit Sünnetler sonsuza dek kalacak genel şer'î hükümleri oluşturur.

Hz. Peygamber'in tasarrufları açısından bakıldığında ise bu tür Sünnetler ondan tebliğ yönüyle ve peygamber olması sıfatıyla (risalet) sadır olan tasarruflardır. Bunlar Kur'ân'ın mücmelini beyan, umumunu tahsis, mutlakını takyit eden veya ibadetler, helaller-haramlar, akaid ve ahlak ile ilgili sünnetlerdir.

b. *Genel teşri hükmünde olmayan özel alanla ilgili Sünnetler* (تشريع غير عام):

Bu tarz Sünnetler genel teşri hükmünde olmayıp Müslümanların işlerinin tanzimi, yöneticilik, siyaset, kamu yararını temin etme ve de mahkeme kararları gibi delillere dayalı kazâî ictihadlarla ilgili olan tasarruflardır. Hz. Peygamber'in tasarruflarının tasnifi açısından bakıldığında iki kısımda ele alınabilir:

I- Hz. Peygamber'den yönetici ve Müslüman cemaatin genel başkanı olarak sadır olan tasarruflar (الإمامة والرياسة العامة لجماعة المسلمين).

II- Hz. Peygamber'den hâkimlik vasfıyla sadır olanlar tasarruflar (القضاء).

Şeltût bu son iki kısmın genel teşri olarak almanın bazı hüküm ve meselelerde karışıklığa sebebiyet verdiğini ve ihtilafların doğmasına yol açtığını belirtmektedir.[92]

Karadâvî'ye göre bu konuyu *Karâfî, Dihlevî, Muhammed Resîd Rıza* ve diğerlerinin tasniflerinden istifade ederek günümüzde kullanılan başlıkla (teşrî'î ve gayr-ı teşrî'î) ilk olarak ele alan ve de Sünnetin genel ve devamlı olanı ile böyle olmayan (özel ve genel teşrî') ayırımını ilk yapan kişi *Şeltût*'tur.[93] Ona göre *Şeltût,* günümüzdeki taksime asıl olması ve Sünnetin kısımlarını yansıtması bakımından en güzel taksimi yapmış ve konuyu sistemli hale getirmiştir.[94]

Bu tasnifin pratik bir örneği olarak onun sakal ile ilgili görüşünü zikretmek mümkündür. Sakalın hükmü konusundaki fetvasında, sakal bırakmanın yemek, içmek, oturmak, giyinmek gibi Hz. Peygamber'in insan olması hasebiyle tabii olarak yaptığı âdetlerden olması gerekçesiyle sakalı tıraş etmenin mubah olacağı görüşüne varmıştır. Sakal konusundaki delillerin ise Hz. Peygamber'in irşad tasarrufu çerçevesinde değerlendirilebileceğini bu sebeple bağlayıcı hükümler doğurmayacağını, bu konuda belirleyici olanın sosyal çevrenin telakkileri olduğunu belirtmiştir.[95]

Yine bu konudaki anlayışının sonucu olarak *Şeltût*, Hz. Peygamber'in *"recm"*i *had* değil kendi ictihadına ve maslahata dayanarak imamet tasarrufu sonucu, siyaseten uygulanan bir ceza (*ta'zîr*) olarak emrettiği kanaatine varmıştır. Yani bu cezayı devlet başkanının maslahata binaen uygulayabileceği bir tasarrufu olarak değerlendirmiştir.[96]

İtikadi Meseleler ve Bazı Gaybi Konularla Alakalı Fikirleri

Şeltût itikadın asıl kaynağının Kur'ân olduğunu ve kesin inanılması gereken, inkârı küfrü gerektiren itikadî hükümlerin ancak Kur'ân'ın delaleti

---

92 Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve şerî'a*, s. 520–522. Sünnet konusundaki bu görüşü sebebiyle farklı kanaate sahip âlimlerle münakaşaları olmuştur. Bu görüşünü *"el-Hicra ve şahsiyyetü'r-Rasûl"* başlıklı yazısıyla ilk defa gündeme getirdiğinde, 1952–54 yılları arasında Ezher şeyhliği yapmış olan Muhammed Hüseyin Hızır aşırı tepki göstermiş ve bu konuda ret maksadıyla yazılar yazmıştır. Hüseyin Hızır bu konuda olduğu gibi daha birçok meselede Şeltût'u tenkit etmiş ve farklı kanaatlerini izhar etmişti. Şeltût muhaliflerine karşı adil ve insaflı idi. Nitekim M. Hüseyin Hızır *el-Kıyâs fi'l-luga ve'n-nahv* adlı çalışmasıyla *Hey'etü kibâri'l-ulemâ*'ya müracaat ettiğinde jürisinde baş müzakereci olarak Şeltût bulunuyordu. Şeltût çalışmasını takdir ederek onu tebrik etmiştir. Hatta daha sonra meşhur olan şu cümlesini söylemiştir: Kim M. Hüseyin Hızır'ın değerini düşürmek isterse kendi değerini düşürmüş olur (*men eskata el-Hıdra fekad eskata nefseh*). Bk: Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye*, I, 466; Zebiri, *Mahmûd Shaltût*, s. 14.

93 Karadâvî, *es-Sünne Masdaran*, s. 44–45.

94 Karadâvî, *es-Sünne Masdaran*, s. 39–44.

95 Şeltût, *el-Fetâvâ*, s. 227–229.

96 Keskin, Yusuf Ziya, *Recm Cezası*, İstanbul 2001, s. 135; Keskin çalışmasında, Mustafa Zerka'nın bu görüşü Şeltût'a dayandırdığını, Ali Mansur'un *"Nizâmu't-tercîm ve'l-ikâb fi'l-İslâm"* adlı eserinin 182–183. sayfalarından naklen vermiştir. Ayrıca aynı sayfada modern dönemde recmi ta'zîr olarak değerlendiren ilk kişinin Şeltût olabileceği Sad Mursafî'nin *"min Şubühât havle ehâdîsi'r-recm ve reddiha"* adlı (Beyrut 1994) eserinden (s. 75–77) nakledilmiştir. Ayrıca bk. Mustafa Ahmed ez-Zerkâ', *el-Fetâvâ*, Dımaşk 1425/2004, s. 394.

katî ayetleriyle sabit olabileceğini ifade eder.[97] Aşağıda değinileceği üzere bazı konularda klasik anlayışı tenkit ederek Kur'ân'ın ele almadığı meselelerde inanç esası olmayacağı fikrini savunmuştur. Dolayısıyla ona göre haber-i vahid akaitle ilgili konularda tek başına delil değildir ve gaybî meselelerle ilgili çoğu rivayet isrâiliyyât kabilindendir.[98] Kur'ân naslarının, dinin aslı olan Allah'a ve ahiret gününe iman gibi akait konuları, namaz ve zekât gibi ibadet esasları, can güvenliği, namus ve malın dokunulmazlığı gibi dinin aslına taalluk eden meselelerde (usûlu'ş-şer') ictihada ihtiyaç bırakmayacak şekilde açık ve net geldiğini belirtmiştir. Fakat fer'î meselelerde insanların maslahatına ve değişik kültür ve medeniyetlerin aklı selimle çelişmeyen uygulamalarına dayanılarak, aklın gereğine göre davranabilme hürriyeti olduğunu ifade etmiştir.[99]

Bazı müfessirlerin, çoğu israiliyyât olan bir çok meseleyi itikada dâhil etmesini tenkit ederek gaybî meselelerde inanılması gereken miktarın sadece Allah'ın Kur'ân'da açık bir şekilde (sonraki alimlerin yorumuna bağlı olarak değil) koymuş olduğu kadarıyla sınırlı olduğuna inandığını ifade eder. Sahih hadislerde geçen kıyamet alametleri gibi hususlarda ise sahih rivayetin ifade ettiği sınırda durulması gerektiği, o rivayetlerin mahiyetleri hakkında yorumlar yapmanın, birtakım temsilî anlatımlara gitmenin veya ilave hükümler koymanın dinde olmayan şeyleri kendi yorumuna göre ona dâhil etmek anlamına geldiğini söylemiştir.[100] Eserlerinde gaybî meselelerle alakalı birçok konuda görüşler beyan etmiş ve fetvalar vermiştir.

İtikadî meselelerle ilgili olarak en çok tartışma konusu olan görüşü Hz. İsa'nın ref'i ve nüzulü meselesidir.[101] Bu konudaki delilleri tahlil ettikten sonra *Şeltût* konuyla ilgili olarak şu kanaate vardığını belirtmiştir:[102]

"Birincisi Hz. İsa'nın cesedi ile semaya yükseltildiği, orada şu ana kadar hayatta olduğu ve de ahir zamanda dünyaya ineceği konusunda ki inanışa dair ne Kur'ân-ı Kerim'de ne de hadis-i şeriflerde kalbi tatmin edecek bir delil vardır.

İkincisi, Hz. İsa'nın durumu hakkında gelmiş olan ayetler, Allahın onu eceliyle öldüreceğini, kendine ref' edeceğini ve inkâr edenlerden temizleyeceğini vaat ettiğini göstermektedir. Bu vaat da gerçekleşmiştir. Yani düşmanları onu öldüremediler ve asamadılar; Allah onu süresi içinde vefat ettirdi ve kendine yükseltti.

---

97 Mütevâtir sünnetin itikadın sübutunda delil sayılabileceğini kabul etmekle birlikte çok az olması gerekçesiyle mütevatirin üzerinde fazla durmamıştır. Bk: Şeltût, *el-İslâm: akîde ve şerî'a*, s.76.

98 Şeltût, *el-İslâm: akîde ve şerî'a*, s. 29–90; "Enbâ' ve Ârâ': Şeyhu'l-İslâm Mahmûd Şeltût", Risâletü'l-İslâm, s. 344.

99 Allâm, "eş-Şeyh Mahmûd Şeltût", s. 160.

100 Şeltût, *el-İslâm: akîde ve şerî'a*, s. 79-80.

101 Şeltût, *el-Fetâvâ*, s. 59–82 (Konuyla ilgili ülkemizde yapılmış geniş bir çalışma (Doktora Tezi) için bk: Baybal, Sami, *İbrahimî Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, Konya 2002).

102 Şeltût, *el-Fetâvâ*, s. 65.

Üçüncüsü ise Hz. İsa'nın cesedi ile semaya yükseldiğini, şu ana kadar orada canlı olduğunu ve oradan ahir zamanda ineceğini inkâr eden bir kimse, kesin delillerle sabit olmuş bir şeyi inkâr etmiş olmaz. Dolayısıyla da dinden çıkmaz, mümin ve müslümandır."[103]

Bu görüşü, bazı tenkitlere sebep olmuştur. Bu konuda en sert tepki *Mustafa Sabri Efendi*'den gelmiştir. Zaten *Efgânî-Abduh* çizgisini sürekli eleştiren *M. Sabri Efendi*, *Şeltût*'u da bu ve benzeri görüşleri sebebiyle birazda sınırı aşarak dini tahrif etmekle itham etmiştir. Bu düşünceye bir makale ile reddiye hazırlamış, ancak bastıracak bir yer bulamayınca *"Mevkıfu'l-ilm ve'l-akl"* adlı eserine yoğunlaşmış, kitabın nübüvvet ve mucizeye dair bölümünü genişletmek suretiyle bu konudaki tenkitlerine burada yer vermiştir. Ayrıca *Muhammed Hüseyin Hızır* da *Şeltût*'un bu konuyla ilgili görüşlerine tenkitlerde bulunmuştur.[104]

Kur'ân ve Tefsir Metodu

Şeltût Kur'ân'ı öncelikle İslam'ın en temel kaynağı olarak addeder ve hem itikadî meselelerde hem de İslam hukukunun kaynağı olması bakımından Kur'ân'a hiçbir kaynağın denk olamayacağını ifade eder.

Şeltût daha önceki müfessirlerin metodundan farklı olarak tefsirinde daha çok *"makâsıdu's-süver"* dediği surelerin maksatları konusuna yoğunlaşmıştır. Surenin bir bütün olarak içerdiği muasır içtimai meselelere, fıkhî ahkâma ve akaidle ilgili konulara değinmiştir. Ayrıca bazı Kur'ânî tabir/kavramların tahlillerini yapmış, özellikle Kur'ân kıssaları meselesinde çağdaş felsefecilerin ithamlarına cevaplar vermiştir. Akaitle ilgili ayetleri yorumlarken günümüz felsefî, dînî ve mezhebî akımlarına da değinmiştir.[105]

---

[103] Şeltût, *el-Fetâvâ*, s. 59–82; Tercüme için bk: Şeltût, Mahmûd, *"İsa'nın refi"*, (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 23, 1978. s. 319–324. Zebiri, *Mahmûd Shaltût*, s. 14. Şeltût'un Vefatından önce hasta yatağında iken cumhura muhalif görüşlerinin bir kısmından vazgeçtiği şeklinde bazı söylentiler ortaya çıkmıştır. Öncelikle bu tür spekülatif (kurgusal) haberlere ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini ifade etmekle birlikte araştırmamız esnasında özellikle *refi İsa* meselesindeki görüşünden vazgeçtiği şeklinde bazı bilgilere ulaştık. Tam doğrulama imkânı olmamakla birlikte bu bilgileri nakletmek istiyoruz: Şeltût'un Ezher şeyhliği döneminde Ezher'de Türk öğrenci olarak bulunan Dr. Nurettin Boyacılar, Ezher'deki bazı hocalarının, Şeltût'un son günlerinde özellikle *refi İsa* meselesindeki kanaatinden vazgeçtiğini naklettiklerini özel mülakatımızda belirtmiştir. Ayrıca Sa'îd Ramazan el-Bûtî, *Kübra'l-yakîniyyâti'l-kevniyye* (Beyrut 1989) adlı eserindeki (s. 331) dipnotta, - Şeltût'un yakın çevresinden bazı Ezher'li âlimlerin, onun hasta yatağındaki son günlerinde, başta *refi İsa* meselesi olmak üzere cumhura muhalif bazı görüşlerini yazdığı kitap ve müsveddeleri yaktığı ve bütün bu düşüncelerinden dolayı Allaha tövbe edip cumhur ulemanın görüşüne döndüğüne onları şahit tuttuğunu naklettikleri- malumatını vermektedir.

[104] Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye*, I,448–449; http://Kurannesli.org/haber_detay.asp?id=950; Mustafa Sabri Efendi'nin bu tenkidi için bk: *Mevkıfu'l-ilm ve'l-akl ve'l-âlem min Rabbi'l-âlemîn ve 'ibâdihi'l-Murselîn* I-IV, (Beyrut 1992), c. 4, s. 20–22 ve 174–193. Ezher âlimlerini ve özellikle *Abduh* çizgisini tenkit ettiği bu kitabında Sabri Efendi, Şeltût'u da bazı görüşleri nedeniyle yer yer tenkit etmiştir. Bu tenkitler için bk: I,33, 46, 308, 313, 331, 343, 360–363; IV,11, 19, 20–22, 90–91, 174–182, 228–280, 310- 356–383. Benzer tenkitler için bk: Davudoğlu, Ahmed, *Dini Tamir Dâvasında Din Tahripçileri*, İstanbul 1980, s. 125–130.

[105] H'mida Ennaifer, *Les commentaires*, s. 43; Rûmî, Fehd b. Abdurrahman, *Menhecü'l-medreseti'l-akliyyeti'l-hadîse fi't-tefsîr*, I, 199.

Abduh tarafından başlatılan fakat *Reşid Rıza* tarafından bazı şartların müsaade etmemesi sebebiyle tam manasıyla uygulanamayan yeni tefsir ekolünü tek başına *Şeltût* tam manasıyla uygulamaya başlamış ancak o da Kur'ân'ın sadece üçte birini bu metotla tamamlayabilmiştir.[106]

Ayrıca *Şeltût* bu metodu, Kur'ân üzerine yazdığı *İle'l-Kur'ân-il-Kerîm* adlı eserinde[107] özet bir şekilde uygulamıştır. *Makâsıdu'l- Kur'ân* mukaddimesi ile eserine başlayan *Şeltût*, Kur'ân'dan seçtiği yirmi beş sureyi -ki bu surelerin Kur'ân'ın dörtte birine tekabül ettiğini söylüyor- dört ana bölüme ayırarak işlemekte ve bunu yapmaktaki amacının genel manada Kur'ân'ın, özel manada surelerin *maksat*larını açıklamak olduğunu beyan etmektedir.[108]

Günümüze kadar yazılan tefsirlerde, birincisi Kur'ân ayetlerini bazı itikadî fırkaların ve mezhebi ihtilafların hizmetinde kullanmak, ikincisi ise modern tabiat bilimleri ve çağdaş felsefi nazariyelere göre yorumlamak şeklinde iki yönde hata bulunduğunu tespit etmiştir. Ayrıca tefsirlerdeki ihtilafların müfessirlerin kültür birikimi ve düşünce yapısındaki farklılıklardan kaynaklandığını söylemiştir.[109]

Bu iki tenkide ilaveten *Şeltût* tefsir ve Kur'ân yorumu metodunda Kur'ân'da konu birliği (konulu Kur'ân tefsiri), Müslümanların bilinçlendirilip genel bir uyanışa geçmelerinin sağlanması ve de gayr-i Müslimlerle diyalog olmak üzere üç esası daha uygulamıştır. *Abdülmecîd Muhtesib*'e göre bu son iki metot Kur'ân'ın genel hedeflerini kavramış ıslahatçı âlimlerin metodudur.[110]

Özetle ifade etmek gerekirse *Şeltût*'un Kur'ân ve tefsir çalışmalarında uyguladığı metodu iki kapsamda ele almak mümkündür. Birincisi surelerin içerdiği umumi gaye ve maksatlar çerçevesi (*dâire suğrâ*), ikincisi ise bundan daha geniş olan, bir mevzu etrafındaki tüm Kur'ân ayetlerini toplayıp değerlendirme çerçevesidir (*dâire kübrâ*).[111]

Şeltût'un tefsir metoduna ışık tutması açısından onun Bakara süresini bir tek ayet (Bakara 177) etrafında yorumlama çalışması örnek olarak verilebilir. Kendisi bu yöntemin, müfessirlerin genelde takip ettikleri metottan farklı olduğunu belirtmiştir. *Şeltût*, *"Birr"* (*iyilik*) ayetini (2/177), Bakara suresini etrafında toplayan gerdanlığın tam orta yerinde bulunan boncuğa benzetmekte, bu *birr* ayeti merkezinde surenin maksatlarını yorumlamaktadır. Ayrıca bu örnekte *Şeltût*, konulu tefsir metodunu andırır şekilde ***birr*** kavramının semantik tahlilini yapmakta ve bu ayette *birr* kavramının

---

[106] Rûmî, *Menhecü'l-medrese*, I, 200; Akkâd, "el-İmâmü'l-Muslih Mahmûd Şeltût", s. 213–214.
[107] Şeltût, Mahmûd, *İle'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Tahran 1985.
[108] Şeltût, *İle'l-Kur'an-ıl Kerim*, s. 11–12.
[109] Şeltût, *Tefsîru'l-Kur'ân*, s.7–14; el-Muhtesib, Abdülmecid Abdüsselam, "Menâhicü'l-İmâm Mahmûd Şeltût fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Mecelletu Âdâbi'l-Mustansıriyye*, XII, Bağdad 1986, s. 433–435.
[110] Muhtesib, "Menhecü'l-İmâm Şeltût", s. 442–443.
[111] Muhtesib, "Menhecü'l-İmâm Şeltût", s. 444.

Kur'ân'daki en kapsamlı anlamını içerdiğine vurgu yapmakta, bu çerçevede *birr*in kısımlarını *–inançta birr, amelde birr, ahlakta birr* olmak üzere- izah etmektedir.[112] Bu örnek, sûreyi ve Kur'ân'ı bir bütün olarak görüp yorumlama metodunun (*icmâlî metot*) en güzel örneklerinden biridir.

Şeltût'un bu yeni metodu *İbn Kayyım el-Cevziyye*'nin tefsirinden veya *M. Abduh* ve *M. Reşîd Rıza*'nın metodundan etkilenerek uyguladığı şeklindeki değerlendirmeler isabetli olmakla birlikte eksiktir. Çünkü onun, Kur'ân ve tefsir çalışmalarında sadece bunlardan değil günümüze kadar gelen birikimden istifade ettiğini söylemek daha isabetli olacaktır. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki o bu metodu daha sistematik hale getirmiş ve eserlerinde genişçe kullanmıştır.[113]

Şahsiyeti

Hayatından bahseden eserlerde *Şeltût*'un vefakâr bir kişiliğe sahip olduğu, özel sohbetlerinde devamlı, çeşitli sebeplerle veya zaman aralığı sebebiyle alakalarının kesildiği arkadaşlarını ve talebelerini, isimlerini, özelliklerini ve de ülkelerini tam olarak hatırlamak suretiyle andığı, hatta bunları dinleyen talebelerinin kendi arkadaşlarından unuttukları birçok kişiyi hocalarının bu kadar teferruatlı bilgi ve hatıralarla anmasına hayret ettikleri bilgileri geçmektedir. Ayrıca onları şefkatli bir baba sevinciyle andığı ve memnuniyetini ifade eden güzel sözler söylediği, hatta bu özelliğini aradan uzun zaman geçmesi, hastalanması veya farklı makamlara gelmesinin hiç değiştirmediği zikredilmektedir.[114]

Aynı şeyleri dile getiren başkaları da varken *Şeltût*'un bu kadar tesirli olması birçok sebebe bağlanmıştır. Öncelikle zamana, mekâna ve insanların muktezayı haline göre akıcı ve etkili konuşan bir hatip olması, hak bildiklerini daima söylemeye devam etmesi bunlardan bazılarıdır. Mesela onu bazen radyoda bir mevzuda insanları tesir altında bırakacak kadar canlı bir anlatımla izahat yaparken, bazen günlük gazetelerde her tabakadan insanların anlayacağı dilde yazılar yazarken, bazen aylık araştırma dergilerinde derin ilmi tahliller yaparken, bazen üniversite ihtisas bölümlerinde yeni fikir ve anlayışları ortaya koyarken görmenin mümkün olması, hayatı boyunca ilmi sahada birçok yeni metot ve gelişmeye önderlik yapması ve yaşadığı dönemde Müslümanların karşılaştıkları en önemli problemlere gayet dirayetli bir şekilde fetvalar vermesi de bunlar arasındadır.[115]

Hayatının bazı zamanlarında bazı sert eleştirilere maruz kalmıştır. Ancak *Şeltût* adalet prensibinden asla taviz vermemiş, muarızlarının görüşleri-

---

[112] Şeltût, Mahmûd, "Bakara Sûresi'nin Gerdanlığı Birr/İyilik Ayetinin Tefsiri" (çev: İdris Şengül), *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, III/7, Ankara 2001, s. 321–335. Bu makale, *Şeltût*'un *Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı kitabının 74–88 arası sayfalarının tercümesidir.

[113] Muhtesib, "Menhecü'l-İmâm Şeltût", s. 444–445.

[114] Şarkâvî, Mahmûd, "Şeyhî Mahmûd Şeltût", s. 682.

[115] Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye*, I,447–448. Abdurrâzık, "eş-Şeyh Mahmûd Şeltût", s. 150.

ne daima saygılı olmuş, onlara güler yüzle karşılık vermiştir. Hayatı boyunca taklide karşı olduğu için kendinin taklit edilmesini istememiş ve de kendinden farklı düşünenlere hürmetkâr davranmıştır.

Eserleri[116]:

el-Bid'atü Esbâbuhâ ve Madârruhâ :[117] Risale sayılabilecek bu küçük eserinde *Şeltût* bidatin dini açıdan tehlikesine dikkat çektikten sonra, bidate düşmenin temelde şu üç sebebe dayandığını ifade etmiştir: Birincisi hükümlerin kaynakları (masâdır-ı ahkam) ve onları bu kaynaklardan anlama metodundaki cehalet; ikincisi, *hiyel* ve benzeri usullere başvurma gibi hükümlerde hevâya tabi olma; üçüncüsü ise şer'î meselelerde aklın konumunu olduğundan yukarı çıkarıp zanna göre hüküm verme arzusudur. Bidat çıkarmanın, Allah'ın hakkı olan teşri' yetkisini gasp etme anlamına geleceğini ifade eder.

1936

Mukârenetü'l-mezâhib fi'l-fikh :[118]

Muhamed Ali es-Sâyis ile birlikte mezhepler arası mukayeseli hukuk kitabı mahiyetinde bir ders kitabı olarak hazırlamış olduğu bu eser *Şeltût*'un ilk ve tek derli toplu kitabıdır. Bunun haricindeki tüm eserleri makale ve tebliğ şeklinde hazırlanmış çalışmalarının birleştirilmesinden oluşmaktadır. *Şeltût* arkadaşıyla birlikte bu eseri mezheplerin tümünü gözden geçirmek suretiyle delillerin kuvvetine ve çağın gereklerine göre en isabetli görüşe ulaşmada bir örnek olması amacıyla hazırlamış ve bu tür olan mukayeseli çalışmalarda araştırmacının kendini tüm mezhepler karşısında adaletli bir hakem olarak görmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu düşüncenin uygulamasını göstermek amacıyla bu eserde abdest-namaz, zekât, nikâh-talak, nafaka, mefkûd, vakıf, şahitlik, haciz, rehin ve miras başlıkları altında mezheplerin görüş ve delilleri incelenmiş, ayrıca her bir konu sonunda ya ictihadlardan biri tercih edilerek veya deliller ışığında yeni ictihad yapılarak konu hükme bağlanmıştır. Uzun süre Ezher'de ders kitabı olarak okutulan bu eser alanının en güzel örneklerinden biridir. M. Sait Şimşek tarafından *"Mukayeseli Mezhepler Hukuku"*[119] adıyla Türkçeye çevrilmiştir.

1937

---

[116] Bk: Abraham, Midhat David, *Mahmûd Shaltût*, s. 171–198; *Mithad David Abraham, Şeltût*'un hayatı, eserleri ve din anlayışı konusunda hazırladığı tezinin son bölümünde, *Şeltût*'un tüm çalışmalarını yıllara göre sıralamak suretiyle vermiştir. Ayrıca eserleri hakkında: Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 173–174; W. Ende, "Shaltût, Mahmûd", IX, 261; *Şüyûhü'l-Ezher*, s. 44–45, Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye*, 1,461–462; Zebiri, Kate, *Mahmûd Shaltût and Islamic Modernism*, s. 13; Allâm, *el-Mecmaiyyûn fi Hamsîne 'Âmen*, s. 340; amlf, "el-Merhum el-Üstâzü'l-Ekber eş-Şeyh Mahmûd Şeltût", s. 158- 160 vb. biyografi çalışmalarında da bilgiler mevcuttur. *Şeltût*'un eserleri arasında tedahül vardır. Yani eserlerinin çoğu çeşitli vesilelerle yazdığı makale ve kısa yazılarının birleştirilmesinden oluşmaktadır. Bizatihi kitap olarak yazdığı tek eseri *"Mukarenetü'l-mezâhib"*dir. Diğer eserlerinin hemen hemen hepsi çalışmalarının birleştirilmesinden oluşmaktadır. Ancak bunların çoğu *Şeltût* hayatta iken kitap haline getirilip basılması ve bizatihi kendisi düzenleyip eserlere girişler yazması sebebiyle kitap bütünlüğü arz etmektedir.

[117] Amman 1989.

[118] Kahire 1373/1953.

[119] İstanbul ts.

el-Kur'ân ve'l-mer'e:[120] Kur'ân ve İslam tarihi açısından kadının konumu hakkındadır. Özellikle üçüncü bölümünde *Şeltût*'un bu konu hakkındaki fikirleri yer almaktadır.

Tahdîdü'n-nesl fi'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye:[121] Bu eser *Şeltût*'un özellikle doğum kontrolü hakındaki fikirlerini içermektedir.

el-İslâm ve's-Selâm: İslam ve barış konusunda vermiş olduğu konferansların kitap halinde basılmış şeklidir.

"el-Mes'ûliyyetü'l-medeniyye ve'l-cinâiyye fi'ş-Şerî'ati'l-İslamiyye": Yukarıda geçtiği üzere bu eser *Şeltût*'un Hollanda'da düzenlenen *Lahey Uluslar arası Mukayeseli Hukuk Kongresi*'ne sunduğu tebliğdir.

1942

es-Siyâse ve't-tevcîhâtü'l-ilmiyye fi'l-Ezher:[122] *Şeltût*'un, Ezher'deki eğitim programının ıslahı hakkındaki fikirlerini dile getirdiği eseridir.

1946

Fıkhu'l-Kur'ân ve's-Sünne (el-Kısâs)[123]: Bu eser *Şeltût*'un I.Fuad (Kahire) Üniversitesi İslam Hukuku bölümünde verdiği konferanslardan oluşmaktadır. Eserin birinci bölümünde filolojik açıdan *fıkıh* kelimesinin anlamı, fıkıhla ilgili olarak Kur'ân'ın öğretileri, Sünnette fıkıh kavramının içeriği ve İslam mezhepleri arasındaki ihtilaflar işlenmekte, ikinci bölümde ise İslam hukukunda cezalar konusu ele alınmaktadır.

1947

Ahâdîsu's-sabâh fi'l-mizya':[124]Bu eser *Şeltût*'un Kahire radyosu ve (Mısır) İngiliz radyo ve yayıncılık kurulunda dini konularla alakalı olarak yapmış olduğu konuşmaların bir araya getirilmesinden oluşmaktadır. Bu konuşmaların amacı halkın dini konularda bilinçlenmesini ve eğitimini sağlamaktı.

1948

el-Kur'ân ve'l-kıtâl: [125] Bu eser esas itibarıyla *Şeltût*'un Mısır Silahlı Kuvvetleri için İslam'da savaş ilkeleri konusunda yaptığı radyo konuşmalarıdır.

ed-Da'vetü'l-Muhammediyye ve'l-kıtâl fi'l-İslâm.[126]

el-İslâm ve's-siyâsetü'd-devliyye.[127]

1956

---

[120] Kahire, Matbaatü'l-Ezher, 1963.
[121] Kahire, Matbaatü'l-Ezher.
[122] Kahire, Matbaatü'l-Ezher.
[123] Mektebetü Anglo el-Mısrıyye. Ayrıca Kahire Matba'atü'l-Ezher 1963.
[124] Matbaatü Ahmed Muhaymer. Ayrıca M. Shaltût: M. M. al-Meydanî, Kahire 1947.
[125] Beyrut : Darü'l-Feth, 1983/1403. Daha sonra 1951'de *el-İslâm ve alâkatü'd-devliyye fis-silm ve'l-harb* adıyla tekrar basılmıştır.
[126] Kahire.
[127] Kahire.

Menhecü'l-Kur'ân fi binâi'l-müctema':[128]Bu eser Şeltût'un Dâru'l-Hikme'de Kur'ân tefsiri ve İslam fıkhı alanında verdiği konferanslardan oluşmaktadır. Yirmi yedi ana başlıktan (konferans) oluşan eser genelde Kur'ân ve toplum ve bunların bağlantısı konularını içermektedir. Örnek vermek gerekirse Kur'ân'a göre ilim, İslam'a göre sosyal güvence, infaka davette Kur'ân'ın metodu, din ve toplum vb. konu başlıkları vardır. Eserde ayrıca muhtelif meselelerle alakalı bölümler de mevcuttur. Mesela İslam'da ibadet; Hz. Peygamber'in azameti; İslam, akıl ve ilim; İslam'a göre mal vb. konulara dair bölümler sayılabilir.

1957

Yes'elûnek:[129] İbadetler, ahkâm, evlilik ve boşanma vb. konularda çeşitli mevzularda sorulan sorulara radyodan verdiği cevapların kitap haline getirilmiş şeklidir.

1958

el-İslâm ve'l-vucûdu'd-devlî li'l-Müslimîn.[130]

Mukaddimetü Mecma'i'l-Beyân li't-Tabersî: Şiî müfessirlerden Tabersî'nin tefsirine basıma hazırlandığı esnada yazdığı mukaddimedir.

1959

Risâletü'l-Ezher: Vizâratu't-Terbiye ve't-Ta'lîm'in 1958'de düzenlediği kongredeki konferanslarıdır.

el-İslâm: akîde ve şerî'a:[131]

Şeltût'un düşünce sistemini ve fıkıh anlayışını en iyi yansıtan ve en kapsamlı eseri olan bu çalışması, genel itibariyle furu' meselelerini ele almakla birlikte usulle alakalı birçok konuda da bölümler içermektedir.

Girişinde İslam'ın temeline yönelik izahlar verir, İslam'ın iki ana esası (*akîde ve şerî'a*) olduğunu, akidenin asıl, şeriatın ise fer' olduğunu belirtir.

Birinci kısımda ise akidevi esaslardan ve de özellikle akaidin tesbit metodundan bahseder.

İkinci kısımda İslam hukukunun (*şerî'a*) muhtelif konularını ele alır. İlk önce İbadet bölümünden başlar. Burada namaz, oruç, hacc, zekât konularını işler. Daha sonra ise aile hukuku ve miras ile ilgili konulara geçer. Burada temel bazı meseleler işlendikten sonra özellikle taaddüdü zevcât, nüfus planlaması (bu mesele içerisinde doğum kontrolü), İslam'da kadının yeri konuları üzerinde durur. Daha sonra kısa olarak İslami açıdan mali mübadeleler ve mal nazariyesi konularına değinir. Daha sonra geniş bir şekilde İslam ceza hukuku ile ilgili meseleleri izah eder. Bu konunun hemen ardından mesuliyet ile ilgili olarak hazırladığı tebliği yer alır. Kısmın sonunda ise İs-

---

[128] Kahire Vizaretü'l-evkâf. Muhadarat dari'l-hikme; Ayrıca Dârü'l-Hilâl, Kahire 1981.

[129] Vizâretü'l-İrşâd el-Kavmî.

[130] Kahire, Matbaatü'l-fennî li'n-neşr.

[131] Şeltût, Mahmûd, *el-İslâm: akîde ve şerî'a*, Dârulkalem Kahire, 1964; Türkçe çevirisi için bk.: Muharrem Tan, *Akâid ve Şeriat I-II*, İstanbul, 1991–93.

lam'da ümmet bilinci başlığı altında İslam'da devlet ve yönetim ilkeleri ve İslam devletler hukuku konularında bahseder.

Son olarak üçüncü kısımda ise İslâm hukukunun kaynakları başlığı altında Kur'ân, Sünnet, ictihad ve rey meselelerini usul açısından değerlendirir. Ayrıca İslam âlimlerinin Kur'ân ve Sünneti anlamadaki ihtilaflarının sebeplerini *(esbâbu ihtilâfi'l-eimme fi fikhi'l-Kur'ân ve's-Sünne)* izah eder. Bu meseleler içerisinde kendine ait farklı kanaatlerini de beyan eder. Mesela yukarıda geçen Sünnetin teşrideki fonksiyonu, re'yin huccet değeri, icma ve ferdi ve toplu ictihad konularında kendine has kanaatleri mevcuttur.

Şeltût'un itikadi ve hukuki meseleleri tartıştığı en büyük çalışmalarından biri olan bu eser, çağın ihtiyaç duyduğu, klasik metin ve şerhlerin değinmediği önemli meseleleri içerir.[132] Ayrıca eserde çok sade ve anlaşılır bir dil kullanılmıştır.

min Tevcîhâti'l-İslâm: *Tashîh ba'dı'l-mefâhîmi'd-dîniyye; Tavdîh mevkıfi'l-İslâm min ba'dı'l-meşâkili'l-ahlâki'l-İslâmiyye*:[133] İsminden de anlaşıldığı üzere *Şeltût* bu kitabında bazı dini meselelerdeki hatalı anlayışlardan ve onların İslam'a göre konumlarından örneklerle bahsetmektedir. Bazı biyografi kitaplarında, yukarıda geçen *"el-İslâm: akîde ve şeri'a"*nın girişi mahiyetinde olması sebebiyle önce *Tevcîhât*'ın daha sonra diğer eserin okunması tavsiye edilmektedir.[134]

el-Fetâvâ: *Dirase li-müşkilâti'l-müslimi'l-muâsır fi hayâtihi'l-yevmiyyeti'l-âmme*:[135] Muasır Müslüman'ın gerek özel gerekse toplumsal hayatında karşılaştığı bazı problemlerin çözümünü içermektedir. Eserin başındaki on sayfalık fetvâ ile ilgili bir mukaddime yer almaktadır. Burada *Şeltût* kitabını şöyle tanıtıyor: "Bu eser, çeşitli mevzularda soru sahiplerine cevap olarak verdiğim fetvâ ve hükümlerden meydana gelen bir mecmûadır. Bunların bir kısmı gazete ve dergilerde neşredilmiş makalelerden, bir kısmı da radyo yayınlarından oluşmaktadır. Bu fetvâlarda, ben özellikle tek bir mezhebe bağlı kalmadım, muayyen bir fakîhin görüş sınırı içinde de durmadım. Bağlı kaldığım şeyler Aziz Kitâb, sahih Sünnet ve İslâm'ın ebedî-umûmî kâideleridir..." Mukaddimeden sonra Akâid ve gayb âlemi, ibâdetler, âdetler ve bid'atler, yeminler ve adaklar, ailevî münâsebetler, mâlî muâmeleler, yiyecekler- içecekler ve bazı sosyal mevzûlar gibi bir çok alanda verilen fetvalar yer almaktadır. Bu eserde fetvâlar, klâsik usulden farklı olarak mufassalca ve delîlleri verilerek kaleme alınmıştır."[136]

1960

Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm: ***el-Eczâ'u'l-aşereti'l-'ûlâ***: Bu eser *Risâletü'l-İslâm* dergisinin ilk elli yedi cildinde mütemadiyen yayınlanmış

---

[132] Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye*, I, 461.
[133] Kahire 1964. Dârulkalem.
[134] Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye*, I,462.
[135] Dâruşşurûk, Kahire 1395/1975 (sekizinci baskı).
[136] Karaman, *Günün Meseleleri*, II, 140.

olan makalelerin toplu ve düzenli şekilde basılmış halidir.[137] Kendi ifadesiyle en değerli çalışmasıdır. Yukarıda geçtiği üzere Kur'ân'ın ilk on cüzünü klasik metotlardan farklı bir metotla tefsir etmiştir. Mukaddimesinde klasik tefsirlerin eksik taraflarını ve hataya düşme sebeplerini ortaya koymuş ve metodunu tanıtmıştır.[138]

1961

el-İslâm ve't-tekâfulu'l-ictima'î:[139] İlk olarak el-Cumhûriyye gazetesi tarafından basılmıştır. " Le Socialisme de l'Islam" adıyla Fransızcaya çevrilmiştir.

1962

Tanzîmu'l-'alâkati'd-devliyye fi'l-İslam.[140]

1963

Mukaddimetü kıssati't-takrîb.

1964

İle'l-Kur'âni'l-Kerîm:[141] Bu çalışmasında *Şeltût* Kur'ân'ın dörtte biri mesabesindeki 25 sureyi, içinde geçen dört ana unsurunu merkeze alarak tefsir etmektedir. Bu araştırmasındaki hedefini, özel manada surenin genel manada ise Kur'ân'ın maksatlarını arama çabası olarak belirler. Kitabının mukaddimesine de *makâsıdu'l-Kur'ân* adıyla başlamaktadır. Bu mukaddimede Kur'ân'ın maksadının akide, ahlak ve ahkâm olmak üzere üç temel unsur etrafında döndüğünü ve makâsıd-ı şeri'ayı kavramanın esasının Kur'ân olduğunu belirtir. Kur'ân'ın insanları dine davet metodunu kısaca izah eder. Ayrıca bu çalışmasının en önemli özelliği İslami ve Kur'ânî bazı kavramları Kur'ân'ın genel maksatları çerçevesinde yorumlamasıdır.

Bu kitap asıl itibariyle Kur'ân'ın anlaşılması çabasının bir ürünü olması hasebiyle halk tarafından anlaşılabilecek sade bir üslupla kaleme alınmıştır.

1965

Muhammed er-Rasûlü'l-A'zam:[142] Dini konulardaki radyo ve televizyon konuşmalarının kitap halinde basımından oluşmaktadır.

1967

ez-Zekât:[143] *Şeltût*'un Mecelletü İza'a'daki zekatla ilgili konuşmalarının kitap olarak bir araya getirilmesinden oluşmaktadır.

---

[137] Derginin ilk 60 sayısı için bk: http://www.taghrib.org/arabic/nashat/esdarat/kotob/arabic/books/resalatalislam/index.htm (30–11–2005.)

[138] Kahire, Dârulkalem.

[139] Kahire, Matbaatu'l-Ezher. Ayrıca Ahmed Nassâr'ın mukaddimesi ile 1966'da tekrar basılmıştır.

[140] Kahire, Matbaatu'l-Ezher.

[141] Tahran: Muaveniyatu'r-Reise li'l-Alakati'd-Devliyye, 1985/1405; Ayrıca Kahire Dâru'l-Hilâl 1964. Tercümesi için bk: M. Beşir Eryarsoy, *Kur'ân'a Doğru*, İstanbul 1987.

[142] Kahire, ed-Dâru'l-kavmiyye li't-tıba'a ve'n-neşr.

1968

Min hüda'l (hedyi'l)- Kur'ân.[144]

Ayrıca bazı biyografi kaynaklarında zikredilen eserleri:

Hukmü'ş-şerî'a fi Tanzîmi'n-nesl.

Hâzâ huve'l-İslâm.

Unsuru'l-hulûd fi'l-İslâm.

Fıkhu's-Sünne.

Fusûl şer'iyye ictimâ'iyye.

et-Tanzîm ve'l-idâre fi't-terbiyeti'r-riyâdiyye[145]

Makaleleri:

Yaklaşık yetmiş üç makalesi muhtelif dergilerde yayınlanmıştır. *Şeltût*'un bu makalelerini onun fikir dünyası, ilgi alanları ve ilmi sahadaki yetkinliği hakkında bize ipuçları vermesi açısından dizi halinde, yıllara göre ve yayınlandıkları dergi isimleri ile birlikte vermeyi uygun bulduk.

1936

"Men'ul-haml ve ıskâtü'l-cenîn", es-Siyâsetü'l-Usbû'yye, VIII, s.23.

"el-İsrâ': tesbît ve terkîm", Nûru'l-İslâm, Ağustos, s. 472–475.

"Tercemâtü'l-Kur'ân ve nusûsu'l-ulemâ fîhâ", Nûru'l-İslâm, Safer, s. 123–134.

1937

"Mukârenetü'l-Mezâhib fi'l-fikhi'l-İslâmî", es-Siyâsetü'l-Usbû'yye, I, s. 17.

"Muhammed sallallâhü aleyhi ve sellem ve hel tünsâ 'azametüh", Mecelletü'l-Ezher, Rebîulevvel, s. 182–186.

"el-Kur'ân ve'l-Mer'e", es-Siyâsetü'l-Usbû'yye, I-III, s. 16; IV, s. 14; V, s. 16; VII, s. 18.

1938

"El-Hicretü sebebühâ ve eseruhâ", Mecelletü'l-Ezher, Muharrem, s. z-j.

1940

"Mekânü'z-Zekât fi'l-İslâm", Mecelletü'l-Ezher, Muharrem, s. 28–35.

"ez-Zekât ve'd-Darâib ve'l-Harâc", Mecelletü'l-Ezher, Rebîulevvel, s. 150–151.

"Fî Hafleti'l-Mahmel: devratü'l-Cemali's-seb'", Mecelletü'l-Ezher, Rebîulevvel, s. 182–183.

"Tefsîru Sûreti'l-A'râf", I, Mecelletü'l-Ezher, Rebîussânî, s. 203–208; II, Cumadelûlâ, s. 263–268.

---

[143] Kahire, Dâru mezâhibi'ş-şa'b.

[144] Kahire, Vizâratu's-sekâfe 1968.

[145] Kahire1966.

1941

"İktirâhu'l-merfû' ilâ Cemâ'ati'l-Kibâri'l-'Ulemâ", Mecelletü'r-Risâle, Kasım, 17, s. 1345vd.

1942

"Ref'u Îsâ", Mecelletü'r-Risâle, Mayıs, s. 515–517.

"El-Hicretü ve şahsiyyetü'r-Rasûl", Mecelletü'r-Risâle, 9 Şubat, s. 150–153.

1943

"Nuzûlü Îsâ", Mecelletü'r-Risâle, 10 Mayıs, s. 363–366.

"el-Akîdetü'd-Dîniyye ve tarîku subûtihâ", Mecelletü'r-Risâle, 24 Mayıs, s. 406–408.

"Fâidâtü'l-Karz mine'l-mesârifi'l-mâliyye", Mecelletü'r-Risâle, 24 Mayıs, s. 419.

"Ayetân", Mecelletü'r-Risâle, 31Mayıs, s. 424–426.

"el-İcma' ve subûtu'l-akîde", Mecelletü'r-Risâle, 7 Haziran, s. 443vd; 14 Haziran, s. 464vd,

1944

"Fıkhu 'Umer", Mecelletü'r-Risâle, 7 Ocak, s. 46–48.

"eş-Şeyh Muhammed Abduh ve tarîkatuhû fi't-tefsîr", Mecelletü'r-Risâle, 17 Haziran, 581–583,

1945

"Sirru'l-Hulûd fi'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye", Mecelletü'r-Risâle, 8 Ocak, s. 26–29.

1947

"el-Kısâs", Mecelletü'l-Ezher, 18 Eylül, s. 210–221.

1948

"en-Nisâ' fi'l-Kur'ân", Mecelletü'r-Risâle, Ocak, 5-8, 12.

1949

"Tefsîru'l- Kur'ân", Risâletü'l-İslâm, I. : *Şeltût*'un Kur'ânın ilk on cüzü nün tefsiri ile ilgili elli makalesi bu dergide düzenli olarak yayaınlanmıştır. (1949–1963). Daha sonra *Tefsîru'l- Kur'âni'l-Kerim* adıyla bu makaleler kitap olarak basılmıştır.

"Hukmü'ş-Şerî'a fi istibdâli'n-nakd bi'l-hedy", Mecelletü'l-Ezher, Ağustos, s. 13–17.

1951

"Hukmü'l-Hitân fi'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye", Mecelletü'l-Ezher, Ağustos, s. 21–24.

"Hâzâ beyânün li'n-nâs ve hüden ve mev'izaten li'l-müttekîn", Mecelletü'r-Risâle, Ocak, s. 3–9.

1952

"el-Fethul-mubîn", Mecelletü'l-Ezher, Eylül, s. 106–108.

"Zikrâ mevlidi'r-Rasûl", Mecelletü'r-Risâle, Ocak, s. 3–5.

"el-Yevme ekmeltü leküm dîneküm", Mecelletü'l-Ezher, Eylül, s. 40–45.

"et-Takvâ fi'l-Kur'ân", Mecelletü'l-Ezher, I, Mayıs, s. 9–14; II, Temmuz, s. 27–32.

1953

"Kelimâtü'l-Hams", Mecelletü'r-Risâle, Ocak, s. 3–6.

1959

"Mebâdi' ve kıyâm fi'l-islâm", Mecelletü'l-Ezher, Mart, s. 923–915.

"Nidâ' min Şeyhi'l-Ezher ilâ cemî'i'l-müslimîn", Mecelletü'l-Ezher, Nisan, s. 1063 vd. Bu makale *Şeltût*'un ezher şeyhi iken bütün müslümanları Filistin'e desteğe çağırmasının yazılı şeklidir.

"Nidâ' min Şeyhi'l-Ezher ilâ ulemâ'i'l-müslimîn", Mecelletü'l-Ezher, Mayıs, s. 944.

"Muhimmâtü'l-Ezher ve'l-mes'ûliyyetü'l-esâtize ve't-tullâb", Mecelletü'l-Ezher, Temmuz, s. 112–113.

"Hukmu'llâh fi hukmi'l-Kasım", Mecelletü'l-Ezher, Eylül, s. 359.

1960

"Nidâü'l-Üstâzi'l-Ekber ile'l- 'Âlem", Mecelletü'l-Ezher, Ocak, s. 653–654. İnsan haklarının uluslar arası konumu hakkındadır.

"Kelimâtü'l-Üstâzi'l-Ekber fi 'îdi'n-Nasr", Mecelletü'l-Ezher, Şubat, s. 781–783.

"Mebâdi' ve kıyâm fi'l-islâm", Mecelletü'l-Ezher, Mart, s. yok.

"Risâle ilâ müslimî'l-Filipin", Mecelletü'l-Ezher, Nisan, s. 1156-1157.

"el-İslâm vahde ve cema'a", Mecelletü'l-Ezher, Nisan, s. 1041–1043.

"Min yenâbi'i'l-Hicra", Mecelletü'l-Ezher, Haziran, s. 6–7.

"eş-Şûrâ fi'l-İslâm", Mecelletü'l-Ezher, Temmuz, s. 133–136.

"Muvâlâtü'l-A'dâ' ve mevkıfü'l-İslâm minhâ", Minbâru'l-İslâm, Ağustos, s. 5-9.

İsrail'le anlaşmaya karşı fetvasıdır.

"Cihâdü'l-Cezâir fi sebîli'llâh", Mecelletü'l-Ezher, Kasım, s. 537–540.

"Nazratü'l-İslâm fî tahrîmi'r-ribâ", Livâü'l-İslâm, Aralık, s. 702–705.

1961

"Beyân li'l-müslimîn", Mecelletü'l-Ezher, Ocak, s. 797.

"el-İslâm ve isti'mâr fi'ş-şarki'l-aksâ", Mecelletü'l-Ezher, Mart, s. 1169-1170.

"Esbâbu'lbida' ve madârruhâ", Mecelletü'l-Ezher, Hziran, s. 5-16.

"Mine'ş- Şeyhi'l-Ekber ilâ 'Alemi'l-İslâmî", Mecelletü'l-Ezher, Haziran, s. 116-117.

"'Îdu's-sevra es-sâni 'îdân: 'îdu'l-ıslahı'd-dünyevi ve îdu'l-ıslahı'd-dînî", Mecelletü'l-Ezher, Ağustos, s. 269vd.

"Min vahyi'l-hicra", Mecelletü'l-Ezher, Temmuz, s. 133vd.

"el-cumhuriyyetü'l-Arabiyyetü'l-Müttehide tetelekkâ Nur Muhammed bi'l-Yemen", Mecelletü'l-Ezher, Eylül, s. 396-398.

"Emânetü'l-kavmiyye el-Arabiyye fi zimmeti'l-Ezher" Mecelletü'l-Ezher, Kasım, s. 655-657.

"Risâletü'l-Ezher fi dav'i kanûni'l-cedîd", Mecelletü'l-Ezher, Aralık, s. 1–5.

1962

"el-İslâm ve't-tekâfülü'l-ictimâ'î" Mecelletü'l-Ezher, Ocak, s. 910-921.

"Risâletü'l-Ezher", Mecelletü Şübbâni'l-Müslimîn, Ocak, s. 3.

"Min şe'âiri'l-vahdeti'l-İslâmiyye", Mecelletü'l-Ezher, Şubat, 1038-1041.

"es-Savm fi'l-İslâm ve eseruhâ'r-rûhiyye", Mecelletü Şübbâni'l-Müslimîn, Şubat, s. 3.

"Mevkıfü'l-İslâm mine'l-müstagillîn", Mecelletü'l-Ezher, Mart, s. 1168-1173.

"el-'îd ve li'men yekün", Mecelletü'l-Ezher, Mart, 1271-1281.

"Sadakatü'l-fitr ma'nâhâ, hikmetühâ, men tecibu aleyhâ", Mecelletü Şübbâni'l-Müslimîn, Mart, s. 3.

"eş-Şahsiyyetü'd-dîniyye li cemâ'ati'l-İslâmiyye", Mecelletü'l-Ezher, Nisan, 1291-1295.

"el-Hacc", Mecelletü Şübbâni'l-Müslimîn, Mayıs, s. 4.

"Ma'ne'l-hicra ve deva'îhâ", Mecelletü'l-Ezher, Haziran, s. 5–7.

"el-Mîsâku'l-vatanî fi ra'yi'l-Ezher", Mecelletü'l-Ezher, Temmuz, s. 132-134.

"Aşr senevât fi'n-nasr ve kuvve", Mecelletü Şübbâni'l-Müslimîn, Ağustos, s. 10.

"el-İmâm ve istikâmetü tarîki'l-'âm ve's-selâm" Mecelletü'l-Ezher, Ekim, s. 6-9.

"et-Ta'lîm fi'l-İslâm", Mecelletü Şübbâni'l-Müslimîn, Ekim, s. 14.

"el-İslâm dînu'l-hucce ve'l-burhân", Mecelletü'l-Ezher, Kasım, s. 389-391.

"İle'l-'âlemi'l-İslâmî şu'ûbih ve zu'amâih", Mecelletü'l-Ezher, Aralık, 429-431.

1963

"eş-Şahsiyyetü's-semâviyye li'l-ümme", Mecelletü'l-Ezher, Ocak, s. y.

"Avâmilu'n-nasr fi'l-İslâm", Mecelletü Şübbâni'l-Müslimîn, Ocak, s. 3.

"Şehru'l-Kur'ân ve şifa'u'r-rûh", Mecelletü Şübbâni'l-Müslimîn, Şubat, s. 3.

"Hakîkatü'l-'îd fi'l-İslâm", *Minbâru'l-İslâm, Mart, s. 12-13.*

"Hikmetü'l-a'yâd", Mecelletü Şübbâni'l-Müslimîn, Mart, s. 9.

"Risâletü's-sabâhi'l-müslimîn", Mecelletü Şübbâni'l-Müslimîn, Nisan, s. 17.

"ed-Darâib lâ yucziu li'z-zekât", Mecelletü'l-Ezher, Nisan-Mayıs, s. 1025-1026.

"Fî matla'il-' âmm el-hicrî", Mecelletü'l-Ezher, Haziran, s. 3-7.

"Vâcibi'l-müslimîn fi matla'il-'âm el-hicrî el- cedîd", Mecelletü Şübbâni'l-Müslimîn, Haziran, s. 3.

"Takdîmu'l-Kitâb ma'a'l Kur'ân", Kahire 1963.

"Havle ummeti' t-tevhîd tetevehhad", Mecelletü'l-Ezher, Temmuz, s.128.

"Limeni't-teberruc ve'l-inhilâl", Mecelletü Şübbâni'l-Müslimîn, Temmuz, s. 3.

"Hâzâ beyânün li'n-nâs", Mecelletü'l-Ezher, Temmuz, s. 136.

"Risâletü Muhammed b. Abdillâh", Mecelletü Şübbâni'l-Müslimîn, Ağustos, s. 3.

"ed-Dîn ve binâü'l-muctema'", Mecelletü Şübbâni'l-Müslimîn, Eylül, s. 3.

"el-Ümmetü'l-İslâmiyye ağnâ ani'l-umem bi'z-zikrayâti'l-hâlide", Minbâru'l-İslâm, Ekim, s. 16-17.

"er-Rahmetü'l-muhdât", Mecelletü'l-Ezher, Ekim, s. 260-262.

"Vâcibünâ fi muhârabâti'l-fesâd", Mecelletü Şübbâni'l-Müslimîn, Ekim, s. 3.

1964

Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm sûreti Hûd, I, Risâletü'l-İslâm, XVI, s. 179–186; II, s. 5–10: Bu iki makale tefsir kitabında yer almamaktadır *Şeltût*'un vefatından sonra basılmıştır.

Ayrıca, Ezher'deki idareciliği boyunca *Şeltût*, Ezher'in kapılarını herkese açmıştı. Bu sayede birçok yabancı eğitimci, araştırmacı, raportör, din adamı ve siyasetçi Ezher'i ziyaret etmiş, muasır birçok mesele hakkında görüşlerini sormuşlardır. Bu ve benzeri mülakatlarda, resmi toplantılarda, özel gün ve gecelerde düzenlenen programlarda, yurt içi ve dışı gezileri esnasında vb. yaptığı konuşmalar ve mülakatlar çeşitli gazete ve dergilerde yayınlanmıştır.

Şeltût'un eserlerinden birçoğu farklı yabancı dillere çevrilmiştir. Yukarıda geçtiği üzere kitap ve makalelerinden Türkçeye çevrilenler olmuştur. On altıya yakın eseri İngilizceye tercüme edilmiştir.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.399-408

MUSTAFA ES-SİBÂÎ (1915-1964) VE ESERLERİ

Dr. M. K. Abdussamet BAKKALOĞLU*

"Çağlar boyu din için en büyük tehlikeyi iki zümre oluşturmuştur: Dini doğru anlayamayanlar ve dini olabildiğince istismar edenler. Birinci grup o dine inananları şaşırtıp yoldan çıkarırken, ikinci grup da o dini inkâr edenlerin eline koz verir."[1]

Abstract:

As a educator, professor, writer, journalist, member of Parliament, politicial thinker, founder of a religious movement and commander of volunteers' battalion, Dr. Sibāi is a noted personality of Syria in the 20th century. Owing to his untiring effort, enthusiastic speechs, and fluent style of writing, he became distinguished and well-known person throughout the Islamic world. He took great care of İslamic Law (:fiqh) and gave most of his researchs in this area. Perharps he may be considered too conservative in his opinion but reality of his great influence over the İslamic movements in all of the world including Turkey can not be denied. He succeeded establishing a college for Islamic jurisprudence known as "Kulliah el-Shariah" in Damascus and began to compile an *"Encyclopedia of Islamic law"*. Because of ill health, he devoted last part of his life to scholarly activities and especially wrote against the orientalistic point of view and tried to return the Muslims their lost-selfconfidence. This paper deals with briefly his life story and his works, discussing the value of them in regard with the period in which he lived.

Key Words:

Sibāi, Syria-Muslim Brotherhood, orientalism, Islamic socialism, women, family law.

I. HAYATI

Mustafa es-Sibâ'î, 1322/1915 yılında Suriye'nin Humus şehrinde doğdu.[2] Kendisi, ilim geleneğine sahip bir aileye mensuptur.. Babası Hüsnü Sibâî,[3] ailenin yüzlerce yıldan beri sürdürdüğü geleneği devam ettirerek, Hu-

---

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Araştırma Görevlisi.

1 Mustafa es-Sibâ'î, *Hâkezâ 'allemetnî el-hayât*, Söz No: 693.

2 Bk. Abdülaziz el-Hâcc Mustafa, *es-Sibâ'î Reculu fikr ve kâidu da've*, Amman: Dârı 'Amâra, 1984, s. 19. Müellifin *"es-Sünne ve Mekânetühâ fi't-teşrî' el-İslâmî"* adlı eserinin girişinde, nâşir (:neşreden) imzasıyla yer alan bölümde, doğum tarihinin 1917 olarak gösterilmesi isabetli gözükmemektedir (Bk. Mustafa es-Sibâ'î, *a.g.e.*, Dımaşk/Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985). Aynı şekilde bu tarihin 1914 olarak zikredilmesi de doğru değildir (Bk. Enver el-Cündî, "Mustafa es-Sibâ'î", *A'lâmu'l-Karni'r-Râbi'a Aşer el-Hicrî/A'lâmu'd-da'veti ve'l-fikr*, Kahire 1981, s. 451).

3 Sibâî'nin eserlerinin tercümelerinin bazılarında, babasının ismi "Hasaneyn" olarak zikredilmekteyse de (Bk. Fethi Yeken, *Çağdaş Davet Önderleri*, çev. Ziya Eryılmaz, İstanbul: Ravza Yayınları, t.y., s. 59; *Ka-*

mus merkez camiinin hatipliğini yapmaktaydı. Mustafa tahsil hayatına hafızlık yaparak başladı ve ilk temel bilgileri babasından aldı. Ardından ilk ve orta öğrenimini bu şehirde tamamlayarak 1930 yılında liseden mezun oldu. Küçük yaştan itibaren babasıyla beraber Humus'un ilim meclislerine iştirak etti ve zaman zaman babasının görev yaptığı camide hutbeler îrâd etti. Şehir halkını Fransız işgaline karşı bilinçlendirici faaliyetlerde bulundu[4] ve bazı gençlik teşkilatları organize etti.[5] Bu tür faaliyetleri yüzünden uzun süren takip, sürgün ve tutuklamalara maruz kalmış olsa da, bunlardan geri adım atmadı ve ülkesinin hürriyetine kavuşmasında önemli bir misyon üstlendi.[6]

1933 yılında Kahire'ye giderek Ezher Üniversitesi'ne kaydoldu ve önce "fıkıh" ardından da "usûlü'd-dîn" bölümünü bitirdi. Mezun olduktan sonra aynı üniversitede doktora yapmaya başladı. 1950 yılında "İslam Hukukunda Sünnet'in yeri ve Önemi" başlığını taşıyan tezini başarıyla savunarak "mümtaz (pekiyi)" dereceyle "Fıkıh ve usûl-i fıkıh doktoru" unvanını aldı.[7]

Kahire'de Hasan el-Bennâ ile tanıştı ve Suriye'ye döndükten sonra 1946 yılında[8] bu ülkedeki İslâmî cemaatleri bir araya getirerek "İhvân-ı Müslimîn" hareketini başlattı. 1952 yılında hareketin faaliyetleri yaptığı askerî ihtilal sonucunda Devlet Başkanı olan Edîb Çiçeklî tarafından durduruldu.[9] 1954'te tekrar faaliyete geçen hareketin liderliğini 1957 yılına kadar[10]

---

dının Yeri, çev. Abdullah Yalçın–Mehmet Yolcu, İstanbul: Akabe Yayınları, 1988, s. 9–32), bu durumun yanlış okumadan kaynaklandığı kanaatindeyiz.

4 Bazı kaynaklarda kendisinin, 18 yaşında etkili hutbeler îrâd ettiği bilgisi yer alırken (Bk. el-Hâcc Mustafa, *a.g.e.*, s. 21), bazı eserlerde bu dönemde kendisinin henüz 15 yaşını doldurmadığı ifade edilmektedir (Bk. Abdülkerim Osman, "Âlim mücâhid: Mustafa es-Sibâ'î", *Me'âlimu's-sekâfeti'l-İslâmiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1984, s. 480). Bu bilgilerin biraz mübalağalı olduğu düşünülebilirse de, Sibâî'nin Fransızların Fas politikası aleyhine broşür dağıttığı iddiasıyla ilk defa hapse girişinin 16 yaşındayken 1931 yılında gerçekleştiği göz önünde bulundurulursa, bu bilgilerin fazla abartılı olmadığı söylenebilir (Krş. Muhammed Bessâm el-Üstuvânî, "Safahât min cihâdin mütevâsıl: Târîhu da've fi hayâti Recul ", *Mustafa es-Sibâ'î bi-aklâmi muhibbîhi ve 'ârifîh*, Editör: Muhammed Mustafa es-Sibâ'î, Riyad: Dâru'l-Verrâk, 2000, s. 127).

5 Bunlar arasında Humus'taki "er-Râbıtatu'd-Dîniyye" ile Şam'daki "eş-Şebâbu'l-Muhammedî" ve "eş-Şebâbu'l-Müslimîn" sayılabilir (Bk. Yeken, *a.g.e.*, s. 65; el-Üstuvânî, *a.g.m.*, s. 132).

6 Bazı kaynaklarda kendisinin 1945 yılında Fransız işgalcilere ilk kurşunu sıkan kişi olduğu bilgisi de yer almaktadır (Bk. Yeken, *a.g.e.*, , s. 64).

7 Bazı kaynaklarda bu tarih 1949 olarak verilmektedir (Bk. el-Üstuvânî, *a.g.m.*, s. 122; el-Hâcc Mustafa, *a.g.e.*, s. 21; Ömer Faruk Abdullah, *Suriye Dosyası*, çev. Hasan Basri, İstanbul: Akabe Yayınları, 1985, s.116). Fakat Sibâî'nin doktora tezinin 1985 tarihli baskısının ilk sayfasında diplomasının suretine yer verilmiş olup buna göre, tez savunmasının yapıldığı tarih 12 Nisan 1950 ve diplomanın onaylanma tarihi de 18 Nisan 1950'dir (Bk. Mustafa es-Sibâ'î, *es-Sünne ve Mekânetühâ fi't-teşrî' el-İslâmî*, Beyrut/Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985).

8 Bk. R. Hrair Dekmejian, "Sibā'ī, Mustafā Al-", *The Oxford Encyclopedia of the Modern World*, IV (New York 1995), s.71. Bu tarih bazı eserlerde 1944 (Bk. R. Hrair Dekmejian, *el-Usûliyye fi'l-'Âlemi'l-'Arabî*, çev. Abdülvâris Sa'îd, Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1989, s. 164) ve bazılarında da 1945 olarak yer almaktadır (Bk. Yeken, *a.g.e.*, s. 66).

9 Bk. Dekmejian, *a.g.m.*, s.71.

10 Bk. Hilal Görgün, "İhvân-ı Müslimîn", *DİA*, XXI (İstanbul 2000), s.583; Dekmejian, *a.g.m.*, s.72. Bazı kaynaklarda kendisinin 1958 yılında, dönemin devlet başkanı Cemal Abdünnâsır'ın talebi doğrultusunda hareketin faaliyetlerine son vermek zorunda kalmakla birlikte, 1945 yılında başlayan liderliğinin 1961 yılına kadar devam ettiği ifade edilmektedir (Bk. R. Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution*, New York 1985, s. 112–113).

aktif bir şekilde yürüttü.[11] Filistin meselesine özel bir ihtimam gösterdi ve 1948 yılında Kudüs'te bizzat çarpışmalara katıldı.[12] Liderliğini yürüttüğü hareket, kendi döneminde ulemaya ve tasavvuf erbabına yakın durarak gelişmelere açık, esnek bir çizgi takip etti.[13] İrşad ve davet faaliyetinin yanında siyasî alanda da faaliyet gösterdi[14] ve 1949–1954 yılları arasında Şam milletvekili olarak Parlamento'da görev yaptı.[15] Suriye'nin 1950 tarihli ilk anayasasının taslağını hazırlayan dokuz kişilik heyette yer aldı[16] ve Anayasa'da İslâmî kimliğe vurgu yapılarak[17] İslam hukukunun başlıca yasama kaynağı olarak kabul edilmesinde etkin rol üstlendi.[18]

Basın ve yayın alanında da çalışmaları olan Sibâî, 1947–1949 yılları arasında günlük *"el-Menâr"* gazetesini, 1955–1958 yılları arasında haftalık siyasi bir gazete olan *"eş-Şihâb"*ı ve aynı dönemde aylık *"el-Müslimûn"* dergisini çıkardı. Bu dergi daha sonra *"Hadâratu'l-İslâm"* adıyla yayın hayatını sürdürmüştür.[19]

Sağlığının bozulmaya başladığı 1943 yılından itibaren,[20] orta öğretim kurumlarında İslam dini ve Arapça öğretmenliği yaptı. Dini eğitim veren orta eğitim kurumlarının açılması ve yaygınlaşmasına öncülük etti. 1950 yılında Şam'daki Dımaşk Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde öğretim elemanı olarak göreve başladı. Aynı üniversiteye bağlı bir İslam Hukuk Fakültesi'nin (Külliyyetü'ş-Şerî'a) kurulmasında önemli katkıları oldu ve 1955 yılında kurulan bu fakültenin bir müddet kurucu dekanlığını yaptı.[21] Aynı fakültede İslam Hukuku (Fıkıh) Bölüm başkanlığını yürüttü. 1956 yılında, düzenleme kurulu başkanı sıfatıyla *"İslam Fıkıh Ansiklopedisi (Mevsû'atü'l-fikhi'l-*

---

[11] Bu tarihte sağlık durumu nedeniyle bu görevden ayrılmışsa da, hareket üzerindeki etkisi vefatına kadar devam etmiştir. Sibâî'nin şahsiyeti ve İhvân-ı Müslimîn hareketi çerçevesindeki faaliyetleri hakkında bk. Ömer Faruk Abdullah, *a.g.e.*, s. 104–122.

[12] Sibâî burada, kendisinin bir araya getirdiği gönüllü milislere komutanlık yapmıştır (Bk. el-Cündî, *a.g.m.*, s.436; Abdülkerim Osman, *a.g.m.*, s.481.

[13] Bu çizgi Sibâî sonrasında değişmiş ve hareket "selefî" bir karakter almıştır (Bk. Ömer Faruk Abdullah, *a.g.e.*, s. 124).

[14] Kendisinin siyasete atıldıktan sonra, dini siyasete alet etmek yerine, siyaseti dine alet ettiği ve siyaseti halka hizmet için bir vesile olarak kullandığı ifade edilmektedir (Bk. Muhammed el-Mübârek, "Râidu fikrin ve kâidu da've", *Mustafa es-Sibâ'î bi-aklâmi muhibbîhi ve 'ârifîh*, Editör: Muhammed Mustafa es-Sibâ'î, Riyad: Dâru'l-Verrâk, 2000, s. 41–42).

[15] Bk. el-Hâcc Mustafa, *a.g.e.*, s. 26.

[16] Bk. Vehbi ez-Zuhaylî, "Cevlâtü's-Sibâ'î el-Fıkhiyye", *es-Sibâ'î Reculu fikr ve kâidu da've* (Editör: Abdülaziz el-Hâcc Mustafa), Amman: Dâru 'Amâra, 1984, s. 78.

[17] Bk. el-Cündî, *a.g.m.*, s.436. Nitekim "(...)Halkın ekseriyetinin İslâm dinine mensubiyeti sebebiyle, devletin İslâm dinine ve bu dinin ideallerine bağlanması" Suriye Anayasasının hedeflediği gayelerden birisidir (Bk. Hüseyin Nâil Kubalı, "Kanun-ı Esâsî", *İA*, VI, s.180).

[18] Bazı değişiklerle 1963 yılına kadar yürürlükte kalan bu anayasada, İslâmî içtihatlar yasamanın başlıca kaynağı olarak kabul edilmiştir (Bk. Yıldızhan Yayla, "Anayasa", *DİA*, III, İstanbul 1991, s.187).

[19] Bk. el-Üstuvânî, *a.g.m.*, s. 136–139.

[20] Bu durumun sebebi olarak hapiste maruz kaldığı işkenceler gösterilmektedir (Bk. Ömer Faruk Abdullah, *a.g.e.*, s. 117–118).

[21] Kendisinin, Fakülte'nin kurulma aşamasında yaptığı fedakârlıklar ve öğretim elemanı seçimindeki âdil tutumu hakkında bk. Mustafa ez-Zerkâ, "Evvelu 'amîdin li-Külliyyeti'ş-Şerî'a ve reîsün li-lecneti Mevsû'ati'l-fıkhi'l-İslâmî kâne ramze't-tadhiyeti ve'l-îsâr", *Mustafa es-Sibâ'î bi-aklâmi muhibbîhi ve 'ârifîh* (Editör: Muhammed Mustafa es-Sibâ'î), Riyad: Dâru'l-Verrâk, 2000, s. 31–33.

*İslâmî)"*nin hazırlık çalışmalarına başladı.[22] Örnek fasikülleri 1961 yılında yayımlanan bu ansiklopedinin neşri devam etmektedir.[23]

1952 yılının sonlarında, Devlet başkanı Edîb Çiçeklî tarafından üniversitedeki görevine son verildi ve bir müddet hapsedildikten sonra sınır dışı edildi. Bunun üzerine Lübnan'a yerleşti ve orada bir gençlik hareketi başlattı.[24] 1956 yılında, kendisine yönelik olarak düzenlenen bir suikast girişiminden son anda kurtuldu.[25] Çeşitli vesilelerle birçok Batı ülkesini ve Türkiye'yi ziyaret etti. Gittiği ülkelerde müsteşriklerle ilmî münakaşalarda bulundu.[26]

Ömrünün son sekiz yılını hastalıklar ve dayanılmaz acılarla geçirdi. Fakat bu durumda bile üniversitedeki görevini ve ilmî çalışmalarını aksatmadı.[27] Aksine bu dönem ilmî açıdan en verimli olduğu süre oldu ve eserlerinin büyük çoğunluğunu bu dönemde kaleme aldı. Gerek eserlerinde ve gerekse konferanslarında, Müslümanların Garp medeniyeti karşısında yitirmiş oldukları özgüvenlerini tekrar kazanmasına ve kendi değerlerine olan inançlarının pekiştirilmesine çalıştı. Özellikle oryantalistler tarafından İslam dini üzerinde oluşturulmaya çalışılan tereddüt ve şüphelerin izale edilmesine önemli katkıları oldu.[28] Kendisini tanıyanların sabır, vefa, dürüstlük, cesaret ve hoşgörü gibi erdemlere sahip olduğunu[29] ifade ettikleri Mustafa Sibâî, 3 Ekim 1964 tarihinde Şam'da vefat etti.[30]

II. ESERLERİ

Mustafa Sibâî son derece hareketli bir hayat sürmesine rağmen birçok eser kaleme almış ve bunların önemli bir kısmı kendisi hayatta iken yayımlanmıştır. 25'ten fazla olduğu[31] ifade edilen bu eserlerin bazıları müteaddit defalar basılmış, müellif hemen her baskıda bazı değişiklik ve ilavelere yer vermiştir.[32] Bu durum, kendisinin dinamik ve gelişmelere açık bir ilim zihni-

---

22 Sibâî'nin teklifiyle gündeme gelen bu ansiklopedi projesi, aynı yıl içerisinde Suriye devlet başkanlığı tarafından onaylanarak yürürlüğe girmiştir (Bk. Nâsır b. 'Ukayl b. Câsir et-Tarîfî, *Târîhu'l-fikhi'l-İslâmî*, Riyad 1408/1987, s. 174).

23 İlk cildi 1966 yılında Kahire'de çıkan ve en son 2001 yılında 27. cildi neşredilen Ansiklopedinin ismi bir dönem *"Mevsû'atü Cemâl 'Abdinnâsır fi'l-fikhi'l-İslâmî"* olmuş fakat daha sonra ilk isme geri dönülmüştür (Bk. M. Kâmil Yaşaroğlu, "Mevsûatü'l-Fıkhi'l-İslâmî", *DİA*, XXIX, Ankara 2004, s.490).

24 Bk. ez-Zuhaylî, "Cevlâtü's-Sibâ'î el-Fıkhiyye", *es-Sibâ'î Reculu fikr ve kâidu da've*, s. 82.

25 Bk. el-Üstuvânî, *a.g.m.*, s. 140.

26 Sibâî'nin bu ziyaretleriyle ilgili geniş bilgi için bk. el-Üstuvânî, *a.g.m.*, s. 140–143.

27 Sibâî bu dönemde, öğrencilerinin derslerinden mahrum kalmalarından dolayı duyduğu ıstırabın, hastalığından kaynaklanan ıstıraptan daha fazla elem verici olduğunu ifade etmiştir (Bk. el-Hâcc Mustafa, *a.g.e.*, s. 25).

28 Bk. Abdülkerim Osman, *a.g.m.*, s. 481.

29 Bk. Abdülfettâh Ebû Gudde, "Ahlâku'd-dâ'iye er-râhil", *Mustafa es-Sibâ'î bi-aklâmi muhibbîhi ve 'ârifih* (Editör: Muhammed Mustafa es-Sibâ'î), Riyad: Dâru'l-Verrâk, 2000, s. 159–164; ez-Zerkâ, *a.g.m.*, s. 30–33.

30 Sibâî'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bk. el-Üstuvânî, *a.g.m.*, s. 119–150.

31 Bk. Vehbi ez-Zuhaylî, "Cevlâtü's-Sibâ'î fî meyâdîni'l-fıkhi ve meâsiruhu fî hıdmeti'l-'ilm ", *Mustafa es-Sibâ'î bi-aklâmi muhibbîhi ve 'ârifih* (Editör: Muhammed Mustafa es-Sibâ'î), Riyad: Dâru'l-Verrâk, 2000, s. 93.

32 Mesela sunduğu bir konferansın metni olan *"İştirâkiyyetü'l-İslâm"* ilk önce 112, daha sonra 175 ve en sonunda da 420 sayfalık kitaplar halinde basılmıştır (Bk. ez-Zuhaylî, "Cevlâtü's-Sibâ'î el-Fıkhiyye", *es-Sibâ'î Reculu fikr ve kâidu da've*, s. 76–77).

yetine sahip olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir.[33] Kendisinin eleştirilere açık bir kimlik sergilediği[34] ve hatalı olduğunu gördüğü zaman kanaatlerini değiştirdiği de görülmektedir.[35]

Eserlerinin ortak özelliği, hepsinin pratik bir ihtiyacı karşılamak üzere ve Müslümanların kendi medeniyetlerine olan güvenlerini pekiştirme gayesiyle yazılmış olmasıdır. Bu durum, bu tür eserlerin çok yaygın olmadığı bir dönemde yayımlanan eserlerinin büyük bir hüsnü kabul görmesini ve birçok dile tercüme edilmesini sağlamıştır. Bunlar arasında Türkçe, İngilizce, Farsça,[36] Urduca ve Malay dili sayılabilir.

Eserlerini, ağırlıklı olarak "İslam medeniyetini tanıtmayı ve üstün yönlerini ortaya koymayı amaçladığı çalışmalar" ile "İslâm hukuku alanında kaleme almış olduğu eserler" şeklinde iki grupta ele almak mümkündür. Fakat bu ayrım her zaman çok belirgin olarak ortaya çıkmamakta, müellif bu alanları iç içe kullanabilmektedir. Mesela bir konferansın genişletilmiş şekli olan *"el-Mer'e beyne'l-fikhi ve'l-kânûn"* adlı eser, bir yönüyle bir fıkıh çalışması iken, diğer yönüyle İslâm Hukukunun ve dolayısıyla İslâm Medeniyetinin üstünlüğünü ortaya koymayı hedefleyen bir çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır.[37] Bu durum, yazarın ilmî kimliği yanında, bir aydın ve aksiyon adamı kimliği de taşımasından kaynaklanmaktadır. Müellif bu eserinde kadının farklı dönem ve medeniyetlerdeki konumunu İslâm Medeniyetindeki konumuyla mukayese etmekte, İslâm'ın kadına kazandırdıklarını ve kadınlarla ilgili olarak yapılması gereken kanuni düzenlemeleri ele almaktadır.[38] Eserde kadının eğitim hakkı, çalışması, şahitliği, siyasi hakları, nikâhın dinî karakter taşıyıp taşımadığı, taaddüd-i zevcât ve boşanma gibi konular işlenmekte, bu konularla ilgili Batı medeniyetine ait örnekler verilerek mukayese

---

[33] Kendisinin, İlahiyat Fakültesi'nde okutulacak fıkıh derslerinde, İslâm hukuk ekolleri yanında, İslâm ve Batı ülkelerinin çağdaş kanunların ilgili hükümlerinin de mukayese edilmesini kararlaştırmış olması, bu esnek ilim anlayışının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir (Bk. Muhammed Fevzi Feyzullah, "Cühûdu's-Sibâ'î li-tatvîri menâhici'l-fikhi'l-İslâmî", *Mustafa es-Sibâ'î bi-aklâmi muhibbîhi ve 'ârifîh*, Editör: Muhammed Mustafa es-Sibâ'î, Riyad: Dâru'l-Verrâk, 2000, s. 80).

[34] Mesela *"İştirâkiyyetü'l-İslâm"* adlı eserine reddiye yazan arkadaşını büyük bir olgunlukla karşılamış ve bu kişinin faziletlerini saydıktan sonra, kitabının gereği gibi anlaşılamadığını ihsas ederek, meramını tam olarak ifade edecek bir kitap yazacağını söylemekle iktifa etmiştir (Bk. ez-Zuhaylî, "Cevlâtü's-Sibâ'î el-Fıkhiyye", *es-Sibâ'î Reculu fikr ve kâidu da've*, s. 77–78). Aynı şekilde, yöneticiliğini yaptığı dergilerde, kendisini eleştirenlerin yazılarını da yayınlatması, bu özelliğinin değişik bir tezahürüdür (Bk. Muhammed el-Mübârek, *a.g.m.*, s. 41).

[35] Nitekim kendisinin, sakal ve "te'mîm (:kamulaştırma)" konularında, önceden benimsemiş olduğu görüşleri daha sonra değiştirdiği ifade edilmektedir (Bk. Ebû Ğudde, *a.g.m.*, s. 161).

[36] Müellifin eserlerinin pek çoğunun Farsçaya çevrildiği ifade edilmektedir (Bk. Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, London 1982, s. 95).

[37] Bk. Mustafa es-Sibâ'î, *el-Mer'e beyne'l-fikhi ve'l-kânûn*, Halep: Matbaatu'l-Asîl, 1962; el-Mektebetü'l-'Arabiyye, 1966; Beyrut/Dımaşk: el-Mektebu'l-İslâmî–Müessesetü'r-Risâle, 1972; Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1975; Beyrut/Dımaşk: el-Mektebu'l-İslâmî, 1984.

[38] Eserin 1966 yılındaki baskısını esas aldığı anlaşılan tercümenin baş tarafında, Muhammed el-Mübârek tarafından kaleme alınmış geniş bir mukaddime de yer almıştır (Bk. *Kadının Yeri*, çev. Abdullah Yalçın–Mehmet Yolcu, İstanbul: Akabe Yayınları, 1988, s. 9–32).

imkânı sunulmaktadır.[39] Türkçeye de çevrilen bu eser,[40] getirdiği çözüm önerileri bakımından fazla muhafazakâr bulunabilirse de, kadın konusunda genelde Müslüman aydınlar tarafından "özür dileyici" bir tavırla ele alınan konuları, büyük bir özgüvenle ve çok yönlü olarak incelemesi açısından dikkat çekicidir.

Müellifin 1950 yılında tamamladığı doktora tezi olan ve daha sonra yapılmış birçok ilave içeren *"es-Sünne ve Mekânetühâ fi't-teşrî' el-İslâmî"*, özellikle müsteşriklerin sünnet konusunda ortaya attıkları iddiaların geçersizliğini ispatlama gayesiyle kaleme alınmış bir eserdir.[41] Yayımlanmasının akabinde İslam dünyasında büyük takdir toplayan eser dilimize de kazandırılmıştır.[42]

Sibâî neredeyse bütün eserlerinde, "müsteşrikler" ve onların izinden giden "müstağripler"in ortaya attıkları şüpheleri izale etme çabası içerisinde olmuşsa da,[43] bu konuya müstakil bir eser de tahsis etmiştir. Müsteşriklerle gerçekleştirilen yüz yüze diyaloglar ve onların Müslüman aydın ve din adamları üzerindeki önemli tesirleri *"el-İstişrâk ve'l-müsteşrıkûn mâ lehum ve mâ 'aleyhim"* adlı eserin ortaya çıkmasını sağlamıştır.[44] Yine bir konferansın genişletilmesiyle ortaya çıkan ve oryantalizmin tarihçesi, ortaya çıkmasının sebepleri, hedefleri ve kullandığı vasıtalar konusunda önemli bilgiler içeren bu eser, dilimize de iki ayrı çeviri halinde kazandırılmıştır.[45]

Fransız işgalinden yeni kurtulmuş bir ülke olarak dönemin Sovyetler Birliği'ne siyasi yakınlık duyan Suriye'de, sosyalizmin dile getirdiği değerler, aydınlar arasında oldukça yaygın bir kabul görmüştü. Sibâî, bu değerlerin en mükemmel şeklinin İslâm medeniyetinde mevcut olduğunu ortaya koymak amacıyla *"İştirâkiyyetü'l-İslâm"* adlı eserini kaleme almıştır.[46] Sibâî bu eserinde dinlere göre fakirlik meselesi; öğrenim, mülkiyet ve işçi hakları; sosyal

---

[39] Eserin ekler bölümünde yer alan 55 makalede, Batılıların kendi medeniyetleri hakkındaki özeleştirilerine yer verilmiştir. Fakat eserin 1969 tarihli tercümesinde bu eklerin hiçbirisi yer almazken (Bk. *İslâma ve Garblılara göre Kadın*, çev. İhsan Toksarı, İstanbul: Nida Yayınları, 1969), 1988 tarihli tercümede de, bunlardan sadece altı tanesine yer vermiştir (Bk. *Kadının Yeri*, çev. Abdullah Yalçın–Mehmet Yolcu, İstanbul: Akabe Yayınları, 1988, s. 225–239).

[40] Bk. *İslâma ve Garblılara göre Kadın*, çev. İhsan Toksarı, İstanbul: Nida Yayınları, 1969; *Kadının Yeri*, çev. Abdullah Yalçın–Mehmet Yolcu, İstanbul: Akabe Yayınları, 1988.

[41] Bk. Mustafa es-Sibâ'î, *es-Sünne ve Mekânetühâ fi't-teşrî' el-İslâmî*, Kahire: Mektebetü Dâri'l-'Urûbe, 1961; Beyrut 1978; Dımaşk: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1978; Beyrut/ Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985; y.y., ed-Dâru'l-Kavmiyye, t.y.

[42] Bk. Mustafa es-Sibâ'î, *İslâm Hukukunda Sünnet*, çev. Edip Gönenç, İstanbul: Evs Yayınları, 1981; çev. Kamil Tunç, İstanbul: Birim Yayınları, 1996.

[43] Bk. ez-Zuhaylî, "Cevlâtü's-Sibâ'î fî meyâdîni'l-fıkhi ve meâsiruhu fî hıdmeti'l-'ilm ", *Mustafa es-Sibâ'î bi-aklâmi muhibbîhi ve 'ârifîh*, s. 93.

[44] Bk. Mustafa es-Sibâ'î, *el-İstişrâk ve'l-müsteşrıkûn mâ lehum ve mâ 'aleyhim*, Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1968, 1978; Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979.

[45] Bk. Mustafa es-Sibâ'î, *Müsteşrikler ve Hedefleri*, çev. Kemal Çobanbeyli, İstanbul: Sinan Matbaası, 1971; *Oryantalizm ve Oryantalistler: Yararları, Zararları*, çev. Müctebâ Uğur, İstanbul: Beyan Yayınları, 1993.

[46] Bk. Mustafa es-Sibâ'î, *İştirâkiyyetü'l-İslâm*, Dımaşk: Câmi'atu Dımaşk, 1959; Metâbi'u Dâri'l-Kavmiyye, 1960; Dâru'l-Matbû'ât el-'Arabiyye, 1960; Metâbi'u Dâri'l-Kavmiyye, 1960; Kahire: Dâru'l-Kavmî li'l-intibâh ve'n-neşr, 1960.

dayanışma gibi konuları, Batı ve İslam Medeniyetleri açısından karşılaştırmalı olarak ele almıştır. Müellifin bu eserde yer alan görüşleri, içinde yer aldığı hareketinin genel karakteristiklerini belirleme noktasında etkili olmuştur.[47] Müellif, en önemli eseri olarak da gösterilen[48] ve bütün dünyada olduğu gibi Türkiye'de de geniş yankı uyandıran[49] bu kitabının bazı yanlış anlamalara sebep olması nedeniyle,[50] bu konuda yanlış anlamaya mahal bırakmayacak açıklıkta bir çalışma yapmayı hedeflemişse de, buna ömrü vefa etmemiştir.[51] Sibâî'nin bu konudaki görüşleri farklı açılardan incelemelere tabi tutulmuştur.[52]

Sosyal meselelere büyük önem atfeden Sibâî, kapitalizm ve sosyalizm arasında tercih yapmak durumunda bırakılan Müslümanları, İslam Dininin sosyal dayanışmayı sağlamak üzere vaz' etmiş olduğu esaslar konusunda bilgilendirmek üzere *"et-Tekâfülü'l-ictimâ'î fi'l-İslâm"* adlı eseri kaleme almıştır.[53]

"Ahlâkunâ el-İctimâ'iyye" Sibâî'nin Şam'da Suriye radyosunda 1954–1955 yıllarında yapmış olduğu sosyal ve ahlâkî içerikli konuşmalarının kitaplaştırılması sonucu ortaya çıkmış bir eserdir.[54] Kahire'de yayımlanan *"el-Fetih"* dergisinde, Hicrî 1354–1359 yıllarında çıkmış makalelerinin bir kısmı da *"Âlâmun ve âmâl"* adlı eserinde bir araya getirilmiştir. Bu makaleler âlimler ve siyaset, Filistin meselesi, ramazan ayı ve gençlik gibi dinî, ahlâkî ve sosyal konulara tahsis edilmiştir.[55] *"Hâzâ hüve'l-İslâm"* adlı eserde de, müellifin İslam düşüncesine dair muhtelif makaleleri bir araya getirilmiştir.[56]

İslam dünyasını bir bütün olarak değerlendiren ve meselelerini dert edinen müellif, İslam'ın değerlerine yapılan saldırılar karşısında, onun emir ve yasaklarının mana ve ehemmiyetine vurgu yapma ihtiyacı hissetmiştir. Bu vurgu, müellifin diğer pek çok eserinde olduğu gibi *"Ahkâmu's-siyâmi ve felsefetüh"* adlı eserinde de görülebilir.[57]

---

47 Nitekim hareketin sosyalist temellerinin (:socialistic theorising/et-tanzîrât el-iştirâkiyye) Sibâî tarafından tesis edildiği ifade edilmiştir (Bk. Hamid Enayat, *el-Fikru's-siyâsî el-İslâmî el-Mu'âsır*, çev. İbrahim ed-Düsûkî, Kahire: Mektebetü Medbûlî, t.y., s. 190).

48 Bk. Dekmejian, *a.g.m.*, s.71; Ömer Faruk Abdullah, *a.g.e.*, s.118.

49 Bk. Mustafa es-Sibâ'î, *İslâm Sosyalizmi*, İstanbul: Hareket Yayınları, 1974; *a.g.e.* (çev. A. Niyazoğlu), İstanbul: Dergâh yayınları, 1976.

50 Nitekim bir yakın arkadaşı, müellifin görüşlerini tenkit eden müstakil bir eser kaleme almıştır (Bk. Muhammed el-Hâmid, *Nazarât fi kitâb "İştirâkiyyetü'l-İslâm sâdira 'ani'l-Kitâbi ve's-sünne ve mezâhibi'l-eimme"*, Dımaşk: Matbaatü'l-'İlm, 1963).

51 Müellifin bu eseri kaleme almak üzereyken vefat ettiği ifade edilmektedir (Bk. ez-Zuhaylî, "Cevlâtü's-Sibâ'î el-Fıkhiyye", *es-Sibâ'î Reculu fikr ve kâidu da've*, s. 77–78).

52 Sibâî'nin görüşlerinin "sosyalist" olarak değerlendirilmesi ve yorumlanması hakkında bk. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, s. 144–150.

53 Bk. Mustafa es-Sibâ'î, *et-Tekâfülü'l-ictimâ'î fi'l-İslâm*, Beyrut: Dâru'l-Varak, 1998.

54 Bk. Mustafa es-Sibâ'î, *Ahlâkunâ el-İctimâ'iyye*, Dımaşk: Mektebetü'ş-Şebâbi'l-Müslim, 1955, 1956; Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî–Dâru'l-İrşâd, 1973; Dımaşk: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1987.

55 Bk. Mustafa es-Sibâ'î, *Âlâmun ve âmâl*, Beyrut: Dâru'l-Verrâk, 1420/2000.

56 Bk. Mustafa es-Sibâ'î, *Hâzâ hüve'l-İslâm*, I–II, Beyrut/Dımaşk: el-Mektebu'l-İslâmî, 1979.

57 Bk. Mustafa es-Sibâ'î, *Ahkâmu's-siyâmi ve felsefetüh fi dav'i'l-Kur'âni ve's-sünne*, Dımaşk: Mektebetü'ş-Şebâbi'l-Müslim, 1957.

"es-Sîretü'n-nebeviyye: Dürûs ve 'iber" adlı eserinde Hz. Peygamber'in hayatını yaşadığı döneme göre yorumlayan ve ders alınması gereken yönlere işaret eden müellifin, dinin asıl ve bozulmamış şeklini gündeme getirmeyi hedeflediği anlaşılmaktadır.[58] Sibâî Türkçe,[59] İngilizce[60] ve Farsça[61] gibi birçok dile tercüme edilen bu eserinde, Hz. Peygamber'in hayatını dönemlere ayırarak incelemiş, önemli olayları müstakil olarak ele almıştır.

Müellifin *"Uzamâunâ fi't-târîh"* adlı eseri,[62] Hz. Peygamberin, Sahâbe'nin önde gelenlerinin ve bazı âlimlerin şahsiyetine dair kaleme alınmış olup, bazı incelemelere konu olmuştur.[63]

Benzer mahiyetteki diğer bir çalışma olan *"Min Ravâi'i hadâratinâ"* adlı eser de, İslâm tarihinin parlak sayfalarından çarpıcı misallere yer vermektedir.[64] Müellif, Türkçe[65] ve İngilizceye[66] de tercüme edilen bu eseriyle, Batı karşısında yenik duruma düşen ve özgüvenlerini kaybeden Müslümanların kendi medeniyetlerine olan güvenlerini tazelemeyi ve kendi geleceklerini belirleme noktasında tekrar harekete geçmelerini sağlamayı hedeflemiştir.

Önceden gerçekleştirilmiş başarıların, fert ve toplum olarak insanları harekete geçirmedeki gücünü iyi kullanan ve etkileyici hitabetiyle tanınan müellifin, hitabeti zenginleştiren unsurlar arasında yer alan ilginç olaylar ve hikmetli sözlere olan ilgisi*"el-Kalâid mine'l-ferâid ve'l-fevâid"*adlı derlemesinin yazılmasına vesile olmuştur. Bu eser, müellifin güzel sözler ve kısa anekdotlardan derlediği antoloji mahiyetinde bir çalışmadır.[67] Sibâî, Bu ilgisinin bir devamı olarak derlemelerden telife geçmiş ve 1962 yılında*"Hâkezâ 'allemetnî el-hayât"* adlı eserini kaleme almıştır.[68] Müellif, hayatının son döneminde ve hastanede doktorlardan gizleyerek[69] yazmış olduğu bu eseri, süre olarak çok uzun olmamakla birlikte, oldukça yoğun bir şekilde yaşanmış bir hayatın kendisine öğrettiği derslere tahsis etmiştir. Eser bir hikmetli ve veciz sözler manzumesi şeklindedir.[70]

---

58 Bk. Mustafa es-Sibâ'î, *es-Sîretü'n-nebeviyye:Dürûs ve 'iber*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1986.

59 Bk. Mustafa es-Sibâ'î, *Hz. Muhammed'in Hayatı Dersler ve İbretler*, çev. Yusuf Yılmaz, İstanbul: Risale Yayınları, 1990; İstanbul: Özgün Yayıncılık, 1991; çev. M. Sait Şimşek, Konya: Tekin Kitabevi, 1992.

60 Bk. Life of the Prophet: an immortal tresure of learning and wisdom, Delhi 1985.

61 Bk. Mustafa es-Sibâ'î, *Sîret-i Nebevî: İbret ve Nasihat*, çev. Müzemmil Hüseyin Kalahi, Riyad: el-İttihâd el-İslâmî el-'Âlemî, 1994.

62 Bk. Mustafa es-Sibâ'î, *'Uzamâunâ fi't-târîh*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1985.

63 Bk. Adem Batur-Adnan Kaya-Mehmet Türkmen, *Uzamâunâ fi't-Târîh Adlı Eserin Tercüme ve İncelemesi*, Basılmamış Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 1992.

64 Bk. Mustafa es-Sibâ'î, *Min Ravâi'i hadâratinâ*, Dimaşk: Dâru'l-İslâm, 1959; Beyrut: Dâru'l-İrşâd, 1968; el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1977.

65 Bk. Mustafa es-Sibâ'î, *İslâm Medeniyetinden Altın Tablolar*, çev. Nezir Demircan- M. Sait Şimşek, Konya: Uysal Kitabevi, 1979.

66 Bk. Some Glittering Aspects of the Islamic Civilisation, Translation: Sharif Ahmad Khan, Delhi 1984.

67 Bk. Mustafa es-Sibâ'î, *el-Kalâid mine'l-ferâid ve'l-fevâid*, Dımaşk: Mektebetü'ş-Şebâbi'l-Müslim, 1962.

68 Bk. Mustafa es-Sibâ'î, *Hâkezâ 'allemetnî el-hayât*, Dımaşk: Dâru'd-Da've,1962; Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1973; el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1986.

69 Bk. el-Üstuvânî, *a.g.m.*, s. 149.

70 Sibâî'nin bu eseriyle ilgili bir değerlendirme için bk. Mahmûd el-Hânî, *eş-Şarku'l-Evsat*, Sayı: 3950, 21.10.1989 Perşembe.

Müellifin fıkha verdiği özel önemin bir göstergesi olarak[71] ortaya çıkan *"Şerhu Kanûni'l-Ahvâli'ş-Şahsiyye"* adlı eseri, İslâm aile hukuku alanında önemli bir çalışmadır.[72] Zira bu eser, İslâm dünyasında, aile hukukunun bütün konularını İslâm hukukuna dayalı olarak düzenleyen ilk ahvâl-i şahsiyye kanununun ilk şerhi olma özelliğini taşımaktadır.[73] Sibâî bu eserini, hukuk fakültesi öğrencileri için özet mahiyetinde kaleme almış ve daha sonra kapsamlı bir şerh yazmayı hedeflemiştir.[74] Fakat o dönemde siyasi olarak birleşen Suriye ve Mısır için ortak bir ahvâl-i şahsiyye kanunun tamamlanıp yürürlüğe geçirilmek üzere olması, kendisini bu fikrinden vazgeçirmiş olmalıdır.[75] Her ne kadar hazırlanan tasarı, iki ülkenin Eylül 1961'de birbirinden ayrılması sebebiyle yürürlüğe girememişse de, Sibâî'nin bu amacını yerine getirmek için zaman bulamadığı anlaşılmaktadır. Fakat müellif, eserinin sonraki baskısında birtakım değişiklikler yapma imkânı bulmuştur. Eser iki ciltten oluşmakta olup, birinci ciltte evlilik ve sonuçlarını, ikinci ciltte de miras konusunu ele almıştır.[76] Eserde konular, 1953 yılında yürürlüğe giren Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu'ndaki sıralarıyla fakat bir fıkıh kitabı üslubuyla ele alınmış, daha sonra da ilgili kanun maddeleri zikredilmiştir. Bazı konularda, serdedilen hükümlerle paralellik arz ettiği gerekçesiyle, ilgili maddeler zikredilmemiştir. Bu durum, kanun metnini eserden takip edenler için yanıltıcı olabilmiştir.[77] Eserde, diğer kanun şerhlerinden farklı olarak, kanunun sistematiğine dair bazı eleştiriler de yer almıştır. Müellif Kanun'daki birçok hükmü eleştirmiş[78] ve bu eleştirilerin bir kısmı 1975 yılında gerçekleştirilen

---

71 Sibâî'nin, fıkhî hükümler yerine, yabancı hukuk sistemlerinin kanunlarının ithal edilip, cevval dimağların bütün enerjilerini bu kanunların hükümlerinin tatbikine ve geliştirilmesine tahsis etmelerinden büyük üzüntü duyduğu ifade edilmektedir (Bk. M. F. Feyzullah, *a.g.m.*, s. 79–80.

72 Bk. Mustafa es-Sibâ'î, *Şerhu Kanûni'l-Ahvâli'ş-Şahsiyye: ez-zevâc ve ihlâluh*, Dımaşk: Câmi'atu Dımaşk, 1960; Dâru'l-Fikr, 1961–1963; Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1997.

73 Her ne kadar İslâm aile hukuku alanındaki ilk kanunlaştırma teşebbüsü, Muhammed Kadri Paşa'nın *"el-Ahkâmu'ş-şer'iyye fi'l-ahvâli'ş-şahsiyye"* adlı eseri ve yürürlüğe giren ilk kanun metni *"Hukuk-ı Aile Kararnamesi"* ise de, 1953 Tarihli Suriye Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu, ahvâl-i şahsiyye konularının hepsini içeren ilk kanun olma özelliğini taşımaktadır (Bk. M. K. Abdussamet Bakkaloğlu, *Suriye'de Aile Hukuku Alanındaki Gelişmeler ve Bunlar Üzerinde Osmanlı Tesirleri*, Basılmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2005, s. 17).

74 Nitekim eserin 1958 tarihli ikinci baskısının tam adı *"Muhâdarât müsta'cele fi Şerhi Kanûni'l-Ahvâli'ş-Şahsiyye"* şeklindedir.

75 Nitekim müellif, eserinin sonunda Kanun'un metnine yer vereceğini ifade ettiği halde bu sözünü yerine getirememiş ve bu durumdan dolayı özür dilerken gerekçe olarak yeni kanun tasarısın hazırlanmasını göstermiştir (Bk. Mustafa es-Sibâ'î, *Şerhu Kanûni'l-Ahvâli'ş-Şahsiyye*, Dımaşk: Câmi'atü Dımaşk, 1960, II, s. 216).

76 Sibâî'nin bu eserinin genel bir değerlendirmesi ve kendisinin Kanun'a getirdiği eleştiriler için bk. ez-Zuhaylî, "Cevlâtü's-Sibâ'î fî meyâdîni'l-fıkhi ve meâsiruhu fî hıdmeti'l-'ilm", *Mustafa es-Sibâ'î bi-aklâmi muhibbîhi ve 'ârifîh*, s. 95–105; a.mlf., "Cevlâtü's-Sibâ'î 'el-Fıkhiyye", *es-Sibâ'î Reculu fikr ve kâidu da've*, s. 60–71.

77 Müellifin 140. Madde ile ilgili olarak verdiği ilâve malûmat, bu duruma örnek olarak zikredilebilir (Bk. Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, İstanbul 1986, s.342).

78 Müellifin eleştiri getirdiği kanun maddelerine misal olarak 11, 12, 18, 84,105–109, 133, 137–164, 171, 179–177. maddeler zikredilebilir (Bk. Mustafa es-Sibâ'î, *Şerhu Kanûni'l-Ahvâli'ş-Şahsiyye*, I, s. 60, 61, 65, 82, 170, 172, 199, 210–212, 217–219, 252–257, 271, 274, 311, 320).

tadilâtta dikkate alınmıştır.[79]

Müellifin Abdurrahman es-Sâbûnî ile ortaklaşa yazmış olduğu *"el-Ahvâlü'ş-şahsiyye fi'l-ehliyye ve'l-vasiyye ve't-terikât"* adlı eserleri de, Suriye Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu'nun ilgili konularının tafsilatlı olarak ele alındığı doktrin ağırlıklı bir çalışmadır.[80] Eserde aile hukukuna dair hükümlerin Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu dışındaki kanunlardaki maddelere de temas etmesi sebebiyle, bazı kanun maddeleri ilk defa bu eserde şerh edilmiştir.[81]

Sibâî'nin *"el-Murûne ve't-tatavvur fi't-teşrî' el-İslâmî"*, *"el-Vesâyâ ve'l-ferâiz"* ve *"Meşrû'iyyetü'l-irs ve ahkâmuhû fi'l-İslâm"* gibi eserlerinin yanında,[82] yayımlanmamış çok sayıda çalışmasının mevcut olduğu da ifade edilmektedir.[83]

SONUÇ

Mustafa es-Sibâî, Suriye'nin son dönemde yetiştirdiği önemli şahsiyetlerdendir. Bir arada bulundurulması nadir özelliklere sahip olarak, hem bir fikir ve aksiyon adamı, hem de dakik bir akademisyen ve ilim adamı kimliğiyle faaliyet göstermiştir. 49 yıllık hayatına pek çok iş sığdırmayı başarmış ve ardından önemli eserler bırakarak genç sayılabilecek bir yaşta vefat etmiştir. İslam Dünyasında büyük bir ilgi gören eserleri, Türkçe dâhil birçok dile çevrilmiş, Müslüman toplumların Batı medeniyeti karşısında duydukları kompleksten/aşağılık duygusundan kurtulup kendi kültür ve medeniyetlerine olan güvenlerini tazelemelerine önemli katkılarda bulunmuştur. Eserleri arasında farklı alanlarda kaleme alınmış olanlar bulunmakla birlikte, kendisinin İslamî ilimler arasında fıkha özel bir önem atfettiği görülmektedir. Bu durum fıkhı, Müslüman toplumların karşılaştıkları problemleri çözmede kullanacakları en etkili disiplin olarak düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Kendisi bu bilim dalını hayattan kopuk bir şekilde değerlendirmemiş, fıkhî konular üzerinden İslâm Dinine yöneltilen eleştirilere, büyük bir özgüven ve ilmî bir üslupla ikna edici cevaplar vermiştir. Bu tutum, meselelerin çözümünde benimsediği "tahayyürî/intikâî (seçmeci)" metot gereği, belli mezhep ve içtihatlarla sınırlı kalmayan tavrında ve geniş medeniyet perspektifinde belirgin bir şekilde açığa çıkmaktadır. Sibâî'nin şahsiyetinde tecessüm eden özgüven yanında, eserlerine hâkim olan yalın ve dinamik üslup, İslam Hukuku alanında çalışma yapan araştırmacılar için önemli alternatifler sunmaktadır.

---

[79] Bunlara misal olarak müellifin, Kanun'un 112. maddesindeki "tefrik"te kadının şikâyeti ve 117. maddesindeki haksız talâk tazminatının bir yılla sınırlandırılması konularındaki mülahazaları ile 146. maddeyle ilgili sistematik eleştirisi zikredilebilir (Bk. Mustafa es-Sibâ'î, *Şerhu Kanûni'l-Ahvâli'ş-Şahsiyye*, I, s. 176, 180, 212).

[80] Bk. Mustafa es-Sibâ'î–Abdurrahman es-Sâbûnî, *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye fi'l-ehliyye ve'l-vasiyye ve't-terikât*, Dımaşk: Matbaatu Dâri'l-Fikr, 1965; Câmi'atu Dımaşk, 1970.

[81] Bk. Mustafa es-Sibâ'î–Abdurrahman es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. II.

[82] Bk. el-Cündî, *a.g.m.*, s. 450.

[83] Bk. Abdülkerim Osman, *a.g.m.*, s. 482.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.409-426

HİLÂFET KARŞITI BİR EZHER'Lİ: ALİ ABDURRÂZIK (1883-1967)

Doç. Dr. Talip TÜRCAN*

ABSTRACT

A Scholar From Al-Azhar Opposite Of Caliphate: Ali Abdurrazik

Ali Abdurrazik is a scholar of Islam from al-Azhar University, who has maintained that the caliphate is not a religious institution. According to the thought accepted by Ali Abdurrazik, Islam as a religion prescribed to constitute neither a state nor a political goverment. It is fact that the Prophet attended the affairs of goverment, but only because of the requried conditions in which the muslim community had to live. His famous work *el-Islam ve Usûlu'l-Hukm*, in which he explained his thoughts concerned with the caliphate, provoked a huge discussion in muslim public opinion when it was published.

In this study, we aimed to introduce the thoughts of Ali Abdurrazik about the caliphate, political power and goverment in Islam. Besides, we dealed with his biography briefly.

Key Words: Ali Abdurrazik, Caliphate, State and Goverment in Islam, Al-Azhar University.

Giriş

Ali Abdurrâzık'a ününü kazandıran husus, onun ilim alemine yapmış olduğu özgün bir katkıdan ziyade, klasik İslâm ilimleri eğitimi almış bir Ezher'li olarak savunduğu cumhuriyet fikrini, bir tür monarşi (saltanat veya krallık) niteliğinde gördüğü hilâfet karşıtlığı üzerine kurmuş olmasıdır. Takındığı politik tutumun kendisi değil, onu ifade etme biçimi ve denk düştüğü süreç, Ali Abdurrâzık'ı hilâfet tartışmalarının odağına yerleştirmiştir. O, niçin hilâfete karşı olduğunu açıkladığı *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm* başlıklı kitabında, bir yönetim biçimi olarak yalnızca hilâfete karşı olmak yerine, İslâm'ın iktidar olgusu ile ilgilenmediği savını ileri sürmeyi tercih etmiştir. Bunda, hilâfeti İslâm'ın öngördüğü vazgeçilmez bir yönetim biçimi olarak algılayan geleneksel kabulün etkisini inkar etmek mümkün değildir. Esasen bu tespit, Ali Abdurrâzık'ın kaleme aldığı kitabın, İslâm, iktidar ve hilâfet ilişkisini bilimsel temelde ele almaktan öte, geleneksel hilâfet taraftarlığı ile mücadelenin bir aracı olduğunu anlamamıza yardımcı olmaktadır. Bu, aynı zamanda, Ali Abdurrâzık'a gösterilen tepkinin büyüklüğünü de açıklamaktadır.

* S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı

Zira, Ali Abdurrâzık kitabını hilâfet tartışmalarının çok yoğun olduğu bir dönemde, Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından hilâfetin kaldırılışından (3 Mart 1924) yalnızca bir yıl sonra yayımlamıştır. Şu halde Ali Abdurrâzık'ın fikirlerini öne çıkaran husus, onların, salt olarak, Hz. Peygamber'in yaşamının son günlerinden itibaren tartışılmaya başlanan hilâfet konusu hakkında ileri sürülmüş olması değildir. Söz konusu fikirlerin, aynı sorun etrafında gerçekleşen, fakat müslüman dünyası üzerinde neredeyse başlangıçtaki kadar etkisi büyük yeni bir tartışma döneminde ve geleneksel algılayışa oldukça aykırı bir içerikte serd edilmiş olmasıdır.

Bununla birlikte, hilâfet tartışmaları, Hz. Peygamber'den sonra takip eden süreçte Şia'nın yönlendirmesiyle itikadî bir yan kazanarak imâmet başlığı altında İslâm kelamının ve kamu hukukunun en önemli meselelerinden birini teşkil etmiştir. Dolayısıyla, hilâfet ya da imâmetle ilgili bir tartışma, hangi bağlamda yapılırsa yapılsın, konusu gereği hukukî bir nitelik taşımaktadır. Bu, Ali Abdurrâzık'a ve onun hilâfetle ilgili görüşlerine, son asır İslâm hukukçularının ve alana yaptıkları katkının tanıtılmasını esas alan bir projede yer verilmesinin yegane gerekçesini teşkil etmektedir. Bizim bu yazımız da, Ali Abdurrâzık'ın düşüncelerini, yeri geldikçe genel bir kısım değerlendirmeler yapılmakla birlikte, daha çok yansız olarak tanıtmayı amaçlamaktadır.

1. Ali Abdurrâzık'ın Hayat Hikayesine Dair Kısa Bir Bilgi

Ali Abdurrâzık 1300/1883 yılında Mısır'ın Said bölgesinde bulunan Minye kasabasında doğdu. Hıfzını tamamladıktan sonra, 10 yaşında Ezher'de ilk öğrenime başladı. Orta ve yüksek öğrenimini de Ezher'de yapan Ali Abdurrâzık, modern ve batılı tarzda bir eğitim vermek üzere kurulan Kahire Üniversitesi'ne de devam etti; meşhur yabancı hocalardan ders dinledi. Söz gelimi Nallino'dan edebiyat, de Santillana'dan tarih dersleri aldı.[1]

1912 yılında İngiltere'ye gidinceye kadar Ali Abdurrâzık, Ezher'de tarih dersleri okuttu. Oxford Üniversitesi'nde iktisat ve siyasal bilimler alanında çalışmaya başlayan Ali Abdurrâzık, I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesi üzerine, ülkesine dönmek mecburiyetinde kaldı. 1915 yılında Mansûra Mahkemesi kadılığına atandı, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm* başlıklı kitabını yayımladığı 1925 yılına kadar bu görevi yürüttü.[2]

Ezher Ulemâsı, sözü edilen kitabı sebebiyle 12 Ağustos 1925 tarihinde aldığı bir kararla, Ali Abdurrâzık'ı ulemâ zümresinden ihraç etti.[3] Bu, elbette

---

1 Hamid İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırlangıç, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1991, 202; Mehmet Görmez, "İslam Dünyasında Laiklik Tartışmasını Başlatan Bir Kitab ve Bu Kitabın Serencâmı", *İslâmî Araştırmalar*, VIII/3-4 (Yaz-Güz Dönemi 1995), 223-224; Mehmet Azimli, "Hilafet Karşıtı Bir Kişi Olarak Ali Abdurrazık ve Kitabı *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm* Üzerine Bazı Mülahazalar", *Marife*, I/3 (Kış 2002), 55.

2 İnayet, 202-203; Görmez, 223-224; Azimli, 56.

3 Muhammed Ammâra, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm li Ali Abdirrâzık –Dirâse ve Vesâik-*, el-Muessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut 1972, 22, 91; İnayet, 210; Azimli, 59.

Ezher diplomasının iptal edilmesi, âlimlik sıfatının kaldırılması ve hâkimlik yetkisinin elinden alınması anlamına geliyordu.

Ali Abdurrâzık, diplomasının elinden alınıp, Ezher'den atılmasından sonra tekrar İngiltere'ye gitti ve hukuk tahsili yaptı. Aldığı hukuk diploması sayesinde ülkesinde bir müddet avukatlık yaptıktan sonra, seçimlere girip milletvekili oldu İlginçtir ki, akabinde Ezher'den de sorumlu olan Evkaf Bakanlığı'na getirildi (1948-49). Bunun üzerine, dönemin Ezher Şeyhi Mustafa el-Merâğî, bazı âlimlerin de talebiyle, Ali Abdurrâzık'a iade-i itibarda bulundu.[4] Ali Abdurrâzık'ın itibarının hem izâlesi hem de iâdesi, tarih boyunca hemen her toplumda görülebilen bir olgu olarak, politikanın bilim üzerindeki yönlendirici gücünü temsil eden sayısız örnekten yalnızca biridir.

Kendisi ve fikirleri etrafında yapılan tartışmalar karşısında susmak zorunda bırakılan Ali Abdurrâzık, 1967 yılında hayata veda etti.

2. Ali Abdurrâzık'ın *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm* Başlıklı Eseri ve Hilâfetle İlgili Fikirleri

Ali Abdurrâzık 1333/1915 yılında Mısır'ın şer'î mahkemelerinde yargı görevi üstlendiği tarihten itibaren şer'î yargı tarihi ile ilgilenmeye başladığını ve şer'î yargının İslâmî bir yönetimin unsurlarından sadece biri olduğu düşünüldüğünde, öncelikle İslâm'da yönetim (hükümet) konusunun ele alınması gerektiğine karar verdiğini; *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm* başlıklı kitabının belirtilen araştırma süreci sonunda ortaya çıktığını ifade etmektedir. Ona göre, İslâm'da her bir hükmün esasının hilâfet, yani imâmet-i uzmâ (büyük önderlik) olması, onun araştırılmasını gerektirmekteydi. Nitekim Ali Abdurrâzık, yaklaşık on yıl süren bir araştırma neticesinde yayımlamaya karar verdiği çalışmasını, yargı tarihine bir giriş olarak kaleme aldığını belirtmektedir.[5]

Ayrıca o, eserinde hilâfeti her yönüyle ele almadığını, birçok yerde meseleleri özet olarak sunmaktan kaçınamadığını; hatta kimi zaman bir kısım okuyuculara kapalı kalabilecek, ne kastedildiğini anlamakta zorlanacakları işaretlerde, onlara bir bilmece gibi gelebilecek kinâyelerde bulunduğunu ve hakikat sanacakları mecazlara ve mecaz sanacakları hakikatlere başvurduğunu söylemektedir. Yine de o, eserinde, araştırmacıların yeni bir görüş ve üzerine devam etmek isteyecek kimselerin uygun bir temel bulmaları ümidini taşımaktadır.[6]

Ali Abdurrâzık *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm* başlıklı eserini her biri üçer bölümden (bâb) oluşan üç kısım (kitâb) halinde planlamıştır. Buna göre;

İlk kısım (el-kitâbu'l-evvel) *Hilâfet ve İslâm* (el-Hılâfe ve'l-İslâm) başlığını taşımaktadır. Birinci bölümün (el-bâbu'l-evvel) başlığı ise *Hilâfet ve Do-*

---

[4] Görmez, 226; Azimli, 57.

[5] Ali Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, Dirâse ve Vesâik: Muhammed Ammâra, el-Muessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut 1972, 111.

[6] Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 111-112.

ğası (el-Hılâfe ve Tabîatuhâ) biçimindedir. Bu başlık altında Ali Abdurrâzık, ilk olarak hilâfetin lügat ve terim anlamları üzerinde durmaktadır. Hilâfet yerine imâmet teriminin de kullanılabildiğine işaret ederek, hilâfetin 'din ve dünya işlerinde Peygambere vekalet yoluyla genel başkanlık' anlamında olduğunu, el-Beydâvî (ö.691/1292) ve İbn Haldûn (ö. 808/1406)'dan naklettiği tanımlarla desteklemektedir. Yazar, klasik doktrine göre tüm devlet yetkilerinin kullanımının halifenin elinde toplanmış olmasını (velâyet-i âmme), bağlamlarından kopardığı bir kısım parça alıntılarla, insanların canları, malları ve namusları üzerinde mutlak anlamda geçerli bir yetki olarak; halifeyi de kendisine kayıtsız biçimde itaat edilmesi zorunlu bir organ olarak sunmaktadır. Öyle ki, halifeye itaat Allah'a itaat, ona karşı çıkmak Allah'a karşı çıkmak demektir. Halifeye tanınan *velâyet-i âmme*nin bir gereği olarak bütün devlet organları yetkilerini halifeden alırlar ve ona vekâleten kullanırlar.[7]

Yazar, *velâyet-i âmme*yi mutlak bir yetki olarak niteledikten sonra, hilâfete ilişkin tanımlar dikkate alındığında, klasik doktrinde halifenin yetkisinin şer'î ilkelerle sınırlı olduğunun anlaşıldığını ve bunun halifeyi, iktidarını kötüye kullanmaktan alıkoyma hususunda yeterli görüldüğünü ifade etmektedir. Bir kısım âlimlerin halifenin zulmetmesi ya da büyük günaha düşmesi halinde yetkisini kaybetmiş sayılacağını benimsediklerini de belirtmektedir. Ayrıca yazar, İbn Haldûn'dan yaptığı bir alıntı ile de destekleyerek, klasik yaklaşımda, hilâfet ve krallık arasında ayırım yapıldığını; toplumu kendi amaç ve hevesi doğrultusunda yönlendirmenin, dünyevî maslahatların elde edilmesi hususunda aklın öngördüğü biçimde yönetmenin *siyasî krallık* ve şer'î ilkelere göre yönetmenin ise *hilâfet* olarak nitelendiğini söyledikten sonra, İbn Haldûn'un hilâfetin Hz. Ali'nin döneminden sonra krallığa dönüştüğü biçimindeki tespitine yer vermektedir.[8]

Yazara göre, klasik dönem âlimlerinin, devlet yetkilerinin tümüne sahip olarak niteledikleri halifenin bu kudreti nereden aldığını, ona bunu kimin bahşettiğini, yani *velâyet-i âmme*nin kaynağının ne olduğunu açıklamaları gerekmekte idi. Halbuki onlar, tıpkı hilâfet makamına yönelik kuşku uyandırma ihtimali bulunan siyasî meselelerde olduğu gibi, bu mesele hakkında da suskun kalmışlardır. Şu kadar ki, onların hilâfetle ilgili sözleri incelediğinde, bir kimsenin belirtilen sorun bakımından iki temel görüşün bulunduğunu tespit edebileceği söylenebilir. Bunlardan ilki, halifenin yetkisini Allah'dan aldığı yolundaki yaklaşımdır ki, âlimlerin ve müslümanların geneli tarafından benimsendiği görülebilir. Ali Abdurrâzık bu tespitini, bir kısım âlimlerin eserlerinin önsözlerinde halifeleri neredeyse beşer üstü gösterecek ölçüde yücelten ifadelerine ve bazı şiirlere dayandırmakta; bu tavrın bilhassa

---

7 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 113-116. Bu hususta geniş bilgi için bkz. Talip Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri –İslâm ve Batı Hukuk Düşüncesi Bağlamında Bir İnceleme-*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, 201-216.

8 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 116-117.

hicrî V. yüzyıldan sonra yaygın olarak görüldüğünü belirtmektedir.[9] İktidarın kaynağı bakımından ikinci görüş ise, âlimlerden bazılarınca benimsenmiş olup, halifenin yetkisini milletten (ümmet) aldığını, onun vekili konumunda olduğunu ve millet tarafından seçilmesi gerektiğini öngörmektedir. Yazar, bu tespitini de yine el-Hutay'e (ö. 59/678)'nin Hz. Ömer'e hitaben okuduğu şiir ve el-Kâsânî (ö. 587/1191)'den yaptığı alıntı ile desteklemektedir.[10] Ayrıca yazar, iktidarın kaynağının millet olduğu yolundaki görüşün, TBMM tarafından yayımlanan ve o dönemde Arapça'ya da çevirilmiş olan, *el-Hılâfe ve Sultatu'l-Umme* başlıklı risâlede[11] açıklandığına ve savunulduğuna da değinmektedir ki,[12] bu, söz konusu dönemde TBMM'nin saltanat ve hilâfetin kaldırılmasına dönük olarak aldığı kararların yazar tarafından benimsenip önemle takip edildiğinin bir göstergesidir.

Yazar, bu birinci alt bölümde son olarak, iktidarın kaynağı meselesi üzerindeki tartışmanın bir benzerinin Avrupalılar arasında da yaşandığını, Hobbes (1588-1679)'un kralların iktidarını mukaddes ve semavî kaynaklı saymak suretiyle birinci görüşe yakın durduğunu; Locke (1632-1704)'un da ikinci görüşü benimsediğini ve sözü edilen tartışmanın Avrupa'nın geçirdiği tarihî süreçte etkisinin büyük olduğunu ifade etmektedir.[13]

Bir değerlendirme yapmamız gerekirse, iktidarın kaynağı ve sınırları bakımından yazarın teori ve tarihî uygulama arasında ayırım yapmayı ihmal edip çelişkili ifadeler kullandığını; kelâm ve fıkıh kaynaklarına bakıldığında, tıpkı el-Kâsânî'de olduğu gibi, halifenin sahip olduğu iktidarı milletten aldığının ve devlet yetkilerini ona vekâleten kullandığının belirtildiğini görmek mümkündür. Yazarın haklı olduğu yan, hilâfetin saltanata dönüştüğü süreçte, halifelerin iktidarlarını Allah'dan aldıkları yolunda imalar içeren ünvanlar taşımaları ve bir kısım ulemanın da, bilhassa yaranma, makam mevki ve mükâfat elde etme amacıyla söz konusu eğilimi güçlendirmiş olmalarıdır. *Nasîhatu'l-mulûk* türü eser yazımı ve eserlerin mükâfat için sultanlara ithaf edilmesi geleneği belirtilen iddianın yaygınlaşmasını ve meşruiyet kazanmasını kolaylaştırmıştır. Söz gelimi el-Gazâlî (ö. 505/1111) bile, Âl-i İmrân Sûresi 26. âyetten hareketle, meliklerin de peygamberler gibi seçilmiş kimseler olduklarını, her bir mü'minin onları sevmesi ve itaat etmesinin zorunlu olduğunu; zira saltanat ve iktidarı onlara Allah'ın verdiğini söyleyebilmiştir.[14] Bu

---

[9] Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 117-119.

[10] Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 119-120.

[11] Yazar risâle tabiriyle Adliye Vekili Seyyid Bey'in TBMM'deki meşhur konuşmasına {Bkz. *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyyesi*, Türkiye Büyük Millet Meclisi Matbaası, Ankara (3 Mart 1340)}temel teşkil eden ve ondan bir yıl önce TBMM tarafından yazar adı belirtilmeden yayımlanan *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliyye* başlıklı eserini kastetmektedir. Bu hususta bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi – Metinler/Kişiler-*, I-III, Kitabevi, İstanbul 1997, I, 258.

[12] Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 120.

[13] Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 120.

[14] Huccetu'l-İslâm Muhammed b. Muhammed Ebû Hâmid el-Gazâlî, *et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasîhati'l-Mulûk*, (Bir öğrencisi tararfından Farsça'dan Arapça'ya çevirilmiştir), Mektebetu'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1378/1968, 43-44. Eserin kendisine nispeti doğru kabul edilirse, benzer yaklaşımın el-Mâverdî (ö.

yaklaşımın doğal sonucu olarak halifelerin hesap verecekleri dünyevî bir makam olmadığı ve sorumsuz oldukları inancı müslüman toplumların bellek-lerine yerleşmiştir.[15] Nihayet bu anlayışı 7 Zilhicce 1293/23 Aralık 1876 tarihli Kanûn-i Esasî'de[16] yasalaşmış olarak buluyoruz.[17]

Birinci kısmın (el-kitâbu'l-evvel) ikinci bölümü (e-bâbu's-sânî) ise *Hilâfetin Hükmü* (Hukmu'l-hilâfe) başlığını taşımaktadır. Yazar bu bölümün başında, klasik doktrinde ağırlıklı görüş olarak müslümanların halife tayin etmelerinin vâcib olduğunun benimsendiğini; fakat bu vücûbiyetin aklî mi yoksa şer'î mi olduğu hususunda ihtilaf edildiğini ve azınlıkta kalan bir grubun da vâcib olan davranışın halife tayini değil, şer'î hükümlerin yürütülmesi olduğunu ve şâyet müslümanlar bunu halife olmadan da gerçekleştirebiliyorlarsa, o takdirde halife tayininin gerekmediğini savunduğunu tespit etmektedir.[18]

Yazara göre, halife tayininin vâcib olduğunu savunanlar, görüşlerine esas itibariyle iki delil göstermektedirler. Onlardan ilki sahâbenin icmâıdır. İkincisi ise, toplumsal düzen zarureti ve şer'î hükümlerin yürütülmesindeki yükümlülüktür. Zira dinin, nefsin, aklın, neslin (ırz, neseb) ve malın korunması vâcibtir. Bunların yerine getirilmesi halifesiz mümkün olmayınca, halife tayini de vâcib olmaktadır.[19]

Yazar, geçmiş ulemânın belirtilen yaklaşımı temellendirmek için Kur'ân'dan hiçbir âyeti delil olarak gösteremediklerini söyledikten sonra, hatta Allah'ın Kitâbı'nda delile benzer bir şey olsaydı, onu muhakkak surette bulup çıkarırlardı demektedir. Ona göre, Kur'ân'da iki âyette *ulu'l-emr* tabiri geçmekle birlikte, bu tabirin halife ve hilâfetle bir ilgisi bulunmamaktadır. Zaten hiç kimse *ulu'l-emr* tabirinden hareketle hilâfete delil arama yoluna gitmemiştir.[20] Esasen, imâm tayin etmenin vücûbiyetini müslümanların icmâına dayandıran *Mevâkıf* sahibinin (Adududdîn el-Îcî, ö.756/1355) icmâ için herhangi bir sened zikredememesi ve bunun bilinmediğini itiraf etmesi de, hem Allah'ın Kitâbı'nda hem de Sünnet'te bir delil olmadığının bir kanıtı niteliğindedir. Bu itibarla, yazara göre, halife tayini meselesinde sünnetteki durum da Kitâb'dakinden farklı değildir. Nitekim önceki âlimler, imâmetin vâcib olduğunu göstermek için hadislere başvurmamışlardır. M. Reşid Rıza (ö.1935)'nın, et-Taftâzânî (ö. 793/1390)'yi bu konudaki sahih hadisleri ihmal etmekle suçlaması da bu tespitin bir kanıtıdır. Şu kadar ki, İbn Hazm (ö.

450/1058)'de de mevcut olduğu görülmektedir. Bkz. *Nasîhatu'l-Mulûk* (el-Mensûb li'l-Mâverdî), Tahkîk: Fuâd A. Ahmed, Muessesetu Şebâbi'l-Câmia, İskenderiye 1988, 62-63.

15 Hükümdarların dünyevî sorumluluklarının bulunmadığı, yalnızca uhrevî sorumluluk taşıdıkları yolundaki yaklaşım için mesela bkz. Nizâmu'l-Mülk, *Siyâset-Nâme*, Haz. Mehmet Altay Köymen, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1990, 15 (II. Fasıl).

16 *Kânun-i Esâsî* için bkz. I. Tertip *Düstur*, Cilt: 4, s. 4-20 (Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, İstanbul 1296).

17 *Kânûn-i Esâsî*'nin ilgili maddesi şöyledir:
Madde 5 – Zât-ı hazret-i padişâhînin nefs-i humâyûnu mukaddes ve gayri mes'uldür.

18 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 121.

19 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 121-122.

20 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 122.

456/1063), M. Reşid Rıza'dan önce, imâmın gerekliliğini âyet (4:62) ve bir çok sahih hadisle temellendirmeye çalışmıştır.[21]

Yazar, hadislerin sıhhatini, hadislerde sözü edilen imâmet, bey'at, cemaat gibi tabirlerin şer'î anlamlarını tartışmaktan vazgeçmekte; hadisleri sahih ve söz konusu tabirlerin anlamlarını da klasik dönemde anlaşıldığı gibi farz etmekte ve fakat bütün bunlardan hareketle Peygamber'e vekâlet ve onun yerine geçme anlamında imâmeti öngören bir hükmün elde edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Ona göre, bu hadislerde geçen imâmet, hilâfet ve bey'at gibi tabirler, Hz. İsa'nın 'Kayser'in hakkını Kayser'e verin' biçimindeki sözünden daha öte bir anlama delâlet etmez. Yani bu söz, nasıl ki Kayser yönetiminin Allah'ın şeriatına uygun olduğuna delâlet etmezse, Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerden de imâmetin gerekliliği anlamı çıkarılamaz. Bu istidlâl biçimi, tıpkı müşriklere karşı ahdimizi yerine getirmemize yönelik emirden, Allah'ın şirke rıza gösterdiği, onları şirkleri üzerinde kalmalarını murad ettiği sonucunu çıkarmak gibidir. Yine bu bakış açısı, daha büyük bir fitne ve anarşiden endişe ettiğimiz zaman asi ve zorbalara itaat etmemiz emredildi diye, isyanı meşru görmeye benzemektedir. Buna, köleleri âzâd etmeyi, onlara iyi davranmayı emreden şer'î hükümlerden hareketle köleliğin dinde emredildiğini ve dinen iyi bir şey olduğunu söylemek de örnek verilebilir.[22]

Yazar, başka örneklemeler de yaptıktan sonra, hadislerin *bey'at*, *hukm*, *hukûmet* gibi tabirlerden ve yöneticilere itaatten söz etmesinin örnek verilen meselelerdeki bakış açısıyla olduğunu; üstelik şer'î vücûb iddiasının büyük bir iddia olduğunu ve hadislerden her biri sahih olsa bile, bu iddiayı kanıtlamak için yeterli olmayacağını ileri sürmektedir.[23]

Yazarın, kimi zaman hilâfetin kimi zaman da imâmetin vücûbu biçiminde ifade ettiği sorun klasik doktrinde imâmetin vücûbu başlığı altında tartışılmıştır. Yazarın sorunu, sonraki bölümde olduğu gibi, bir toplumda yönetime duyulan ihtiyaç ile tarihî hilâfet kurumu arasında ayırım yaparak ele alması gerekirdi. Halbuki klasik doktrinde imâmetin vücûbu tartışması, anti-anarşizm bağlamında, yani toplumsal düzen için bir yönetime duyulan ihtiyaçtan hareketle yapılmaktadır. Nitekim imâmetin vücûbunun aklî mi yoksa şer'î mi olduğuna dair ihtilaf incelendiğinde belirtilen ayırım görülecektir. Diğer taraftan yazar, hadislerin nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin verdiği bazı örneklerde, vücûb ve meşruiyet kavramlarını örtüştürmüş, meşruiyeti vücuba indirgemiştir. İşaret edilmesi gereken bir nokta da, yazar imâmetin vücûbu hususunda klasik dönemde kimsenin âyet ve hadislerle istidlâlde bulunmadığını söyledikten sonra, İbn Hazm'ın imâmetin vücûbunu

---

[21] Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 123-124.
[22] Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 124-126.
[23] Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 126.

âyet ve hadislerle kanıtlamaya çalıştığını ifade ediyor ki, bu elbette bir çelişkidir.

Toplumsal Açıdan Hilâfet (el-Hılâfetu mine'l-Vicheti'l-İctimâiyye) başlığını taşıyan birinci kısmın (el-kitâbu'l-evvel) son bölümü (el-bâbu's-sâlis)'nde ise yazar, icmâın dinî bakımdan (şer'î) bir delil olduğunu ve gerçekleşme imkanı bulunduğunu kabul etmekle birlikte,[24] imâmet kurumunun vücûbu ve meşruiyeti hususunda gerçekleştiği ileri sürülen icmâ iddiasını reddetmektedir. Zira, teoride bir kimsenin imâmetinin meşruiyeti *ehlu'l-hall ve'l-akd*in seçimine ve bey'at etmesine bağlı olmasına rağmen, uygulama başlangıçtan itibaren itirazlara, isyanlara konu olmuş ve halifeler iktidarlarını kaba kuvvete dayalı olarak elde etmişlerdir. Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın hilâfete güç kullanarak geldikleri hususu belki tartışılabilir; fakat Hz. Ali ve Muaviye arasındaki mücadelenin kılıçla olduğu hususunda kim kuşku duyabilir? Dolayısıyla uygulamada baştan beri bir icmâ söz konusu değildir. Üstelik Haricîler ile Mu'tezile'den bir kısmı da bir halifeye lüzum olmadığı kanaatini taşımaktadırlar ki, bu, teoride de bir icmâdan söz edilemeyeceğini göstermektedir. Kimileri tarih boyunca halifelere yapılan bey'atleri İslâm ümmetinin sükûnetle karşıladığı ve sükûtî bir icmâın meydana geldiği, hatta ümmetin her devirde bey'ate katılması suretiyle sarîh bir icmâın oluştuğu iddia edilse bile, bunun gerçek bir icmâ olarak alınması mümkün değildir. Çünkü, Yezîd'in halife seçilmesinde olduğu gibi ya da günümüzde Faysal'ın İngilizlerce Irak kralı yapılmasında olduğu gibi, tarih boyunca halifeler halka karşı iktidarlarını kaba kuvvet yoluyla elde etmişler, seçim ve bey'at sadece bir şekil olarak kalmıştır. Ölüm tehdidiyle alınan oyların icmâ-ı ümmete vücut verdiği ileri sürülebilir mi?[25]

Müslümanlar bütün ilim dallarında oldukça ileri gitmişlerdir. Bununla birlikte siyaset bilimi konusundaki çalışmaları, diğer alanlara kıyaslandığında çok zayıf ve geri durumdadır.[26] Yunan felsefesini en ince ayrıntısına kadar araştırıp ortaya koyan müslüman âlimleri, Eflatun (m.ö.427-347)'un *Republic (Kitâbu'l-Cumhûriyye)*'ini, Aristo (m.ö.384-322)'nun *Politics (Kitâbu's-Siyâse)*'ini incelemekten, yönetim ilkelerini ve çeşitlerini açıklamaktan, eserler kaleme almaktan alıkoyan nedir?[27] Yazar'a göre bunun sebebi, müslüman âlimlerin gafleti, ihmalkârlığı ya da cehâletleri değildir. Bunun en önemli sebebi, kaba kuvvetle iktidarı elde eden halife ve hükümdarların, tahtlarını korumak adına, bilimsel hürriyeti sınırlamaları ve âlimleri baskı altına almalarıdır.[28]

---

24 Nitekim Ali Abdurrâzık icmâ üzerine yazdığı eserinde icmâı şer'î bir delil olarak ele alıp incelemektedir. Bkz. *el-İcmâ' fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî [Kahire] 1366/1947.

25 Bkz. Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 126-134.

26 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 127.

27 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 128.

28 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 132.

Yazar, hilâfet hakkında Kitâb'da ve Sünnet'te bir delil bulunmadığını ve bir icmâın da gerçekleşmediğini görenlerin, bilebildiği kadarıyla, geriye tek bir delillerinin kaldığını; onun da dinî vazifelerin yerine getirilmesinin ve toplumun maslahatının gerçekleştirilmesinin ancak hilâfet yoluyla mümkün olacağı yolundaki gerekçe olduğunu ifade etmektedir. Yazara göre bu temellendirme biçimi, hilâfetin savunulması bakımından delillerin en zayıfı ve tutunulacak son çaredir.[29] Şöyle ki, siyaset biliminde kabul edilen ilke, medenî bir toplumun düzen içinde yaşamını sürdürmesi için gerekli olan hususun, salt olarak, yani dinî ya da gayr-i dinî bir yönetimin bulunmasının zaruretini öngörür. Bunun şekli değişebilir; mutlakiyet, meşrutiyet ya da cumhuriyet olabilir. Müslümanlar bakımından da bir gereklilikten söz edilecekse, o, bir devlete duyulan zaruretten başkası değildir. Şâyet hilâfet ya da imâmet ile fukahâ bu gerekliliği kastediyorsa, bunda tartışmaya bir mahal bulunmamaktadır. Fakat hilâfetle, bilinen tarihî kurum kastediliyorsa, onun bir gereklilik olduğu kanıtlanamaz. Müslümanların dinî vazifelerini yerine getirmeleri ve toplumsal düzenleri, hilâfet adı verilen yönetim biçimine ve halife denilen yöneticiye muhtaç değildir. Esasen tarih, halifelerin yalnızca göstermelik yöneticiler oldukları dönemler dikkate alındığında, müslümanların din ve dünya işleri bakımından hilâfete ihtiyaç duymadıklarının tanığıdır.[30]

Müslüman toplumların âdil ve hukukun üstünlüğüne bağlı bir devlet yapılanması dışında, tarihî biçimiyle hilâfet kurumunun İslâm'ın kaynakları bakımından öngörülüp emredildiğini ileri sürmenin bilimsel olmadığı açıktır.[31] Ayrıca İslâm'a uygun olmak veya aykırı olmamak ile İslâm tarafından öngörülmüş olmak arasındaki değerlendirme farkını da gözden kaçırmamak icap eder.

Siyaset bilimi hususunda müslüman âlimlerin yeterince güçlü teoriler ortaya koyamadıkları ve ilgili sorunları bütün yönleriyle ele alan eserler kaleme almadıkları hususunda yazara katılmamak mümkün değildir. Zira müslümanlarca oluşturulan siyaset teorisi, Şia'nın önce politik sonra itikadî kaygılarla alanını belirleyip imâmet biçiminde tanımladığı imâm/halife merkezli bir hükümet formunun ötesine geçememiştir.[32] Üstelik ancak hicrî V. yüzyılda el-Mâverdî ile son şeklini kazanan teori, o zamana dek ortaya çıkan tatbikatın neredeyse, sırf formüle edilmiş halinden ibarettir. Bir kimsenin iktidarı elde etmesinde, bir kişinin bile bey'at etmesinin yeterli görüldüğü[33] sınırlı çerçevedeki seçimin yanı sıra, *istihlâf* (ahd)[34] ve *istîlâ* (kahr ve

---

[29] Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 134-135.

[30] Bkz. Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 135-138.

[31] Bkz. Türcan, 216.

[32] Bu hususta bkz. Türcan, 28-34, 201 vd.

[33] Bkz. Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Velâyâtu'd-Dîniyye*, Tahkîk: Ahmed Mübarek el-Bağdâdî, Mektebetu Dâri İbn Kuteybe, Kuveyt 1409/1989, 7.

[34] Bkz. el-Mâverdî, 6-21; Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Huseyn el-Ferrâ, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, Tashîh ve Ta'lîk: M. Hâmid el-Fıkî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983, 25-27.

ğalebe)[35] yöntemlerinin de meşru sayılması, tarihî süreçte zaten saltanata dönüşmüş olan hilâfete, hukukî bir zemin hazırlamıştır. Bu, üstlendiği işlev bakımından, başta J. Bodin (1530-1596) olmak üzere, dönemin hukukçularının Fransa kralını Papalık'a ve diğer egemenlik iddiasında bulunan güçlere karşı bağımsız kılmak amacıyla klasik egemenlik teorisini geliştirmeye dönük çabalarından[36] farklı değildir. Müslüman âlimlerin, el-Mâverdî tarafından nihaî şekli verilen teoriye, XIX. yüzyıl sonuna kadar önemli bir katkıda bulunmadıklarını da -müslüman siyaset biliminin gelişim düzeyini vurgulamak adına- belirtmemiz gerekir.

Yönetim ve İslâm (el-Hukûme ve'l-İslâm) başlıklı ikinci kısmın (el-kitâbu's-sânî) ilk bölümü *Nübüvvet Asrında Yönetim Sistemi* (Nizâmu'l-Hukm fî Asri'n-Nubuvve) başlığını taşımaktadır. Yazar bu bölümde, Hz. Peygamber dönemi yargı düzeni ve yargılama yetkisi üzerinde durmaktadır. Ona göre, Peygamber döneminde yargının durumu, neredeyse bilimsel bir değerlendirme yapmayı engelleyecek ölçüde kapalıdır. Hz. Peygamber'in, insanlar arası çekişmelerin çözülmesi anlamında, davalara baktığında ve kararlar verdiğinde -ki, bu tür yargılama faaliyetinin olmaması düşünülemez; zira yargılama, İslâm gelmeden önce de hem Araplar'da hem de diğer toplumlarda mevcuttu-, kuşku bulunmamakla birlikte, Hz. Peygamber'in yargılama faaliyetleri ile ilgili olarak gelen haberlerden bir yargı düzeni ve yargılama usûlü çıkarmak kolay değildir; hatta imkansızdır.[37] O kadar ki, bu meseleyi araştıran bir kimsenin Hz. Peygamber'in herhangi bir kimseye yargı görevi verip vermediğini tespit etmesi bile kolay değildir. Çünkü yargı görevi verildiği hususunda ismi zikredilen sahabîlerle ilgili rivâyetlerin farklı tarîkleri vardır ve bunlar aynı olay hakkında farklı bilgiler vermektedir. Mesela birisi kâdî tayin edildi derken, diğeri zekât toplamakla ya da namaz kıldırmakla görevlendirildi diyebilmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber döneminde yargı sistemini ve yönetim faaliyetlerine ilişkin diğer temel görevleri araştıran bir kimse, Hz. Peygamber'in fethettiği bölgelere devlet işlerini görecek görevliler tayin etmediğini; bu konularda nakledilenlerin yalnızca ordu komutanlığı, zekat (mal) toplama memurluğu, namaz imâmlığı, Kur'ân öğreticiliği ve tebliğ edicilikten ibaret olduğunu görecektir. Nitekim Hz. Peygamber döneminde yargı faaliyeti bir tarafa bırakılırsa, bir devletten söz edilebilmesinin asgarî koşulu olan diğer organların ortaya çıkmadığını ve o nedenle, bir nebevî yönetim düzeninden söz etme imkanının bulunmadığını söyleyebiliriz.[38] Şu halde temel sorun, Hz. Peygamber'in dinî bir davetin elçisi ve dinî bir toplu-

---

[35] Bkz. el-Mâverdî, 44-46; Ebû Ya'lâ, 22, 23-24, 37-38; el-İmâm Bedruddîn b. Cemâ'a, *Tahrîru'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, Tahkîk: Fuâd A. Ahmed, Dâru's-Sekâfe, Katar 1408/ 1988, 55-56.

[36] Bkz. İlhan Lütem, *Egemenlik Kavramı ve Devletlerarası Hukuk*, Sakarya Basımevi, Ankara 1947, 12-16. Ayrıca bkz. Türcan, 81-86.

[37] Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 139.

[38] Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 140-143.

luğun lideri olmanın yanında, devlet düzenine sahip bir hükümet başkanı da olup olmadığı ile ilgilidir.[39]

Yazar, söz konusu sorunun cevabını vermek üzere *Peygamberlik ve Yönetim* (er-Risâle ve el-Hukm) başlıklı takip eden bölümde (el-kitâbu's-sânî/el-bâbu's-sânî) peygamberlik ile devlet yönetimi arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Ona göre, bu, imanî bir mesele değildir; ne dinin özüyle ne de İslâm'ın temel esaslarıyla ilgilidir. O nedenle, bir araştırmacının Hz. Peygamber'in bir rasûl ve melik olduğunu söylemesi ya da buna aykırı bir görüş geliştirmesi dinî bakımdan bir bid'at değildir. Peygamberler tarihine bakıldığında çok az sayıda peygamberin aynı zamanda hükümdarlık görevini üstlendiği görülmektedir. Şu halde peygamberlik ve hükümdarlık arasında zorunlu bir bağ yoktur. Bu tespit yapıldıktan sonra, Hz. Peygamber'in hem peygamber hem hükümdar mı yoksa yalnızca peygamber mi olduğu hususunun açıklığa kavuşturulması gerekir.[40] Belirtilen konuda İslâm âlimlerinin açık bir görüş ortaya koyduklarını bilmediğini ifade eden yazar, çıkarım yoluyla, müslümanların genelinin Hz. Peygamber tarafından bir devlet kurulduğunu kabul ettiklerinin anlaşıldığını söylemektedir.[41]

Ali Abdurrâzık, Hz.Peygamber'in, aynı zamanda bir hükümdar/yönetici olduğunu ileri sürenlerin dayanaklarını genel olarak verdikten sonra,[42] risâletin, yani dine davetin öğüt vermek ve doğru yola çağırmaktan ibaret olduğunu, zorlamayla bağdaşmayacağını, kendi düşüncesinin dayandığı temel ilke olarak belirtmektedir.[43] Yazara göre, İslâm'ın kendisinde dinî ve siyasî iktidarın birleştiği, Hz. Peygamber'in bir devlet kurduğu kabul edilse bile, devletin unsurlarından ve organlarından bir çoğunun niçin bu sözü edilen devlette mevcut olmadığı, bir sistemin niçin belirlenmediği açıklanması gereken bir sorun olarak ortada durmaktadır.[44] Bu sorunun çözümü bağlamında, o dönemde devlet yapısına ilişkin belirsizliği ve bir kısım organların teşekkül etmemiş oluşunu, Peygamber devletinin, bir toplumsal düzen için asgarî yapılanmaya sahip ve politik bir devlet yapısına göre çok sade bir oluşum niteliği taşımasına ve fıtrata uygun olarak kurulmuş olmasına dayandıran görüşleri[45] de, yazar, bir zorlama sayarak reddetmektedir.[46]

Burada işaret edilmesi gereken en önemli husus, yazarın kendi düşüncelerini ifade ederken genel kamu ve kamu hukuku alanlarının verilerinden habersiz görünmesidir. Yazar tarafından, yöneten-yönetilen ayrışmasının ilkel topluluklardan itibaren mevcut olduğu ve bunun siyasî iktidar olmak bakımından günümüzün gelişmiş devlet yetkilerini kullanmaktan farklı ol-

---

39 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 144.
40 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 144-145.
41 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 145.
42 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 145 vd.
43 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 150.
44 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 150.
45 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 150-153.
46 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 153.

madığı gerçeği ihmal edilmektedir. Ayrıca bir devletten söz edilebilmesi için organların teşekkül etmiş, ayrışmış olması değil, temel unsurların (toplum, ülke ve egemen irade) bulunması ve yürütme yetkisinin merkezileşmiş olması yeterlidir. Ali Abdurrâzık, iddiasını, müslümanların Medine'ye hicretle birlikte politik bir düzene kavuştuklarını ve Hz. Peygamber'in yasama, yürütme ve yargılama yetkilerini en azından müslümanlar bakımından şahsında topladığını teslim ettikten sonra, bunun dinin bir gereği ve risâletin ayrılmaz bir parçası olmadığını, hukukî ve politik yapılanmanın içinde bulunulan koşullar sebebiyle ortaya çıktığını ileri sürmüş olsaydı, kanaatimizce tarihî olguyu inkar etmemek adına daha bilimsel davranmış olurdu. Böylece, Hz. Peygamber'in başta cihâd olmak üzere bir kısım politik faaliyetlere girişmesini, -ki, aşağıda görüleceği üzere hemen sonraki bölümde kabul etmek durumunda kalmıştır- dinî tebliğin başarısı için alınmış birer tedbir olarak nitelemek suretiyle çelişkiye de düşmekten kurtulurdu.

İkinci kısmın son bölümü ise (el-kitâbu's-sânî/el-bâbu's-sâlis) *Yönetim Değil Peygamberlik, Devlet Değil Din* (Risâletun lâ Hukm ve Dînun lâ Devleh) başlığını taşımaktadır. Bu bölümde, Hz. Peygamber'in devlet kurmuş bir hükümdar olduğu görüşünü savunanların iddialarını kanıtlayacak hiçbir delilleri olamadığını belirttikten sonra,[47] peygamberliğin toplum içinde peygambere bir liderlik ve yönetim yetkisi (iktidar) kazandırdığını ve bunun doğal olduğunu; zira dinî davetin başarıya ulaşabilmesi için peygamberin maddî-manevî, bedenî-ruhî-zihnî bakımdan kâmil ve herkes tarafından sevilen, karizma sahibi, yani sözü dinlenir bir kimse olması gerektiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte, yazara göre, söz konusu liderlik, siyasî liderlikten çok farklıdır ve peygamberlerin sahip oldukları güçle hükümdarların iktidarları birbirine karıştırılmamalıdır. Peygamberlik makamı, peygambere, yöneten ve yönetilen arasındakinden, hatta baba ile çocukları arasında var olandan çok daha geniş bir yetki bahşeder. Peygamberlerin bazan siyasî meselelerle ilgilenmeleri, onların kendi alanları dışına çıktıkları anlamına gelmez. Onların ortakları bulunmayan tek bir görevleri vardır ki, o da insanların kalplerine ulaşmaktır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in siyasî görünen bir kısım faaliyetleri kimseyi kuşkuya düşürmemelidir. O, bunlara dinî davetin başarıya ulaşması için bir tedbir olarak girişmiştir. Cihâd bu faaliyetlerin en önemlisidir.[48]

Yazar, müslümanların Hz. Peygamber'in liderliğinde bir birlik oluşturdukları hususunda kuşku duymamaktadır. Fakat bu birlik, tamamen dinî davetin herhangi bir zorlama olmaksızın kabul edilmesi ile oluşmuş; devletsel bir yetkiye dayanmaksızın yönetilmiştir. O bu yaklaşımını, yani Hz. Peygamber'in görevinin yalnızca insanlara dini tebliğ etmekten ibaret olduğu düşüncesini, bir kısım âyet ve hadislerle desteklemeye çalışmıştır.[49] Ona gö-

---

[47] Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 154.
[48] Bkz. Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 154-167.
[49] Bkz. Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 158-164.

re, Hz. Peygamber'in bir devlet kurduğu fikrini, hem Kur'ân ve Sünnet, hem de aklın hükmü ve risâletin doğası reddetmektedir.[50]

Tarihte Hilâfet ve Yönetim (el-Hılâfe ve'l-Hukûme fi't-Târîh) başlıklı son kısmın ilk bölümü (el-kısmu's-sâlis/el-bâbu'l-evvel) *Dinî Birlik ve Araplar* (el-Vahdetu'd-Dîniyye ve'l-Arab) başlığını taşımaktadır. Ali Abdurrâzık, ilk olarak, İslâm'ın yalnızca Araplara değil, tüm insanlığa gelmiş evrensel bir din olduğunu vurguladıktan sonra, Hz. Peygamber'in Arap kabilelerinden Kureyş'e mensup olması sebebiyle, tebliğe doğal olarak öncelikle yakınlarından ve Arap kavminden başladığını belirtmektedir. O dönemde Araplar farklı kabilelere bölünmüş, siyasî açıdan kimi bağımsız, kimi Bizans'a tâbi, aralarında idare, örf-adet, iktisadî ve mâlî yaşam bakımından ortaklık olmayan topluluklar halinde iken, İslâm daveti etrafında ve Hz. Peygamber'in liderliği altında birleşmişlerdir. Ancak bu, tamamen dinî ve imanî bir birlik olup, asla devlet ya da siyasî yapılanma anlamında bir birlik değildir.[51] Yazara göre bunun en önemli göstergesi, Hz. Peygamber'in Arap topluluklarının politik tutumlarına, yönetim tarzlarına karışmaması, vali, hâkim ya da başka görevliler tayin etmemiş olmasıdır. Araplar'ın, şer'î hükümleri benimsemiş ve onlar etrafında toplanmış olmaları, onların siyasî bir birlik oluşturduklarını göstermez. Zira, muâmelâta ve ukûbâta ilişkin şer'î hükümler tamamen dinî içerikli olup, bağlayıcılıkları da dinî düzeydedir. Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte bir çok Arap topluluğunun irtidad etmesi, onunla bağlarının yalnızca dinî olduğunu gösterir. Ayrıca Hz. Peygamber kendisinden sonra makamını hiç kimseye miras bırakmamış, kimseyi halef tayin etmemiştir. Çünkü peygamberlik, vâris olunacak bir makam değildir. Siyasî bir yönü olsaydı, kendisinden sonra devleti yönetecek kimselerle ilgili açıklamalar yapması gerekmez miydi? Hz. Peygamber'in devlet kurmak gibi bir amacı olsaydı, kendisinden sonra müslümanların politik meseleler sebebiyle birbirlerinin boynunu vurmalarına rıza gösterir miydi? Bunlara, Şia tarafından Hz. Ali'nin ya da Ehl-i Sünnet'ten İbn Hazm gibi âlimlerce Hz. Ebu Bekir'in istihlâf edildiğine ilişkin olarak ileri sürülen iddialarla karşılık verilirse, bilinmelidir ki, söz konusu iddiaların tarihî ve bilimsel bir temeli yoktur. Hz. Peygamber hayatı boyunca İslâm ya da Arap devleti denilebilecek bir şeyden söz etmemiştir. [52]

Ali Abdurrâzık'ın eserinde son kısmın ikinci bölümü (el-kısmu's-sâlis/el-bâbu's-sânî) *Arap Devleti* (ed-Devletu'l-Arabiyye) başlığını taşımaktadır. Bölümün Arap Devleti başlığını taşıması, Hz. Peygamber'in liderliğinin yalnızca dinî olduğunu, ölümüyle birlikte sona erdiğini ve kendisinden sonra yerine geçecek kimseyi bırakmadığını; hilâfet adı altında ortaya çıkan yeni liderliğin, dinî değil, siyasî iktidarla ilgili ve dünyevî nitelikte olduğunu vurgulamaktır. Esasen yazara göre, İslâm, dağınık olan Arap kabilelerine, bir araya gelip devlet oluşturmayı sağlacak ortama kavuşmaları hususunda kat-

---

50 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 167.
51 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 168-169.
52 Bkz. Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 170-173

kıda bulunmuştur. Sahâbe, Hz. Peygamber'in ölümüyle birlikte, toplumun yönetimi meselesinde aralarında tartışmaya başlamış ve mevcut dinî birlikten istifade ederek, Hz. Ebû Bekir'e bey'at etmek suretiyle, yeni bir devlet kurmuşlardır. Bu, Araplar'ın kurduğu yeni bir devlettir; Arap devletidir. Halbuki İslâm, evrenseldir; ne arabî ne de a'cemîdir. Kabul etmek gerekir ki, bu Arap devleti, dinî davet esası üzerine kurulmuş, dinin korunmasını şiâr edinmiş ve İslâm'ın dönüşüm ve gelişimine katkıda bulunmuştur. Yine de bütün bunlar onun bir Arap devleti olduğunu, Araplar'ın ülkeleri kendi menfaatleri için fethedip, bütün güçlü milletler gibi oraları sömürdükleri gerçeğini ortadan kaldırmaz. Nitekim, yeni yapılanmanın siyasî ve dünyevî olduğu, dinle bir ilgisinin bulunmadığı sahâbe arasında Sakîfe'de cereyan eden tartışmadan anlaşılmaktadır. O nedenle onlar, Hz. Ebû Bekir'e bey'at etmemeyi ve karşı çıkmayı meşru görmüşlerdir. Zaten ne Ebû Bekir ne de başkaları müslümanların yöneticiliği makamını dinî bir makam olarak iddia etmiştir. Bununla birlikte, o dönemdeki bir çok sebep, Hz. Ebû Bekir'e dinî bir otorite atfedilmesine, onun insanlar tarafından Hz. Peygamber'in vekili sayılmasına yol açmıştır. Bunun en önemli sebebi, *Allah Rasûlü'nün Halifesi* (Halîfetu Rasûlillâh) ünvanının verilmiş olmasıdır.[53]

Eserin en son bölümü (el-kısmu's-sâlis/el-bâbu's-sâlis) *İslâmî Hilâfet* (el-Hılâfetu'l-İslâmiyye) başlığı altında kaleme alınmıştır. Bu bölüme Ali Abdurrâzık, *Allah Rasûlü'nün Halifesi* unvanının nasıl ortaya atıldığı tam olarak bilinmese bile, söz konusu ünvanın Hz. Ebu Bekir tarafından benimsenip, Arapların siyasî birliğini sağlamak adına oldukça işlevsel olarak kullanıldığı tespitiyle başlamaktadır. O, bazı kimselerin Hz. Ebu Bekir'e Allah'ın halifesi biçiminde hitap etmek istediklerini, fakat onun buna izin vermediğini; bununla birlikte Allah'ın halifesi tabiriyle kastedilen anlamın, yani dinî otoriteye ilişkin vurgunun, tarihî süreçte bir çoklarınca benimsenip bir yanlış olarak günümüze kadar devam ettirildiğini ifade etmektedir.[54]

Yazara göre, *Allah Rasûlü'nün Halifesi* ünvanı, bir kısım Arapları ve müslümanları Hz. Ebu Bekir'in yönetimine, tıpkı Hz. Peygamber'e olduğu gibi, dinî tarzda itaat etmeye yöneltmiştir. Onlar, Hz. Ebû Bekir'in makamını dinî bir makam ve ona karşı koymayı da dine karşı isyan etmek ve dinden çıkmak anlamında algılıyorlardı. Yazar, bu algının, Hz. Ebû Bekir'in siyasî iktidarını tanımayı reddeden kabilelerin mürtedler ve onlarla yapılan savaşların da ridde savaşları olarak nitelenmesinin en önemli sebebi olduğu kanısındadır. Halbuki, ona göre, yalancı peygamberler ve onlara uyanlar bir tarafa bırakılırsa, diğer savaşlar yalnızca Ebû Bekir'in iktidarının siyasî olarak kabul edilmemesiyle ilgilidir; yoksa o topluluklar dinden çıkmış değildirler. Nitekim Hz. Ebû Bekir'e bey'at etmemek şâyet dinî bir anlam taşıyor olsaydı, Hz. Ali ve Sa'd b. Ubâde'nin de mürtedler gibi muamele görmesi gerekirdi. Ayrıca Hz. Peygamber'in liderliğini benimsedikleri halde, Hz. Ebû Bekir'in

---

[53] Bkz. Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 174-176.
[54] Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 177-178.

iktidarına karşı çıkılması, sözü edilen kimselerin İslâm'ı terk etmedikleri sâbit olduğuna göre, Hz. Ebû Bekir'in otoritesinin dinî değil, siyasî nitelikli olduğunu kanıtlar.[55]

Hz. Ebû Bekir'in otoritesinin halk tarafından yanlış olarak dinî bir nitelikte algılanması hususunda çeşitli etkenler rol oynamış ve katkıda bulunmuştur. Bunlardan en önemlisi, Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'in yanında yüksek bir mevkiinin olması, dinin tebliğinde seçkin bir yerinin bulunmasıdır. Ayrıca o hem kişisel yaklaşımında hem de devlet işlerinde dini merkeze alarak hareket etmiştir. Ona *Allah Rasûlü'nün Halifesi* ünvanının verilmesi de, zaman içinde onun Peygamber'in vekili, sahip olduğu siyasî iktidarın da dinî bir otorite/yetki olarak algılanmasına yol açmıştır.[56]

Tarihî süreçte sultanlar, siyasî iktidarlarını güvence altına almak için hilâfete itikadî bir boyut katmışlar ve böylece hilâfet meseleleri siyaset bilimi çerçevesinde incelenmek yerine kelâmın bir konusu haline getirilmiştir. Sultanlar, *Allah Rasûlü'nün Halifesi* tabiri yerine, Hz. Ebû Bekir'in reddettiği *Allah'ın Halifesi* ünvanını, hatta *Allah'ın kulları üzerindeki gölgesi* ünvanını kullanmaya başlamışlardır.[57]

Gerçek şudur ki, İslâm dini müslümanların bildikleri biçimiyle bu hilâfet kurumundan uzaktır. Hilâfetin, asla dinî bir niteliği bulunmamaktadır. Ne hilâfet, ne yargı ne de devlete ait diğer yetki ve kurumların dinle bir ilgisi vardır. Bunların tamamı siyasîdir. Din, devlet işlerini ne emreder, ne yasaklar; onları tümüyle insanlara, onların aklına ve tecrübelerine bırakmıştır. Müslümanların bu eski düzeni yıkıp, toplumsal ve siyasal bilimlerde diğer milletlerle yarışmalarını yasaklayan, akla ve tecrübeye dayalı olarak en iyi yönetim biçimini kurmalarını engelleyen hiçbir dinî kural ya da ilke söz konusu değildir.[58]

Ali Abdurrâzık'ın iyi anlaşılmasını temin etmek maksadıyla uzunca sayılabilecek biçimde aktarmaya çalıştığımız görüşleri dikkatle incelendiğinde, yazarın sahip olduğu fikri bilimsel olarak savunmaktan daha ziyade, onu ifade etme niyeti taşıdığı görülebilecektir. Eserini, uzun yılları kapsayan bir araştırma süreci sonunda kaleme aldığını söyleyen yazar, savunduğu fikri yeterince temellendirme yoluna gitmemiştir ve bilimsel bir yönteme sahip olduğu da söylenemez. Tarihî olgular, kaynaklarına inilerek olduğu gibi kavranmak yerine, temel fikir esas alınarak yorumlanma ve hatta inkâr edilme ihtiyacı içine düşülmüştür. Hz. Ebû Bekir'in iktidarının bile, sıkça meliklik (krallık/hükümdarlık) olarak nitelenmesi, belirtilen tavrın tipik bir göstergesidir. Hilâfetin kaldırılması öncesinde Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne hitap eden Seyyid Bey (ö.1925), hilâfet denilen kurumun tarihî bir yönetim biçimi

---

55 Bkz. Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 178-180.
56 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 180-181.
57 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 181.
58 Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, 182.

olduğunu ve bunun dinî bir gereklilik olmadığını, devlet işlerinin yaşanılan döneme uygun biçimde yürütülebileceğini söylerken, olguları reddetme ihtiyacını duymamış ve fikrini, İbnu'l-Humâm (ö.861/1457)'ın hilâfet tanımıyla[59] desteklemiştir.[60] Halbuki Ali Abdurrâzık, kelâmın ve fıkhın temel kaynaklarını, Seyyid Bey'in yaptığı gibi, anlamaya çalışmak, yani temel kaynaklarda hilâfetin salt bir iktidar yapılanması olarak görüldüğünü öncelikle tespit etmek yerine, tarihî uygulamaya ve dinin politik istismarına bakarak onun dinî bir otorite olarak nitelendiği fikrine kapılmış, sonra da dinin belirtilen tarzda bir yapıyı emretmediğini kanıtlama çabasına girişmiştir.

3. Ali Abdurrâzık'a ve Eserine Yönelen Tepkiler

Ali Abdurrâzık *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm* başlıklı eserini yayımlandığı andan itibaren büyük tartışmalar başlamıştır. Esere yönelik makale ve kitap türünde bir çok reddiye kaleme alınmıştır. Ammâra bu durumu "Matbaanın memleketimize gelişinden bu yana, matbaa, bu kitabın yol açtığı ölçüde gürültüye ve patırtıya, savaşa ve mücadeleye yol açan başka bir kitap basmamıştır"[61] biçiminde tasvir etmektedir.

Bütün bunların sebebi, kitabın muhtevasından ve onda savunulan fikirlerden çok, yayımlandığı sırada İslâm dünyasının ve özelde de Mısır'ın içinde bulunduğu politik ortamdır. Zira, yukarıda da belirttiğimiz gibi, söz konusu kitap, hilâfetin TBMM tarafından kaldırılışından yaklaşık bir yıl sonra yayımlanmış; hilâfeti yalnızca tarihî bir yönetim biçimi olarak görenlerle onu, bilinen şekliyle dinen vâcib sayanlar arasındaki yoğun mücadele sürecine denk düşmüştür. Hilâfetin kaldırılmasından sonra, Mısır'da kurulan "Hilâfet İçin Genel İslâm Kongresi", çıkardığı *el-Hılâfetu'l-İslâmiyye* başlıklı dergiyle tüm İslâm dünyasına müslüman kral ya da hükümdarlardan birine halife olarak bey'at edilmesi çağrısında bulunmaya başlamış, çağrı bir çok İslâm ülkesinde halk ve aydınlar düzeyinde olumlu karşılanmıştır. Bu ortam, o sırada Mısır'ı yönetmekte olan Kral Fuad'ın hilâfet arzusunu kamçılaşmıştır. Cumhuriyetçilerle monarşi ve monarşi yanlıları arasında zaten mevcut olan politik mücadele, yayımından sonra Ali Abdurrâzık'ın kitabı üzerinden yapılmaya başlanmıştır. Esasen kitap, bilimsel bir kaygıyla değil, sözü edilen politik mücadelenin bir parçası olarak kaleme alınmıştır. Ali Abdurrâzık'ın, cumhuriyet fikrini savunmak için hem teorik hem de tarihî pratiğe dayalı hilâfeti saltanatla özdeşleştirmesi, karşı cephenin eline monarşi taraftarlığı-

---

[59] İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *el-Musâyere fi'l-Akâidi'l-Munciye fi'l-Âhire* (*el-Musâmere* ile), Çağrı Yayınları, İstanbul 1400/1979, 253.

[60] Bkz. Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyyesi*, Türkiye Büyük Millet Meclisi Matbaası, Ankara (3 Mart 1340), 33 vd.

[61] Ammâra, 5.

nı, Mısır Kralı'nın fiilî destek ve teşvikleriyle, dinî ve ilmî hilâfet taraftarlığı kisvesi altına sokma fırsatını vermiştir.[62]

Politik mücadele, Ali Abdurrâzık'ın Ezher'den atılmasına kadar uzamıştır. Ezher'in önde gelen ulemâ heyeti, kitabın yayımlanmasından yaklaşık iki ay sonra 29 Haziran 1925'te Hidiv Abbâs Hilmî es-Sânî tarafından, ihtilal yoluyla elde ettiği iktidarına Ezherliler'in başkaldırısını engellemek amacıyla çıkarılan 10 sayılı Ezher Kanunu'nun 101. maddesine dayanarak "Ezher'den ihraç etme" yetkisiyle toplanmış ve Ali Abdurrâzık'a şu yedi suçlamayı yöneltmiştir:

Buna göre Ali Abdurrâzık'ın;

- İslâm şeriatı'nın sırf ruhî olduğu; dünya işilerinin yönetimi ve icrası (hukm ve tenfîz) ile bir ilgisinin bulunmadığını,

- Dinin, Hz. Peygamber'in cihâdının din yolunda ve davetin tüm dünyaya tebliği için değil, devlet başkanlığı (mülk/hükümdarlık) amacına yönelik olmasını yasaklamadığını,

- Hz. Peygamber döneminde yönetim sisteminin kapalı, anlaşılmaz ve çelişkilere konu olduğu ve insanı şaşkınlığa düşürdüğünü,

- Hz. Peygamber'in görevinin devlet yönetimi ile ilgili olmayıp, yalnızca dinin tebliğinden ibaret bulunduğunu,

- Sahâbe'nin imâm (devlet başkanı) tayin etmenin vücûbu hususundaki icmâını inkâr ettiğini ve ümmetin dine ve dünyaya ilişkin işlerini yürütecek kimselerin bulunmasına gerek olmadığını,

- Yargılama faaliyetinin şer'î bir görev olmadığını,

- Ebû Bekir ve ondan sonra gelen Râşid Halifeler'in yönetimlerinin dinî olmadığını,

benimsediğini ileri sürmüşlerdir.[63]

Ezher âlimlerinden teşekkül eden komisyon söz konusu suçlamaları 29 Haziran 1925 tarihinde ilan etmiş ve 5 Ağustos 1925'te Disiplin Komisyonu sıfatıyla Ali Abdurrâzık'ın soruşturmasını (muhakeme) yapmak üzere toplanma kararı almıştır. Belirtilen tarihte Ali Abdurrâzık'ın savunmasını hazırlamak için süre istemesi üzerine, karar oturumu bir hafta ertelenmiştir. 12 Ağustos 1925 tarihinde Ezher Üniversitesi Şeyhi başkanlığında, toplam 25 kişiden oluşan komisyon, verilecek karar bakımından önemi ve etkisi bulun-

---

[62] Ali Abdurrâzık'ın kitabını yayımladığı dönemin poltik ortamı, hilâfet merkezli mücadelenin tarafları, gözettikleri amaçlar ve elde etmek ya da korumak istedikleri çıkarlar hususunda tatminkâr bir değerlendirme için bkz. Ammâra, 7-42.

[63] Ammâra, 20-21, 72.

mayacağı baştan belli olan bir savunmanın[64] dinlenildiği oturum sonunda, Ali Abdurrâzık'a yöneltilen suçlamaların sâbit olduğu gerekçesiyle, Ezher Üniversitesi öğretim üyesi, Mansûra İbtidâiyye Mahkemesi hâkimi ve *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm* başlıklı kitabın yazarı Ali Abdurrâzık'ın ulemâ sınıfından ihraç edilmesine karar vermiştir.[65]

Sonuç Yerine

Bugün insanlığın geldiği aşamada, hakikati arama çabası olan bilimselliğin sağlanmasında, düşünce özgürlüğünün zorunlu koşul olduğu artık tartışılmamaktadır. Orta Çağ'da özgürlükler bakımından diğer toplumlara nispetle çok daha iyi bir konumda oldukları inkâr edilemeyecek olan müslüman toplumlar bile, hilâfetin saltanata dönüşmesi ile birlikte simgesel nitelik kazanan mihne olaylarında olduğu gibi, bilim adamlarına yönelik şiddet ve zorlamalara, iktidarların değişimine bağlı olarak belli mezhep mensuplarının yüceltilmesine ya da alçaltılmasına tanık olmuşlardır. Bilim adamları, az sayıdaki istisnaları bir tarafa bırakılırsa, yaşamlarını güvence altına almak için her zaman sultanların himayesine girme ihtiyacını duymuşlardır. Ali Abdurrâzık'a gösterilen politik tepki ve bu yolda bilimin ve bilim adamlarının kullanılması söz konusu geleneğin XX. yüzyılda da devam ettiğini gösteren örneklerden sadece biridir. Günümüzde ülkesi dışında yaşamak zorunda bırakılan Nasr Hâmid Ebû Zeyd ve benzerleri düşünüldüğünde, müslüman toplumların, henüz, hakaret içermeyen, başkalarının değerlerini aşağılamayan fikirleri, politik ya da bilimsel, anlayışla karşılama düzeyine gelemekdikleri anlaşılmaktadır. Üstelik, kişilerin söz ve fiillerinin hakaret ve aşağılama içermesi halinde bile, onlara gösterilecek tepkinin, hukuk ölçüleri içinde oranlı ve dengeli olması, onların yaşam, yerleşme ve çalışma haklarını ortadan kaldıracak düzeye varmaması gerektiği açıktır.

Burada son olarak önemle vurgulamalıyız ki, Ali Abdurrâzık'ın -ister politik kaygılarla isterse bilimsel amaçlarla ileri sürmüş olsun- fikirleri, müslüman bilim adamlarınca bir kısım ön yargılardan uzak olarak ve tarihî gerçekleri esas alan bir yaklaşımla hâlâ yeterince tartışılamamıştır. Unutulmamalıdır ki, gerçeklik üzerine kurulmayan bir geçerlilik denetimi, belki arzulanan sonuçları verecektir; fakat asla bilimsel bir süreç olarak nitelenemeyecektir.

---

[64] Ali Abdurrâzık'ın sözü edilen suçlamalara karşı disiplin komisyonu önünde yaptığı savunma için bkz. Ammâra, 60-68.

[65] Karar metni için bkz. Ammâra, 72-91.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.427-438

BİR FIKIH ÂLİMİ OLARAK ÖMER NASUHİ BİLMEN (1883-1971)

-Türkiye'deki Fıkıh ve Mukayeseli Hukuk Çalışmalarına Katkısı-

Doç. Dr. Talip TÜRCAN*

Abstract

Ömer Nasuhi Bilmen as a Scholar of Fiqh

-On His Contribution to the Studies of Fiqh and Comparative Law in Turkey-

Ömer Nasuhi Bilmen is a Turkish scholar of fiqh. Bilmen is the latest great and most important representative of classical tradition of fiqh in Turkey, because of that he wrote his studies on the fiqh in the traditional format of fiqh literature. His scientific competence on the classical fiqh has been accepted by almost all specialists of the field without any discussion. As a matter of fact, Bilmen's *magnum opus* 'Hukukı Islamiyye ve Istılahatı Fikhiyye Kamusu' achieved a position of basic source of fiqh in Turkish even before his death so much so that he became well-known owing to it.

In the study, we dealed with Bilmen's short biography and the introduction of his works. Besides, we evaluated his contribution to the fiqh studies and comparative law as a scholar.

Key Words: Ömer Nasuhi Bilmen, Scholar of Fiqh, Turkish Scholar, Fiqh.

I. Ömer Nasuhi Bilmen'in Hayatı ve Eserleri

A. Hayat Hikayesine Dair Kısa Bir Bilgi

Ömer Nasuhi Bilmen 1883 (Hicrî 1300/Rûmî 1299) yılında[1] Erzurum'un Salasor Köyü'nde[2] dünyaya geldi. Babası dönemin ulemâsından Hacı

* S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı

1 Ömer Nasuhi Bilmen'in doğum tarihi *Diyanet İşleri Başkanlığı Biyografik Teşkilat Albümü (1924-1989)*'nde (Ankara 1989) 1882 olarak verilmektedir (s. 20). Ayrıca bkz. Orhan Balcı, "Diyanet İşleri Başkanlarımız", *Diyanet Gazetesi*, Sayı: 336 (Şubat 1987/C. Ahir 1407), 14, 17.

Ahmet Selim Bilmen ve bazı yazarlar ise, Bilmen'in doğum tarihini 1884 olarak vermektedirler. Bkz. Ahmet Selim Bilmen, *Ömer Nasûhi Bilmen Hayatı-Eserleri-Anılar ve Bugüne Kadar Neşredilmemiş Ahlâkî, Terbiyevî, Millî Romanı İki Şûkufe-i Taaşşuk*, Bilmen Basımevi, İstanbul 1975, 13; Hasan Basri Erk, *Meşhur Türk Hukukçuları (Cèlèbres Juristes Turcs)*, by. ty. 1958, 523; Vehbi Vakkasoğlu, *Osmanlıdan Cumhuriyete İslâm Alimleri*, Cihan Yayınları, İstanbul 1987, 79; Hulûsi Yavuz, *Siyaset ve Kültür Tarihi Açısından Osmanlı Devleti ve İslâm*, İz Yayıncılık, İstanbul 1991, 208. Bununla birlikte doğru tarihin 1883 olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Selahattin Kıyıcı, "Ömer Nasuhi Bilmen (1391/1971)'in Bazı Makaleleri", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3, Yıl: 3 (Van 2000), 2.

Ahmed Efendi, annesi ise Muhibe Hanım'dır. Henüz küçük yaşta iken babasının ölümü üzerine, Ömer Nasuhi'nin tahsili ile Erzurum Ahmediyye Medresesi müderrisi ve Nakîbuleşraf kaymakamı olan amcası Abdurrezzak İlmî Efendi ilgilendi ve Ona Erzurum müftüsü Narmanlı Hüseyin Efendi'den de ders aldırdı. Yirmi yaşına kadar bu iki hocadan ders okuyan Ömer Nasuhi, onların yakın aralıklarla ölümü üzerine 1908 yılında İstanbul'a giderek, Fatih dersiâmlarından Tokatlı Şâkir Efendi'nin derslerine katıldı ve 1909 yılında ondan icâzet aldı. 1912'de açılan sınavı kazanarak dersiâmlık şehâdetnâmesi alan Ömer Nasuhi, 1913 (1331)'de de aliyyu'l-a'lâ derecesiyle Mederesetü'l-Kudât'ı[3] bitirdi.[4]

Ömer Nasuhi 13 Eylül 1912'de Fatih dersiâmı olarak atandı, Temmuz 1913'te Fetvâhâne-i Âlî Müsevvid Mülâzımlığı'na, bir yıl sonra başmülazımlığa ve 1915'te de Hey'et-i Te'lifiyye A'zâlığı'na getirildi. 18 Mayıs 1916'da Dârü'l-hilâfe Medresesi Kısm-ı Âlî müderrisliğine, Nisan 1917'de Mahkeme-i Temyîz Şer'iyye Dairesi Terekeye Müteallik İ'lâmât Telhîs Mümeyyizliği'ne ve Mayıs 1920'de de tekrar Hey'et-i Te'lîfiyye A'zâlığı'na atandı. 1922 yılında Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'iyye A'zalığı'na atanan Ömer Nasuhi, aynı yıl bu dairenin kaldırılması üzeine dersiâmlığa devam etti ve 1923'te Sahn Medresesi kelâm müderrisliğine getirildi, ancak bu medrese de bir yıl sonra kapatıldı. 14 Şubat 1926 tarihinde İstanbul Müftülüğü müsevvidliğine atanan Ömer Nasuhi, 16 Haziran 1943'te[5] İstanbul Müftüsü seçildi. 30 Haziran 1960'ta Türkiye Cumhuriyeti'nin beşinci Diyanet İşleri Başkanı olan Ömer Nasuhi Bilmen, daha bir yılını doldurmadan 6 Nisan 1961 tarihinde, bir kısım politik amaçlara alet edilme endişesiyle, emekliliğini talep etti. 12 Ekim 1971'de ölünceye kadar eğitim-öğretim ve telif faaliyetlerini sürdürdü, Dârüşşafaka Lisesi'nde yaklaşık yirmi yıl boyunca ahlâk ve yurttaşlık dersleri; İstanbul İmam-Hatip Okulu ve İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nde ise usûl-i fıkıh ve kelâm dersleri okuttu. Bilmen Türk Hukuk Lügati (Ankara 1944)'nin İslâm hukuku ile ilgili maddelerini yazan heyette de yer aldı. Arapça ve Farsça'yı şiir yazabilecek kadar iyi bilen Ömer Nasuhi Bilmen, Fransızca'yı da tercüme yapacak kadar öğrenmişti.[6]

---

2 *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nde "Bilmen, Ömer Nasuhi" (*DİA*, VI, 162-163) maddesini kaleme alan Rahmi Yaran, Bilmen'in doğduğu köyü Salasar olarak vermektedir. Doğrusunun oğlunun da kaydettiği gibi (Bkz. Bilmen, Ahmet Selim, 13) Salasor olduğu ifade edilmektedir. Bkz. Kıyıcı, 2.

3 *İlmiyye Sâlnâmesi (Meşîhat-i Celîle-i İslâmiyye'nin Cerîde-i Resmiyyesi'ne Mülhakdır)*, Matbaa-i Âmire, Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye 1334, 730. Hulûsi Yavuz, Ömer Nasuhi Bilmen'in Medresetü'l-Kudât'ı 1329/1911'de bitirdiğini söylüyor ki (Bkz. Yavuz, 209), verilen bu tarih yanlıştır.

4 Bilmen, Ahmet Selim, 13-15; Yavuz, 208-209; Yaran, "Bilmen, Ömer Nasuhi", *DİA*, VI, 162.

5 Bu tarih *Diyanet İşleri Başkanlığı Biyografik Teşkilat Albümü (1924-1989)*'nde 1941 olarak verilmektedir (s. 20). Benzer şekilde Sadık Albayrak da Bilmen'in İstanbul Müftülüğü'ne atanma tarihi olarak 1941 yılını kaydetmektedir. Bkz. *Son Devir Osmanlı Uleması (İlmiye Ricalinin Teracim-i Ahvali)*, Cild: 4-5, Millî Gazete Yayınları, İstanbul 1981, 380.

6 Bilmen, Ahmet Selim, 15-22; Yaran, "Bilmen, Ömer Nasuhi", *DİA*, VI, 162.

B. Eserleri

Ömer Nasuhi Bilmen velûd bir yazardır. İslâmî ilimlerin hemen her alanında bir çok eser kaleme almıştır. Ayrıca Beyânülhak, Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşşâd mecmualarında da çeşitli makaleler yayımlamıştır.[7] Biz burada kitap olarak yayımlanmış eserlerinin başlıklarını kaydetmekle yetinecek ve yalnızca fıkıh üzerine kaleme alınmış iki eseri üzerinde ayrıntılı bilgi vereceğiz. Buna göre Bilmen'in başlıca eserleri[8] –Türkçe harflerle ilk basılış tarihlerine göre- şunlardır:

1. Kur'ân-ı Kerîm'den Dersler ve Öğütler (İstanbul 1947-1950)

2. Büyük İslâm İlmihali (İstanbul 1947-1948)

Müellif, eserini kaleme alış gerekçesini, müslüman halkın dinî ihtiyaçlarını yeterli ölçüde karşılayacak bir ilmihâlin gerekliliğine bağlamaktadır.[9] Gerçekten de Büyük İslâm İlmihali'nin yazıldığı dönem dikkate alındığında, halkın anlayabileceği üslupta bir ilmihâle duyulan ihtiyacın neredeyse zaruret derecesinde olduğu görülür.[10]

Eser, akâid, ibadetler (tahâret ve sular, namaz, oruç, yemin, adak ve keffâret, zekât ve sadaka-i fıtr, haclar, kurban, hayvan boğazlama ve av, kerahiyet ve istihsan), İslâm ahlâkı ve isimleri Kur'ân'da zikredilen peygamberlerin sîret ve tarihçeleri olmak üzere 10 kitap (bölüm) halinde tasnif edilmiştir.

3. Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikatları (İstanbul 1948)

4. Yüksek İslâm Ahlâkı (İstanbul 1949)

5. Hukûkı İslâmiyye ve Istılâhatı Fıkhiyye Kâmûsu I-VI (İstanbul 1949-1952)

Hukûkı İslâmiyye ve Istılâhatı Fıkhiyye Kâmûsu, Büyük İslâm İlmihali ile birlikte Ömer Nasuhi Bilmen'e haiz olduğu ilmî konumu ve ünü kazandıran bir diğer önemli eserdir. İbadetler alanı dışında, klasik fıkhın bütün kısımlarını içine almaktadır ki, bu durum, aynı zamanda eserin yazılma gerekçesini oluşturmaktadır. Zira eser, öncelikle, Türkçe'de fıkhın tüm konularını içine alacak genişlikte bir kitabın bulunmayışı sebebiyle kaleme alınmış-

---

7 Bilmen'in makaleleri ile ilgili olarak bkz. Yavuz, 213-215; Kıyıcı, 1-12; Canan Candan, *Ö. N. Bilmen'in İlmi Kişiliği ve "Hukukı İslâmiyye Kamusu" Adlı Eserinin Tahlili*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi- Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), 25-27.

8 Bilmen'in eserleri için ayrıca bkz. Osman Öztürk/Bekir Topaloğlu, *Cumhuriyet Devrinde Yayınlanan İslâmî Eserler Bibliyografyası (1923-1973)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1975, Eser no: 161, 270, 292, 452, 908, 920, 1340, 1478, 1604, 1627, 1678, 1906, 1921, 2314, 2321, 2458, 2660, 2864, 2895.

9 Bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul 1986, 4 (Önsöz).

10 Bilmen'in *Büyük İslâm İlmihali*, Ahmet Hamdi Akseki (ö. 1951)'nin *İslâm Dini* (Ankara 1933) başlıklı eseriyle birlikte Cumhuriyet Dönemi'nde ilmihâl türüne uygun olarak kaleme alınan ilk eserlerden biridir. Bu hususta bkz. Hatice Kelpetin, "İlmihal", *DİA*, XXII, 140.

tır. Diğer bir gerekçe ise, müellifin de bizzat görev üstlendiği, Fetvahane-i Âlî'de heyet-i telifiyye azasından olduğu dönemde ilk olarak hanefî mezhebini esas alan bir mecelle-i külliye hazırlanması ve daha sonra da Hukuk İlmini Yayma Kurumu'nun (1941'de Türk Hukuk Kurumu adını almıştır) talebiyle ikinci defa İslâm hukukuna dair bir eser yazılması –ki bu, hazırlanmasına karar verilen Türk Hukuk Kamusu'nun birinci cildini teşkil edecekti-[11] teşebbüslerinin sonuçsuz kalmış olmasıdır.[12] Eser, ilk defa 1949-1952 tarihleri arasında İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi tarafından altı cilt olarak yayımlanmıştır. Birinci cildi Hukuk Fakültesi'nce 1955'de tekrar yayımlanan eserin sonraki çeşitli baskıları ise Bilmen'in oğlunun gayretleriyle sekiz cilt halinde gerçekleştirilmiştir.[13]

Hukûkı İslâmiyye ve Istılâhatı Fıkhiyye Kâmûsu, klasik fıkıh kaynaklarına benzer şekilde kitaplara (bölümlere) ayrılmıştır. Her kitabın başında, o kitabın içindekiler verilmiş ve ilgili terimler (ıstılahlar) açıklanmıştır. Müellif, kitabında konuların tasnif ve başlıkların tespit edilmesinde en fazla hanefî fakîh el-Kâsânî (ö. 587/1191)'nin *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'* başlıklı eserinden istifade ettiğini belirtmektedir.[14] Alanın uzmanlarınca da çok iyi bilindiği üzere, müellifin tercihi, söz konusu eserin klasik dönemdeki tasnif düzeyinin yüksekliği dikkate alındığında oldukça yerindedir.

Eserin başlığındaki *Hukukı İslâmiyye* tabiri, ibadetlere ilişkin hükümler dışında kalan "muamelata –yâni; ukubata, münekahata, müferakata vesair medenî, iktisadî muamelelere- müteallik ahkâmı şer'iyenin hey'eti mecmuasını"[15] ifade etmektedir. *Istılahat-ı Fıkhiyye* tabiri ile de, her kitabın başında, onunla ilgili terimlerin tek tek tanımlanmış olmasına işaret edilmektedir ki, eserde kavramsal içerikleri izah edilen terimlerin sayısı 1400'ü geçmektedir. Bu da eserin başlığındaki kâmus nitelemesini tamamen hak ettiğini göstermektedir.

Bilmen'in kendisinin de belirttiği gibi, Hukûkı İslâmiyye ve Istılâhatı Fıkhiyye Kâmûsu'nun ilk cildi, esere bir giriş (medhal) mahiyetindedir. Bu kısımda fıkıh usûlünün terminolojisine ve temel konularına ilişkin anahatları ile bilgi verilmiş, Mecelle'deki 99 küllî kaidenin yanı sıra yine diğer bir kısım küllî fıkıh kaideleri[16] şerh edilmiş (Birinci Kitap); kısa da olsa fıkıh tarihine, müctehidlerin ve fukahanın tabaka ve derecelerine, ihtilaf sebeplerine değinilmiş ve ayrıca sahâbe, tâbiûn ve tebe-i tâbiîn ile sonraki dönemlerde yaşa-

---

[11] Ferhat Koca, "Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu", *DİA*, XVIII, 319.

[12] Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul 1985, I, 3-4.

[13] Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, 5.

[14] Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, 7.

[15] Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, 8.

[16] el-Kerhî (ö. 340/952)'nin tespit ettiği 16 kâide, Ebû Hafs en-Nesefî (ö. 537/1142) tarafından yapılan izahları ile birlikte kaydedilmiş; ayrıca Mahmûd Hamza Efendi (ö. 1305/1887)'nin *el-Fevâidu'l-Behiyye fi'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye* adlı eserinden alınan 18 kaide de şerhleri ile birlikte verilmiştir. Bkz. Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, 290-299.

mış 405 fakihin terceme-i hâlini içeren bir tabakâtu'l-fukahâ bölümü eklenmiştir (İkinci Kitap).

Eserde fıkhî hükümler (furû'u'l-fıkh) 28 kitap halinde incelenmiştir. Hanefî mezhebinin görüşleri esas alınmış; ancak Malikî, Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirî mezheplerinin doktrinlerine de mukayese imkanı verecek ölçüde değinilmiştir. Hükümlerin, ilke olarak, delilleri zikredilmemiştir, yani eser müdellel bir fıkıh kitabı değildir. Müellif bu hususu, delillere yer vermenin eserin hacmini artıracağı gerekçesi ile izah etmekte; okuyucuyu geniş ilm-i hilâf eserlerine ve mufassal fıkıh kaynaklarına yönlendirmektedir. Bu itibarla eserde tahlil, tenkit ve sentezlere gidilmemiştir. Şu kadar ki, yine de kimi hükümlerin gerekçeleri (illet/menât) -bilhassa mezhepler arasındaki görüş ayrılıklarının kaynağı olan ictihadî delillerin belirtilmesi bağlamında- yeri geldikçe beyan edilmiştir.[17]

Eserin önemini artıran bir yönü de Mecelle'nin düzenlediği meselelerin tümüyle ele alınmış olmasıdır. Dolayısıyla eser, Mecelle bakımından da dolaylı bir şerh işlevi görmektedir.[18] Ayrıca Osmanlı Arazi Kanunnamesi ile intikal kararnamelerinin hükümlerine[19] de atıf yapılması sebebiyle eser, hukuk tarihimizdeki çeşitli düzenlemeler bakımından da bir kaynak niteliği taşımaktadır. Yine eserde bir kısım tarihî uygulamalara da işaret edilmektedir ki, mesela Osmanlı'da kullanılan çeşitli ölçü birimleri (mikyaslar) ve ilgili belgeler[20] ile son döneme ait idam cezalarına ilişkin ilam ve infaz örnekleri[21] bunlar arasındadır.

Kanımızca esere özgünlük katan en önemli yanı, şer'î hükümlerin hikmet ve felsefesine; hükümlerde gözetilen yararlara (masâlih) ve onların meşru kılınması yoluyla ulaşılması istenilen gayelere yönelik izah ve açıklamaları içermesidir. Eserin ilk cildinde "Şer'î hükümlerin esbabı ve hikemi teşriiyesi" başlığı altında iman ve ibadetlerle ilgili hükümlerin hikmetlerinden başlanarak, genel düzeyde her bir hukukî kurumun[22] ve onlarla alakalı olarak sevk edilen hükümlerin gayelerinden, onlar yoluyla gözetilen yararlardan ayrı ayrı kısaca bahsedilmiştir.[23] Hukukî kurumların eser içinde müstakil olarak ele alındıkları yerlerde de ayrı başlıklar açılmak suretiyle, hemen hepsinin hikmet ve felsefesine değinilmeye çalışılmıştır.

Eser kaleme alınırken çok sayıda klasik temel kaynaktan yararlanılmıştır. Bunların arasında usûl ve furû, fetvâ ve tabakât ile çeşitli lügat kitapları bulunmaktadır. Her mezhebin görüşleri kendi kaynaklarından verilmiştir ki, bu, eserin yazıldığı dönem dikkate alındığında, müellifin bilimsel anlayışı

---

17 Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, 7.
18 Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, 8.
19 Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, V, 389-406.
20 Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, IV, 120-143.
21 Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, III, 184-186.
22 Hukukî kurum tabiri, belli bir alanı düzenleyen hükümler bütünü anlamında kullanılmaktadır.
23 Bkz. Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, 203-214.

bakımından oldukça önemli bir hassasiyeti göstermektedir. Başvurulan kaynaklar kısmen her bir paragrafın sonunda belirtilmekle birlikte, çoğunlukla toplu olarak cilt, sayfa, baskı yer ve tarihi belirtilmeksizin ya kitap/bölüm ya da ilgili cilt sonunda mezheplere göre tasnif edilerek kaydedilmiştir.

6. Sûre-i Fethin Türkçe Tefsiri İ'tilây-ı İslâm ile İstanbul Tarihçesi (İstanbul 1953)

7. Büyük Tefsir Tarihi I-II (Ankara 1955-1960)

8. Muvazzah İlm-i Kelâm (İstanbul 1955)

Osmanlıca olarak basılmış ilk eseridir.[24]

9. İslamiyetin Ulvi Mahiyeti, Müslümanların Yüksek İ'tikadları Hakkında Tedkikatta Bulunan Bir Amerikalının Suallerine Cevaplar (Ankara 1956)

10. Kurban: Mahiyeti Vücubu Hikmet-i Teşriiyyesi (Ankara 1956)

11. Sualli Cevaplı Dinî Bilgiler (Ankara 1959)

12. Mülahhas İlm-i Tevhid: Akaid-i İslâmiye (İstanbul 1962)

13. Hikmet Goncaları -500 Hadis-i Şerif ve İzahı- (İstanbul 1963)

500 hadisin tercüme ve izahını konu edinmektedir

14. Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri I-VIII (İstanbul 1963-1966)

15. Dini ve Felsefî Ahlâk Lügatçesi (İstanbul 1967)

16. Nüzhetü'l-Ervâh: Farisi Divançe ve Tercümesi (İstanbul 1968)

Bilmen'in Farsça olarak yazıp Türkçe'ye çevirdiği divançesidir.

17. İki Şukûfe-i Taaşşuk –Feci, Millî, Edebi Bir Hikâye-i Sûzinâk-i Âşıkaneyi Musavverdir- (İstanbul 1975)

Bilmen'in 1322/1904'de henüz Erzurum'da iken yazdığı, fakat yayımlamadığı bir romanıdır. Ölümünden sonra oğlu tarafından yayımlanmıştır.[25]

II. Fıkhî Yönü ve Fıkıh/İslâm Hukuku Çalışmalarına Katkısı

Bilmen, klasik fıkıh geleneğinin son temsilcilerindendir. O eserini kaleme alırken tertip ve kapsam bakımından geleneği takip ettiği gibi, muhteva bakımından da başta hanefî mezhebi olmak üzere, klasik fıkıh külliyatında mevcut olanı aslına sadık kalarak nakletmekle yetinmiştir.[26] Bununla birlikte Bilmen'de, yaşadığı dönemin bir özelliği olarak, fıkhın, aynı zamanda bir

---

[24] Bilmen, Ahmet Selim, 27.
[25] Bkz. Bilmen, Ahmet Selim, 97-168.
[26] Krş. Koca, "Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu", *DİA*, XVIII, 319-320.

hukuk düzenini temsil eden yanını kavrama ve vurgulama çabası da görülmektedir. Nitekim ibadetler fıkhını ayrıca *Büyük İslâm İlmihâli* başlığı altında ele almış olması ve beşerî ilişkileri düzenleyen kurallar bütünü olarak hukukun alanına denk düşen fıkhî meseleleri incelediği eserine Hukukı İslamiyye başlığını tercih etmiş olması belirtilen eğilimin bir sonucu olarak kabul edilmelidir. Esasen müellif bu hususu, İslâm ulemâsının hukuk yerine fıkıh, ilm-i hukuk yerine ilm-i fıkıh demeyi tercih ettiklerini; fakat aralarında fark olduğunu söyledikten sonra, "Hukuk ve ilmi hukuk ile nâs arasında carî muamelâta müteallik bir ilim kast olunur. Fıkıh veya ilmi fıkh ise hem bu muamelâta, hem de dinî vezaif ve vecaibe, -başka tâbir ile ahkâmı ibadâte- müteallik bir ilimdir. Bu cihetle ilmi fıkhın sahası daha geniş bulunmaktadır"[27] biçiminde açıkça ortaya koymaktadır. Bir kurallar bütünü olarak alındığında fıkıh ve hukuk arasında kapsam bakımından belirtilen fark bulunmakla birlikte, ilm-i fıkıh ve ilm-i hukuk tabirlerinin, aynı kavramsal düzlem esas alınarak tanımlanması mümkün değildir. Zira ilm-i fıkıh/fıkıh, teorik olarak ya şer'î amelî hükümlerin elde edilmesini (istinbât/keşf) ya da bilinmesini (hıfz) ifade etmektedir. Yani ilm-i fıkıh, epistemolojik vurgusu olan bir faaliyettir. Buna karşılık ilm-i hukuk, ya hukuk olgusu üzerinde genel olarak ya da mevcut normlar üzerinde gerçekleştirilen muhteva esasına dayalı/dogmatik bir bilimsel faaliyetten ibarettir. İlm-i hukukun, hukuk koyucu bir işlevi bulunmamaktadır. Öyleyse Bilmen'deki indirgemeci yaklaşımın sebebi nedir? Bahse konu yaklaşım, Bilmen'in eserini kaleme aldığı dönemde ve ondan sonraki süreçte fıkıh ve hukuk arasında yalnızca hükümlerin düzenlediği ilişkilerin kapsamı bakımından bir mukayese yoluna gidilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla indirgemeci tavır, sırf müellifimize özgü değildir. Şu kadar ki, Bilmen aynı zamanda Batılı anlamda hukuk eğitimi almış diğer bir çok çağdaşı İslâm hukukçusundan farklı olarak, -eserine koyduğu başlığa rağmen- geleneksel tarzda (hükümlerin hıfzı ve nakli anlamında) fıkıh ilmi yapmayı sürdürmüştür.

Bilmen, fıkhî hükümleri yalnızca nakleden bir âlim değildir. O, aynı zamanda fıkhın insan ve toplum yaşamı için en uygun hükümleri barındırdığına inanan bir kimsedir. Bu itibarla Hukukı İslâmiyye ve Istılahâtı Fıkhiyye Kamusu başlıklı eserinde, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, bir çok hukukî kurumun hikmet-i teşriiyyesinden de –ayrı bir başlık açmak suretiyle- söz etmektedir. Müellif, sevk edilen şer'î amelî hükümlerin ortak gayelerini tespit ve izah yoluna gitmemiş olmakla birlikte, onun açıklamalarından bahse konu bilgilerin çıkarılması ve elde edilmesi mümkündür. Söz gelimi Bilmen, sık sık kamu menfaat ve maslahatına; toplumsal yaşamın düzen, ahenk ve istikrarına; insan fıtratına; insanın şeref ve haysiyetinin korunmasına; ahlâkın yüceltilmesine ve ahlâkî hassasiyetin gerçekleştirilmesine; adaletin sağlanmasına; toplumsal inkişafın teminine ve diğer bir kısım temel ilke, hedef ve

---

[27] Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, 8.

gayelere atıfta bulunmaktadır. Esasen bu ve benzeri hususların sevk edilen hükümlerde Şâri'in gözettiği ortak yararlar olduğu açıktır.

Bilmen, hükümlerin yöneldiği gayelerin ve barındırdığı hikmetlerin bir kısmının zâhir olduğunu, yani bildirildiğini; bir kısmının mülahaza neticesinde anlaşılabileceğini ve bir kısmının ise, ancak onları gözeten Şâri'-i Hakîm tarafından bilinebileceğini ifade eder.[28] Ayrıca o, hikmetlerin, hükümlerin kendisi için değil, meşruiyetleri için birer sebeb-i gâî mesabesinde olduklarını söyler.[29] Bu şekilde, usûle ilişkin sünnî çoğunluğun tercihini esas alarak Bilmen de, hikmeti, illet ve sebebten açıkça ayırdığı gibi, hükümlerin varlık ve devamını da hem hikmetlerine hem de illet ve sebeblerine bağlamaktan kaçınır. Zira hükümler, yalnızca hitâb-ı şer'î ile sâbittir; onlar üzerinde başka hiçbir şeyin tesiri bulunmamaktadır.[30]

Bilmen'in hükümlerin hikmetleri üzerindeki açıklamaları, ilgili hükümlerin aynı zamanda bir savunusu niteliğindedir. Onun, bilhassa İslâm hukukunun çağdaş eğilimler ile bağdaşmaz göründüğü için tenkit edilen hükümlerinin hikmet ve felsefesini ele alış biçimi, yaşadığı dönemin bir özelliği olarak, fıkhın Batılı hukuk düzenleri karşısında müstakil ve her çağda geçerli bir hukuk düzenini temsil ettiğine ilişkin bir vurgu taşımanın yanısıra, fıkhın hakim eğilimle mutabakatını gösterecek gayretleri de barındırmaktadır. Mesela teaddüd-i zavcât konusunda Bilmen, hukukî kurumu ve ondan beklenen yararları izah etmenin ötesine geçen bir uslup benimsemekte, onu mazur gösterecek bir kısım gerekçeler zikretme ihtiyacını duymaktadır.[31] Onlar arasında belki de en çarpıcı olanı, günümüzde de sıkça başvurulan bir argüman olarak, İslâm'ın esas itibariyle tek eşliliği öngördüğü savıdır. Müellifimiz, söz konusu savı henüz belirtilen kesinlikte dile getirememekle birlikte, ona göre "Esasen bir zevce ile iktifa edilmesi (adaletsizlik yapmaktan korkarsanız, o takdirde bir tane alın)[32] âyeti celîlesi mantukunca, dinî bir vecîbedir, ahlâka, diyanete ait bir meseledir".[33] Yine o, eşleri arasında adalet ve eşitliği gözetemeyecek bir kimsenin bazan bir kadınla bile evlenmesinin câiz olmadığını Fetvahane-i Âlî'nin bir fetvâsına atıfla ifade etmektedir ki,[34] bu yaklaşımın, yaşanılan dönemdeki evliliğe ilişkin algılama biçiminin etkisiyle, klasik dönemden farklı vurgular taşıdığı açıktır. Zira, modern çözümlemenin aksine, dinen evlenmemesi ya da tek bir kadınla evlenmesi tavsiye edilen kimseler bakımından klasik fıkhın bir alternatif olarak tanıdığı cariyelik kurumu, yapılan savunularda, yalnızca ilgili âyetin bir kısmına işaret olunmak pahasına, yok sayılmaktadır. Bilimsel olmaktan ziyade, savunmacı bir nitelik taşıyan bu yaklaşım, günümüzde de geçerliliğini daha vurgulu bir biçimde sür-

---

[28] Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, 203.
[29] Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, 203.
[30] Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, 172, 203.
[31] Bkz. Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, II, 112-114.
[32] Nisâ 4/3.
[33] Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, II, 114.
[34] Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, II, 114.

dürmektedir. Talâk (boşama) ehliyetinin yalnızca kocaya verilmesinin bir zarûret olarak gösterilmesinde ve tefvîz-i talâkın öne çıkarılmasında,[35] recm ile celd cezalarının ya da irtidada uygulanacak cezanın meşru kılınmasında mevcut olduğu düşünülen hikmetlerin izahında[36] da aynı yaklaşımı görmek, yani klasik dönemde tespitine ya da o ölçüde vurgulanmasına gereksinim duyulmayan bir kısım gerekçelerin öne çıkarıldığını görmek mümkündür. Söz konusu izah çabalarında, önceden tespit edilmiş ve fakat değişen toplumsal yapı nedeniyle artık büyük ölçüde geçersiz hale gelmiş bir kısım gerekçelerin (hikmetler) de hala zikredilmeye devam edildiği de görülebilmektedir. İrtidad eden kimse için öngörülen ölüm cezasının meşruiyeti izah edilirken, gerekçeler arasında o kimsenin İslâm toplumu aleyhine casusluk yapabileceğinin zikredilmesi[37] bir örnek olarak verilebilir.

Diğer taraftan Bilmen, eserini kaleme aldığı dönemde gittikçe güçlenen telakkileri bir fıkıh âlimi olarak dikkate almakta ve fıkhın o konulardaki yaklaşımını vermeye önem atfetmektedir. Hayvan hakları konusu, bunlardan biridir.[38] Günümüzde bile henüz pozitif hukuk düzenleri bakımından hayvan hakları tabirinin anlamlı olmadığı düşünüldüğünde, İslâm'ın konu ile ilgili getirdiği ilkelerin evrensel hukuk düşüncesine yapabileceği katkı açıktır. Hatta Bilmen, 'ekinlere, ağaçlara kuruyup telef oluncaya kadar su vermemeyi de yeryüzünde fesada çalışmak'[39] olarak nitelemektedir ki, bu, bitki hakları kavramına esas teşkil edebilecek düzeyde bir tespittir.

Bilmen, klasik fıkıh geleneğini sürdüren ve en önemli eseri olan Hukukı İslâmiyye ve Istılahât-ı Fıkhiyye Kamusu'nu o tarzda kaleme almış bir fıkıh âlimi olmakla birlikte, mukayeseli hukuka yabancı olmadığı da bilinmektedir. Nitekim "İslâm Hukukunda Manevî Zararların Tazmini"[40] başlıklı makalesi, onun derin fıkıh bilgisini bir mukayeseli hukuk çalışmasında başarılı bir biçimde kullanabileceğinin bir göstergesi mesabesindedir. Ayrıca söz konusu çalışma, Bilmen'in sırf taklîd ehlinden değil, en azından bir ölçüde *tahrîc* düzeyinde ictihada açık ve o yeteneğe sahip bir fakîh olarak davranabildiğinin kanıtı sayılmalıdır.

Eserlerinde açıkça görülen geleneğe sımsıkı bağlılık tavrı, Bilmen'in Türkiye'de tartışmaya yol açan bir görüşünde kendini iyice ortaya koymuştur. Bilmen'e göre, Türkiye toprakları geneli itibariyle memleket arazisi (arazi-i emîriyye) kabilinden, yani rakabesi (mülkiyeti) devlete ait ve tasarrufu tapu yoluyla halka bırakılmış türde[41] olduğu için mutasarrıfları ya da müste'cirleri (kiracıları) tarafından elde edilen üründen öşür verilmesi ge-

---

35 Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, II, 217-220.
36 Bkz. Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, III, 201-203, IV, 13-15.
37 Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, IV, 15.
38 Bkz. Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, II, 514-517.
39 Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, II, 514.
40 Bkz. Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, VIII, 269-285.
41 Bkz. Arazi Kanunnâmesi, md. 3.

rekmez. Çünkü mutasarrıflar ya her yıl maktu bir kira bedeli öderler -ki, bu yıllık vergi niteliğindedir- ya da arazi ekildikçe ürünün belli bir hissesi beytülmâl adına tahsil olunur. Verilen bu vergi ya da tahsil olunan hisse, mutasarrıfların kendileri bakımından bir kira bedeli, devlet bakımından ise harâc mesabesindedir. İmam-ı A'zam'ın ictihadına göre, öşür kiralayana (mûcir) gerekir. Belirtilen türde arazinin kiralayanı ise, beytülmâldir. Diğer taraftan ödenen kira bedeli, bir harâc-ı muvazzaf; hisse ise bir harâc-ı mukâseme mesabesindedir ki, harâc ile öşür aynı arazide bir araya gelmez.[42] Dikkat edilirse Bilmen belirtilen yaklaşımında, Türkiye'deki arazinin Cumhuriyet sonrasında mülk (memlûk) arazi niteliğini kazandığını; bir arazinin bir kişi adına tapuya tescil edilmesinin, yalnızca tasarruf hakkı vermek olmayıp, temlik anlamına geldiğini ihmal etmekte ve geçmiş uygulamanın hukuken aynı mahiyette devam ettiğini varsaymaktadır. Bu nedenle Din İşleri Yüksek Kurulu, tapu kütüğüne kayıtlı ülke topraklarının mülk arazisi niteliğinde olduğunu ifade eden fetvâlar yayımlamak gereğini hissetmiştir.[43]

Bilmen'in fıkıh alanında verdiği eserler, ülkemizde artık dikkate değer bir bilimsel seviyeye kavuşmuş olan fıkıh/İslâm hukuku çalışmalarına çok önemli katkılarda bulunmuştur. Hukukı İslâmiyye ve Istılahât-ı Fıkhiyye Kamusu, fıkıh/İslâm hukuku alanında çalışan her araştırmacının el kitabı konumunu kazanmıştır. Bunda en temel etken, çok sonraları Reddu'l-Muhtâr, Fetâvây-ı Hindiyye, Bidâyetu'l-Müctehid gibi fıkhın tüm konularını içine alan klasik kaynakların çevirileri yapılmış olmakla birlikte, eserin kapsamı itibariyle tek telif Türkçe kaynak olması yanında, fıkıh bilgisine güvenilen, geleneğe hakim bir kimse olarak Bilmen tarafından yazılmış olmasıdır. Bilhassa fıkhî terimlerin doğru telaffuzunda ve anlaşılmasında, Bilmen'in eseri, fıkıh/İslâm hukuku alanında yapılacak bilimsel çalışmalar bakımından el kitabı olma niteliğini günümüzde de korumaktadır.

III. Türk Hukuk Tarihi ve Mukayeseli Hukuk Çalışmalarına Katkısı

Bilmen'in Hukukı İslâmiyye ve Istılahât-ı Fıkhiyye Kamusu'nu kaleme almakla Türk hukuk tarihi ve mukayeseli hukuk çalışmalarına büyük bir katkıda bulunduğu ve önemli bir kaynak kazandırdığı kuşkusuzdur. Esasen söz konusu eserin İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nce yayımlanmış olmasının temel gerekçesi, Türk hukuk tarihi ve bilhassa mukayeseli hukuk çalışmalarına yapacağı katkının dönemin yetkin ve yetkili hukukçularınca takdir edilmesidir. O kadar ki, Ord. Prof. Dr. Sıddık Sami Onar, asırlar boyu Türk, Arap, İran, Hint gibi çeşitli müslüman milletlerin hukuk ihtiyacını karşılamış olan İslâm hukukunun, o dönemde Roma hukukuna atfedilen değere nispetle ilim aleminde gerekli ilgiyi görmemesini ve yüksek adalet ilkelerine sahip olmasına karşın, mukayeseli hukuk alanında ve hukukun tekâmülünde bir rolü bulunmamasını hukuk ilmi adına esefle karşılamaktadır. Ona göre,

---

[42] Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, IV, 85; a.mlf., *Büyük İslâm İlmihali*, 334.

[43] Mesela bkz. http://www.diyanet.gov.tr/turkish/default.asp (Erişim Tarihi: 11.11.2005).

İslâm hukuku üzerinde yapılacak çalışmalar, hem bu ilmin gelişimine katkıda bulunacak, hem de toplumun bir çok meselesinin çözümünde en âdil kuralların bulunmasına yardım edecektir. Onar, bu bağlamda, dönemindeki ve gelecekteki hukukçuların orijinal mukayeseli hukuk araştırmalarına ve kanun koyucuların da hazırlayacakları kanunlara esas teşkil edecek bilgileri Bilmen'in değerli eserinde bulacaklarını ifade etmektedir.[44]

Prof. Dr. Hüseyin Nail Kubalı ise, tarihî devamlılık bilincinin canlanmaya başladığı bir süreçte, Bilmen'in eserinin millet olarak tarihî tekamülümüzün önemli bir aşamasını tespit ettiğini ve sözü edilen bilincin yüksek bir ifadesi olduğunu belirtmektedir. Ona göre, İslâmî esaslara dayanan eski hukukumuzun çoğu hukuk tarihimize intikal etmiş ve o nedenle millî bir kıymet niteliği kazanmış kurumlarının izahına yarayacak böyle bir kamusa şiddetle ihtiyaç duyulmakta idi. Zira, eski hukuk kurumlarının izahına muktedir hukukçuların oldukça azaldığı bir dönemde, Hukukı İslâmiyye ve Istılahât-ı Fıkhiyye Kamusu'nun hukuk tarihimizi araştıracak hukukçular için değerli bir kaynak oluşturacağı hususu aşikardır.[45]

Ord. Prof. Dr. Hıfzı Veldet Velidedeoğlu da, 1926'ya kadar milletimizin hukuk nizamını temin etmiş olan İslâm hukukuna ait tam bir Kamus'un hazırlanmamış olmasının doğurduğu eksikliği gidermek amacıyla, Hukukı İslâmiyye ve Istılahât-ı Fıkhiyye Kamusu'nun kendi dekanlığı döneminde Hukuk Fakültesi'nce yayımlanmasına karar verildiğini kaydetmektedir.[46]

İlk yayımlandığı sırada dönemin önde gelen hukukçularının takdim yazılarından da anlaşılacağı üzere, o dönemde, Hukukı İslâmiyye ve Istılahât-ı Fıkhiyye Kamusu'nun hukuk tarihi ve mukayeseli hukuk çalışmaları bakımından önemli bir işlevi yerine getirmesi beklenmektedir. Bilmen'in eserinden, müellifinin hem Cumhuriyet öncesi hem de sonrası dönemi idrak etmiş bir ilim adamı olması niteliği ile, sözü edilen tarihî devamlılığa katkıda bulunmasını beklemekten elbette daha doğal bir şey olamaz. Bu beklentinin ne ölçüde gerçekleştiği ise, ayrı bir tartışma konusudur. Şu kadarını söyleyebiliriz ki, ülkemizde bir tarafını İslâm hukukunun teşkil ettiği mukayeseli hukuk çalışmaları, bugün büyük ölçüde İlahiyat Fakültelerinin İslâm hukuku anabilim dallarında yapılmaktadır. Ancak İslâm hukukunun kaynak diline yabancılık, hukuk tarihçilerimizin alanını daralttığı gibi, hukuk eğitiminin eksikliği de –bu tespit, konumuz dışında olmakla birlikte- İlahiyat kökenli araştırmacılar tarafından yapılan bir kısım mukayeseli hukuk çalışmalarında kendini göstermektedir. Bu itibarla, Hukukı İslâmiyye ve Istılahât-ı Fıkhiyye Kamusu, İslâm hukukuna ilişkin kurumların izahında özellikle hukuk tarih-

---

44 Bkz. Sıddık Sami Onar, "Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu'nun Temin Edeceği Büyük Faydalar", *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* içinde, VIII, 289-290.

45 Bkz. Hüseyin Nail Kubalı, "Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu Yayınlanırken", *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* içinde, VIII, 291-294.

46 Bkz. Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, "Hukukı İslâmiyye Kamusu Niçin ve Nasıl Neşredildi?", *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* içinde, VIII, 295-296.

çileri bakımından hala önemli bir kaynak olma niteliğini sürdürmektedir. Eserin, fıkhî terminolojinin (ıstılahât-ı fıkhiyye) doğru biçimde kavranması bakımından Türkiye'deki İslâm hukuku araştırmacıları için vazgeçilmez bir lügat işlevi gördüğünü söylemeye ise gerek yoktur.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.439-448

ABDÜRREZZAK AHMED ES-SENHÛRÎ (1895-1971)

Doç. Dr. Murteza BEDİR*

Yirminci yüzyıl Arap ve İslam hukuklarının tartışmasız en büyük ismi olan Abdürrezzak Ahmed es-Senhuri kuşkusuz çok daha derinlikli çalışmaları hak etmektedir. Bu çalışma, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi'nin Modern İslam Hukukçuları Özel Sayısı için acele ile kaleme alınmış bir çalışma olup, konunun önemi dikkate alındığında, ideal olması bir yana vasat olarak bile nitelenemez. Editörlerin Senhuri olmaksızın bu sayının çıkmaması yönündeki haklı ısrarları karşısında özgün bir araştırma yerine Senhuri üzerine İngilizce yazılmış bir kitabın özetlenmesi yoluna gidilmiştir. Bu, Enid Hill'in *al-Sanhuri and Islamic Law: The Place and Significance of Islamic Law in the Life and Works of 'Abd al-Razzaq Ahmed al-Sanhuri Egyptian Jurist and Scholar (1895-1971)* (Kahire Amerikan Üniversitesi Yayınları, 1987) adlı çalışmasıdır. Senhuri sadece Mısır ve bir çok Arap ülkesinin medeni kanunlarının hazırlanmasındaki rolü ile değil aynı zamanda İslam hukukunun özgün ve yetkin karakterini zor zamanda evrensel ve yerel platformlarda savunmaktan asla geri durmaması ve bunu sadece bir retorik olarak aynı zamanda bir gerçeklik olarak göstermek için gösterdiği çabalarla da çalışılmayı hak etmektedir. Batılı karşılaştırmalı hukuk alanındaki engin bilgisini İslam karşılaştırmalı hukukundaki bilgisiyle birleştiren ve bunu bizzat hem teorik hem de pratik düzlemde hayata geçirme şansına sahip olan bu büyük alimi bazı araştırmacılar (dört mezhep imamı yanında) "beşinci imam" olarak nitelerken diğer bazıları onu Asrın Şafii'si olarak adlandırmaktadır. Hakikaten de Senhuri Cevdet Paşa'nın *Mecelle* ile başlattığı hukuk devrimini XX. yüzyılda hem teorik hem de pratik açıdan anlamlandıran bir isim olmuştur. Kuşkusuz yaptıkları bir birine zıt iki cepheden ağır eleştirilere uğramıştır. Aşağıdaki yazı onun hayat hikayesi ışığında yaptıklarının eksik bir değerlendirmesini ihtiva etmektedir. Sonuna bir Senhuri bibliyografyası eklenmiştir. Yazı başka bir kişinin eserinin özeti olduğu için burada mevcut olan fikirler söz konusu kişiyi bağlamaktadır.

Son olarak, hem bu satırların yazarı hem de genç araştırmacıların bu ender şahsiyet üzerine daha yetkin analizler yapması bir vecibedir. Özellikle onun İslam hukuk düşüncesinin XIX ve XX. yüzyıllarda evrimine ilişkin görüşleri öncelikle ele alınmayı beklemektedir.

* SAÜ İlahiyat Fakültesi

Çocukluğu ve eğitimi:

11 Ağustos 1895'de İskenderiye'de doğdu; Ratip Paşa ilköğretim okuluna devam etti; sonra Abbasiyye Lisesine gitti. 1913 yılında bu liseden Mısır genelinde lise ikincisi olarak mezun oldu. İskenderiye'den Kahire'ye geçti ve 1913 yılında Hidiv Hukuk Okulu'na (Medresetü'l-Hukuk el-Hidiviyye) kaydoldu. Aynı zamanda Maliye bakanlığında hesap denetim işinde görev aldı ve 1917 yılında lisansını okul birincisi olarak tamamladı. Eğitim dili İngilizce idi. 1917 yılında mezuniyetini müteakip Mansura genel savcı yardımcılığına atandı. 1919 devrimine kadar bu görevi sürdürdü. Devrime memurları greve çağırarak katıldı, Sa'd Zağlul'un önderliğindeki Vefd hareketine katıldı ve bu yüzden Asyut'a sürüldü. 1920 yılında Şeriat Yargıçları Okulu'na (*Medresetü'l-kadâ' eş-şer'i*) hoca olarak atandı. Bu okulda kendisiyle beraber Abdülvehhab Hallaf, Ahmed Emin ve başka büyük isimler de görev yapıyordu. Burada Muhammed Ebû Zehra onun öğrencisi oldu.

Aynı yıl hukuk doktorası yapmak için Fransa'ya gitti. Fransız hukukçu E. Lambert'in Lyon Üniversitesinde öğrencisi oldu. Lambert 1907'ye kadar Hidiv Hukuk Okulu'nun müdürüydü; bu tarihten sonra bir çok Mısır'lı hukuk öğrencisi onunla Lyon Üniversitesinde lisans üstü çalışma yapmak için Fransa'ya gitmiştir. Burada Senhuri iki tez yazdı; bunlardan birincisi 1925 yılında tamamlandı ve Senhuri'ye hukuk bilimleri doktorası unvanı kazandırdı. 1926 yılında tamamladığı diğer tez ise ona Siyaset bilimi doktorası unvanı getirdi. Aynı zamanda Paris'teki Uslulararası Araştırmalar Enstitüsünden diploma aldı. İlk doktorasının başlığı "İngiliz Hukukunda Çalışma Özgürlüğüne Dönük Sözleşmeye Dayalı Sınırlamalar" adını taşıyordu. 1935 yılında Senhuri bu konuya bir makalesi çerçevesinde dönecektir. Bu tez, Fransız akademik çevrelerinde övgü dolu sözlerle anıldı. Ayrıca bu tezi *prix de these* (devlet tez ödülüne) layık görüldü. Bu tezinde Senhuri Anglo-Saxon hukukuyla Roma-Latin hukuk geleneklerini karşılaştırmalı hukuk yöntemiyle (ki bu yöntem Lambert'in Lyon'daki Enstitüsü'nde geliştirilmiştir) incelemiştir. Bu çalışmada Senhuri İngiliz hukukundaki çalışma hürriyetinin sözleşmeyle sınırlanması fikrinin başlangıcından itibaren nasıl geliştiğini ve feodalizmden modern hukuka geçiş sürecinde bu doktrinin evrimini incelemiştir. Konunun çok fazla iddialı olmasından dolayı hocası onu engellemeye çalışsa da Senhuri ısrarla devam etmek istemiş ve sonra hocasının da başarılı bulduğu bir tez üretmiştir. Bu çalışmasında Senhuri sadece Batı hukuk sisteminin evrimiyle ilgilenmiş, İslam hukuku çalışmada konu edilmemiştir.

Senhuri'nin ikinci tezi (1926) ise Doğu'da hukukun geliştirilmesi için bir öneriye dönüşür. Hilafet başlığını taşıyan bu tezi İslam'ın bu en yüksek siyaset kurumunun incelenmesi yoluyla İslam hukukunun modernize edilmesi için bir çerçeve sunmayı hedeflemektedir (1924'te Hilafetin kaldırılması sırasında birinci tezini yazmakta olan Senhuri'nin bu olaydan duygusal olarak da çok etkilendiği özel yazılarından anlaşılmaktadır; dolayısıyla 1925'te

başladığı ikinci tezine Hilafetin kaldırılmasından etkilenmesinin büyük payı vardır).

Hilafet adlı bu çalışmasında Senhuri halifelik kurumunu modern bir çerçeveye oturtmaya çalışan idealist bir tavır içindedir. Tezin tam adı: "İslam Hilafeti: Doğu Uluslarını Birleştirecek bir Organizasyonun Evrimi" şeklindedir. Bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır: Hilafetin teorik yapısı ve tarihsel gelişimi. Tarihsel bölüm geçmiş (Hilafetin başlangıcından itibaren gelişimi ve tarihsel evrelerini ele alan), şimdi (yazıldığı tarihte Arap ve İslam ülkelerindeki siyasi ve toplumsal durum) ve gelecek şeklinde üç alt bölümde incelenmiştir. Gelecek bölümünde yazar önce İslam dünyasının karşı karşıya kaldığı krizde yönünü tayin etmek isteyen çeşitli düşünce okullarını incelemektedir. Ardında hukukun nasıl modernize edileceği ve Hilafetin tekrar nasıl ikame edileceğine ilişkin kendi gelecek programını ortaya koyar. Bu kısımda bir taraftan o Hilafet kurumunun modern ulus devletler bağlamında modernize edilerek İslam birliğini temsil eden çağdaş bir müesseseye dönüştürecek bir proje teklifinde bulunur. Dönemin şartlarına uygun olarak Halifeyi Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olarak değil de ümmetin temsilcisi olarak adlandırır ve bunu İslam hukukun üçüncü kaynağı olan icmaya dayandırır. Ona göre icma demokratik ruhun tecessüm ettiği bir ilkedir. Senhuri'nin Hilafet projenin temel bir unsuru da İslam hukukunun modernize edilmesidir. İslam hukukunun modern şartlara uyum kapasitesine yürekten inanan Senhuri bunun gerçekleştirilmesi için Mısır ve diğer İslam ülkelerinde iki aşamalı bir hukuk reformu önerisinde bulunur. Bilimsel aşama dediği birinci safhada İslam hukukunun karşılaştırmalı hukuk çerçevesinde çalışılması ve modern şartları karşılayabilecek şekilde bu hukukta bazı geliştirmelerin yapılmasını zaruri görmektedir. Bu ilerlemelerden biri de İslam hukukunda değişen ve değişmeyen yönlerinin tespiti ve bir de dini ve dünyevi ayrımının yapılmasıdır. Ona göre İslam hukuku gerekli evrimi yapamadığı için duraklama içine girmiştir. Bu aşama geçildikten sonra yasama aşaması denilen ikinci aşamaya geçilir. Burada Senhuri, radikal düzenlemeler yerine tedrici bir geçişe önem verir; zira İslam dünyasında uzun zaman başka kanunlar ve düzenlemeler yerleşmiştir ve bunlarla keskin bir biçimde oynanması sağlıklı değildir. Böylece yavaş yavaş ithal kanunların terk edilerek İslam hukukun bilimsel aşamada geliştirilmiş modern versiyonu bunların yerine ikame edilmelidir. Senhuri'nin 1926'dan sonraki kariyeri bu iki aşamalı planın hayata geçirilmesine adanacaktır.

Senhuri Kahire Hukuk Fakültesinde

1926'da Kahire'ye döndükten sonra Senhuri Kahire Hukuk Fakültesi'nde Medeni Hukuk hocası olarak görev aldı.

1930 yılında ilk eseri olan *Akdü'l-îcâr*'ı yazdı, hukuk doktriniyle teorik olarak ilgilenmenin yanında mahkeme kararlarına da önem verdiği bu eserinde yazar Mısır hukukunda etkin olan Karma mahkemeler, Ulusal mahke-

meler, Fransız Hukuku ve İslam Şeriatına referanslar yapmaktadır. Ardından 1934 yılında 1000 sayfalık *Nazariyyetü'l-'akd* adlı eserini yayımladı. Burada "Hukukun Mısırlılaştırılması" adını verdiği bir fikri ortaya attı. Ancak İslam şeriatına ilgisini koruyordu. Hatta onu Doğu'nun hukuku ilham ve akıl kaynağı olarak tasvir ediyordu. 1932'de Lahey'de katıldığı Birinci Uluslar arası Karşılaştırmalı Hukuk Konferansı'nın ardında Senhuri şöyle yazacaktır:

İslam medeniyetine kaybettiği esnekliği tekrar kazandırmak zorundayız. Onun dini ritüeller ve dini kurallar olarak algılanmasına son verip onu özgün bir medeniyet formu olarak görmeliyiz...Çünkü bana göre İslami sistem tüm doğuluların mirasıdır ve bütün olarak o Doğu'nun dehasının bir ürünüdür.

Senhuri Irakta Kanunları Tadil Projesine Başlıyor:

1935 yılında Senhuri Bağdat'a gitti ve burada yeni kurulmuş olan Hukuk Fakültesi'nin programını oluşturdu. Aynı zamanda fakültenin dergisi olan *Mecelletü'l-Kadâ*'nın editörü oldu. Burada Mecelle'nin batılı kanunlarla karşılaştırılması konulu dersler verdi. Çalışmalarının Adalet Bakanlığı'nın ilgisini çekmesiyle birlikte kendisinden Irak medeni kanunun tadili için bir proje hazırlaması istendi. *Mecelledü'l-Kada*'da üç yazısı çıktı. İlk sayı için kaleme aldığı takdim yazısında şunları söyler:

"Hammurabi döneminde kanun-yapan topraklar, Ebu Hanife'nin yurdu,... Irak Arap dünyasında hukuki rönesansa ve yasama reformu hareketine katılacaktır; ... (bu dergi de) hukuk bilimini mahkeme kararlarıyla buluşturan bir platform olacaktır."

Bu dergide yazdığı diğer bir yazı "Min Mecelleti'l-Ahkami'l-Adliyye ila Kanuni'l-Medeni ve Hareketi't-Taknini'l-Medeni fi'l-Usuri'l-Hadise-Mecelle'den Medeni Kanuna ve Çağımızda Medeni Hukukun Kanunlaştırılması Hareketi" adını taşımaktadır. Böylece Senhuri Hilafet adlı tezinde dile getirdiği "yasama aşaması"na, yani kanunların gözden geçirilmesi projesini hayata geçirme yolunda bir adım daha atmış oldu. Senhuri'nin bu projesi 1936 yılındaki askeri ihtilal sonucu yarım kaldı ve kendisi Mısır'a döndü. 1943 yılında tekrar Irak'a projesini tamamlamak için davet edildi. Irak Medeni Kanunu 1951 yılında kabul edildi ve 1953 yılında yürürlüğe girdi. Bu Kanun metninde daha sonra Arap ülkelerinde yürürlüğe girecek olan metinlerde görülmeyen bir nokta söz konusudur. Birinci maddenin ikinci fıkrasındaki "belirli bir mezhebe bağlı olmaksızın" ibaresi Irak'ın Şii nüfusunu dikkate almayı amaçlamış olmalıdır.

Mısır Medeni Kanunu'nun Tadili

Mısır Ehliye Mahkemelerinin 50. yıldönümü anısına çıkarılan bir kitapta yayımladığı bir makalede Senhuri Mısır Medeni Kanunun gözden geçirilmesini teklif etti. Teklif en başta Medeni kanunun İslamileştirilmesi çağrısında bulunuyordu; ama aynı zamanda bütün Mısırlılara uygulanabilen ve

Mısır'ın ekonomik ve sosyal şartlarını da yansıtan bir yasa olması gerektiğinin altını çizdi. Daha belirgin olarak Senhuri Medeni Kanunun tadilinin üç kaynaktan beslenmesi gerektiğinden söz ediyordu: kendi özel tecrübemiz (yarım yüzyıllık Mısır mahkeme deneyimleri), başka devletlerin deneyimleri (modern Kanunlar) ve geçmiş hukuk geleneklerimiz (İslam Şeriatı). 1936 yılında *Mecelletü'l-İktisad*'da yayınladığı makalesinde Medeni Kanunun tadili çağrısını biraz daha detaylandırdı. Bu konuda yazdığı üçüncü makale 1936 yılında Edouard Lambert Hatırasına çıkan bir kitapta Fransızca olarak kaleme aldığı bir makalenin Arapça çevirisidir. Burada Senhuri İslam Şeriat'ının kendine özgü yapısı olan özgün bir hukuk sistemi olarak çağdaş hukuk sistemleri yanında yer aldığını vurgularken ülkesindeki İslam hukukuna karşı olan fikirleri bertaraf etmeye çalışmaktadır. Burada daha önce Hilafet adlı kitabında vurguladığı gibi İslam hukukundaki değişen ve değişmeyen dolayısıyla dini ve seküler alanların ayrıştırılması zaruretine işaret etmiş ve birinci kısmın din adamlarına bırakılmasının ama ikinci kısmın hukukçular tarafından geliştirilmesinin önemine işaret etmiştir.

Mısır Medeni Kanunun Tadili amacıyla daha önce kurulan komiteler bir şekilde başarısız olunca bu görev 1938 yılında Senhuri'ye ve Fransız hukukçu Lambert'e verildi. 1942 yılında tamamlanan ilk tasarıya üç yıllık bir tartışma ve görüş alma süresi tanındı. Gelen eleştiriler ve yorumlar doğrultusunda bu tasarıda bazı değişiklikler yapıldı ve nihayet 1948 yılında Senato önünde Senhuri hazırladıkları tasarıyı büyük bir çaba ile savundu. Bu savunma sırasında Senhuri'nin hem Şeriat hem de Karşılaştırmalı hukuk sahasındaki bilgisinin derinliği taraflarca da teslim edilmiştir. Tasarıya karşı çıkanlar arasında Hasan el-Benna'dan sonra İhvan-ı Müslimin'in lideri olacak olan Hasan el-Hudeybi ve Ezher ulemasının muhalefetine öncülük eden Muhammed Sadık Fehmi gibi yeni kanunun bütünüyle Şeriata dayanması gerektiğini savunan gruplar bulunduğu gibi, Fransız medeni kanunun tam olarak benimsenmesini isteyen seküler elit de yer alıyordu. Ancak o Arapça çeviride seküler ve dini ayrımını daha farklı bir şekilde ifadelendirir:

"Biz *Le Califat*'da bu girişimin Şeriat'ın karşılaştırmalı hukukun yeni bilimsel yöntemi çerçevesinde çalışılmasına dayanması gerektiğini belirtmiştik. Bu yeni çalışma dini kurallarla hukuki (kanuni) kurallar arasında bir ayrıma dayanmaktadır; birincisi değil de ikincisi bizim burada konumuzu teşkil ediyor. Biz, dini İslam hukuk bilimiyle ilişkilendiren, imana dayalı ve kalbi saygınlığa sahip olan kuralla saf hukuk mantığı temelli bir kural arasında farklılık olduğunu düşünüyoruz. Bizim bilimsel incelemelerimize konu olan işte bu ikinci şıktır."

Tadil Edilmiş Mısır Medeni Kanunu İslami midir?

M. Kadri Paşa'dan beri medeni kanunu İslam'a dayandırma fikri Mısır'da var olagelmişti. Ancak Mısırlı yöneticiler bütün Mısır'da uygulanmak üzere M. Kadri Paşa'nın hazırladığı metin yerine ondan da unsurlar ihtiva

eden ama esasen Napolyon Kodu'na dayanan bir kanun hazırlamayı daha uygun buldular.

1930'lu yıllarda bu kanunun İslâm hukuku ışığında gözden geçirilmesi istekleri arttı. Özellikle İhvan-ı Müslimin 1928'deki kuruluşundan 1954'de kapatılışına kadar bu yönde bir çağrıyı sürekli canlı tutmuştu. Bugün bile hala bu yönde girişimler gündeme gelmektedir. Kanunların İslamileştirilmesi meselesi belki de bir açıdan milliyetçilikle ilişkilidir. Senhuri'nin kendisi milliyetçi bir ideolojiye mensup olup bir çok milliyetçi hareketler içinde aktif olarak çalıştı ve medeni kanunun tadiline yönelik çabaların Mısır ve Arap milliyetçiliğine katkısının bilincindeydi. Ancak popüler düzlemde hukukun fark edilebilir oranda İslami olmasını istiyordu.

Aslında Şeriat kuralları modern kanunların soyut diline aktarıldığında İslamileştirme tam manasıyla gerçekleşmiş olmuyordu. Kendisi de Adalet bakanı olarak yaptığı bir konuşmada "Biz Şeriat'tan alınabilecek olanların hepsini aldık, ancak modern yasamanın makul prensiplerine uymayı da asla ihmal etmedik" demiştir. Buna rağmen onu eleştirenler kanunların İslamileştirilmesi ifadesini ciddiye alarak medeni kanunu bu açıdan tahlil etmişlerdir. Bazı batılı ve Mısırlı yazarlar Mısır Medeni Kanunu'nun İslam hukukundan etkilenme oranının çok sınırlı düzeyde kaldığını savunmaktadırlar. Kendisi de Kanunu'nun kabulünden 20 yıl sonra yazdığı bir yazıda "Yeni Kanun, İslam hukuk kültürünü değil de Batılı medeni (hukuk) kültürünü yansıtmaktadır" demiştir. Bunu da "Ülkenin hukuk kültürünün bir parçası haline gelmiş olan Batılı hukuk kültürünün birden sökülüp atılmasının hatalı olacağı" düşüncesine bağlamaktadır. Ancak diğer yandan Mısır Medeni Kanunu'nun İslami olmadığını söylemek onun Batılı olduğunu söylemek manasına da gelmemektedir. Aksine bu kanun, Mısır yerel mahkeme uygulamalarına yaptığı zengin atıflarla ve Batılı kuralları da sistematik olarak değil de parça parça alıntılamakla kesinlikle özgün bir kanundur. Buna kanunların Mısırlılaştırılması demek daha doğru olur. Ancak Mısırlılaştırmak İslamileştirmek bağımsız bir şey de değildir. Chafik Chehata, Mısır Medeni Kanununa İslam hukukunun etkisini üç ana başlıkta dile getirmektedir: (i) Borçlar ve şahsi haklar alanı; (ii) Mülkiyet hakları; (iii) Mısır hukukunun resmi kaynaklarından biri olarak İslam hukuku. Birinci maddeyle ilgili bir çok örnek verilebilir: marazu'l-mevtle ilgili kurallar, gabn, şüf'a hakkı, hediye, borçlar ödenmedikçe mirasın taksim edilmemesi ilkesi vs. İkincisi, Chehata'ya göre, genel bir borçlar hukuku teorisinin tarihsel kaynağı Roma hukuku olsa bile Roma hukukçuları böyle bir teoriyi bilmemektedirler; bu teori şarihlerce oluşturulmuştur. Aynı şekilde İslam hukuk malzemesinden borçlar hukuku teorisi çıkarmak mümkündür. 1949 tarihli Mısır Medeni Kanunu işte bunu başarmıştır. Ve nihayet Mısır Medeni Kanunu'nun 1. maddesi, Şeriat'ı "kanunda uygun bir kural bulunmadığı durumda, örften sonra ama doğal hukuk ve hakkaniyet ilkelerinden önce, hukukun bir kaynağı" olarak tanımlamaktadır. Örfün önce zikredilmiş olmasının da bir önemi yoktur, zira Mısır bağlamında

bunlar Şeriat ve örf iç içedir. Nitekim Libya ve Suriye kanunlarında Şeriat önce örf sonra zikredilmektedir.

Sonuç olarak Senhuri'nin Mısır Medeni Kanunu'yla şeriatı yeniden Mısır hukuku olarak vazettiğini söylemek mümkün değildir; kendisinin de dediği gibi bu, o yönde atılmış bir mütevazı adımdır. Diğer yandan milliyetçi bir perspektiften bakıldığında onun Medeni Kanun'la ilgili çabalarını bağımsızlık yolunda atılmış bir adım olarak da görmek mümkündür.

Ulusal ve Uluslararası Siyaset: Siyasetçi ve Bakan olarak Senhuri

Daha 1919'da Mansura'da genç bir savcı yardımcısıyken Senhuri Vefd hareketine katılmıştı. 1934'te tekrar siyasi emelleri olduğu gerekçesiyle üniversitedeki görevi askıya alındı. 1936'da Irak dönüşü Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesine dekan olarak atandı. Ancak bir yıl geçmeden siyasi gerekçelerle bu görevden ayrıldı. 1937'de Vefd'den ayrılan bir grubun kurduğu Saad Partisine katıldı. Bundan sonraki 12 yıl boyunca Senhuri hükümetin çeşitli kademelerinde görev aldı. Ancak Vefd Partisi iktidara her geldiğinde Senhuri bu görevlerinden uzaklaştırıldı yahut başka görevlere atandı. 1945 yılından itibaren bir çok hükümette değişik bakanlıklar yaptı (eğitim ve devlet bakanlığı). Eğitim bakanlığı sırasında projelerini büyük ölçüde hayata geçirdiğini kendisi söylemektedir. Aynı zamanda çeşitli dergilere yazmaya devam etti ve 1941'de yayınladığı *Usûlü'l-Kanun* adlı ders kitabı hukuk fakültesinde okutulmaya devam etti. 1937'de kısa bir dönem *Mecelletü'l-Kanun ve'l-İktisad*'ın editörü oldu. Aynı yıl Lahey'deki Uluslar arası Karşılaştırmalı Hukuk Kongresine Mısır delegasyonun başkanı olarak katıldı. Bu Kongre'de "İslam hukukunun hayatın gereklerine uyum sağlayacak yapıda olduğu" kararının alınmasında etkili oldu.

Anayasalcılık ve Siyaset: Meclisü'd-Devle Başkanlığı

Senhuri 1949 yılında henüz yeni kurulmuş olan Meclisü'd-Devle (Anayasa mahkemesi ve Danıştay tarzında bir mahkeme olup Fransız Conseil d'État modelinde 1946 yılında kuruldu) başkanlığına getirildi. Bu görev Senhuri gibi bir hukuk abidesi için ideal bir görevdi. Bu kurumu "medeni haklar ve özgürlüklerin korunmasının muhkem kalesi" yapmaya gayret etti. Henüz ayrı bir Anayasa mahkemesi bulunmadığı için Conseil d'État'dan farklı olarak Senhuri Meclüs'd-Devle'yi Anayasa mahkemesi gibi konumlandırmak istemişti. 1954 yılına kadar sürdürdüğü bu görevi Senhuri bir siyasi kavga ve kargaşa sonucu bırakmak zorunda kaldı. Bu olayın arkasında Senhuri siyasi haklarından mahrum edildi. Bu onun kamusal görevlerinin de sonu oldu. Bundan sonra Senhuri, öce 1952 yılında ilk cildi çıkan Mısır Medeni Kanunu'nun şerhi *el-Vasît* üzerine çalışmalarına devam etti. Bazı Arap ülkelerinden yeni medeni kanun hazırlama projelerine çağrıldı. 1953 yılında bu amaçla İtalyan kodunu terk etmek isteyen Libya'ya gitti. 1959 yılında Kuveyt Kuveyt Ticaret Kanunu, Denizcilik Kanunu, Tazminat Kanunu ve bir de ilk derece mahkemelerinin kanununu hazırladı. Sudan ve Bahreyn anaya-

saları üzerine de çalıştı. Birleşik Arap Emirlikleri federal anayasasının hazırlanması için davet edildiyse de sağlığının kötüleşmesi sebebiyle bunu gerçekleştiremedi.

Arap Araştırmaları Enstitüsü'nde karşılaştırmalı hukuk üzerine verdiği derslerden *Masadiru'l-Hak fi'l-Fıkhi'l-İslami* adlı önemli eseri 1957 yılında ortaya çıktı. Bu eser, modern Müslüman hukukçuları çokça meşgul eden bir problemi ele almaktadır: Klasik fıkıh eserlerinde dağınık bir biçimde yer alan unsurlardan genel bir hukuki fiil teorisi çıkarmak. Diğer meslektaşlarının yetersiz kaldığı bir noktada, Senhuri, Batı hukukuyla ilgili uzun deneyimleri sayesinde, Müslüman hukuku da dahil hukuki olgulara evrensel ve daimi bir nitelik kazandırma imkanı elde etmiştir.

Eseri inceleyen Fransız İslam hukukçusu Linnat de Bellefonds onun Batı dillerine çevrilmesi gerektiğini belirtmiştir. Çalışmanın vekaletle ilgili bölümü yayımlandığında ise Bellefonds şunları söylemektedir:

"İslam hukukçularının vekalet alanındaki inşaları ... Roma Hukukundan son aşamasında üstün olmakla kalmayıp, bir çok açıdan Batı'da halihazırda hakim olan sistemlerden üstün olduğunu da ispat etmektedir."

Bu eserinde Senhuri bir taraftan zengin fıkıh mirasını karşılaştırmalı olarak incelerken diğer yandan bu mirası Batı hukuk sistemleriyle karşılaştırmaktadır.

Senhuri'nin diğer büyük eseri *el-Vasît* ise Mısır Medeni Kanununun bir şerhi olmanın ötesinde Arap devletlerin medeni kanunları bağlamında bir teori-pratik sentezi yapmaktadır.

Hayatının sonlarına doğru Senhuri ortak bir Arap medeni kanunun yapılması yönünde düşünceler geliştirdi. Gençliğinden itibaren kendisini yönlendiren Şeriatın geliştirilmesi fikri bu bağlamda sürekli onun gündemini meşgul etti. Ancak onun çabalarını bu çağrıyı yapan çoğunluğun düşüncelerinden farklı kılan önemli bir ayrıntı mevcuttur. Diğerleri İslam hukukunun canlandırılmasını ilk iki kaynağa dönerek oradaki dağınık malzemeden yeniden oluşturmaya çalışırken Senhuri 1400 yıllık engin ve zengin fıkıh kültüründen hareketle bir ıslah projesi önermekteydi. Senhuri 21.07.1971 yılında vefat etti.

Senhuri Bibliyografyası

A. ***Kendi yazıları:***

– *Les Restrictions contractuelles a la liberte individuelle de travail dans la jurisprudence anglaise*, Paris, 1925.

– *Le Califat*, Paris, 1926. Bu eser Arapça'ya kısmen çevrildi: *Fıkhü'l-hilafe ve tatavvuruha*, trc. Nadiye Senhuri, Kahire, 1989.

– "ed-Dîn ve'd-Devle fi'l-İslâm", *Mecelletü'l-Muhâmâti'ş-Şer'iyye*, 1 (1) (1929).

– "Tatavvuru Lâihati'l-Mahâkimi'ş-Şer'iyye", *Mecelletü'l-Muhâmâti'ş-Şer'iyye*, 1 (2) (1929).

– *Akdü'l-Îcâr*, Beyrut, 1930.

– "L'Universite egyptienne au congres international de droit compare de la Haye", *Mecelletü'l-kanun ve'l-iktisâd*, 2 (5) (1932), s. 289-312.

– *Nazariyyetü'l-akd*, Kahire, 1934.

– "Le standard juridique", *Recueil d'études sur les sources du droit en l'honneur de François Gény*, Paris, 1935, c. 2, 144-156.

– "Mecelletü'l-Kadâ fi ahdihe'l-cedîd", *Mecelletü'l-Kadâ*, 2 (1/2) (1936); 1-3.

– "Min Mecelletü'l-Ahkâmi'l-Adliyye ilel-Kanûni'l-Medeni el-Irakî ve hareketü't-taknîni'l-medeni fi'l-asri'l-hadîs", *Mecelletü'l-Kadâ*, 2 (1/2) (1936); 4-65.

– "el-Kitâbü'l-merfû il fahameti reîsi Lecneti tahdîri'l-kânuni el-medenî el-Irakî ve'l-vesîkatân", *Mecelletü'l-Kadâ*, 2 (1/2) (1936); 225vd.

– Vücûbu tenkîhi'l-kanûni'l-medeni el-Mısrî ve alâ eyyi esâsin yekûnü hâze't-tenkîh", *Mecelletü'l-kanûn ve'l-iktisâd*, 6 (1) (1936), 1-142.

– "Inauguration of the Seventh Year of the Review" (Arapça ve Fransızca), *Mecelletü'l-kanûn ve'l-iktisâd*, 7 (1) (1937), a-d, i-iv.

– "Alâ eyyi esâsin yekûnü tenkîhu'l-kanûni'l-medeni el-Mısrî", *el-Kitâbü'z-Zehebî li'l-Mahâkimi'l-Ehliyye*, Kahire, 1938, c. 2, 106-143.

– "Le droit musulman commé element de refonte du code civil égyptien", *Recueil d'études sur en l'honneur d'Édouard Lambert*, Paris, 1938, c. 3, 621-642.

– *El-Mûciz fi nazariyyeti'l-amme li'l-iltizâmat fi kanuni'l-medeni al-Mısrî*, Kahire, 1938.

– Ahmed H. Ebu Sittît ile birlikte, *Usûlü'l-kanûn evi'l-Medhal li-dirâseti'l-kanûn*, Kahire, 1941.

– "Muhâdarât ed-Doktor es-Senhûrî ellezî elkâhâ bi'l-Jâmiati'l-Cuğrâfiyye el-Melikiyye an meşrûi tenkîhi'l-kanuni'l-Medenî", *el-Muhâmât*, 22 (4&6) (1942), 419-431.

– "La reponsibilité civile et pénale en droit musulman", *Mecelletü'l-kanûn ve'l-iktisâd*, 155 (1, 2/3) (1945), 1-26.

– "el-Cedîd ve'l-kadîm", *el-Hilâl* (özel sayı, 1949), 6-8.

– *Mecelletü'l-Meclisü'd-Devle*'nin ilk sayısının "takdîm" yazısı, 1 (1) (1950), 1-32.

– "Te'bînü fakîdi Mısr el-azîm: Abdülazîz Fehmi Paşa", *Mecelletü'l-Meclisü'd-Devle*, 2: a-n.

– Osman Halil Osman'la birlikte, "Le Conseil d'État égyptien et le Conseil d' État français", *Le Conseil d'État: livre jubilaire*, Paris, 1952, 575-583.

– El-Vasît fi şerhi'l-kanuni'l-medenî el-cedîd, 12 cilt, Kahire, 1952-1970.

– Masâdiru'l-hak fi'l-fıkhi'l-İslâmî, 2 cilt, Kahire, 1954-1959.

– "al-Kanunü'l-medeni el-Arabî", *el-Kadâ*, 20 (1/2) (1962), Bağdat, 7-33.

– *Abdürrezzak es-Senhuri min hilali evrakihi'ş-şahsiyye*, yay. haz. Nadiye Senhuri, Tevfik Şavi, Kahire, 1988.

– Makâlât ve Ebhâsü'l-Üstâz ed-Doktor Abdurrezzak es-Senhûrî, Mecelletü'l-Kadâ ve'l-İktisad'ın doğumunun 100. yılı anısına kızı Nadiye Senhûri ve damadı Tevfik Muhammed Şavi'ye hazırlattığı Senhuri'nin bir çoğu yukarıda sayılan 16 Arapça ve 4 Fransızca makalesinden oluşan iki ciltlik özel sayı, Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1992.

B. Senhuri Hakkında Yazılanlar

Ziya Şit Hattâb, "el-Mağfûr leh Abdürrezzâk es-Senhûri (1895-1971)", *Mecelletü'l-Kadâ*, 26 (3) (1971). (Ayrı basım, Bağdat, 1972).

Subhi R. Mahmesani, *el-Mücahidun fi'l-hak: tezkire min Malik ile's-Senhuri*, Beyrut, 1979.

Enid Hill, *al-Sanhuri and Islamic Law: The Place and Significance of Islamic Law in the Life and Works of 'Abd al-Razzaq Ahmed al-Sanhuri Egyptian Jurist and Scholar (1895-1971)*, Kahire Amerikan Üniversitesi Yayınları, 1987.

Nabil Saleh, "Civil codes of Arab countries: the Sanhuri codes: al-Sanhuri, 'Abd al-Razzaq Ahmad", *Arab Law Quarterly*, 8:2 (1993), 161-167.

Oussama Arabi, Al-Sanhuri's Reconstruction of the Islamic Law of Contract Defects, *Journal of Islamic Studies*, 6:2 (1995), 153-172.

- "Intention and Method in Sanhuri's Fiqh: Cause as Ulterior Motive: al-Sanhuri, 'Abd al-Razzaq", *Islamic Law and Society*, 4:2 (1997), 200-223.

Muhammed Amara, *ed-Doktor Abdürrezzak es-Senhuri: İslamiyyetü'd-devle ve'l-medeniyye ve'l-kanun*, Kahire, 1999.

Amr A. Shalakany, "Sanhuri and the Historical Origins of Comparative Law in the Arab World (or How Sometimes Loosing Your *Asalah* can be Good for You", içinde: *Rethinking the Masters of Comparative Law*, Annelise Riles (ed.), Oxford & Portland/Oregon, Hart Publishing, 2001, 152-189.

- "Between Identity and Redistribution: Sanhuri, Genealogy and The Will to Islamise" *Islamic Law and Society*, 8:2 (2001) 201-244.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.449-460

MUHAMMED ET-TÂHİR B. ÂŞÛR (1879-1973)

Dr. Ali PEKCAN*

HAYATI:

Tunus'ta doğdu. Aslen Fas'lı olup Âşûr ailesine mensubiyetinden dolayı dedeleri gibi İbn Âşûr lakabıyla anıldı. Yetişmesinde Cem'iyyetü'l-Evkâf reisliği de yapan babası Muhammed b. Muhammed Tâhir ile anne tarafından dedesi olan başbakan Muhammed el-Azîz Bû Attûr'un ayrı bir yeri vardır. İlk öğrenimini dedesi Attûr'un yanında tamamlayan İbn Âşûr, 1892'de bir orta ve yüksek eğitim kurumu olan (Sonraları üniversite olan) Zeytûne'ye girdi. Zekası ve üstün kabiliyeti ile dikkat çektiği için kendisine özel bir öğretim ve eğitim programı uygulandı. Önce Şeyh Sâlih eş-Şerîf'in derslerine devam etti. Daha sonra *Şeyh Sâlim Bû Hâcib*'ten Kastallânî'nin İrşâdü's-Sârî'sini, *İbnü'ş-Şeyh* diye bilinen *Ömer b. Ahmed*'den, Beyzâvî'nin Envâru't-Tenzîl'ini, *Muhammed b. Neccâr*'dan kelâm' ilmine dair el-Mevâkıf'ı okudu. 1899'da tamamladığı yüksek öğrenimi sırasında Fransızca'yı öğrendi. 1903 yılında Zeytûne Üniversitesinde ikinci dereceden öğretim elemanı olarak tayin edildi. O sırada Tunus'a gelen Muhammed Abduh'un konferans ve sohbetlerine katıldı. 1905 yılında, 'Alış-verişte muhayyerlik' başlıklı bir tez hazırlayarak öğretim görevlisi oldu. Bundan sonra da öğrenmeye, önde gelen hocalardan dersler almaya devam etti. Onlardan icazetler aldı. Üniversitede daha çok Arap dili ve edebiyatı, fıkıh, fıkıh usûlü ile makâsıdü'ş-şerîa (İslâm hukuk felsefesi) dersleri verdi. Pek çok öğrenci yetiştirdi. Yazılı bir çok eserinin yanında en önemli canlı eserleri olan talebeleri arasında Müslüman Cezâyir'in manevî lideri *Abdülhamîd b. Bâdis* ile kendi oğlu *Muhammed Fazıl (b. Âşûr)* gibi ünlü şahsiyetler de bulunmaktadır. 1908 de Tunus Millî Eğitim programlarının ıslah'ını gerçekleştirme görevi verilen komisyonda üye olarak bulundu.[1]

---

* DİB Selçuk Eğitim Merkezi/ Konya, e-mail: pekalisait@mynet.com

[1] Coşkun, Ahmet, "İbn Âşûr", *DİA*, İstanbul 1999, XIX/332, 333; Hasenî, İsmâil, *Nazariyyetü'l-Makâsıd ınde'l-İmâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, USA (Virginia) 1995 I.baskı., s.80-89; Ayrıca bkz. İbn Âşûr'un *Makâsıdü'ş-Şerîati'l-İslâmiyye* adlı eserinin, M. Erdoğan-V. Akyüz tarafından *'İslam Hukuk Felsefesi (Gaye Problemi)'* adıyla yapılan çevirisine Hayreddin Karaman hocamızın kaleme aldığı *takdim* yazısı. İstanbul 1988; 1996) Mustafa Âşûr, *et-Tâhir b.Âşûr 'Sadakallâhu ve kezebe Burgiba'* (fî zikrâ vefâtih 13 Receb 1393 h.) www.islamonline.net/Arabic/ history/1422/09

İbn Âşûr, üniversitedeki görevi ve akademik çalışmalarının yanı sıra 1913 yılından itibaren on yıl süreyle Mâlikî kadılığı da yaptı. 1927 yılında baş müftü seçildi. 1932 yılında Mâlikî şeyhulislamı oldu. Aynı yıl Zeytûne Üniversitesine rektör tayin edildi. 1960 yılına kadar –bazı aralıklarla- bu görevini sürdürdü. 1950 de Kahire Mecmau'l-luğa el-'Arabiyye'ye, 1955 te de Şam Mecmau'l-ilmiyye el-'Arabiyye'ye üye olarak seçildi. Kuveyt'te yayımlanan el-Mevsûatü'l-fıkhıyye'nin telif çalışmalarına katıldı. 1951 yılında İstanbul'da düzenlenen "uluslararası müsteşrikler kongresi"nde bulundu. Hac farîzasını ifa ettikten sonra çeşitli İslam ülkelerine ve Avrupa'ya seyahatlerde bulundu. İslâmî konularda yaptığı başarılı çalışmalardan dolayı 1972 ve 1973 yıllarında Tunus cumhurbaşkanlığı tarafından ödüllendirildi. Hayatını ilmî ve fikri faaliyetlerle geçiren İbn Âşûr, 12 Ağustos 1973'te başkent Tunus'ta vefat etti ve burada bulunan Zellâc mezarlığına defnedildi.[2]

ESERLERİ[3]:

1-*et-Tahrîr ve't-Tenvîr*: Bu eserin tam adı: *Tahrîru'l-ma'nâ's-sedîd ve tenvîri'l-akli'l-cedîd min tefsîri'l-Kitâbi'l-mecîd*'dir.

İbn Âşûr'un en önemli eserlerinden biri olup, otuz cilt halinde Tunus'ta (1987) yayımlanmıştır. Çağımızda yazılan en önemli tefsirlerden birisi sayılan bu eserinde İbn Âşûr, 130 sayfalık bir girişten sonra Mushaf'taki sıraya göre surelerin tefsirini yapmıştır. Ağırlıklı olarak edebî-belâğî bir uslupla kaleme alınmıştır. Dil ağırlıklı yorum ve tefsirlerin yanı sıra, Kur'ân'daki ifadelerin gaye ve maksatlarına da işaret edilmesi bakımından önemlidir. Makâsıdü'ş-Şerîa konularındaki hakimiyeti bu eserinde de hemen fark edilmektedir.

2-*Keşfü'l-muğattâ fi'l-me'ânî ve'l-elfâz el-vâkı'a fi'l-Muvatta'*:

İmam Mâlik'in Muvatta'ının kısa ve özlü bir şerhidir. Tunus'ta 1975 yılında (463 sh.) ve Cezâyir'de 1975'te yayımlanmıştır.

3-*Makâsıdü'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*: İslam hukuk felsefesi konusunda çağımızda kaleme alınmış en güzel eserlerden biridir. Yazar bu eserinde, İslam hukukunda gaye problemini en geniş manasıyla irdelemeye ve değerlendirmeye tabi tutmuştur (Tunus 1945-1946; Cezâyir 1985) Eser M. Erdoğan ve V. Akyüz tarafından 'İslam Hukuk Felsefesi (Gaye Problemi)' adıyla Türkçemize kazandırılmıştır (İstanbul 1988; 1996).

4-*Usûlü'n-nizâmi'l-ictimâ'î fi'l-İslâm*: İslam'a göre toplumsal düzen nasıl olması gerektiği üzerinde duran bu eserini, başarılı bir İslâm hukuk sosyolojisi denemesi saymak mümkündür (Tunus 1945-46; Cezâyir 1985) Eser,

---

[2] Bkz. Hasenî, a.g.e., s.88-89; Coşkun, a.g.y.; Mustafa Âşûr, a.g.m.

[3] Muhammed Mahfûz, *Terâcimü'l-Müellifîn et-Tûnûsiyyîn*, Beyrut 1984, III/307-309; Hasenî, a.g.e. s.89-95; Coşkun, Ahmet, "*İbn Âşûr*", Mustafa Âşûr, *a.g.m.*; XIX, 333 Ayrıca bkz. Erdoğan-Akyüz, *'İslam Hukuk Felsefesi (Gaye Problemi)'*, Çevirinin başındaki tanıtım yazısı;

Vecdi Akyüz tarafından, 'İslâm İnsan ve Toplum Felsefesi' adıyla Türkçeye çevrilmiştir (İstanbul 2000).

5-*en-Nazaru'l-Fesîh 'inde medâyıki'l-enzâr fi'l-Câmi'i's-sahîh*: İmam Buhârî'nin ilgili kitabı üzerine yazdığı bazı notlar ve açıklamalar içeren ta'likidir (Tunus 1979; Libya 1979).

6-*Eleyse's-subhu bi karîb*: Müellifin eğitim konusunda genç yaşlarda - takriben 27 yaşında iken- kaleme aldığı bir eserdir (Tunus 1967-88

7-*Tahkîkât ve enzâr fi'l-Kur'ân ve's-Sünne*: (Tunus 1985) Kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevapların oğlu Abdülmelik tarafından derlenip kitaplaştırılmış halidir.

8-*Divânü'n-Nâbiğa ez-Zübyânî*: Adı geçen şairin şiirlerinin derlenip tahkiki sonucu oluşan bir eserdir (Tunus 1976).

9-*Usûlü'l-inşâ ve'l-hıtâbe* (Tunus h.1339).

10-*Hâşiyetü't-tavzîh ve't-tashîh li müşkilâti Kitâbi't-Tenkîh alâ şerhi Tenkîhi'l-füsûl fi'l-Usûl li Şihâbiddîn el-Karâfî* (Tunus h.1341).

11-*Nakdün Ilmiyyun li Kitâbi'l-İslâm ve Usûli'l-Hukm* (Kahire h.1344).

12-*Şerhu Kasîdeti'l-Â'şâ el-Ekber* (Tunus 1929).

13-*Mûcezü'l-belâğa* (Tunus 1932).

14-*el-Vakf ve Âsâruhû fi'l-İslâm* (Kahire 1937).

15-*Şerhu'l-mukaddime fi'l-Edebiyye li Şerhi'l-İmâm el-Merzûkî alâ Dîvâni'l-hamse li Ebî Temâm* (Tunus 1958-1978; Libya 1978; Beyrut ts.).

16-*Kıssatü'l-Mevlîd* (Tunus 1392/1972).

17-*Risâle fikhiyye havle'l-fetvâ et-Teransifâliyye* (Menâr dergisi 6.cilt, 24.sayıda yayımlanmıştır).

18-*Usûlü't-tekaddüm ve'l-medeniyye fi'l-İslâm*:

Bu eser, İbn Âşûr'un *el-Cem'iyyetü'l-Haldûniyye* adlı bir derneğin düzenlediği konferansta yaptığı konuşmanın yazıya- çevrilmiş biçimidir. Bu eserin bir bölümü, İbn Âşûr'un oğlu Fâzıl tarafından, kendisinin kaleme aldığı *el-Haraketü'l-edebiyye ve'l-fikriyye* adlı eserinde nakledilmiştir.

Tunus, Kahire ve Dımaşk'ta çıkan çeşitli dergilerde çok sayıda ilmî araştırma ve makalesi yayımlanan İbn Âşûr, ayrıca Ebu'l-Kâsım el-Isfehânî'nin *el-Vâzıh fî müşkilâti şi'ri'l-Mütenebbî* (Tunus 1968) ve Beşşâr b. Bürd'ün 7600 beyit ihtivâ eden *Dîvânü Beşşâr b. Bürd* (I-III, Kahire 1969-1376/1950-1957; IV. Kahire 1966, ayrıca tamamı 1967 Kahire ve 1976 Tunus) adlı eserlerini neşretmiştir.[4]

---

[4] Coşkun, Ahmet, "*İbn Âşûr*", XIV/335.

Yazma halindeki eserleri ise şunlardır:[5]

Risâletü'l-Kudre ve't-tekaddür, Kalâidü'l-akayân, el-Fetâvâ, Kadâyâ ve Ahkâmün Şer'iyye, Mesâilü fıkhiyye ve 'Ilmiyye teksürü'l-hâcetü ileyhâ ve yu'avvelü fi'l-ahkâm aleyhâ, Ta'lîk ve tahkîk alâ şerhi hadîsi Ummi zer'ın, Âmâl alâ Muhtasar-ı Halîl, Ârâun ictihâdiyye, Tahkîk ve Ta'lîk alâ Kitâbi Halefi'l-Ahmer el-Ma'rûf bi Mukaddime fi'n-nahv, Teâlîk ale'l-Mutavvel ve hâşiyeti's-Siyâkültî, Âmâl alâ Delâili'l-İ'câz, Terâcim li ba'zı'l-'A'lâm, Tahkîk ve Tashîh ve Ta'lîk alâ Kitâbi'l-İktizâb li'bni Batlayevsî maa şerhi Kitâbi Edebi'l-Kâtib, Cem' ve şerh Dîvâni Suhaym, Şerhu muallakati' İmrii'l-Kays, Şerhu Dîvâni'l-hamâse, Murâcaâtun teteallak bi kitâbey: Ahmed ve'l-Lâmi' li'l-Azîzî, Tahkîk li şerhi'l-Kuraşî alâ Dîvâni'l-Mütenebbî, Ğarâibü'l-İsti'mâl, Tashîh ve Ta'lîk alâ Kitâbi'l-İntisâr li Câlînûs li'l-Hakîm İbn Zühr, Kitâbü Târîhi'l-Arab.

Hakkında Yapılan Çalışmalardan bazıları şunlardır:

1-İsmâil el-Hasenî, *Nazariyyetü'l-Makâsıd ınde'l-İmâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr,* USA (Virginia) 1995 (1.bs.).

2-Muhammed el-Habîb İbn Hôca, *Safahât min Târîhi Tûnus* [thk. Hammâdî es-Sâhılî] Beyrut (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî), 1986. (Bkz. İbn Âşûr ile ilgili bölüm s. 419-451).

3-Muhammed el-Habîb İbn Hôca, *Makâsıdü'ş-Serîati'l-İslâmiyye, li Şeyhı'l-İslâm el-Imâmi'l-Ekber Muhammed et-Tâhir Ibn Aşûr* (Tek Cilt Halinde yy.) [bkz. www.Arabia.it.Com].

4-İdris Bûkırâ', *Delâletü'l-Elfâz Inde İbn Âşûr Fi't-Tahrîr Ve't-Tenvîr*, [Bkz. Http://Webserver1.Univ-Oujda.Ac.Ma 05-06-2004]

5-Şirâre, Abdülcebbâr, *Nazariyyetü'l-Makâsıd ınde'l-İmâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, (Mürâcaaten li Kitâbi İsmâil el-Hasenî), [Qadâyâ İslâmiyye El-Muâsıra] 1997, Sayı. 4; s. 473-490.

6-Neccâr, Abdülmecîd, *Makâsıdü'ş-Şerîa beyne'ş-Şâtıbî ve İbni Âşûr,* Mağrib (Fâs), ts.

7-Mîsâvî, Muhammed et-Tâhir, *eş-Şeyh Muhammed et-Tâhir b. Âşûr ve Kitâbühû-Makâsıdü'ş-Şerîa el-İslâmiyye* -(thk ve drs.) el-Besâir yy. 1998.

8-Ali Pekcan, *İslâm Hukukunda Gaye Problemi –Zarûriyyât – Hâciyyât -Tahsîniyyât-* İstanbul 2003 (Bkz. Eserin İbn Âşûr hakkındaki özel bölümü. s.111-113)

9- Günay, H. Mehmet, *'Muhammed Tâhir b. Âşûr'un Makâsıd Anlayışı'*, (İctihad ve Makâsıd içerisinde, derleyen: A. Yaman [Konya 2002], s.383-416)

---

[5] Hasenî, *a.g.e.*, s.96-97;.

10-Dönmez, İ. Kâfi, *"Mevkıfu'ş-Şeyh Tâhir b. Âşûr min Makâsıdı'ş-Şeriâti'l-İslâmiyye"*, İstanbul ts.

11-Atîk, Suphî, *et-Tefsîr ve'l-Makâsıd ınde'ş-Şeyh Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, Tunus 1989.

12-Mehdî b. Hamîde, *Takdîmü Kitâbi't-Tahrîr ve't-Tenvîr li fazîleti'l-İmâm eş- Şeyh Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, Dâru's-senâbil li's-sekâfe ve'l-ulûm, 1989, s.17-19; Eserin bir başka baskısı: Süveysira 2001.

13-Muhammed Mahfûz, *Terâcimü'l-Müellifin et-Tûnûsiyyîn*, Beyrut 1984, III/307-309.

14-Belkâsim el-Gâlî, *Şeyhu'l-câmii'l-a'zam Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, Beyrut Dâru İbn Hazm, 1996/1417, s.68-71; 89-110.

15-Muhammed el-Fâzıl İbn Âşûr, *el-Haraketü'l-edebiyye ve'l-fikriyye fi Tûnis*, Tunus (ed-Dâru't-Tûnûsiyye) 1983 III. b., s. 40. (Bkz. Müellifin, babası İbn Âşûr'a ayırdığı bölüm.)

16-Belkâsim b. Hasen, *eş-Şeyh Muhammed et-Tâhir b. Âşûr Râidü'l-fikri'l-İslâmî bi Tûnis*, [Henüz yayınlanmamış bir çalışma. Tunus ts., s.2]

17-Muhammed el-Fâzıl İbn Âşûr, *Terâcimü'l-A'lâm*, (ed-Dâru't-Tûnûsiyye) Tunus 1970, s. 168-170. (Bkz. Müellifin, babası İbn Âşûr'a ayırdığı bölüm.)

18-(Seyyid) Muhammed Emîn el-Âmilî, *Meâdinü'l-cevâhir ve nüzhetü'l-havâtır*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut/Sayda ts. s.38 vd.

19-(Şeyh) Ahmed b. Ebi'z-Zayyâf, *İthâfu ehli'z-zemân fi Ahbâri mülûki Tûnis ve ahdi'l-emân*, Tunus [Kitâbü'ddevle li's-sekâfe] 1963. (Bkz. c.I, s.46-47)

20-Abdülmecîd en-Neccâr, *Füsûl fi'l-fikri'l-İslâmî bi'l-Mağrib*, [Dârul-Ğarbi'l-İslâmî] Beyrut 1992.

21-İbrahim el-Kîlânî, *fi mezâhiri't-tecdîd fi'l-mebhas el-makâsıdî*, [almultaka.net@ibrahim.2005] (Kilânî, burada konuyu İbn Âşûr'un görüşlerine ağırlık vererek ele almaktadır.)

22-Munsıf eş-Şennûfî, *eş-Şeyh Muhammed et-Tâhir b. Âşûr* , Tunus Üniversitesi yıllığı: sayı.10, 1973.

GÖRÜŞ VE DÜŞÜNCELERİ:

Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması hakkında:

İbn Âşûr, ilmî ehliyetinin yanı sıra dile getirdiği düşüncelerle de dikkati çekmiş, çalışmalarını Kur'ân ve Sünnet'in anlaşılması ve Müslümanların karşılaştığı sorunlara çözüm getirilmesi üzerine yoğunlaştırmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in çağın bilimsel gelişmelerinin ışığında tefsîr edilmesi demek olan *'ilmî*

(pozitif bilimlere uygun) tefsir'i benimsemiş, bu konuda Şâtıbî' (v.790/1388) nin karşı görüşünü tenkit etmiştir.[6] Ona göre Kur'ân, hitâbını, her çağda, o dönemde yaşayan insanlara *–onların anlayacağı her düzeyde-* yöneltmiştir. Dolayısıyla her dönem insanı, kendi dönemine göre ondan yararlanacak ve kendine izleyeceği bir yol mutlaka bulacaktır. Buna göre, Kur'ân'ın hitaplarının, ilk muhataplarının ümmîliği göz önüne alınarak dillendirildiği,[7] dolayısıyla onların seviye ve anlayışlarını aşacak şekilde sonraki dönemlerdeki gelişmeleri dikkate almadığı yönündeki düşüncesinde olan[8] Şâtıbî bu konuda hatalıdır.[9]

Usûl ve makâsıd konusundaki görüşleri:

İbn Âşûr'un fıkıh mentalitesi bakımından üzerinde durduğu en önemli husus, dînî-hukûkî hükümlerde gözetilen ana gayeler ve hikmetler şeklinde özetlenebilecek olan *makâsıdü'ş-şerîa* konusudur. Tahir b. Âşûr, Şâtıbî'den yaklaşık altı asır sonra *'İslâm Hukukunun gayeleri'* konusunu, -aynı adı taşıyan bir de kitap te'lif etmek suretiyle- müstakil olarak ele almış, böylece O, Şâtıbî'nin bu konuda yaptığı çalışmaları daha da ileri götürmüş, *'makâsıd teorisi'*ni kendi görüşlerini de ekleyerek günümüze taşımıştır. Onun bu eseri, 'İslâm Hukuk Tarihi' boyunca yazılmış en güzel çalışmalardan biri olarak kabul edilmiş, ilim üreten çevrelerde büyük yankılar uyandırmıştır. Onun anılan eseri bu önemi vurgulamayı, *'usûlü'n-nizâmi'l-ictimâî'* adlı eserinde ise, aynı bakış açısını toplumsal bağlamda da ele alarak değerlendirmeye tabi tutmuştur. Keza bu eserini, çağımızda, *İslam hukuk Sosyoloji* bağlamında ele alınarak yazılmış ilk eser olarak kabul etmemiz de mümkündür. Bu çalışmasında İbn Âşûr, hukukun toplumsal yönüne ilişkin görüşlerini dile getirerek, toplumsal yaşamın *hukuk ve siyaset* olmak üzere iki önemli yönüne dikkatleri çekmiştir. İslâm toplumunun yapılanmasının ilâhî öğretilere göre, özellikle tevhit ve adalet değerleri üzerine inşâ edilmesi gerektiğini belirtmiştir.[10]

Hükümlerin mutlaka kulların/insanların yararına bir takım maslahatları içermesinin doğal ve normal bir durum olduğunu şu şekilde açıklar:

"İnsanlar için teşrî kılınan bütün hukuk normlarının, hâkim olan kanûn koyucusu tarafından gerçekleşmesi istenen birtakım gayeleri bulundu-

---

6 İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus 1984, I, 44-45. Konu ile ilgili daha fazla değerlendirme için bkz.: Hasenî, *Nazariyyetü'l-Makâsıd ınde'l-İmâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, s.325-353.

7 *"Şeriat'in ümmîliği"* problematiği ile anlama/yorumlama ameliyesi bakımından bu kavramın ifade ettiği anlam çerçevesinin, şer'î ahkâmın evrenselliği/tarihselliğine etkileri bağlamındaki değerlendirmeler için bkz. Öztürk, Mustafa, *Şâtıbî'nin Kur'ân'ı Anlamaya Yönelik Öncelikleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi*, İslâmiyât Dergisi, (Ocak-Mart) Ankara 2000, s.61-67 Erdoğan, Mehmet, *Kur'ân Vahyinin Nüzûl Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhî Yorumu*, İslâmiyât Dergisi, (Ocak-Mart) Ankara 2004, s.61-67. Öztürk, Mustafa, *Şâtıbî'nin Kur'ân'ı Anlamaya Yönelik Öncelikleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi*, İslâmiyât Dergisi, (Ocak-Mart) Ankara 2000, s.61-67

8 Şâtıbî'nin sözü elden görüşü için bkz. *el-Muvâfakâ fî Usûli'ş-Şerîa*, nşr.Abdullah Dıraz, Beyrut ts. II/60 vd.

9 Coşkun, *a.g.y.*

10 Bu konuda yaptığı değerlendirmeler için bkz. İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *'İslâm İnsan ve Toplum Felsefesi'* ç. Vecdi Akyüz, İstanbul 2000, s.142 vd., 265 vd.

ğundan hiç kimse şüphe edemez. Çünkü Allah Teâla hiçbir şeyi boşu boşuna yaratmaz. Bizzat kendisinin; "Biz gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri, bir eğlence olsun diye değil, ancak bir gerçekle yarattık"[11] ve "sizi boşuna yarattığımızı mı sandınız ?"[12] âyetlerinde haber verdiği gibi, yaratmadaki tavrı da bunu açıkça göstermektedir..." [13]

Ona göre; şâriin, hükümlerini sevk ederken gözettiği ana gayeler ve hikmetler bilinmediği takdirde, nassları anlama, yorumlama ve ictihat faaliyetleri eksik olacaktır.[14]

İbn Âşûr, *"Zarûriyyât"* dediğimiz beş unsurun tespitinde, hem *istikrâ* yöntemini kullanmış hem de bu beş ilkeyi birarada zikreden *Kitap ve sünnet* nass'larından söz etmiştir. Söz gelimi bazı usûl bilginlerinin şu tespitine vurguda bulunmuştur:[15] Hz. Peygamberin ashabından bey'at alırken onlarla bir takım ilkelere bağlı kalacaklarına dair söz aldığından bahseden *bey'at âyeti zarûriyyât*'a işaret etmektedir:

"Ey Peygamber! İnanmış kadınlar, Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, elleriyle ayakları arasında bir iftira uydurup getirmemek, iyi işi işlemekte sana karşı gelmemek hususunda sana bey'at etmeye geldikleri zaman, bey'atlarını kabul et....."[16]

Âyetteki *"bey'at"* yapılan unsurlara göz attığımızda beş temel zarûrî ilkeden *"aklın korunması"* dışında dört zarûrî esası içine aldığını görüyoruz. Bunlar:

a. *Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak* (Din'in korunması), b. *Hırsızlık yapmamak* (Mal'ın korunması), c. *Zinâ etmemek* (Neslin korunması), d. *Çocuklarını öldürmemek* (Hayatın korunması), e. *İftira etmemek* (Irzın korunması)'tir.

Öte yandan bu âyetin de açıkça delaletine göre, Mekke döneminde, İslâm'ın genel ilkelerinin temelleri atılmış, Medine döneminde ise bu ilkeler tafsilatlı olarak işlenmiştir.[17]

İbn Âşûr'a göre şâriin maksat ve gayeleri, kalkış noktası olması bakımından 'fıtrat' kavramına[18] dayanır. Usûl ve makâsıd konusunda yazdığı

---

[11] el-Enbiyâ, 21/16

[12] el -Mü'minûn, 23/115

[13] İbn Âşûr, *Makâsıdü'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, s.13

[14] İbn Âşûr'un konu hakkındaki görüşlerinin bir değerlendirmesi için bkz. Pekcan, Ali, *İslâm Hukukunda Gaye Problemi* –Zarûriyyât – Hâciyyât -Tahsîniyyât- İstanbul 2003, s.33, 111-112.

[15] İbn Âşûr, *a.g.e.*, s.80 (İbn Âşûr, bunların kimler olduğunu belirtmez.)

[16] el -Mümtahine, 60/12

[17] Şâtıbî, *a.g.e.*, c.III. s.304. vd, Kattân, Mennâ', *"Târihü't-Teşrîi'l-İslâmî"*, Beyrut, 1993, XI. Baskı, s. 61-63; Hudarî, *Tarîhu't-Teşrîi'l-İslâmî*, s.12-13; Hallâf, Abdülvehhab, *Hulâsatü Târihit-Teşrîi'l-İslâmî*, [Aynı müellifin *İlmü Usûli'l-Fıkh* adlı eseriyle birlikte], Kahire, 1956, VII. Baskı, s.283 [Aynı müellifin *İlmü Usûli'l-Fıkh* adlı eseriyle birlikte].

eserlerde bu konuya sıkça vurgu yapan İbn Âşûr, bu meyanda Kur'ândaki *"(Resûlüm!) Sen yüzünü hanîf olarak dîne, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmış ise ona çevir. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur..."*[19] meâldeki âyeti zikrederek görüşünü temellendirir. *İbn Âşûr*, bu âyeti, dil ve gramer açısından tahlilini verdikten sonra, âyet-i kerimedeki *"din"*den maksadın; *Râzî* (v.606/1209) ve *Beydâvî* (v.685/1286) gibi tefsircilerin aksine, "akâid olsun, ahkam olsun "din" diye isimlendirilen şeylerin bütünü" olduğunu söyler.[20] Âyette geçen *"fıtrat"*tan kastedilenin de 'din'in âyetteki anlamıyla aynı olduğunu bu hususta İbn Atıyye (v.546/1151) ve Zemahşerî (v.538/1143)'nin de aynı görüşte olduklarını belirtir.[21] Daha sonra İslâm'ın *"fıtrat"* oluşunu açıklama sadedinde şunları söyler:

"Burada İslâm'ın "fıtrat" oluşunu açıklamamız gerekir; çünkü bu, tam olarak açıklayanını görmediğim bir mânâdır; Fıtrat, yaratılıştır, yani, Allah'ın her yaratıkta ortaya koyduğu düzendir. "İnsan fıtratı" yaratıldığı yani insanın zâhiren ve bâtınen (yani vücut ve akıl olarak) üzerinde yaratıldığı durumdur. İnsan vücuduyla ilgili bir fıtrat olarak iki ayağıyla yürür, eşyayı ayaklarıyla kullanmaya girişmek "fıtrat'a aykırıdır." Sonuçların sebeplerinden ve vargıların öncüllerinden çıkarılması, "aklî bir fıtrat"tır. Bir şeyin, mantık biliminde "fesâdü'l-va'd´" olarak isimlendirilen, sebebi dışına çıkarılması "aklî fıtrata" aykırıdır. Gördüğümüz eşyanın gerçekte var olan gerçeklikler olduğunu kabul etmek "aklî fıtrattır." Sofistlerin bunun varlığını inkar etmeleri "aklî fıtrata" aykırıdır. İslâmın fıtrat olarak nitelendirilmesi, "aklî fıtrat" anlamındadır. Çünkü İslâm, inanç ve normlardan oluşur. Bütün bunlar ise "aklî"dir veya aklın idrak ve kabul ettiğine uygun olarak cereyan eder."[22]

İbn Âşûr, daha sonra *İbn Sinâ* (v.428/1037)'nın 'fıtrat'ın mahiyetine ilişkin sözlerini nakleder, onun görüşlerine aynen iştirak ederek[23]devamında şöyle der: "İslâm'ın, "Allah'ın fıtratı" şeklinde nitelenmesinin anlamı, getirdiği esasların fıtrata uygun olmasıdır." [24] Daha sonra da *"fıtrat'a"* ilişkin sözlerini şöyle tamamlar:

"İslâm dini, kendi bağlılarını, fıtrata ve onun gereklerini yapmaya, kapsamına gireni veya onunla birlikte olanı yaşatmaya çağırır. Evlenme ve çocuğu emzirme, fıtrattandır. Ve tanıkları yaratılışta apaçıktır. Yardımlaşma ve görgü kuralları fıtrattandır. Neslin ve Nesebin korunması fıtrattandır. Gerçek medeniyet, fıtrattandır. Çünkü bu, fıtrattan olan aklın faaliyetinin sonuçlarıdır. İyi bilgi türleri fıtrattandır. Çünkü bunlar, akılların karşılaşmasından

---

[18] Başta 'fıtrat' kavramı olmak üzere, makâsıd düşüncesinin temel kavramları hakkında daha geniş bilgi edinmek için şu makalemize bakılabilir. *'Makasıd Teorisinin Temel Parametreleri'*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 3, Konya 2004, s.113-143

[19] er-Rûm, 30/30

[20] İbn Âşûr, *a.g.e.*, s.57; *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus, Ts., c.XXI, s.91-93

[21] İbn Âşûr, *a.g.e.*, s.57

[22] İbn Âşûr, *a.g.e.*, s.57:*Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c.XXI, s.90

[23] İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, , c.XXI, s.91; *Makâsıd*, s.57

[24] İbn Âşûr, *a.g.e.*, s.58

ve tartışmasından doğar. Yaratılan güzel eserler fıtrattandır. Çünkü bunlar, düşünceden doğmuştur. Fıtratta, yaratılıştan, doğanı sevme duygusu vardır.....(İslâmî) teşrîin genel gayesini dikkatle gözden geçirdiğimizde, fıtratı korumaya ve çiğnenmesinden sakındırmaya yöneldiğini görürüz. Belki de, fıtratı önemli ölçüde çiğnemeye götürenler hukukta yasak ve sakıncalı, fıtratı korumaya götürenler de vacip sayılır. Her iki durumda bundan aşağı derecede olanlar genelde emredilmiştir ya da yasaklanmıştır. Fıtrata dokunmayanlar ise mûbahtır (...) Ayrıca, fıtratın gerekleri çatışır ve yapılan işte ikisini birlikte uygulamak mümkün olmazsa, fıtrat doğrultusunda daha üstünü ve kalıcısını tercih yoluna gidilir. Bunun için, adam öldürmek şirkten sonra günahların en büyüğü olmuştur. Ruhbanlık yasaktır, insanın iğdiş edilmesi en büyük suçlardandır. Gözünü yok ederek veya görev yapamayacak duruma getirerek –meselâ, köleye işkence gibi- insanlardan yararlanmak caiz değildir, hayvandan yararlanılabilinir. Yeme amacı dışında bir sebeple hayvanın itlâfı ise yasaktır." [25]

İbn Âşûr ve diğer bilginlerin *'fıtrat'* değerlendirmelerinden de anlaşıldığı üzere, İslâm hukukunda "zarûriyyât" dediğimiz beş temel ilkenin "insanın doğal yapısına" uygun olduğudur. Bu yüzden zarûrîyyât'a "tabîiyyât" da (İnsan doğası ve yapısına uygun) denilmiştir.[26]

M. Tahir b. Âşûr, *'Makâsıdü'ş-şeriati'l-islâmiyye'* adlı eserinde,[27] maslahat'ın İslâm hukukundaki yeri, önemi ve gerekliliğinden bahsettikten sonra, onu üç farklı açıdan kısımlara ayırır. Bunları şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. İslâm Toplumunun sosyal düzeni açısından;

a. *Zarûrî* (zorunlu maslahatlar) b. *Hâcî* (normal maslahatlar) c. *Tahsînî* (güzelleştirici/tamamlayıcı maslahatlar) olmak üzere üç kısımdır.

2. İslâm Toplumunun bütünü, grupları ve bireylerle ilgisi yönünden;

a. *Küllî* (toplumun genelini ilgilendiren maslahatlar), b. *Cüz'î* (tek tek bireyleri ilgilendiren maslahatlar) olmak üzere iki kısma ayrılır.

3. Toplumun ve bireylerin ayakta durması ve hayatını sürdürmesi açısından ise; a. *Kat'î* (kesin)maslahatlar b. *Zannî* (kesine yakın) maslahatlar c. *Vehmî* (sanal) maslahatlar olmak üzere üç kısımda ele alınır.

M. Tahir b. Âşûr, makâsıd konusunda yazdığı eserinde öncelikle *zarûrî, hâcî ve tahsînî* maslahatların tanımlarını yapar ardından da bunlara uyan çeşitli örnekler verir.[28] Bunun yanı sıra zarûriyyât'ın beş temel unsuruna da ayrı ayrı örnekler veren İbn Âşûr, *Karâfî (v.685/1286)* nin, beş unsura ek

---

[25] İbn Âşûr, *a.g.e.*, s.60
[26] Uludağ, Süleyman., *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, Ankara, 1989, s.42
[27] İbn Âşûr, *Makâsidü'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, Tunus, 1978, s. 78
[28] İbn Âşûr, *a.g.e.*, s. 79-87

altıncı bir unsur olarak *'ırz'ın korunması*'nı, kim olduğu belli olmayan birinden naklederek, kendisinin de bu görüşü benimseyip eklediğini belirtir[29] ki, bu tespiti isabetli değildir. Çünkü Karâfî, bu unsuru, altıncı bir değer olarak ekleyen birilerinin bulunduğunu *temrîz* ifade eden 'kîle' (=söylenildiğine göre) sözüyle dile getirmiş, ancak kendisinin bunu benimsediğinden söz etmemiştir.[30] Dolayısıyla Karâfî'nin yaptığı sadece nakildir. Bunu söylemesi, kendisinin de onlara katıldığını göstermez. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu görüşü benimseyenler arasında, *Necmüddîn Tûfî (v.716/1316)* ve *Tâcüddîn Sübkî (v.771/1369)*'nin de içinde bulunduğu bir grup alim bulunmaktadır.[31]

Hâcî maslahatların da mutlaka gözetilmesi gereğine işaret eden İbn Âşûr, hâcî maslahatların bazan zarûriyyât derecesine yükselebildiğini belirtir. Yine ona göre, hâcî maslahatlarla zarûrî maslahatlar kapsam ve muhteva olarak birbirlerine oldukça yakın olup, iki alandan birbirlerine geçişler oldukça kolaydır.[32] Kötülüğe yol açan mübah yolları kapatmak anlamına gelen *'seddü'z-zerâî*'ye dayalı hükümlerin genel olarak *tahsiniyyât* türü içerisinde yer aldığını söyler.[33]

Siyâsî Görüşleri:

İbn Âşûr, siyâset alanına dair görüşlerini[34] özellikle bu konuyu ele aldığı *'usûlü'n-nizâmi'l-ictimâî'* adlı eserinde dile getirir. Ona göre İslâm dininin, kendi dünya görüşüne göre yapılanan toplumun, öncelikle bireyin eğitimine, daha sonra aile ve toplumun eğitimine önem vermesi gerektiğini savunur. Bu eğitim aşamalarından geçen bir toplum, özlenen ideal toplumu oluşturacaktır. İslâm'ın kavramsal analizini de yapan İbn Âşûr, bu yapıda; fıtrat, itidâl (orta yolculuk ya da dengeyi gözetme), hoşgörü (simâha), sanal ya da kurgusal düşüncelere değil, bizatihi hakikati göz önünde tutma gibi bir takım özgün niteliklerin bulunduğunu belirtir.[35] Bireyin ıslâhı ve eğitilmesinde, 'doğru inanç/iman', 'doğru düşünce' ve 'doğru davranış'ların etkin bir rol üstlendiklerini belirten İbn Âşûr, kamu düzeninin ahlâkî esaslara göre tanzim edilmesi gerektiğini söyleyerek, hukukla ahlâkın iç içe bir misyon üstlendiklerini dile getirir.[36] Bu temel yaklaşımını, saadet asrından ve ardından gelen dört halife dönemi uygulamalarından seçtiği örneklerle desteklemeye çalışan İbn Âşûr, İslâmî dünya görüşüne göre kurulan bir siyasal örgütlenmede bu yapılanmanın, ana kavramsal ve ilkesel dayanaklarını; temel ahlâk ilkeleri,

---

29 İbn Âşûr, *a.g.e.*, s. 79

30 Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Füsûl*, s. 169; *Muhtasaru Tenkîhi'l-Füsûl*, s. 90

31 Subkî, Tâcüddîn, *Cem'u'l-Cevâmi'*, Darûl-Fikr, 1982, c.II, s. 280; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, c. III, s. 209

32 İbn Âşûr, *a.g.e.*, s. 82

33 İbn Âşûr, *a.g.e.*, s. 83

34 *Makasıd ve maslahat* kavramlarının *siyaset-hukuk-din* bağlamında ifade ettiği anlam hk. İbn Âşûr ve diğer usulcülerin değerlendirmelerini içeren bir çalışma için bkz. Dr. Fevzi Halil, *el-Masalhatü'l-Âmme beyne'ş-şer' ve'l-fikh ve's-siyâse*, 18.02.2003 www. Islamonline.net.

35 İbn Âşûr, *'İslâm İnsan ve Toplum Felsefesi'*, s.22-57.

36 İbn Âşûr, *a.g.e.*, s.61-156.

adalet ve tesânüt, eşitlik ve en önemlisi bireyin özgürlüğü gibi yüksek değerlerin oluşturduğunu savunur.[37]

İbn Âşûr'a göre, İslâm hukukuna göre düzenlenmiş bir toplumsal sistemin meşruiyet yönünde dayanaklarını Kur'ân ve Sünnet nassları oluşturmaktadır. Hz. Peygamberin Medîne döneminde bir siyasal örgütlenmeye gittiğini, bunun bir bakıma doğal bir zorunluluk olduğunu vurgulayan İbn Âşûr'a göre, başta Hz. Peygamber olmak üzere diğer Müslümanların özgürce yaşayabilecekleri bir ortamın yaratılması zorunluluğu bulunmaktaydı. Bunun bizatihi İslam dininde öngörüldüğünü belirterek şunları söyler:

"...Müslümanların geneline ve özeline (ait olmak üzere) bir hükûmetin kurulması İslam hukuk ilkelerinden biridir. Bu, Kur'ân ve mütevâtir sünnet'ten bir çok delille sabit olmuştur. İşte bu durum, Hz. Peygamber'in vefatından sonra da Sahâbeyi, İslâm ümmetini gözetmekte, peygamberin halefini belirlemek için hemen toplanıp, görüşmeye yöneltmiştir..."[38]

İslam'ın, zorunlu olarak bir siyasal örgütlenmeyi öngördüğünü vurgulayan İbn Âşûr, "*İslâmî hükümetin demokratikliği*" başlıklı bir bölümde bu yapının ideolojik içerik ve işlevsellik bakımından, demokratik bir düzenle karşılaştırmasını yapar.

"...Sahâbenin belirlediği ve Müslümanların icmâ' yoluyla rıza göstererek benimsediği gerçek İslâmî hükümeti demokratik hükümet biçimiyle karşılaştırmak gerekirse, (şunları söylemek mümkündür): ...İlâhî yaşama dayalı bir hükümet, din kökenli bir saygınlığa sahiptir. İslâmî hükümet hiç şüphesiz dînî bir nitelik taşır. Aynı zaman da kurumlarını da İslâm dininden alır. Milletin rıza göstermesi, bu yönü gözetmesine bağlıdır. Bunun için *veliyyülemr*'in belirlenmesinde, (onu seçecek) ehlü'l-hall ve'l-akd'in niteliklerinde, İslâm yararlarının üstün olarak değerlendirme yetkinliğini gözetmek gerekir. Bu yönüyle o, bir ölçüde 'teokratik' bir yönetimle benzerlik taşır.(!?) Çünkü halîfenin, Cuma ve bayram namazlarını kıldırmak gibi dini işleri yerine getirmek gibi bir misyonu da vardır. Ancak bunlardan birinin yerine getirilmesi için bir başkasını görevlendirme olanağı da vardır. Dört Râşit halîfe, bey'at (bağlılık andı), adalet ve eşitlik konusunda İslâmî velâyeti (yönetimi) en mükemmel bir biçimde yürütmüştür...Seçilmesinden ve kendisine bey'at edilmesinden sonra halifenin ya da veliyyülemrin tasarrufları, milletin yararına, dinin korunmasına ve yurdun savunulmasına yönelik hareket etmesine bağlıdır...Bu görev, çağımızda, (başkanın, hem devlet hem de hükümet başkanı olması demek olan) "başkanlık cumhuriyeti" diye bilinen sisteme çok benzemektedir...Zaten bu sistem bugün A.B.D de uygulanmaktadır...."[39]

---

[37] İbn Âşûr, *a.g.e.*, s.162-256.
[38] İbn Âşûr, *a.g.e.*, s.265-267.
[39] İbn Âşûr, *a.g.e.*, s. 276-277.

Söylediklerinden de anlaşılacağı üzere, İbn Âşûr, İslâmî esaslara göre tanzin edilmiş bir siyasal örgütlenmenin ve devlet yapısının demokratik ve cumhuriyet nitelikteki yönetim biçimlerine benzerliği oldukça belirgindir. Başkanlık sistemine ise daha çok benzerlik içerisindedir.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.461-478

ALLÂL EL-FÂSÎ (1910-1973)*

Dr. Ali PEKCAN*

HAYATI:

8 Muharrem 1328/1910 da Fas'ta doğdu. Dindar ve ilim sahibi bir ailede yetişti. Babası es-Seyyid Abdülvâhid, Karaviyyûn Üniversitesinde tedrisle iştigal ediyordu. Birkaç sene yargıçlık görevinde de bulundu. el-Fâsî, Daha altı yaşında iken medreseye gitti. Orada Kur'ân-ı Kerîm'i hıfzetti. İlk okuma ve yazma bilgilerini burada aldı (1916). Tahsilini Karaviyyûn Üniversitesinde tamamladı. Üniversite tahsili sırasında, güzel ve fasih hitabeti ve etkileyici kişiliğiyle, korkmadan ve çekinmeden hakkı söyleyebilme cesaretiyle dikkatleri üzerine topladı. Aynı üniversitede ve Rabat'taki Dâru'l-Hadîsi'l-Haseniyye'de görev yaptı. Yeni-Selefiyye içerisinde yer aldı.[1]

SİYÂSÎ FAALİYETLERİ:

Fransız sömürge yönetimine karşı baş gösteren siyâsî mücâdelelere katıldı. *Abdülkerim el-Hattâbî*'nin işgalcilere karşı yürüttüğü mücadeleye bizzat katıldı. Üniversite öğreniminde bulunduğu yıllarda diğer öğrenci arkadaşlarıyla birlikte *'Cemiyyetü'l-Karaviyyîn li-Mukâvemeti'l-Muhtellîn'* adlı bir hareketi başlattı. 1932 yılında 22 yaşında iken üniversite diploması aldı. Sömürgeci yönetim, Araplarla Berberîlerin arasını ayırmak böylece Mağrip'teki Müslüman birliğini bozmak amacıyla *ez-Zahîru'l-Berberî* adıyla bilinen bir yasa çıkarttı. Bu yasa ile amaçlanan, Berberî kökenli vatandaşların İslam Hukukuna bağlılıklarını azaltmak, Berberî okullarından Arapçayı kaldırmak, Berberîce'yi ve Fransızca'yı resmî iki dil yapmaktı. İşte bütün bu hileli ve bölücü planlara karşı Allâl el-Fâsî, Fas halkını bu konuda uyaran, onların bu olumsuzluklara karşı çıkmasını ve direnmesini öğütleyen ve teşvik eden etki-

* DİB Selçuk Eğitim Merkezi/ Konya, e-mail: pekalisait@mynet.com

1 Bilge, Mustafa L.,*"Allâl el-Fâsî"*, DİA, II/504; Temâm, Ahmed, *"Allâl el-Fâsî", Zeâmetun Fikriye ve's-Siyâsiyye*, www. İslamonline. net, January 1422; [Temâm'ın referans olarak kullandığını belirttiği kaynaklar şunlardır: Enver el-Cündî, *A'lâmü'l-Karni'r-Râbi'a Aşara el-Hicrî*, Kahire 1981; Muhammed Receb el-Beyyûmî, *en-Nahzatu'l-İslâmiyye fî Siyeri 'Alâmihâ el-el-Muâsırîn*, Dımaşk (Dâru'l-Kalem) 1999/1420; Yûsuf Es'ad ed-Dâğır, *Mesâdiru'd-Dirâseti'l-Edebiyye*, (nşr. el-Câmiatü'l-Lübnâniyye) Beyrut 1983.

li konuşmalar yaptı. Anlatıldığına göre baskıların şiddetlendiğini gösteren bir işaret olmak üzere mescitlerde görev yapan İmam-hatipler hutbelerine:

"اللهم يا لطيف نسألك اللطف فيما جرت به المقادير، وألا تفرق بيننا وبين إخواننا البرابر"

şeklindeki dualarını eklemekteydiler.[2] el-Fâsî, işte bu faaliyetlerinden dolayı hapse atıldı. 1931 yılında serbest bırakıldı. Serbest bırakılınca yine aynı yöndeki çalışmalarını sürdürdü. Bu meyanda İslâmî-millî içerikli dersler ve konferanslar düzenledi. Bu derslerinde ilk dönem Müslümanları –özellikle Hz. Peygamber (s.a.s.) dönemi- ile içinde yaşadığımız zamanı birbirleriyle karşılaştırıyor, önceki güzel dönemlerdeki gibi yeniden izzetli ve onurlu bir toplum olmak gerektiğini vurguluyordu. Bu etkili konuşmalardan kadın-erkek bir çok halk kitleleri derin bir şekilde etkileniyordu. Bu faaliyetlerine en yakın arkadaşlarını da ortak etmişti. Onları çevre bölgelere gönderiyor, bu yöndeki faaliyetlerinin sahasını da böylece genişletiyordu. Diğer Fas'lı milliyetçi gençlerle beraber 1934'de *Kütletü'l-Ameli'l-Vatanî* adlı bir birlik kurdu.Görüş ayrılığı nedeniyle ikiye bölünen bu hareketten ayrılarak kendi liderliğinde *el-Hareketü'l-Kavmiyye* adlı yeni bir oluşum başlattı. Ancak çok geçmeden bu hareketin üyeleri de ya hapse atıldı ya da sürgüne gönderildi. Allâl el-Fâsî de 1937-46 yılları arasında Gabon'da sürgün hayatı yaşadı. Bu sürgün döneminde ağır baskılar gördü. Öyle ki, ancak tutuklandıktan tam bir buçuk yıl sonra Mushaf-ı şerîf'i okumasına izin verildi!!![3]

1943'te bazı arkadaşlarıyla birlikte kendi liderliğinde *Hizbü'l-İstiklâl* adlı bir teşkilât kurdu. 1946 yılında sürgünden dönüşünün ardından hareketin fiilen başına geçti. Daha sonra *Mısır*'a kaçmak zorunda kalan el-Fâsî, burada da aynı yöndeki çalışmalarına devam etti. Ve sömürgecilik karşıtı faaliyetleri sürgünde yönetti. Fas'ın 1956 yılında bağımsızlığını kazanmasından sonra ülkesine döndü. Rabat'taki *V. Muhammed Üniversitesi* Hukuk Fakültesinde öğretim görevine başladı. Bu sırada siyâsî ve ilmî faaliyetlerine devam etti. 1962 yılında aylık yayınlanan *el-Beyyine* dergisini çıkardı. Bu dergide İslamcı düşüncelerini dillendirmeye devam etti. 1960 ta *Hizbü'l-İstiklâl Partisi*'nin başkanlığına yeniden getirildi. 1961 yılında kurulan hükümette *vakıflar ve dînî işler*le görevli devlet bakanlığına getirildi. Daha sonra 18 ay süren bu bakanlık görevinden ayrıldı(1963). Bunun yanı sıra Dımaşk'ta ve Kâhire'de düzenlenen "Mecma'u'l-lüğati'l-'Arabiyye" adlı komisyon toplantılarına temsilci olarak seçildi. Başında bulunduğu parti Mayıs 1963 seçimlerini kaybetmesi neticesinde bölünerek dağıldı. Siyâsî ve kültürel faaliyetlerle dolu oldukça yoğun ve verimli bir ömür geçiren el-Fâsî, bir davet üzere gittiği Romanya'da, devlet başkanı ile Filistin ve Batı Sahra meseleleriyle ilgili olarak yaptığı görüşme sırasında vefat etti (13 Mayıs 1973).[4]

---

[2] Tantâvî, Abdullah, *Allâl el-Fâsî - el-Âlimü'l-Âmil ve'l-Mücâhidü'l-Kâid-*, Mecelletü'l-Menâr, sayı 66, Muharrem 1424; Temâm, a.g.y.; www.nahda.net.09-26-2005, min Ricâli'l-Islâh *"Allâl el-Fâsî"*

[3] Tantâvî, *a.g.m.*; Bilge, a.g.y.; Temâm, a.g.y.;

[4] Bilge, a.g.y.; Temâm, a.g.y.; Dursun, Davut, *"Fas" (Tarih-himaye ve bağımsızlık dönemi), DİA*, XXII/195.

ESERLERİ:[5]

1-Makâsıdü'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye ve Mekârimuhâ:

Fâsî, bu eserini Hukuk Fakültesinde verdiği derslerini kitaplaştırarak oluşturmuştur. Eser, önce Kazablanka'da (ts., Dâru'l-Beyzâ), 1993 yılında da Rabat'ta (5. bs.) *Dâru'l-Garbi'l-İslâmî* tarafından basılmıştır. *Müessesetu Allâl el-Fâsî* adlı bir kuruluş müellifin bu eserinin basım haklarını elinde bulundurmaktadır. Eser, makâsıd konusunda yazılmış önemli ve değerli yapıtlardan biri olarak kabul edilmektedir.

2-Difâ'un 'ani'ş-Şerî'a:

Bu eser de Hukuk Fakültesinde verdiği derslerden kitaplaştırılarak oluşturmuştur (Rabat, Matbabatü'r-Risâle 1966).

3-en-Nakdü'z-Zâtî:

Müellif bu eserinde, modern dünyada dini ve millî kimliği koruyarak nasıl ayakta kalınabileceğini irdeleyen bir otokritikte bulunmaktadır. Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ gibi Modernist İslâmcı hareketin önde gelen isimlerinden oldukça etkilendiğini bu eserinde serdettiği görüş ve değerlendirmelerden de anlamak mümkündür [Eserin baskıları: Kahire (Matbaatü'l-Âlemiyye) 1952; Mağrib 1959; Beyrut (Dâru'l-Keşşâf) 1966; Rabat (Matbaatü'r-Risâle) 1979].

4-el-Hımâyetu İspânyâ fî Merrâkûş mine'l-Vicheti't-Târîhiyye ve'l-Kânûniyye: (Merâkeş'te hakim olan İspanyol devletine bağlı manda yönetiminin tarihi ve kanuni bakımdan değerlendirilmesi).

Bu eserinde Fâsî, sömürgecilik ve mandacılığı şiddetle tenkit edip reddetmektedir. Kahire (Matbaatü'r-Risâle) 1948.

5-el-Mağribü'l-'Arabî münzü'l-Harbi'l-'Âlemiyyeti'l-ûlâ (ile'l-Yevm):

Tarihi olaylardan bahseden müellif, bu eserinde I.Dünya savaşından günümüze kadarki dönemde Mağrib'in (Fas) içinde bulunduğu sosyo-kültürel durumdan bahseder. Kahire (Matbaatü'n-Nahda) 1955; Tanca (Matbaatü Dâru'l-Emel) ts.

6-el-Haraketü'l-İstiklâliyye fi'l-Mağribi'il-'Arabî:

Bu eserinde müellif, Fas'taki bağımsızlık hareketlerini anlatır. Kahire (Matbaatü'r-Risâle) 1948; Tatvan (et-Tıbâatü'l-Mağribiyye) 1956.

7-Nehcü'l (ya da Menhecu'l)-İstiklâliyye: (Bağımsızlığa ulaşma yöntemi) Rabat (Matbaatü'r-Risâle) 1962.

8-Hadîsü'l-mağrib fi'l-Maşrık Kahire (Matbaatü'l-Âlemiyye) 1959.

---

[5] Bkz.Allâl el-Fâsî, *Makâsıdü'ş-Şerîati'l-İslâmiyye ve Mekârimuhâ*, s.286-288; Bilge, a.g.y.; Temâm, a.g.y.;

Çeşitli Arap ülkelerinde verdiği konferanslardan meydana gelen bu eser Allâl el-Fâsî'nin politik görüşlerini ihtiva etmektedir.

9.Nida'ül'l-Kâhire: Rabat (1954 II. bas.). Müellifin politik görüşlerini ihtiva eden bir başka önemli eseridir.

10-es-Siyâsetü'l-Berberiyye fî Merrâküş *-anâsıruhâ ve mezâhiru tabîatihâ-*: Kahire (Matbaatü'r-Risâle) 1948.

11-Akîde ve Cihâd: Rabat (Matbaatü'l-İktisâdiye) 1960; Rabat (Matbaatü'r-Risâle) 1981.

12-Ma'raketü'l-yevm ve'l-Ğad: Rabat (Matbaatü'r-Risâle) 1965.

13-Dâimen maa'ş-Şa'b: Rabat (Matbaatü'r-Risâle) 1967.

14-Key lâ Nensâ: Rabat (Matbaatü'r-Risâle) 1973.

15-Difâan an Vahdeti'l-Bilâd: Rabat (Matbaatü'r-Risâle) ts.

16-Hadîsün ani't-Tebşîr el-Mesîhî ve ba'zı'l-Veseniyyât et-Tâifiyye ve'l-Hindiyye: Rabat (Matbaatü'r-Risâle) 1963.

17-Vâkıu'l-Âlemi'l-İslâmî: Rabat (Matbaatü'r-Risâle) 1966, 1987.

18-el-Ünsiyyetü'l-Mağribiyye: Rabat (Matbaatü'r-Risâle) 1970, 1987.

19-Mehemmetü Ulemâi'l-İslâm: (İslâm âlimlerinin misyonu hk.) Rabat (Matbaatü'l-İktisâdiye) 1959; Rabat (Matbaatü'l-Ümniyye) 1973.

20-el-Cevâbü's-Sahîh ve'n-Nushu'l-Hâlis an Nâzileti Fâs ve mâ Yetealleku bi'ş-Şühûri'l-Arabiyye: Rabat (Matbaatü'r-Risâle) ts..

21-Nidâliyetü'l-İmâm Mâlik ve Mezhebih: Rabat (Matbaatü'r-Risâle) 1971.

22-Lafzu'l-'Ibâde ve hel Yesıhhu Itlâkuhû li Ğayrillâh: Tıtvân (M. Mehdiyye) 1352 h.

23-Bedîlü'l-Bedîl: Dâru'l-Beyzâ 1974.

24-el-Hurriyye:

Bu eser, *Allâl el-Fâsî Kültürünü İhyâ Komisyonu* tarafından yayımlanmıştır. Rabat (Matbaatü'r-Risâle) 1974, 1977.

25-el-Hurriyye [Özgürlük üzerine yapılan konferans tutanaklarından oluşturulmuştur]. Eserin baskılar: Rabat (Matbaatü'r-Risâle) 1959, 1987.

26-fi'l-Mezâhibi'l-İktisâdiyye: Bu eser, *Allâl el-Fâsî Kültürünü İhyâ Komisyonu* tarafından yayımlanmıştır. Rabat (Matbaatü'r-Risâle) 1978.

27-el-Meselü'l-A'lâ fi's-Sıdk ve's-Sebât ve Husni'l-İnâbe: Şiirsel bir hikâye olup, ilkin Fâs'ta 1350 de ikinci olarak ise Rabat'ta 1380 de yayınlanmıştır.

28-el-Medresetü'l-Kelâmiyye: [Bu eser, onun adına Şeyh et-Tûsî'nin ölümünün 1000.yılı anısına *Meşhedi'l-Mukaddesiyye* şehrinde (1385 de) düzenlenen kongreye sunulmuş bir çalışmadır.

Allâl el-Fâsî Kültürünü İhyâ Komisyonu tarafından yayınlanan müellife ait diğer eserler şunlardır[6]:

1-*Riyâzu'l-Etfâl* (Şiir): Rabat (Matbaatü'r-Risâle 1982; 2-*Enâşîd Vataniye*: Rabat (Matbaatü'r-Risâle) 1983; 3-*Divânu Allâl el-Fâsî*: Rabat (Matbaatü'r-Risâle) I.c.(1984)- II. c. (1987)- III. c. (1988)- IV. c. (1989) 4-*Esâtîru Mağribiyye ve Muarrabe*: Rabat (Matbaatü'r-Risâle) 1985; 5-*Ra'yu Muvâtın*: Rabat (Matbaatü'r-Risâle) 1985; 6-*Medhalun fi'n-Nazariyyeti'l-Âmme li Dirâseti'l-Fıkhı'l-İslâmî ve Mukâranetihî bi'l-Fıkhı'l-Ecnebî:* Rabat (Matbaatü'r-Risâle) 1985; 7-*et-Takrîb –Şerhu Müdevveneti'l-Ahvâl eş-Şahsiyye:* Rabat (Matbaatü'r-Risâle) 1986; 8-*Nahve Vahdetin İslâmiyye*: Matbaatu Dâru'l-Beyzâ 1987; 9-*el-Medhal li Ulûmi'l-Kur'ân ve't-Tefsîr*: Matbaatu Dâru'l-Beyzâ 1988; 10-*ed-Dimukrâtiyye ve Kifâhu'ş-Şa'b el-Mağribî min eclihâ*: Rabat (Matbaatü'r-Risâle) 1988; 11-*Târîhu't-Teşrîi'l-İslâmî*: Rabat (Matbaatü'r-Risâle) 1990. 12- *et-Tasavvufu'l-İslâmî fi'l-Mağrib,* Rabat 1974, [nşr. Abdurrahman b. el-'Arabî Hureyşî].

GÖRÜŞ VE DÜŞÜNCELERİ

Câbirî'nin de belirttiği üzere, Şâtıbî'nin, XX yy. başlarındaki "İslâmî uyanış ve diriliş"in düşünce önderlerine etkisi oldukça önemlidir. Örneğin, Abdullah Dıraz, -kitabın ilk neşrinde-, Muhammed Abduh'un, kendi döneminde dikkatleri Şâtıbî'ye ve onun eşsiz eseri *el-Muvâfakât*'ına çektiğini söylemiştir.[7] Yine Câbiri, Şâtıbî'nin çağdaş Müslüman düşünürler üzerindeki etkisinin en önemli göstergesi olarak meselâ Fas'lı önder Allâl el-Fâsî'nin "*Makâsıdü'ş-şerîati'l-İslâmiyye*" adlı bir eseri kaleme almasına işaret eder.[8] Bundan hareketle Câbirî, Allâl el-Fâsî'nin yeni selefîlik akımının Mağrip (Fâs) teki en büyük temsilcilerinden birisi olduğunu belirtir.[9] Mücahit bir kişiliğe sahip olmada, istibdâd (despotizm), geri kalmışlık, duraklama ve donukluktan kurtulmaya yönelik çalışmalarıyla ünlenen Cemâlüddîn el-Afgânî'den etkilenmiştir. Ancak onun "selefî" düşünceleri, doğudaki selefî düşüncelerden bazı yönlerden farklıdır. Onun düşüncelerinde "selefî" içerik bulunmakla birlikte daha çok yerel öğelerin bulunduğu özgün bir selefîlikten ibarettir.[10]

---

6 Bkz. Allâl el-Fâsî, *Makâsıdü'ş-Şerîati'l-İslâmiyye ve Mekârimuhâ*, s.286-288;

7 Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı* (çev. Burhan Köroğlu ve dğr.), İstanbul 2000, s.667.

8 Câbirî, *a.g.e.*, s.667.

9 Câbirî, *a.g.e.*, s.179.

10 Tantâvî, a.g.m. (*Mecelletü'l-Menâr*, sayı: 66, Muharrem 1424).

Allâl-el-Fâsî, sömürgeciliğe karşı yürüttüğü amansız mücadele ve çabanın yanında özellikle edebî ve ilmî konularda da etkin faaliyetler gösterdi. Öyle ki, bu yoğun baskı altında bile, ilmi ve fikri düzeydeki etkinliklerine devam etmesi ve bunu ısrarla ve şevkle sürdürmesi ve bu meyanda çok sayıda eser telif etmesi, sadece Allah'ın bir lutfu olarak değerlendirilmektedir. Fâsî, kültürel içerikli bir çok kitap yazdı. *el-Haraketü'l-İstiklâliyye fi'l-Mağribi'il-'Arabî* ve *el-Mağribü'l-'Arabî münzü'l-Harbi'l-'Âlemiyyeti'l-ûlâ (ile'l-Yevm)* adlı iki önemli eser bunlardandır.[11] Fas edebiyatında XX. yüzyılın başlarından itibaren siyasi makale, hikaye ve roman türünde eserler verildiği görülür. Edebiyatta Allâl el-Fâsî, Muhammed b. Hassân el-Vezzân ve Saîd el-Huccî'nin yazılarında -1940'lı yıllarda toplumun kültürel ve fikrî alanda uğradığı gerilemenin bir sonucu olarak- bir karamsarlık ve hüzün hakimdir.[12]

A- Siyasi Görüşleri:

Siyasi ve fikri istiklale büyük önem veren Fâsî, bu yöndeki ıslah merkezli çalışmalar yaptı. Bu alanda eserler verdi. Siyaset'in yanı sıra tarih, hukuk ve eğitim alanlarındaki görüşlerini de dillendirdiği eserleri otuza yakındır. Başta Irak, Sûriye, Mısır ve Fâs olmak üzere bir çok ülkede çıkan dergi ve gazetelerde 200 civarında makale ve yazıları yayımlandı. Siyasetteki ideali, önce Fas'ta, daha sonra Kuzey Afrika ülkelerinde, daha sonra da Arap-İslam dünyasındaki siyasi birliğin sağlanmasıydı.[13]

Siyasette, Müslüman toplumunun, "demokratik" bir zemin üzerine kurulması gerektiğini vurgulayan Fâsî, bunu her fırsatta dile getirirdi. Yazı ve konuşmalarının muhtevasında bu açıkça görülmekteydi. Ona göre en iyi yönetim biçimi *demokrasi* idi. Öyle ki, o bu yöndeki düşüncelerini yansıtan bir anayasa taslağı bile hazırlamıştı. Ancak muhaliflerinin karşı propaganda ve saldırıları yüzünden bunu hayata geçiremedi. [14]

B. Eğitim konusundaki görüşleri:

Allâl el-Fâsî, -genelde İslâm âlemi özelde Mağrib (Fâs) için- eğitim ve öğretim konusuna büyük bir önem vermiştir. İslâmî yenilenme (tecdîd) ve uyanış'ın (nahda) temelinde eğitim meselesinin önemli bir rol oynadığının farkındadır. Meselâ O, "*en-Nahdü'z-zâtî*" adlı kendisini değerlendirmeye tabi tuttuğu otokritik içerikli eserinde yaklaşık dört yüz sayfalık bir bölümü ilim, kültür, siyaset, ekonomi ve özellikle bu konuya yani *eğitim* konusuna ayırmıştır. Bu bölümde ulusal uyanış ve kalkınmanın nasıl olması gerektiğini, bunun zorunlu koşullarının neler olduğunu irdeler. Adı geçen kitabının "el-Fikru'l-ictimâî" başlığı altında iki yüz sayfa civarındaki bir bölümde, *aile* eğitimini ele alır. Bu bölümde –özetle- İslam toplumunun sağlam temeller üzerine kurulmasının, sağlıklı bir aile yapısının kurulmasına bağlı olduğunu

---

[11] Bkz. Temâm, a.g.y.
[12] Harekât, İbrâhîm, "*Fâs*" *(Kültür ve Medeniyet), DİA*, XII/198.
[13] Tantâvî, *a.g.m.*
[14] www.nahda.net. "*Allâl el-Fâsî*" (2004); www.idadiyyetu *Allâl el-Fâsî*. (2005)

vurgular. Ona uygar bir dünyanın kurulması, *birey-aile-toplum-devlet-dünya* ölçeğinde eğitimle mümkündür. Fâsî, eğitim konusunda –nesir olsun şiir olsun- bir çok yazı kaleme almıştır. Büyük bir şiir divânı da bulunan Fâsî, -özellikle çocuk eğitimini konu edindiği- 16 adet kaside/şiiri bulunmaktadır. [15]

Eğitim konusundaki görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür.

1-Eğitim zorunlu olarak ve anadilde *–özellikle Arap dilinde-* yapılmalıdır. Diğer yabancı diller (İspanyolca, Fransızca) bundan sonra öğretilebilir.

2-Dînî eğitim veren okulların yeniden yapılandırılması (ıslahı)

3-Bu ıslah çalışmalarının eğitimin bütün aşamalarını kapsamalıdır.

4-Eğitim İslâmî öğretilere uygun olmalı- (Ona göre laik nitelikli bir eğitim Fas'ta asla tutunamaz. Çünkü böyle bir eğitim biçimi, İslam toplumlarının değil, batının kendi tarihsel dönüşüm sürecinin bir ürünüdür.)[16]

C. Temel İslam Bilimleri-*özellikle Fıkıh ve Usûlü*- Konusunda görüş ve düşünceleri:

1-Fıkıh usûlü konularına bakışı:

Fıkıh ve usûlü konusunda şu eserleri kaleme almıştır.

1-*Makâsıdü'ş-Şerîati'l-İslâmiyye ve Mekârimuhâ*: 2-*Medhalun fi'n-Nazariyyeti'l-Âmme li Dirâseti'l-Fıkhi'l-İslâmî ve Mukâranetihî bi'l-Fıkhi'l-Ecnebî;* 3-*et-Takrîb –Şerhu Müdevveneti'l-Ahvâl eş-Şahsiyye* 4--*Nidâliyetü'l-İmâm Mâlik ve Mezhebih* 5-*Lafzu'l-'Ibâde ve hel Yesıhhu Itlâkuhû li Ğayrillâh* 6- *Difâ'un ani'ş-Şerîa: 7-11-Târîhu't-Teşrîi'l-İslâmî.*

All'al el-Fâsî'ye göre *hitâb-ı ilâhî*, İslâmî teşriin asıl kaynağıdır.[17] Kitabının ilgili bölümlerinde, İslam hukukunun *Kur'ân, sünnet, icma, kıyas, istidlâl, ıstıshâb, şerâi-i sâbika, istihsân, mürâ'âtü'l-hılâf, Medine ehlinin ameli, örf-âdet-amel, sedd-i zerâi' ve fethu'z-zerâi'* gibi asıl ve tebeî (bağıl) kaynaklarını özetleyen[18] Fâsî, daha sonraki safhalarda bu kaynakları özet bilgilerle tanıtır.

"Kur'ân'ın tefsir ve yorumu" başlığı altında kadîm görüşleri ve geleneksel düşünceleri özetleyen Fâsî, Kur'ân'ın yorumlanması konusunda "çağdaş" eğilimlere temas ederken "Mu'tezile el-Cüdüd (=Yeni Mu'tezile)" denilen bir akımdan söz eden Fâsî, bu akımın Hindistan'da Emîr Ali adlı bir zat tarafından başlatıldığını sözlerine ekler. 'Rûhu'l-İslâm' adlı bir eser kaleme alan Emîr Ali, bu eserinde kendisini Mu'tezile'nin "yeni/çağdaş versiyonu" olarak takdim etmektedir. Bu akım, temel düşünce ve amacını, 'din ile modern hayatın birbiriyle çelişmediğini göstermek ve bu yönde çalışmalar yap-

---

[15] Konu hakkında daha fazla bilgi için bkz. www.allalfassi.online.com. (2005)
[16] www.nahda.net. "Allâl el-Fâsî" (2004); www.idadiyyetu *Allâl el-Fâsî*. (2005)
[17] Fâsî, *a.g.e.*, s.8, 9.
[18] Fâsî, *a.g.e.*, s.84-163.

mak' şeklinde özetlediği belirtir. Kur'ân-ı kerîm'i kendi kişisel görüşlerine göre yorumlayan Emîr Ali, ilâhî şeriat'in, zamanın geçmesiyle etkinliğini yitirerek eski hükümler haline geldiğini, dolayısıyla yapılması gerekenin, zamanın gelişmelerine uygun olan ne ise bütünüyle onların alınıp, uygulanması olduğunu savunur. Güya delilin tek olduğunu bunun da Kur'ân olduğunu savunan Emîr Ali, böylece Sünnet ve icmâ'ı kaynak olarak kabul etmeyerek onları dışlar.[19]

Tefsir'de 'israiliyyât'ın doğrudan ve dolaylı etkilerine de temas eden Fâsî, "el-İsrâîliyyâtü'l-Cedîde" şeklinde kendine özgü yeni bir kavram geliştirir. Bu kavramı temellendirirken, hareket noktası olarak Roma-Latin-Hıristiyan köklerine dayalı 'Batı hukuk ve düşüncesi'ni, bir başka deyişle Avrupa ve Amerika patentli düşünceleri baz alır. Bu olumsuz düşüncenin eksenini ise kadîm Latin-Yunan düşüncesi bulunmakta, bu odak düşüncenin laik-seküler düşünüş biçimi yer almaktadır. Fâsî'ye göre, "Modern israiliyyât" da denilebilecek bu düşünce ekseninin, çağdaş İslâm düşüncesi üzerinde oldukça baskın ve etkin bir rolü bulunmaktadır. Bu düşünceden etkilenen günümüz Müslüman düşünce adamları ile araştırmacıların da İslâm'ın "doğal yapısını ve dokusunu" bozucu, ona salt mistik ve ahlâkî düzeyde anlam verici, sadece bireysel yönü bulunan profan bir din anlayışına indirgemek gibi bir yanlışa düştüklerini belirtir.[20]

Fâsî, Rasûlullâh (s.a.s.)'ın söz ve fiillerinin "makâsıdü'ş-şerîa" bağlamında "yeniden" okunup değerlendirilmesi gerektiğini, şâri'in maksadının tespitinde bu hususa dikkat etmenin bir zorunluluk olduğunu, nitekim önceki dönem müçtehitlerinden Şihâbüddîn Karâfî (v.684/1285)'nin de yerinde bir sınıflama ile Peygamberimizin davranışlarını *nübüvvet-imâmet (devlet başkanlığı)-tebliğ-fetvâ-kazâ (yargı)* olmak üzere beş kategoriye ayırdığını belirtir.[21]

Çağımız Müslüman düşünürlerden Muhammed Âbid el-Câbirî, Allâl el-Fâsî'nin, *"icma"* ve *"şûrâ"* doktrinleri ile çağımızdaki *"demokratik söylem"* arasında bir bağ kurduğunu, "icma'ın ve "şûrâ'nın aktif olarak işletilmesiyle *demokrasi*den kastedilen anlamın birleşeceği yönündeki görüşüne kendisinin de katıldığını söyler.[22] Öte yandan Allâl el-Fâsî'nin bu işleyişi engelleyen hususları özetle söylediği onun şu sözünü aynen aktarır: "...İslâmî yönetim sistemine bulaşan istibdat (despotik) rejimleri, "şûrâ" ve "icmâ' "ın işletilmesi yönündeki gelişmeyi, icma'ın huccetliği ve onun mümkün olup-olmadığı gibi anlamsız tartışmalara indirgemişler..."[23]

---

[19] Fâsî, *a.g.e.*, s.94, 95.
[20] Fâsî, *a.g.e.*, s.102.
[21] Fâsî, *a.g.e.*, s.114-116.
[22] Câbirî, *a.g.e.*, s.179.
[23] Câbirî, *a.g.e.*, s.180. [*İcma'ın aktüel değeri* üzerine değerlendirmeler için bkz. s.179 vd.]

Fâsî, "Mürsel maslahat" başlığı altında ilgili görüşleri özetle verdikten sonra Tûfî'nin, -kimilerince "aykırı" ve "marjinal" kabul edilen- meşhur görüşüne temas eder. Onun bu görüşü hakkındaki değerlendirmeleri vermekle yetinen Fâsî, diğer bazı müelliflerin ve araştırmacıların kullandığı sert ve yıkıcı bir söylemi benimsemez.[24] Bir diğer ana başlık altında ise, "fıkhî ihtilafların metodik ve sosyolojik nedenleri" üzerinde durur.[25] İnsanlığın geçirdiği aşamaların genel bir özetini vererek konuyu toplumsal yaşam aşamasında, insani ilişkilerin düzenlendiği hukuk düşüncesine getirir. Bundan sonra Hıristiyanlık ve Yahûdîlik olmak üzere semâvî şeriatlarla laik hukuk düşüncesinin benzer ve farklı taraflarına işaret eder. Roma hukuku ile tabiî (doğal) hukuk düşüncesine de değinen Fâsî, "adalet" ilkesine bunun günümüzdeki önemine işaret eder.[26]

İslam hukukuna göre "yasama"nın teorik temellerine temas ettiği bölümde hukuk-siyâset-ahlak bağlamında "ümmet", "devlet", "hüküm", "yönetim (siyâde)" ve "siyâset-i şer'iyye" kavramlarını irdeler.[27]

2-Makâsıd Konusundaki Düşünceleri

Allâl el-Fâsî, mâkâsıd konusunda görüşlerini bu alana dair kaleme aldığı *Makâsıdü'ş-Şerîati'l-İslâmiyye ve Mekârimuhâ* adlı eserinde dile getirmiştir. Elimizde onun fıkıh alanındaki diğer eserlerinin bulunmaması nedeniyle biz onun İslam fıkhı konusundaki görüş ve değerlendirmelerini bu kitabını temel alarak sunmaya çalışacağız.

a-Makâsıd konusunda kitap yazmasının nedeni ve eserin içeriği hakkında:

1950 ve 60'lı yıllarda İslam dünyasındaki siyasal ve kültürel durumun hiç de iç açıcı olmadığını, sömürgeciliğin yer yer fiilen kalkıyor olmasına karşın, yıkıcı etkilerinin hala devam ettiğini, bu kötü durumdan kurtuluşun ise, moda fikir akımlarına ve 'izm'lere bağlanmakla değil, İslam'ın aslî kaynaklarına dönmekle çağı da bunun ışığında yeniden yorumlamakla mümkün olduğunu belirten Fâsî, "makâsıd"a dair kitabını da işte bu "İslâmî uyanışa" bir öncü olması amacıyla kaleme aldığını dile getirir.[28]

Özel olarak amacını ise, İslâm'ın değerlerini ve üstün niteliklerini yeniden gündeme getirmek olduğunu belirten Fâsî, bu meyanda şunları söyler: "... Şâtıbî'den sonra "makâsıd-ı şer'iyye" konusunda söz söyleyen müelliflerin yaptıkları, sadece Şâtıbî'nin bıraktığı yerde kalmak, ondan daha ileri bir şey söylememek ya da onun kastettiği maksada ulaşamamaktır. Bazılarının yaptığı ise, -makâsıd'ı literal anlamda ele alarak- konudan uzaklaşmak ve

---

[24] Fâsî, *a.g.e.*, s.149, 150.
[25] Fâsî, *a.g.e.*, s. 163-172.
[26] Fâsî, *a.g.e.*, s.13-43.
[27] Fâsî, *a.g.e.*, s.209-224.
[28] Bkz. Eserin kaleme alınış hedeflerini özetlediği eserin "hâtime" bölümü. Fâsî, *a.g.e.*, s.275-279

sadece furu-u fıkhın bütün bölümlerine dair ta'lilleri bir araya getirmekten ibarettir..."[29] Bu sözünden de anlaşılacağı üzere O bu ifade ile, kendi yazdığı eserin önemine ve özgünlüğüne dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.

Daha sonra ilgili konuyu, genel hukuk tarihi ile onun geçirdiği aşamaları birlikte ele alacak bir boyutta işlemek istediğini, bunun yanı sıra bir varlık türü olarak insanın kökeni, toplumsal hayata geçişi gibi konular ile hukukun ortaya çıkışı gibi hususlara hem İslam hem de yabancı hukuklara da temas ederek izah etmeyi amaçladığını belirtir. Bu bağlamda Yunan, Roma ve İngiliz hukuk düşüncesi ile semavi kökenli Hıristiyan ve Yahudî hukukuna da atıflarda bulunacağını söyler.[30]

Makâsıd konusunu klasik fıkıh'taki "illet" konusunu da aşacak bir genişlikte ele alacağını, bunu yaparken hem eski hem de çağdaş eser ve görüşlerden de yararlanacağını, bununla eski ile yeni olanı birleştirme amaçladığını ifade eder. İslam'ın özünde taşıdığı *adalet, özgürlük, doğallık, maslahat'a riayet, ahlakîlik, sosyal adalet ve şûrâ* gibi değerleri etraflıca ve aklî-naklî köklerine inerek dile getireceğini belirtir. Bu düşüncel zeminden hareketle "insan hakları" değerine, bu olgunun "İslâmî" karşılığına temas edeceğini söyleyerek konuyu "çağdaş" bir tartışma alanına çekerek geçiş yapacağını sözlerine ekler.

Eseri yazma sırasında –başka önemli işlerin araya girmesi nedeniyle– hiç de kısa sayılmayacak bir sürede, dört yılda büyük zorluklarla oluşturduğunu, bu eserin esas itibariyle V. Muhammed Ünv. Hukuk Fakültesi talebelerine sunduğu konferans notları ve tutanaklarından ibaret olduğunu kendisinin bunun üzerine yeni bilgiler ve değerlendirmeler ekleyerek bir kitap halinde yayınlamak istediği söyler.[31]

Allâl el-Fâsî'nin, kitabını hazırlarken kaynak olarak kullandığı eserlere de değinmekte yarar vardır. Fâsî, başta meşhûr tefsir ve hadis kitapları olmak üzere klasik usûl ve (fürû'-ı) fıkıh kitaplarının yanı sıra 'kavâid' türü eserlere de gönderme yapar. Şâtıbî (v.790/1388)'nin el-Muvâfakât ve el-'İtisâm adlı iki eseri ile İzz. b. Abdisselâm (v.660/1262)'ın *Kavâidü'l-Ahkâm*'ına sıkça atıflarda bulunurken, İslam düşüncesinde 'selefî ekol'ün önde gelen temsilcilerinden sayılan İbn Teymiyye (v.728/1328) ve öğrencisi İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye (v.751/1350)'nin önde gelen eserlerine de referansta bulunur. Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî'nin ünlü hikmet-i teşrî kitabı ' *Huccetullâhi'l-Bâliğa*'ya *'Esrâru'ş-Şerîa'* adıyla yer verirken, *Abdulkâdir Ûdeh, Şekip Arslan, Mahmûd Akkâd, Reşîd Rızâ, Muhammed Abduh, Seyyid Kutup, Abdülazîz Çâviş* gibi son dönem önde gelen İslam bilginleri ve düşünce önderlerinin eserlerinden de yararlandığını görürüz. Adı geçen isimlere bakıldığında büyük çoğunluğunun *'menâr ekolü*'ne mensup ya da onlar-

---

[29] Fâsî, Allâl, *Makâsıdü'ş-Şerîat'l-İslâmiyye ve Mekârimuhâ*, Rabat 1993, s.5.
[30] Fâsî, *a.g.e.*, s.5.
[31] Fâsî, *a.g.e.*, s.6

dan etkilenen şahsiyetler olduğu göz önüne alınırsa, Allâl el-Fâsî'yi *"yeni selefîlik akımının Fas'taki temsilcisi"* olarak niteleyen araştırmacıların haklı olduğu görülür.

b- Makâsıd'ın tanımı:

Makâsıd'ı: *"Şâri'in, verdiği her bir hükümle birlikte belirlediği/koyduğu sırlardır"*[32] şeklinde tanımlayan Fâsi, İslâm bilginlerinin çoğunluğunun, "Allah'ın fiilleri'nin hikmet ve maslahatla talil edilebileceğini söylediklerini nakleder.[33]

Şâtıbî'nin makâsıd'ı, *maksad-ı şâri' ve makâsıdü'l-mükellefîn* olmak üzere iki ana başlıkta değerlendirdiğini, bunlardan "maksad-ı şâri'yi de *zarûrî-hâcî ve tahsînî* olmak üzere üç kategorili olarak ele aldığını da belirten Fâsî, bu sınıflamayı yerinde bulur ve konuda hakkında Muvâfakât nâşiri *Abdullah Dıraz*'ın, Şâtıbî'ye yönelttiği tenkitle katılmadığı söyler.[34]

c- Makâsıd teorisinin zemini olması bakımından "fıtrat" kavramı:

Makâsıd teorisinin düşünsel temeli olarak sunulan "fıtrat" kavramı hakkında oldukça önemli sayılabilecek değerlendirmeler yapar. Fıtrat kavramını, dini- metafizik bir alanla yani *"ezelî mîsâk"* arasında bir bağlantı kurarak izah eder. Fıtrat kavramının anlamı hakkında bazı hatalı anlayışlara da temas eder. "Fıtrat"'ın, bir kavram olarak "tabiat=doğa" ve "cibilliyet=yaratılış" kavramlarıyla eş anlamlı imiş gibi algılandığını, ancak bu kavramlar arasında ince farklar bulunduğunu, buna göre, "tabiat" ve "cibilliyet"'in anlam olarak, "insanın yapısının vazgeçilmez özünü" oluşturduğunu *"fıtrat"*ın ise "insanın, tarih boyunca sıfatı olarak üzerinde taşıdığı "mürüvvet" (=insanlık, insânî kişilik, insanlık onuru ve haysiyeti)'ten ibaret " olduğunu, din ve şeriatlerin, işte bu "saf fıtratı" korumaya yönelik olarak hükümlerini vaz ettiklerini ifade eder. Allâl el-Fâsî de İbn Âşûr gibi, hukûkî ve dînî teklif ve sorumluluğun temelinin "fıtrat nazariyesi" olduğunu söyler. Bu kavramın tanımı ve mahiyeti üzerinde durur.[35]

d- Hukuk-Ahlâk ilişkisi bağlamında 'makâsıd düşüncesi':

Kitabının son bölümlerinde "maslahatlar'ın maksıdü'ş-şeria ile kayıtlanması" konusuna değinen Fâsî, bu bölüme Şâtıbî'nin, "makâsıdü'ş-şeria'yı bilmek ictihadın birinci şartıdır" şeklindeki[36] görüşünü nakletmekle başlayan Fâsî, bu konuda çağımız İslam hukukçularından Subhî el-Mahmesânî'nin 'Felsefetü't-Teşrî' fi'l-İslâm' adlı eserinde,[37] ictihadda "makâsıdü'ş-şerîa'ya

---

32 Fâsî, *a.g.e.*, s.7.
33 Fâsî, *a.g.e.*, s.7.
34 Fâsî, *a.g.e.*, s.12-21.
35 İbn Âşûr ile Allâl el-Fâsî'nin *"fıtrat"* kavramı hakkındaki görüşlerinin mukayeseli bir değerlendirmesi için bkz. Hasenî, *a.g.e.*, s. 263-270.
36 Fâsî, *a.g.e.*, s.181.
37 Bkz. Mahmesânî, Suphî, *Felsefetü't-Teşrî' fi'l-İslâm*, Beyrut 1961 III.Baskı, s.198 vd.

riayeti, İslâm hukukunun "aslî" hukuk kaynaklarından değil de "hâricî (ikincil?)" kaynaklarından saymasını hatalı bir kanaat olarak değerlendirerek, bu hususstaki görüşünü ısrarla savunur.[38] Maslahat ve mefsedet konusundaki kuralları üç temel kurala indirger. Genel nitelikli maslahatlar ile *'makâsıd-ı İslâm'*ın son tahlilde *'mekârim-i ahlâk'*a (güzel ahlâk) dayandığını, (مكارم الاخلاق مقياس كل مصلحة عامة وأساس كل مقصد من مقاصد الإسلام) şeklinde[39] ifade eden Fâsî, bu faziletli davranışların da en değerlisinin "adalet" ilkesinin olduğunu ifade ederek, İslam hukuk ile ahlâkı arasındaki sıkı irtibata ve iç içeliğe dikkatleri çeker.[40]

Hukuk-ahlâk ilişkisi bağlamında ele aldığı bir diğer konu da *siyâset-i şer'iyye* (İslâm'ın temel ilkelerine dayalı/bağlı siyâset) kavramıdır. Toplum yönetiminin bir bakıma "ahlâkî temelleri/değerleri" sayılabilecek "İslâm hukukunun genel gayeleri ve gerçekleşmesini amaçladığı bireysel ve toplumsal yararları"nı ifade eden *"makâsıdü'ş-şerîa"* değerleri arasında sıkı bir bağlantının varlığına işaret eder. Bu bağlamda *"el-İslâmu Dînü'l-Akl ve'l-Adl"* başlığı altında ele aldığı bir başka konu da İslamiyet'in Rasyonel düşünceyle bağlantılarının hangi düzeyde ve muhtevada olduğunu verdiği örneklerle izah etmeye çalışır.[41] Bu bölümde ayrıca, İslâm'ın adalet ve akıl dini olduğunu, dini ve hukuki teklif ve sorumluluğun kriterinin de "akıl" olduğunu, aklın "din"i anlama ve yorumlamadaki fonksiyonel etkinliğine ve bunun değerine vurgu yapar. Bu bağlamda esasen kelâmî ve felsefî bir tartışma konusu olan *"husun-kubuh"* problematiğine de temas eden Fâsî, sonuçta Mâtürîdiler ile İbn Rüşd (v.595)'in konu hakkındaki görüşlerini daha tutarlı bulduğunu ima eder.[42]

e- Makâsıdü'ş-şeria ile "insan hakları" kavramı arasındaki bağlantılar:

Allâl el-Fâsî, bu bölümde konuya, insanın, başıboş ve sorumsuz olarak yaratılmadığını, 'dini teklif'e muhatap kılındığı hususunu hatırlatarak başlar. Bunun yerine getirilmesinin ise, insanın "özgür olarak hayatını sürdürmesi"ni sağlamakla mümkün olduğunu söyler. "Hayatın korunmasının" en temel insan hakkı olduğunu, bunun önemine vurgulayan en güzel örneğin, Kur'ân'ın, İslâm öncesi Câhiliye döneminde uygulanan "ve'dü'l-benât (=kız çocuklarının diri diri toprağa gömülerek öldürülmesi)" olgusunu şiddetle yererek kötülemesidir. Buradan hareketle, İslâm'ın bakış açısına göre korunması gerekli en önemli değer "insan hayatı"dır. "Modern Câhiliye" düşüncesinin de eski kötü davranış biçimlerine özen duyarak, Müslüman nesillerin

---

38 Fâsî, *a.g.e.*, s.45.

39 Fâsî, *a.g.e.*, s.159.

40 Allâl el-Fâsî'nin bu konu ile - *özellikle ticaret ahlâkı*- ilgili görüşlerinin de değerlendirildiği bir çalışma için bkz. İsmâil el-Hasenî, *el-Ahlâkıyyâtü ve't-Ticâra fi'l-fikri'l-Mağribî el-Hadîs*, www.fikrwanakd.aljabriabed.com. 2005.

41 Fâsî, *a.g.e.*, s.58-62.

42 Fâsî, *a.g.e.*, s.62-68.

artan nüfus sayısını sınırlandırmak amacıyla "tahdîdü'n-nesl" gibi benzer çirkin bir yönteme başvurduğunu, bir Müslüman olarak bunu kabul etmenin asla mümkün olmadığını, dolayısıyla kürtaj vb. yöntemlerle "doğumların kontrol altına alınması"nın asla kabul edilebilir bir eylem olmadığını belirtir.[43]

İslâm'ın en temel amacının "*evrensel/küresel barış*"ın gerçekleşmesini sağlamak olduğunu dînî kaynaklara dayalı olarak ele alan Allâl el-Fâsî, bunun da gerçekleşmesi için, başta –salt insan olmaktan kaynaklanan- "*insan olma şeref ve onuru*"nun korunması ile sağlanacağını vurgular. Ona göre, bazı dini ve hukukî düzenlemelerde, suçtan kurtulmak için "köle âzâd"ını şart koşulması, kimi zaman da buna teşvikte bulunulması, *-insan hayatında asıl olanın, onun "özgür olması" olduğu temel ön kabulüne dayalı olarak-* insanın "bütünüyle özgürlüğe kavuşturulması" hedefi doğrultusunda atılmış çok önemli bir adımdır. Bu konuyu oldukça detaylı ve derinlikli olarak ele alan el-Fâsî, buradan "kadın hakları" konusuna geçiş yapar. Kadının, bir insan olarak *-erkekten yapısal ve biyolojik farklılığa rağmen-* sırf "insan olma"sı hasebiyle erkekten farklı olmadığını dile getirerek dolayısıyla onların kanun önünde erkeklerle eşit haklara sahip olduğunu belirtir.[44]

Allâl el-Fâsî, temel "insan hakları"nı, 1-Özgür yaşama hakkı, 2-İnançta özgür olma ['İrtidat' denilen din değiştirme olgusunu bu başlıkta değerlendirmeye tabi tutar] 3-Ulusal özgürlük/bağımsızlık (el-Hurriyyetü'l-Vataniyye), 4-Bireysel özgürlükler: (el-Hurriyyetü'l-Ferdiyye), 5-Siyasal özgürlükler (el-Hurriyyetü's-siyâsiyye), 6-Bilimsel araştırma yapabilme özgürlüğü (Hurriyyetü'l-bahsi'l-ilmî'), 7-Çalışma [ve kazanç sağlama] özgürlüğü (Hurriyyetü'l-'amel) şeklinde sıralar.[45] Buradan hareketle İslam'ın bireysel ve toplumsal alanlarda insanlar için tanıdığı "mülkiyet" hakkına gelir. Bu özgürlüğü nasslardan örneklerle temellendirmeye çalışan Fâsî, bu bağlamda "eşitlik", "adalet", "toplumsal farklılıklar", "uluslararası adaletin sağlanması" vb. konularına değinir.[46]

3- Hakkında söylenenler:

Özellikle usûl ve makâsıd konusu üzerinde çalışma yapan araştırmacılara göre Allâl el-Fâsî, çağımızdaki *usûlî* düşünceye katkıda bulunan önde gelen İslam düşünce adamlarının birisidir. Örneğin Tâhâ Câbir Alvânî, el-Fâsî'nin, İslam fıkhının yenileşmesi ve çağdaş toplumlar üzerinde etkin rol oynamasının zorunlu koşulunun, "makâsıd fıkhı"nın yeniden ihyası olduğu yolundaki görüşünün "tecdîd" merkezli bir yaklaşım olduğunu belirterek bu değerlendirmeyi benimsediğini ima eder.[47] Yine ona göre el-Fâsî, İslam fıkhı-

---

[43] Fâsî, *a.g.e.*, s.225-229.
[44] Fâsî, *a.g.e.*, s.231-241.
[45] Fâsî, *a.g.e.*, s.248-263.
[46] Fâsî, *a.g.e.*, s.264-275.
[47] Bkz. Alvânî'nin, Raysûnî'nin *Nazariyyetü'l-Makâsıd ınde'l-İmâm eş-Şâtıbî*, [USA, 1992] adlı eserine yazdığı takriz yazısı.

nın, -diğer İslam bilimlerinin aksine- özgün ve orijinal yapısını koruyarak bozulmadan günümüze kadar geldiği[48] yönündeki görüşüne katılarak, yerinde bir tespitte bulunmuştur. [49]

Makâsıd konusundaki çalışmalarıyla ünlenen çağımız usûlcülerinden Ahmed Raysûnî de Allâl el-Fâsî'yi fıkıh ilminin duayenlerinden bir fakih olarak saymakla kalmaz, onu yazdığı eserin bir çok yerinde olumlu yönde referans olarak kullanır. Makâsıd'ın tanımı ve mahiyetinden bahsederken İbn Âşûr ve Fâsî'nin tanımlarını vererek bunların bir sentezini ifade eden yeni bir tanım yapar. Bu arada günümüz önde gelen İslam hukukçularından sayılan Vehbe Zühaylî ile Ömer el-Cîdî'nin makâsıd'ı tanımlarken İbn Âşûr ve Allâl Fâsî'ye ait olmasına karşın –tanımın sanki kendilerine aitmiş gibi göstermelerini tuhaf bulduğunu belirtir.[50]

Makâsıd konusunda doktora çalışması bulunan Muhammed Sa'd el-Yûbî, Şâtıbî sonrası 'makâsıd' çalışmalarını özetlerken, Allâl el-Fâsî'nin ilgili kitabının büyük bir kısmının makâsıd düşüncesiyle ilgisinin bulunmadığını, sadece "modern kanunlar" ve "batı hukuk düzenlemeleri" ile ilgili olduğunu ileri sürerek şunları söyler: "*...Şüphesiz ki O, bu eseriyle, İslâm'ın diğer kanun ve yasalara olan üstünlüğünü göstermeyi amaçlamıştır. Ancak onun bu eserinin "makâsıd" düşüncesi ile ilgisinin bulunmadığı gibi, "makâsıdü'ş-Şeria" konusunda derinlikli ilmî değerlendirmelerden de oldukça uzaktır...*"[51] Ancak el-Yûbî'nin bu görüşlerinin tamamına katılmak pek mümkün değildir. Zira onun yaşadığı dönem, oldukça çalkantılı siyâsî ve sosyal gelişmelerin, "sömürgecilik" denilen bir olgunun amansız ve dayanılmaz baskı ve şiddetlerinin gölgesinde geçtiği bir "kriz" dönemidir. Böyle bir durumda ve ortamdaki bir kimseden entelektüel boyutta bir araştırma ve incelemenin beklenmesi, gerçekçi olmadığı gibi bir insafsızlık ta sayılabilir. Kanaatimize göre O, sözünü ettiğimiz konuyu kendi bağlamı içerisinde oldukça başarılı bir biçimde ele almıştır. Onun özellikle "makâsıd" kitabı baştan sona iyi bir şekilde okunursa, onun makâsıd konusunda kendisine dayanak olarak kabul edilen bütün argümanların usta bir biçimde işlendiğini görecektir.

Benzer mülahazaları yapan bir başka araştırmacı da M. Tâhir b. Âşûr'un *"Makâsıdü'ş-Şeriati'l-İslâmiyye"* adlı eserini yeniden gözden geçirerek neşre hazırlayan Muhammed et-Tâhir el-Meysâvî'dir. Meysâvî, "Modern dönem" makâsıd çalışmaları başlığında kendi mülahazalarını serdederken sözü Allâl el-Fâsî'nin kitabına getirmekte, özet olarak el-Yûbî'nin daha önce naklettiğimiz sözlerini ve değerlendirmelerini kendisinin de benimsediğini ima eden ifadeler kullanmaktadır. Allâl el-Fâsî'nin sözü geçen kitabın mu-

---

48 Alvânî bu görüşü Allâl el-Fâsî'nin, *Difâun ani'ş-Şerîa* [Rabat 1996 Matbatü'r-Risâle, I.Baskı s.69, 70, 161] adlı eserinden nakleder. Bkz. Raysûnî, a.g.e., ay.

49 Bkz. , Raysûnî, a.g.e., (Alvânî'nin takrizi).

50 Raysûnî, *Nazariyyetü'l-Makâsıd ınde'l-İmâm eş-Şâtıbî*, s.7.

51 el-Yûbî, Muhammed Sa'd, *Makâsıdü'ş-Şerîat'l-İslâmiyye ve Alâkatuhâ bi'l-Edillet'ş-Şer'iyye*, Riyad 1998, s.71, 72.

kaddimesindeki, "...Şâtıbî'den sonra "makâsıd-ı şer'iyye" konusunda söz söyleyen müelliflerin yaptıkları, sadece Şâtıbî'nin bıraktığı yerde kalmak, ondan daha ileri bir şey söylememek ya da onun kastettiği maksada ulaşamamaktır. Bazılarının yaptığı ise, *-makâsıd'ı literal anlamda ele alarak-* konudan uzaklaşmak ve sadece furu-u fıkhın bütün bölümlerine dair talileri bir araya getirmekten ibarettir..."[52] sözlerini, Şâtıbî'den sonra Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî'nin "Huccetullâhi'l-Bâliğa" adlı eseriyle İbn Âşûr'un "mâkasıdü'ş-Şerîati'l-İslâmiyye" adlı eserlerinin bulunduğunu söyleyerek eleştirmekte, daha da ileri giderek, Allâl el-Fâsî'nin, adı geçen eserini İbn Âşûr'un kitabını bilmesine rağmen görmezlikten gelerek kaleme almış olabileceğini, eserin bazı bölümlerinin İbn Âşûr'un kitabına tıpatıp benzediğini dolayısıyla intihal olasılığının güçlü olduğunu imaen ifade etmekte bu iddiasını da şu argümanlarla desteklemeye çalışmaktadır.[53] Ona göre el-Fâsî, kitabının hiçbir yerinde İbn Âşûr'a atıfta bulunmamaktadır. Ancak onun, İbn Âşûr gibi –dünya alemin tanıdığı- bir kimseden haberdar olmaması düşünülemez. Öte yandan el-Fâsî'nin okuyup mezun olduğu Karaviyyûn Üniversitesi ile İbn Âşûr'un rektörlük yaptığı Zeytûne Üniversitesi arasındaki ilmi ve sosyal diyaloglar oldukça iyi idi. Ayrıca Allâl el-Fâsî'nin kendisi de dünyaca ünlü bir yere ve şöhrete sahipti. Dolayısıyla kendisinin kitap yazdığı "makâsıd" konusuyla ilgili diğer çalışmalardan özellikle kendi bölgesi sınırlarında yer alan Tunus'taki çalışmalardan haberdar olmaması mümkün değildir. Belirtilen bu hususların dışında tek bir ihtimalin kaldığını, onun da el-Fâsî'nin, bildiği halde bilmezden gelerek bu eseri kaleme aldığıdır. Bu ihtimalin düşünülmesinin ise insanı zor durumda bıraktığını, insanın bu ihtimale kabul edilebilir geçerli bir açıklama getiremediği belirtir. Fâsî'nin, İbn Âşûr'u bilmiyormuş gibi davrandığını ancak kitabındaki bazı ibarelerin İbn Âşûr'un ki ile aynı olduğunu –örnekler vererek- söyleyerek ondan intihal yoluyla alıntılarda bulunduğunu (!) belirtmekte, ancak belirttiği bu hususlarda amacının, el-Fâsî'nin herkes tarafından müsellem olan değerini küçültmek olmadığını, sadece kendisine ilginç gelen bir hususa işaret etmek olduğunu da sözlerine ekler.[54]

Kanaatimize göre Allâl el-Fâsî, Meysâvî'nin ileri sürdüğü şekilde bir kişilik yapısına sahip değildir. Ele alınan konu İslâm toplumunun ortak bir sorunudur. Onun üzerine yetkin ve iyi niyetli olmak kaydıyla çeşitli düşünceler ileri sürülebilir, değerlendirmeler yapılabilir. Bu nedenle herkesin konuşabileceği bir alanda değerli bir konum ve yapıda bulunan birisinin basit ahlâkî zaaflara sığınarak konuyu ele aldığını düşünmek mümkün değildir. Bir konuda farklı kişilerin aynı yönde değerlendirme yapmaları pekâla mümkündür. Hele "intihal" imasında bulunmak, "tecâhül-i ârif" yapmak gibi edebî bir

---

52 Fâsî, *Makâsıdü'ş-Şerîat'l-İslâmiyye ve Mekârimuhâ*, s.5.

53 el-Yûbî, a.g.e., s.140-149; Benzeri tenkitler için bkz. Hasenî, İsmâil, *Nazariyyetü'l-Makâsıd ınde'l-İmâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, USA (Virginia), 1995, s.20.

54 el-Yûbî, a.g.e., s.148, 149.

sanata başvurmak (!) iyice irdelenmiş bir iddia gibi gözükmemektedir. Bizim burada söylediğimiz, bir konuda sağlıklı bir değerlendirme yapmak, şu ya da bu şahsın haklı ya da haksız olduğu hakkında görüş belirtmek için, ilgili görüş ve düşüncelerin tabii ve sosyal bağlamını analitik açıdan ve bütün yönleriyle irdelemek gerektiğini vurgulamaktır. Bu konuda da yapılması gereken *-kanaatimize göre-* sözü edilen iki İslâmî değerin görüş ve düşüncelerinin akademik düzeyde ve olabildiğinde objektif kalarak incelenmesi, mümkünse doktora düzeyinde araştırma ve incelemeye tabi tutulmasıdır. Böylece iki bilginin görüşleri derinlikli ve mukayeseli olarak açığa çıkacaktır. Böyle bir çalışma yapmadan, birkaç veriden hareketle genel bir kanıya varmak, ilmi olmadığı gibi İslam ahlak değerlerine uygun bir yaklaşım da sayılmaz.

BİBLİYOGRAFYA:

Allâl el-Fâsî, *Makâsıdü'ş-Şerîati'l-İslâmiyye ve Mekârimuhâ*, Allâl el-Fâsî Kültürünü İhyâ Komisyonu, Rabat [Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî] 1993 V. baskı s.286-288;

Alemî, Muhammed , *'Allâl el-Fâsî*, Rabat 1980 Beyyûmî, Muhammed Receb, *en-Nahzatu'l-İslâmiyye fî Siyeri 'Alâmihâ el-el-Muâsırîn*, Dımaşk (Dâru'l-Kalem) 1999/1420;

Bilge, Mustafa L., *Allâl el-Fâsî*, DİA, 1989, II/504;

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, ç. Burhan Köroğlu ve dğr., İstanbul 2000, s.667;

Cündî, Enver, *A'lâmü'l-Karni'r-Râbi'a Aşara el-Hicrî*, [Mektebetü'l-Encelu'l-Mısriyye] Kahire 1981;

Hasenî, İsmâil, *Nazariyyetü'l-Makâsıd ınde'l-İmâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr,* USA (Virginia), 1995, s.20.

Yûsuf Es'ad ed-Dâğır, *Mesâdiru'd-Dirâseti'l-Edebiyye*, (nşr. el-Câmiatü'l-Lübnâniyye) Beyrut 1983;

Dîvânü 'Allâl el-Fâsî , Rabat 1984 c.I ;

el-Mevsûatü'l-Harekiyye, Ammân 1403/1983 c.I;

Tantâvî, Abdullah, *Allâl el-Fâsî* -el-Âlimü'l-Âmil ve'l-Mücâhidü'l-Kâid-, Mecelletü'l-Menâr, sayı 66, Muharrem 1424;

Ukayl, Abdullah, *"min 'Alâmi'l-Hareke ve'd-Da'veti'l-İslâmiyye el-Muâsır"*, Mecelletü'l-Müctema', sayı: 1465, 31-08-2001;

Mahmesânî, Suphî, *Felsefetü't-Teşrî' fi'l-İslâm*, Beyrut 1961 III. Baskı.;

el-Yûbî, Muhammed Sa'd, *Makâsıdü'ş-Şerîat'l-İslâmiyye ve Alâkatuhâ bi'l-Edillet'ş-Şer'iyye*, Riyad 1998, s.71, 72;

Temâm, Ahmed, *"Allâl el-Fâsî"*, -Zeâmetun Fikriye ve's-Siyâsiyye-, www.İslamonline.net, www. nahda.net. 09-26-2005, min Ricâli'l-Islâh *"Allâl el-Fâsî"* 2005;; Ayrıca şu internet sitelerine de bakılabilir: www. islamtoday.net.; www. fikrwanakd. aljabriabed.com; www.allalalfassi.online. www. altareekh. com; www.ikhwan.org.; www. istiqlal.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.479-496

MUHAMMED EBÛ ZEHRE (1898-1974)*

Hayatı-İslam Hukuku ve Diğer Disiplinlerle İlgili Bazı Görüşleri- Eserleri

Prof.Dr. Saffet KÖSE**

Abstract

Muhammad Abū Zahra

His life, works, and his opinions about Islamic law and other disciplines

Abū Zahra was born in the city of al-Mahalla al-Kubrā on March 29, 1898. He belonged to a highly respectable family. He completed the recitation of the Qur'an at the age of nine. He attended first al-Masjid al-Ahmadī in Tanta (1913) then Madrasat al-Qudāt al-Shar'ī. Following his graduation from the Madrasa (1925) he worked as a trainee solicitor for a year. In the mean time he graduated as an external student from the Faculty of Dār al-'Ulūm, University of Qāhira (1927). He worked as a teacher at secondary schools for sometime. He also lectured at the Universities of Azhar and Qāhira. He inspired many students and wrote valuable books covering almost every disciplines of religion. He has been giving his talks and ideas in relation to religious, political and social aspects until he passed away, on Thursday, Rabī'ulawwal 18, 1394/ April 11, 1974.

Key words: Abū Zahra, Faculty of Dār al-'Ulūm, University of Qāhira, Azhar, fiqh, every disciplines of religion.

---

* Muhammed Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), I, 3-11 (ailesinin verdiği bilgiler), ayrıca bk "Mukaddime", I, 13-15, "İftitâhiyye", I, 17-19; *Livâü'l-İslâm*, yıl: 18, sy.3, Kahire 15 Mart 1964, s. 147-151; yıl: 18, sy. 4, 13 Nisan 1964, s. 208-212; yıl:18, sy. 6, 11 Haziran 1964, s. 339-342; yıl:18, sy. 7, 10 Temmuz 1964, s. 403-407; yıl:18, sy. 8, 9 Ağustos 1964, s. 465-468; yıl:18, sy. 11, 5 Kasım 1964, s. 658-662; Ebû Bekir Abdürrâzık, *Ebû Zehre, İmâmu asrih: Hayâtühû ve eseruhu'l-ilmî*, Kahire, ts. (Dârü'l-İ'tisâm); a.mlf., *Ebû Zehre fî re'yi 'ulemâi'l-'asr*, Kahire, ts. (Dârü'l-İ'tisâm); Enver el-Cündî, *A'lâmü'l-karni'r-râbi' 'aşer el-hicrî: A'lâmü'd-da've ve'l-fikr*, Kahire 1981, I, 35-49; Ziriklî, *el-A'lâm* (nşr. Züheyr Fethullah), Beyrut 1984, VI, 25-26; Ömer Rıza Kehhâle, *el-Müstedrek*, Kahire 1408/1988, s. 585-586; Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, s. 315, 349; Abdürresûl el-Gaffâr, *Beyne'l-Küleynî ve husûmih: Mevkıfü Muhammed Ebû Zehre mine'l-Küleynî*, Beyrut 1415/1995; Nâsır Mahmûd Vehdân, *Ebû Zehre 'âlimen İslâmiyyen: Hayâtühû ve menhecühû fî buhûsihî ve kütübih*, Kahire 1417/1996; Muhammed Râşid en-Nedvî, "eş-Şeyh Muhammed Ebû Zehre", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-'İlmiyyi'l-Hindî*, II/1-2, Aligarh 1977, s. 193-196; Muhammed Receb el-Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye fî siyeri a'lâmihâ el-mu'âsırîn*, Kahire 1987, III/5, s. 217-246; a.mlf.,"eş-Şeyh Muhammed Ebû Zehre fakîhun mültezemun", *et-Tedâmünü'l-İslâmî*, XXXVII/9, Mekke 1403/1983, s. 72-77; XXXVII/11 (1403/1983), s. 85-89; Mahmûd eş-Şerkâvî-Muhammed Receb, *el-Mahalletü'l-kübrâ: Târîh ve Şahsiyât*, Kahire 1987, s. 40-50; İsâ Abduh, *et-Te'mîn beyne'l-hılli ve't-tahrîm*, Kahire, ts. (Dâru'l-İ'tisâm), s. 136-147; Abdülmuizz Abdülhamîd el-Cezzâr, "Muhammed Ebû Zehre: Şeyhu'l-fukahâi'l-mu'âsırîn", *Mecelletü'l-Ezher*, sy. 8, Kahire 1984, s. 1266-1273; Muhammed Ahmed Serrâc, "Cühûdü'ş-Şeyh 'Ebû Zehre' fî tatvîri'd-dirâsâti'l-fıkhiyye", *Dirâse 'Arabiyye ve İslâmiyye*, sy. 11, Kahire 1992, s. 73-97; Lem'î el-Mutî'î, "eş-Şeyh Muhammed Ebû Zehre", *Mevsû'atü hâze'r-racül min Mısr*, Beyrut 1417/1997, s. 484-490; Muhammed Vefâ Rîşî, "Ebû Zehre (Muhammed)", *el-Mevsû'atü'l-'Arabiyye*, I, Dımaşk 1998, s. 126127; Saffet Köse, "Muhammed Ebû Zehre", *DİA*, XXX, İstanbul 2005, s.519-522.

** Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ saffetkose@selcuk.edu.tr

I-HAYATI

5 Zilkade 1315/29 Mart 1898'de Nil deltasının orta kesiminde yer alan ve Arapların Mısır'a ilk geldiklerinde *Mahalletu Deklâ* diye isimlendirdikleri, el-Mahalletü'l-Kübrâ (*Didousey*) şehrinde doğdu. Şehrin ileri gelen itibarlı ailelerinden birisine mensuptur. Dokuz yaşlarında iken hafızlığını tamamladı. Bu arada Arap dili yanında matematik ve coğrafya gibi müspet ilimlerle ilgili dersler aldı. Peşinden ikinci Ezher olarak isimlendirilen Tanta'daki *el-Câmi'u'l-Ahmedî*'ye girdi (1913) ve burada gördüğü üç yıllık öğrenimi esnasında arkadaşları arasında keskin zekası, güçlü muhakemesi ve tutarlı düşünceleriyle dikkati çekti. Okulun daha sonra Ezher Şeyhi de olan şeyhi el-Ahmedî ez-Zevâhirî bu düzeydeki öğrencilere burslu olarak özel eğitim-öğretim programı uygulanmasını öngören bir proje hazırladı. Ancak o günkü mevzuat çerçevesinde bu mümkün olmamakla birlikte başarıları sebebiyle cüz'î de olsa özel bir mali yardım aldı. 1916 yılında yapılan imtihanda üstün başarı göstererek şer'î mahkemeler için hakim, kâtip, avukat ve müftü yetiştirmek üzere ilk defa fikrî temelleri Muhammed Abduh tarafından atılan ve 25 Şubat 1907'de dönemin Maârif Bakanı daha sonra başbakan da olan Sa'd Zağlûl'un açtığı "Medresetü'l-Kazâi'ş-Şer'î"ye girdi. Ali el-Hafîf ve Abdülcelil Îsâ buradaki hocalarındandır. Bu medresedeki hocaların büyük çoğunluğunun Muhammed Abduh'un talebelerinden oluştuğu belirtilmektedir.[1] Ancak burada ki hocalarından kendisinin "*hocalar hocası*", "*Heybetli/ulu mübarek ağaç*" olarak nitelendirdiği Medresenin müdürü Muhammed Atıf Berekât Paşa'dan ahlâkî davranış ve hayat felsefesi olarak; "*Son dönemlerde İbn Âbidîn'den sonra kendisi gibi bir fakîh gelmedi*" dediği Ahmed İbrâhim'den de mukayeseli fıkıh düşüncesi konusunda etkilenmiştir (bk. aş.). Buradan başarıyla mezun olduktan sonra (1925) bir yıl süreyle stajyer avukatlık yaptı. Bu arada dışarıdan Kahire Üniversitesi Dâru'l-ulûm Fakültesini bitirdi (1927). Aynı yıl hazırlık seviyesinde Arap dili ve fıkıh okutmak üzere bu fakülte ile Medresetü'l-Kazâi'ş-Şer'î'ye müderris (öğretmen) tayin edildi ve burada üç yıl görev yaptıktan sonra aynı vazife ile iki buçuk yıl Sûhâc ve Kahire I. Fuad Liselerinde çalıştı. Bir müddet sonra da Medresetü'l-Kazâi'ş-Şer'î de kapatıldı. 1933 yılında Ezher Üniversitesine bağlı Usûlü'd-dîn Fakültesin'in (Külliyetü Usûli'd-dîn) vaaz ve irşâd bölümünde cedel, hitabet, dinler ve mezhepler tarihi müderrisi olarak göreve başladı ve ilk telif hayatına okuttuğu bu derslerle ilgili yazdığı eserlerle burada başladı. 2 Kasım 1934 tarihinde Kahire Üniversitesi (o dönemdeki adı I. Fuâd Üniversitesi) Hukuk Fakültesine hitabet derslerini vermek üzere müderris olarak nakledildi ve bir yıl sonra da aynı fakültede İslam hukuku dersleri vermeye başladı ve İslam hukuku bölüm başkanlığı yaptı. 1934-1942 yılları arasında Usulü'd-dîn Fakültesindeki derslerine misafir öğretim üyesi olarak devam etti. 1958'de Hukuk Fakültesinden emekli olduktan sonra da burada ders vermeye devam etti. Arap Birliğine bağlı Yüksek Arap Dili Araştırmaları Enstitüsünün (معهد الدراسات العربية

[1] Abdülmuizz el-Cezzâr, s. 1267.

العالي) kuruluşunu takip eden yılda tedris işini üstlendi. İslâmî Araştırmalar Cemiyeti (جمعية الدراسات الاسلامية) ile İslam Araştırmaları Enstitüsü'nün (الاسلامية معهد الدراسات) kuruluşunda rol aldı ve bu enstitüde İslam hukuku bölüm başkanlığı görevini yürüttü. 1960 yılında Evkâf Bakanlığının Kur'ân-ı Kerîm'in kısa, öz ve kolay anlaşılır bir tefsirinin hazırlanması ve diğer yaşayan dillere tercümesi amacıyla el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye bünyesinde oluşturduğu ve otuz yedi bilim adamından oluşan komisyonun raportörü olarak görev yaptı. Bu eser *el-Müntehab fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* adıyla hazırlanarak basıldı (Kahire 1423/2002, 20.bs.) ve bir çok dile de tercüme edildi.[2] Şubat 1962'de İslâm Araştırmaları Meclisi/Akademisi'ne (مجمع البحوث الاسلامية) üye seçildi. Bunların yanı sıra Kriminoloji ve Sosyoloji Enstitüsü; Ezher Üniversitesi meclisi ile Teknik Bilimler ve Edebiyat Yüksek Konseyi üyelikleri; Hanefî ve Şâfi'î mezheplerine göre kanunlaştırma komisyonu raportörlüğü görevinde bulundu. 1963-64 yıllarında Ezher Üniversitesine bağlı İşletme ve İdârî Bilimler Fakültesinde (Külliyetü'l-Mu'âmelât ve'l-İdâre) İslam Hukuku dersleri okuttu. Sosyal İşler Bakanlığınca hazırlanan ve aile planlaması, çok evlilik ve talakın sınırlandırılması gibi konuların yer aldığı el-Ahvâlü'ş-şahsiyye kanun tasarısına karşı bunun mutlak anlamda şer'î hükümlerin dışına çıkma ve Allah'ın helal kıldığını haram kılmak anlamına geldiği vb. yönünde sert tenkitlerde bulundu.[3] 1969 yılı ortalarında Sosyalist Birliğin Merkez yürütme kurulu toplantılarının birisinde, Devlet Başkanı Cemal Abdünnâsır'a, kendisinin bu tür çalışmalara karşı sert eleştirilerinin halk üzerinde tesirli olduğu ve engellenmesi gerektiği söylenince gazete ve dergilerde yazı yazması engellendi, konferans ve ders vermesi yasaklandı, faaliyetlerine kısıtlama getirildi.[4] Bunda sosyalizme karşı oluşunun da etkili olduğunu belirtmek gerekir. Nâsır'ın 1970'te ölmesiyle birlikte bu kısıtlamalar da kaldırıldı.[5] Ebû Zehre *el-Mu'cizetü'l-kübrâ* ile *Hâtemü'n-Nebiyyîn* adlı eserlerini bu kısıtlılık döneminde yazmıştır. Daha sonra ki Devlet başkanı Enver Sedat'a da konu ile ilgili karşıt görüşlerini beyan eden bir mektup yazmıştır. 18 Rabî'ulevvel 1394/11 Nisan 1974 tarihinde Perşembe günü vefat edinceye kadar dînî, içtimâî ve siyâsî alanda fikirlerini açıklamaya devam etti. Ölmeden birkaç saat önce masraflarını karşılayarak az önceki konularla ilgili düzenlediği toplantının peşinden evine dönüp tefsirini yazmaya devam ederken masasının başında ruhunu teslim etti.

II- İSLAM HUKUKU VE DİĞER DİSİPLİNLERLE İLGİLİ BAZI GÖRÜŞLERİ

Muhammed Ebû Zehre hayatı boyunca ilimle meşgul olmuş birisi olarak, İslami disiplinlerin hemen hemen bütün alanlarında yazmış olduğu eserlerden de anlaşılacağı üzere son dönemlerde yetişen çok yönlü alim tipini

---

2 *el-Müntehab*, s. 6-7.
3 Nâsır Mahmûd Vehdân, s. 60-61.
4 *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, s.3.
5 Ebû Bekir Abürrâzık, *Ebû Zehre fî re'yi 'ulemai'l-'asr*, s. 104; Nâsır Mahmûd Vehdân, s. 61.

temsil eden bir karaktere sahiptir. Hayatı boyunca bir çok konferanslar vermiş, kitle iletişim araçlarında konuşmaları ve dönemin dergilerinde (özellikle aylık *Livâü'l-İslâm*'da) eğitim, siyaset, toplumsal meseleler ve dinlerle ilgili bir çok makaleleri yayımlanmıştır. İslam hukuku, tefsir, hadis, kelam, hukuk, Arap dili gibi bir çok alanda Kahire, İskenderiye, Ezher ve bazı Arap üniversitelerinde çok sayıda yüksek lisans ve doktora tezi yönetmiş, başta el-Ahvâlü'ş-şahsiyye kanunu olmak üzere bir çok kanuni düzenleme ve tadil komisyonunda görev yapmış, ulusal ve uluslar arası toplantı düzenleme kurullarında yer almıştır.

Yazdığı bir çok eserde de görüleceği üzere onun en önemli özelliği taassuptan uzak durması ve isabetli bulduğu görüşe tabi olması, düşündüğünü her ortamda çekinmeden ifade etmesinin yanında İslam'ın temel değerlerine aykırı bulduğu bir takım uygulamalara bulabildiği imkanlarla ölünceye kadar karşı çıkmasıdır. Mezhep taassubundan uzak durmasının başlangıçta Hanefî mezhebi ağırlıklı eğitim görmesine rağmen daha sonra mukayeseli fıkıh eğitimi almasının önemli bir payının bulunduğunu belirtmek gerekir.[6] Yazdığı eserlerde özellikle orijinal kaynaklardan hareketle mukayeseye yer vermesi, delilden hareketle sonuca ulaşmayı fıkhın ruhu olarak telakki etmesi ve delili zikredilmeyen hükümleri ruhsuz bedene benzetmesi, görüşlerin delilleriyle zikredilmesinin, fikirlerinin müdafaası açısından önceki ulemanın sonrakiler üzerindeki hakkı olduğuna inanması ve aksi bir yolu mahkemede delilsiz, ispatsız davalının insafına bırakarak hak talebinde bulunmaya benzeterek ulemaya ait görüşlerin nakli ve akli delilleri ile fıkıhtaki prensiplerini ve kaidelerini zikretmesi, yeri geldiğinde modern telakkîlerle ve hukukla ilgili eserlerinde günümüz hukukuyla İslam hukukunu mukayeseli bir şekilde işlemesi eserlerinin özellikleri arasında sayılabilir. Bunda *Kur'ân'ın asıl mucizevî yönünün getirdiği hukuk prensiplerinde olduğunu* düşünmesinin de[7] etkili olduğu söylenebilir. O özellikle hukukla ilgili eserlerinde takip ettiği bu yolla hukuk öğrencisinin muhakeme ve idrakinin gelişeceğine, görüşleri tartışma ve hakkı arama, isabetli olana tabi olma melekesi kazanacağına inanır.[8] Hukukla ilgili eserlerinde klasik fıkıh sistematiği ve metodu yerine modern tasnif ve İslam hukukunun teorik esasları ve ana ilkelerine dayalı bir araştırma metodunu benimsemiş ve bu yöndeki çalışmaları teşvik etmiştir.[9] Araştırmalarında ve verdiği derslerde takip ettiği bu metot konusunda özellikle Medresetü'l-Kazâi'ş-Şer'î'de ki hocası Ahmed İbrâhim'in derslerini dört mezhebin yanı sıra İmamiyye Şiası, Zeydiyye, Zâhiriyye ve İbâdiyye mezhebi ile mukayeseli şekilde yürütmesi, modern hukukla İslam hukukunu karşılaştırmalı olarak ve delilleriyle birlikte tartışarak işlemiş olmasının etkili olduğu-

---

6 *Livâü'l-İslâm*, Yıl 18, sy. 4, 13 Nisan 1964 , s. 208-212; Vehdân, s. 169-189.

7 Ebû Bekir Abdürrâzık, *Ebû Zehre: İmâmu 'asrih*, s. 148; Muhammed Ahmed Serrâc, s. 82.

8 *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-'akd*, s.3-4.

9 Muhammed Ahmed Serrâc, s. 83-84.

nu kendisi ifade etmektedir.[10] Bu metoda, mezhepleri birbirine yaklaştırması, müntesipleri arasındaki kine dayalı taassubu sona erdirmeye yardımcı olması, ihtiyaç halinde tamamından istifade etmeye kapı aralaması ve hukukla meşgul olanların, İslam hukukunun kavram ve teorilerini anlamaları ve teori ile pratik hayat arasında bağlantı kurmalarını daha kolay hale getirmesi amacıyla başvurulmuştur.[11] Ancak İmam Zeyd ve Ca'fer es-Sâdık'ın hayatları yanısıra Ca'ferî fıkhı ile ilgili bazı araştırmalarından dolayı Sünnî toplumun, Ca'ferîlere ait bazı görüşleri tenkit etmesi sebebiyle de bu mezhebe mensup araştırmacılarca ağır tenkitlere maruz kaldığını ifade eder.[12] Özellikle Şi'a'nın büyük itibar gösterdiği Küleynî'nin el-Kâfî'sindeki Kur'ân-ı Kerîmle ilgili bazı rivayetleri sebebiyle onu ağır bir şekilde mahkum etmesi[13] bazı tepkiler çekmiş ve reddiyeler yazılmıştır.[14]

M.Ebû Zehre 1964 yılında *Livâü'l-İslâm*'da yayımladığı yazılarında tefsir, fıkıh, akaid gibi İslami disiplinler alanındaki araştırmalarda gözettiği metodu açıklamıştır. Ona göre **Fıkıh araştırmalarında** tutarlı metodun dayanakları üç asıldan ibarettir: Birincisi ilk müracaat edilecek kaynak Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in sünnetidir. İkincisi bu iki kaynakta açık hüküm bulunmadığında nassların ana ilkeleri ışığında içtihat etmek şeklinde olacaktır. Bu da kıyasa başvurma ve maslahatı gözetme yoluyla olur. Nasslar kulların maslahatına göre gelmiştir ve fakih buna dikkat etmek zorundadır. Farz, mendup, haram, mekruh, mübah şeklindeki teklîfî hükümler kendilerindeki maslahata göre derecelendirilmişlerdir. İslam'ın ana ilkelerine ve prensiplerine aykırı olan bir şey maslahat olamaz. Maslahat durumlara göre izafilik arzedebilir. Bu durumda maslahatın takdirinde en büyük sayı, en çok miktar ve en uzun zaman dikkate alınmalıdır. Üçüncü asıl ise sahabe, tâbiûn, imamlardan oluşan selef'in sözlerine başvurmadır. Bunlar karşısındaki tavrını da şu şekilde açıklar: Sahabe kavli konusunda Ebû Hanîfe'nin usulüne uygun olarak icma ettikleri konuda onlar'a uymak ve muhalefet etmemek, ihtilaf ettikleri konuda delili en güçlü olanı tercih etmektir. Bunun ölçüsü de ya müctehid imamların en çoğunun tabi oldukları görüşe uymak, ya da Hz. Ömer gibi ileri gelenlerinden birisine tabi olmaktır. Tâbiûn'a gelince sarih nasslara aykırı olmadıkça müçtehit imamlardan çoğunluğun tabi olduğu görüşe uymak gerekir. Ayrıca Tâbiûn dönemi kadılarının görüşlerini özellikle dikkate almak gerekir. Toplumsal veya zamana bağlı ihtiyaçlar zaruri kılar ve önceki fukahanın ictihadlarında da bir çözüm bulunamaz ise ictihada başvurmak gerekir. Selefin ictihadlarından problemlerimize çözüm bulamamamız çok ender bir durumdur. Ebû Zehre fıkhî mirası, etki, yönlendirme gücü ve sahasının genişliği bakımından dengi olmayan bir servete benzetir

---

[10] *Livâü'l-İslâm*, Yıl 18, sy. 4, 13 Nisan 1964 , s. 208-212; Vehdân, s. 188; Muhammed Ahmed Serrâc, s. 77-78.

[11] Muhammed Ahmed Serrâc, s. 77.

[12] *Livâü'l-İslam*, Yıl 18 sy 4 13 nisan 1964 s. 208-212.

[13] *el-İmâm es-Sâdık*, s. 327 vd.

[14] msl. Bk. Abdürresûl el-Gaffâr, *Beyne'l-Küleynî ve husûmih: Mevkıfü Muhammed Ebî Zehre mine'l-Küleynî*, Beyrut 1415/1995, s. 7-59.

ve Doğuda ve Batıda Müslümanların bıraktığı en hayırlı ilmî servet olarak kabul eder, yaşadığımız bütün toplumsal hastalıkların dermanının bu mirasta yer aldığını söyler. İslam medeniyetinin fıkıhla inşa edildiğini ve Müslümanlara nispet edilen bütün İslâmî ilimler içinde en halis disiplinin fıkıh olduğunu, bir başka kültürden bir şey almadığı gibi diğerlerine tesir ettiğini bu sebeple müctehid imamların görüşlerine saygı duymanın sonrakilerin görevi olduğunu dile getirir. Bu görüşlerden birinin veya onun dışında yeni bir görüşün benimsenebileceğini ancak bunun onlara karşı saygısızlığa sebep olmaması gerektiğini vurgular.[15] Herhangi bir mezhep veya topluluğa mensup olanların benimsediği bir görüşe sübjektif sebeplerle muhalefet etmemek gerekir. Bir görüş ancak kendine denk bir delille reddedilebilir.[16]

Akâid-Kelam konusunda insanları avam ve havas olmak üzere iki gruba ayırır. Avam Kur'an ve sünnette belirtilen iman esaslarına inanmakla, havas ise inanç konularında derinlemesine bilgi sahibi olmak ve karşıt görüşte olanların hücumlarına karşı inancı savunabilecek fikrî ve mantıkî donanıma sahip olmakla yükümlüdürler. Ebû Zehre, Kelam ilmine tavır alanlara da bu ilmin İslam inancını savunan bir disiplin olduğu gerekçesiyle karşı çıkar. O'na göre bu ilim de ikiye ayrılmalı ve birinci kısım, iman esasları; ikinci kısım da İslami değerler etrafında oluşturulmak istenen şüphelere karşı savunma amacı taşımalıdır.[17]

Tefsir ve Tefsîr Usûlü ile ilgili görüşleri de şu şekilde özetlenebilir

Kur'ân tefsiri konusunda üç prensip benimsemiştir; Birincisi Arabın anladığı kelime ve üslubun dışına çıkılmamalı; İkincisi Kur'an lafızlarını te'vil ederek modern bilgi nazariyeleri oluşturmak ya da modern bilimsel nazariyeleri nasslardan hareketle ispat yoluna gitmekten sakınmak gerekir. Çünkü bilimsel teorilerde kesinlik yoktur ve bunlar sürekli değişkenlik göstermektedir. Kur'ân-ı Kerîm'i teorilerin karmaşık dünyasına sokmak tutarlı bir yol değildir. Üçüncüsü de Kur'ân-ı Kerîm'i anlamak için ondaki söz sanatı inceliklerini/belağat sırlarını bilmek ve bunların üzerinde durmak gerekir. Çünkü Kur'ân lafzı ve üslubuyla insanları aciz bırakmıştır.

O'na göre Kur'ân'ın üç açıdan bir başka dile tercümesi uygun olmadığı gibi bu mümkün de değildir: Birincisi lafızları dinleyenlerin zihinlerinde Kur'ân manalarının muhtelif şekilleri vardır. Kur'an'ın açıkça anlaşılan ilk manaya tercüme edilmesi idrak kapasitesinin yükselmesine göre anlaşılabilecek diğer muhtemel manaların, lafızların değişken faraziye ve zanna dayanmayan sabit hakikatlerden doğan muhtemel anlamlarının terk edilmesi sonucunu doğurur. Bu makul değildir. İkincisi Kur'ân'ın anlamları, lafızları ve üslubu vardır. Her bir kelimesinin özel bir edebî değeri (belağatı ve fesahatı) vardır. Belîğ bir şiir veya nesirde olduğu gibi metnin belağatının

---

[15] yıl: 18, sy.3, 15 Mart 1964, s. 147-151.
[16] yıl: 18, sy. 4, 13 Nisan 1964, s. 208-212.
[17] yıl:18, sy. 6, 11 Haziran 1964, s. 339-342; yıl:18, sy. 7, 10 Temmuz 1964, s. 403-407.

zihinlerde uyandırdığı tesiriyle birlikte diğer bir dile tercümesi mümkün değildir. Üçüncüsü de akılları tek bir anlam üzerinde birleştirmek mümkün değildir.[18]

Hadis-sünnet konusunda da sünneti terk Kur'ân'ı reddetmektir görüşünü savunan Ebû Zehre hadisleri kabul şartlarını şu şekilde ortaya koyar: Sika ravilerin rivayetleri konusunda bir çatışma (teâruz) varsa rivayet edenlerin daha sika ve sened bakımından daha sağlam, Hz. Peygamberden gelen rivayetlerin meşhur olanına en yakın olanı tercihe şayandır. Eğer rivayet, delalet yönünden kat'î olan bir Kur'ân nassına veya dinde zarûri olarak bilinen bir esasa muhalif ise rivayetin zayıf olduğuna hükmedilir. Rivayet açık bir biçimde aklın verilerine ve bir müfekkirin tereddüt etmeyeceği kat'î hükümlerine ters düşüyorsa bu rivayetin Hz. Peygamber'e nisbetinin sahih olmadığına delil kabul edilir. Çünkü Hz. Peygamber'in sünneti hikmettir. Hikmet ise aklın kat'î önermeleriyle çatışmaz.[19]

M.Ebû Zehre'nin kendisine has fıkhî görüşlerinden bazılarına şu şekilde işaret etmek mümkündür: İlmî bir sebep yok iken IV. Hicrî asırda Allah'ın ilhamıyla ictihad kapısının kendiliğinden kapanmış olması –zaman zaman bazı alimler onun kapısını açmaya çalışsa da- şer'î hükümleri korumak için Allahın bu ümmete bir lütfudur. Eğer böyle bir anlayış gelişmiş olmasaydı tarihi süreç içerisinde Moğollar gibi İslam dünyasını işgal etmiş olan fesatçıların elinde kötüye kullanılan bir silah olurdu ve bundan Müslümanlar zarar görürdü. Ancak şartlarını taşıyanlar için ictihad kapısı her zaman açıktır.[20] Sakal'ın dini bir hükümden ziyade adet olduğunu söylemesi;[21] özel sigortaların işlemlerinin caiz olmadığını savunması;[22] dört mezhebin hilafına aynı anda üç boşamayı bir kabul etmesi;[23] Hz. Peygamber hayatta iken hadislerde neshi caiz görürken[24] Kur'ân hükümlerinde neshin cari olmadığını söylemesi[25] tercih ve görüşlerinden bazısıdır.

Onun *recm* cezası ile ilgili görüşüne de kısaca değinmek gerekir. *el-'Ukûbe* adlı eserinde, zina suçunun sübutu halinde *muhsan*'ın cezasının recm olduğunu savunurken, hatta bu konudaki itirazları reddedip şüphe ortaya çıkarabilecek ihtimalleri irdeleyerek cevaplandırırken[26] 1972 yılında Libya Üniversitesi İslam Hukuk Kulübünün düzenlediği toplantıda yaptığı konuşmada muhsan'a uygulanması öngörülen recm cezasının sübutunda kat'iyet

---

[18] yıl:18, sy. 8, 9 Ağustos 1964, s. 465-468; yıl:18, sy. 7, 10 Temmuz 1964, s. 403-407.
[19] yıl:18, sy. 11, 5 Kasım 1964, s. 658-662.
[20] *Livâü'l-İslâm*, yıl 18, sy. 5, 13 Mayıs 1964, s. 274-277; Vehdân, s. 191; Ebû Bekir Abdürrâzık, *Ebû Zehre: İmâmu 'asrih*, s. 137-138; Muhammed Ahmed Serrâc, s. 88, 93.
[21] *İslam Hukuk Metodolojisi*, s. 101.
[22] Karaman, *İslam'a Göre Banka ve Sigorta*, s. 200-224.
[23] *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye*, s.303-309.
[24] *Livâü'l-İslam*, sy. 11, yıl:18, 5 Kasım 1964, s. 658-662.
[25] *Livâü'l-İslâm*, sy. 10, yıl:18, 7 Ekim 1964, s. 593-597; *Zehretü't-tefâsîr*, I, 355-358.
[26] *el-'Ukûbe*, s. 99-101.

bulunmadığı görüşünü savunmakla kalmamış doğrudan doğruya recmi reddetmiştir.[27]

Aynı toplantıda beraber bulundukları Mustafa Ahmed ez-Zerkâ'nın naklettiğine göre Ebû Zehre orada şu görüşleri dile getirmiştir: Hz. Peygamber'in, zina suçu sabit olan muhsana recm'le hükmettiği yönünde naklolunan haberler ve bu konudaki hadislerin sübutunda *şekk* vardır. Recm, ölüm cezalarının insanın tasavvur edebileceği en sert şeklidir. Duyanın kalbini ürperten böyle bir cezayı, son derece merhametli ve şefkatli bir kalbe sahip olan peygamberin uygulamış olması tasavvur edilemez. Sonra bu görüşünü ispat sadedinde şu düşünceden güç alır: Kur'ân-ı Kerîm zina suçunun cezası ile ilgili muhsan olan ve olmayan ayırımı yapmaksızın bir tek hüküm getirmiştir. O da yüz kamçıdır.[28] Keza Kur'ân-ı Kerîm köle ve cariyelerin işlediği zina suçunun cezasını hürlere uygulananın yarısı olarak (elli kamçı) belirlemiştir.[29] Oysa ölümle sonuçlanan recm cezasının bölünme imkanı yoktur.[30]

Bu toplantıda beraber bulundukları Yûsuf el-Karadâvî de onun bu görüşünü yirmi yıl sakladığını, bu toplantıda açığa vurduğunu ve katılımcıların tepkisini topladığını ifade ettikten sonra kendisinin de Ebû Zehre'ye "bu cezanın *ta'zîr* kapsamında olabileceği" şeklinde bir itirazda bulunduğunu ancak Ebû Zehre'nin "*Recm cezasının aslı itibarıyla Yahudi şeriatına ait olduğunu ve rahmet dini olan İslamın zuhuruyla bu uygulamanın neshedildiğini*" ifade ederek karşılık verdiğini nakleder.[31] Karadâvî bu ifadeleriyle Ebû Zehre'nin tepkilerden çekindiği için uzun süre bu görüşünü gizlediğine imada bulunur.

III-ESERLERİ

A-Tefsîr ve Kur'ân İlimleri:

1. *Zehretü't-tefâsîr*: Kurân-ı Kerîm'in Neml suresinin 73. ayetine kadar olan tefsiridir. Tamamlamaya ömrü vefa etmemiştir. Aylık *Livâü'l-İslâm* dergisinde yayımlamış olduğu Kur'an-ı Kerîm tefsirinin daha düzenli bir şekilde kitap haline getirilmesi düşüncesinden doğmuş bir eserdir. Daha çok dirayet tefsiri özelliği taşıyan bu çalışmanın mukaddimesinde amacını iki şekilde ifade eder. Birincisi hacimli klasik tefsirler, mezhebî kalıplar veya gramatik tahliller yahut da tartışmalı konulardaki cedel üslubu, ihtilaflar ve farklı görüşlerin detaylı şekilde serdedilmesiyle anlamı dağıtmakta ve böylece Kur'ân'ın mucizevi yönü kapalı kalmakta/gölgelenmektedir. Muhtasar tefsirlerde ise Kur'ân'ın aydınlatıcı özelliği kendisini göstermekle birlikte -her ne kadar anlam etrafında tartışmaya çok fazla yol açmasa da- manayı muay-

---

27 Mustafa Ahmed ez-Zerkâ', *el-Fetâvâ* (nşr. Mecd Ahmed Mekkî), Dımaşk 1425/2004, s. 391; Muhammed Ahmed Serrâc, s. 85, 96.

28 Nûr (24), 2.

29 Nisâ' (4), 25.

30 Mustafa Ahmed ez-Zerkâ', *el-Fetâvâ*, Dımaşk 1425/2004, s.391.

31 Mustafa Ahmed ez-Zerkâ', *el-Fetâvâ*, Dımaşk 1425/2004, s.393-384, dipnot: 2..

yen bir mezhebe göre vermektedir. İkincisi de Kur'ân-ı Kerîm'in yerleşik ilkelerine aykırı olmasına rağmen müfessirlerin bir mana üzerinde mutabakat sağlamaları ve böylece kendilerinin hata etmeleri yanında başkalarını da hataya düşürmeleridir. Oysa bize düşen onlara muhalefet ederek bu tür anlamları tashih etmek Kur'ân'ın şanına, Peygamberliğin kemaline yaraşır biçimde hak olanı söylemektir. Allah'ın Kitabı ve Rasülünün sünneti onların sözlerinden daha yücedir ve dikkate alınacak ölçü de bu olmalıdır. Devamında da üç noktaya dikkat çekmektedir. Birincisi az kullanılan garîb kelimelere zorunlu olmadıkça yer vermemiştir. İkincisi manaya tesir etmedikçe kıraat farklılıklarına değinmemiş ancak anlamı etkilemişse tamamına işaret etmiştir. Üçüncüsü lafzı itibariyle muciz olmakla birlikte zengin ve derinlikli anlam ifade eden bazı ayetlerin tefsirinde okuyucuyu bu anlamlara yaklaştırmak için sözü uzatmıştır (I, 18-19). Eser Kahire'de Dârü'l-Fikri'l-Arabî tarafından 10 cilt halinde basılmıştır.

2. *el-Mu'cizetü'l-kübrâ (el-Kur'ân)*: Bu esere, yazmayı planladığı tefsirinin mukaddimesi olarak başlamış ancak hacmi artınca müstakil bir kitap olarak yayımlanmıştır (*Zehretü't-tefâsîr*, "Mukaddime", I, 15-16). Kur'ân-ı Kerîm'in nüzulü, tarihi, tefsiri, kıraatı, tilaveti ile ilgili konularla mucizevi özelliklerini ele alan hacimli bir eserdir. Hayatının son dönemlerinde kısıtlılık konulduğu zamanda kaleme aldığı bu eser (1969'da yazmaya başlamış) ilk defa 1971 yılında Kahire'de Dârü'l-Fikri'l-Arabî tarafından basılmıştır (1977, 2.bs.).

B- Biyografik Eserler:

3. *Hâtemü'n-nebiyyîn*: Hz. Peygamber'in hayatını konu alan bu eser Kahire'de iki cilt halinde yayımlanmış (1973,1.bs., Dârü'l-Fikri'l-Arabî) ve *Son Peygamber Hz. Muhammed* adıyla Mehmet Keskin tarafından Türkçeye çevrilerek İstanbul'da dört cilt halinde basılmıştır (1993, Birleşik Yayıncılık/Kitabevi).

4. Dört mezhep imamının yanı sıra Zeyd b. Ali, Ca'fer es-Sâdık, İbn Hazm ve İbn Teymiyye'den oluşan sekiz imamın biyografilerini ayrı ayrı hacimli bir şekilde ele almış ve bu eserlerde mezhep imamlarının hayatı, eserleri, ilmi metotları, görüşleri, mücadeleleri, kendileri hakkındaki iddialar, o mezhebe mensup alimlerin faaliyetleri, mezheplerinin yayılış coğrafyası ve buna tesir eden etkenler, mezhepler arası tartışma konularını objektif kriterlere uygun olarak o mezhebin kaynak değeri taşıyan eserlerinden hareketle ele almış ve tercihlerde bulunmuştur. Bu eserlerde hayatını ele aldığı alimin müntesipleri tarafından dile getirilen abartılı ifadeleri ile karşıtlarının aşırı sayılabilecek tenkitlerinden etkilenmeden tarafsız değerlendirmeler yapması, mezhep görüşlerinin İslami düşüncenin bir parçası olduğunu ve yeri geldiğinde bunların her birinden istifade edilmesi gereken zenginlikler olduğuna işaret etmek istemesi ile izah edilmektedir. Bu eserler şunlardır:

- *el-İmâm Ebû Hanîfe: Hayâtühû ve 'asruhû-ârâuhû ve fikhuhû*, 1947'de Kahire'de basılmıştır (Dârü'l-Fikri'l-Arabî). Eser Osman Keskioğlu tarafından *Ebû Hanîfe* adıyla Türkçeye tercüme edilmiş ve 1962 yılında Ankara'da Diyanet İşleri Başkanlığı; 1966 yılında İstanbul'da Üçdal neşriyat tarafından; 1981 yılında Can Kitabevi tarafından da Konya'da basılmıştır.

- *el-İmâm Zeyd: Hayâtühû ve 'asruhû-ârâuhû ve fikhuhû*, Kahire, 1959 (Dârü'l-Fikri'l-Arabî). Kitap Salih Parlak ve Ahmet Karababa tarafından *İmâm Zeyd* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiş ve İstanbul'da basılmıştır (1993, Şafak Yay.), Urduca'ya da tercüme edildiği bazı araştırmalarda nakledilmektedir (Nâsır Mahmûd Vehdân, s. 281).

- *el-İmâm es-Sâdık*: *Hayâtühû ve 'asruhû-ârâuhû ve fikhuhû*, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî). Eser İbrahim Tüfekçi tarafından *İmam Cafer* adıyla Türkçe'ye tercüme edilerek 1992 yılında İstanbul'da yayımlanmıştır (Şafak Yayınları).

- *el-İmâm Mâlik: Hayâtühû ve 'asruhû-ârâuhû ve fikhuhû*, Kahire 1365/1946'de (1. bs. Mektebetü'l-Encilû); 1952 (2. bs. Dârü'l-Fikri'l-Arabî) basılmıştır. Eser *İmam Malik: Hayatı- Görüşleri-Fıkhı* adıyla Osman Keskioğlu tarafından Türkçe'ye tercüme edilerek Ankara'da basılmıştır (1984, Hilal Yayınevi), Urduca'ya da tercüme edildiği bazı araştırmalarda nakledilmektedir (Nâsır Mahmûd Vehdân, s. 281).

- *el-İmâm eş-Şâfi'î: Hayâtühû ve 'asruhû-ârâuhû ve fikhuhû*: İlk baskısı Mektebetü Vehbe tarafından 1364/1945'de Kahire'de yapılmış; daha sonra Dârü'l-Fikri'l-Arabî tarafından 1948 yılında yeniden basılmıştır. Osman Keskioğlu tarafından *İmam Şafiî* adıyla Türkçeye tercüme edilmiş ve 1969 yılında Ankara'da basılmıştır (1987, 2.bs.; DİB yay.), Urduca'ya da tercüme edilmiştir (Nâsır Mahmûd Vehdân, s. 281).

- *el-İmâm Ahmed b. Hanbel: Hayâtühû ve 'asruhû-ârâuhû ve fikhuhû*, Kahire, 1947 (Dârü'l-Fikri'l-Arabî). *Ahmed b. Hanbel: Hayatı, Görüşleri, Fıkıhta Yeri* adıyla Osman Keskioğlu tarafından Türkçeye tercüme edilmiş ve 1984 yılında Ankara'da Hilal Yayınları tarafından basılmıştır. Urdu diline çevrilmiştir (Nâsır Mahmûd Vehdân, s. 281).

- *el-İmâm İbn Hazm el-Endelüsî: Hayâtühû ve 'asruhû-ârâuhû ve fikhuhû* Kahire, 1954 (Dârü'l-Fikri'l-Arabî). Eser *İbn Hazm* adıyla Osman Keskioğlu ve Gündüz Ercan tarafından Türkçe'ye tercüme edilerek İstanbul'da basılmıştır (1996, Buruc Yay.), Urduca'ya da tercüme edilmiştir (Nâsır Mahmûd Vehdân, s. 281).

- *el-İmâm İbn Teymiyye: Hayâtühû ve 'asruhû-ârâuhû ve fikhuhû*, Kahire, 1952 (Dârü'l-Fikri'l-Arabî). *Şeyhulislâm Ahmed İbn Teymiyye: Hayatı-Görüşleri-Fıkıhtaki Yeri, Usulü* adıyla Osman Keskioğlu tarafından Türkçeye tercüme edilmiş ve 1987 yılında Ankara'da Hilal Yayınları tarafından basılmıştır. Ayrıca Nusreddin Bolelli-Vecdi Akyüz-Adil Bebek tarafından *İmam*

İbn Teymiye: Hayatı-Fikirleri-Eserleri-Çağı ve Fıkhı adıyla ikinci bir tercümesi yapılmış ve İslamoğlu Yayıncılık tarafından 1988 yılında İstanbul'da yayımlanmıştır. Urdu diline de çevrilmiştir (Nâsır Mahmûd Vehdân, s. 281).

Fıkıh ve Fıkıh Usûlü İle İlgili Eserleri:

5. *Usûlü'l-fıkh*: Fıkıh usûlü alanında yazılmış modern eserlerin ilklerinden olan bu kitabın, önsözünden anlaşıldığı kadarıyla daha ziyade Mısır'daki hukuk fakültelerinde okuyan öğrencilerin derslerinde kolaylık sağlamak amacıyla kaleme alındığı ortaya çıkmaktadır. Yer yer mezhepler arası mukayeselere de yer verilen ve fıkıh usûlünün bütün konularını sistematik bir şekilde özet olarak ele alan kitap Kahire'de basılmıştır (1957,1.bs.; 1958, 2.bs., Dârü'l-Fikri'lArabî). Eser ayrıca Abdulkadir Şener tarafından ayetlerin numaraları, atıf yapılan hadislerin ve yeri geldikçe de kaynakların yerlerine işaret edilerek *İslam Hukuku Metodolojisi: 'Fıkıh Usûlü'* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiş ve alfabetik terimler sözlüğü ilavesiyle İstanbul'da yayımlanmıştır (Ankara, ts. Fon Matbaası, 3. bs.)

6. *Muhâdarât fî usûli'l-fıkhi'l- Ca'ferî*: Ca'feriyye mezhebinin fıkıh usulü ile ilgili bir eserdir. Kahire'de Ma'hedü'd-Dirâsâti'l-Arabiyye tarafından 1956 yılında basılmıştır.

7. *eş-Şerî'atü'l-İslâmiyye*: 1956 yılında Halep'te verdiği konferansın metni olup vefatından sonra öğrencileri tarafından kitap haline getirilerek Beyrut'ta 1407/1987 yılında yayımlanmıştır (Dârü'l-Fârûk).

8. Ceza hukuku alanında modern tasnife göre İslam hukukunun suç ve ceza teorisini inceleyen iki bölümlük bir eser kaleme almıştır. Bazı araştırmacılarca, bu eserleri ile o günümüz ceza hukukuyla mukayeseli bir şekilde İslam ceza hukukunu Modern sistematiğe uygun bir biçimde ilk defa ele alan alim kabul edilmekte ise de (Ebû Bekir Abdürrâzık, s. 17, 68) Abdülkadir Ûdeh'in (ö. 1954) *et-Teşrî'u'l-cinâiyyü'l-İslâmî*'si bundan öncedir. Kitap önce *el-Cerîme ve' el-'ukûbe fi'l-fıkhi'l-İslâmî* adıyla Mektebetü'l-Encilû tarafından 1956 yılında Kahire'de neşredilmiş daha sonra da suç ve ceza kısımları ayrı birer cilt olmak üzere *el-Cerîme fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (1.c.) ve *el-Ukûbe fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (2.bs.) şeklinde iki eser olarak Kahire'de Dârü'l-Fikri'l-Arabî tarafından yayımlanmış; İbrahim Tüfekçi tarafından da *İslam Hukukunda Suç ve Ceza* adıyla Türkçe'ye tercüme edilerek iki cilt halinde İstanbul'da 1994 yılında Kitabevi tarafından basılmıştır (1.cilt suç; 2. cilt, ceza ile ilgili).

9. *el-Alâkâtüd-devliyye fi zılli'l-İslâm*: 1383/1964 yılında Mecma'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye'nin düzenlediği konferansa sunduğu tebliğ'in kitaplaşmış şeklidir. Beşeri münasebetlerin temelinde yer alan ahlaki değerlerle sulh ve savaş durumunda Devletler arası ilişkileri konu alan küçük hacimli bir kitaptır. Önce ed-Darü'l-Kavmiyye tarafından Kahire'de basılmış (1964) sonra da Dârü'l-Fikri'l-Arabî yeniden neşretmiştir. *İslâmda Beşerî Münasebetler* adıyla

Hüseyin Algül ve Osman Şekerci tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiş ve 1971 yılında İstanbul'da basılmıştır (Şâmil Yayınevi).

10. *Nazariyyetü'l-harb fi'l-İslâm*: İslam savaş hukuku ve ilgili kavramları tahlil eden küçük hacimli bir kitaptır. Eser, İslam açısından savaşın sebepleri, İslam hukuku açısından uluslararası ilişkilerin esasları, savaş öncesinde, esnasında ve sonrasında uygulanacak siyaset ile ilgili esasları ele almaktadır. Kahire'de Meclisü'l-A'lâ li'ş-şü'ûni'l-İslâmiyye tarafından 1380/1961 yılında neşredilmiştir. Kitap Almanca ve İngilizce'nin yanı sıra Ceza Ahmed Kasem tarafından *La Conception de la Guerre dans L'Islam* adıyla fransızcaya tercüme edilmiş, Cemal Karaağaçlı bu tercümeyi Türkçeye *İslam'da Savaş Kavramı* ismiyle çevirmiş ve İstanbul'da basılmıştır (Fikir Yayınları, 1976 (1. bs.); 1985 (2. bs.).

11. *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-akd*: Eser girişte özet olarak İslam hukuk tarihine yer vermekte ve hicrî dördüncü asrın ortalarına kadar olan dönemi değerlendirmekte; birinci bölümde mal ve mülkiyet hakkı kavramları ile diğer hükümlerini işlemekte; ikinci bölümde de İslam hukukunda akit nazariyesini ele almaktadır. Eser Kahire'de Dârü'l-Fikri'l-Arabî tarafından basılmıştır (1977).

12. *Muhâdarât fi'l-vakf*: Vakfın tarihçesi, çeşitleri, kurulması ve işleyişi ile hükümlerini konu alan hacimli bir eserdir. Eserin yazılmasında, özellikle bazı insanların daha çok da kızların mirastan paylarını azaltmak amacıyla aile/zürrî vakıflara yönelmeleri; zalim idarecilerden mallarını koruma amacıyla kendilerine vakfetme daha sonra da yağmalama yoluna gitmeleri gibi süistimallerin yaygınlaşması üzerine bazı hükümetlerin İslam toplumlarında önemli hayrî hizmetler ifa etmiş bulunan vakıfların ıslahı çalışmalarına gitmesinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Kitap 1959 yılında Kahire'de (Ma'hedü'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye) sonra da Dârü'l-Fikri'l-Arabî tarafından basılmıştır.

13. *Müşkiletü'l-evkâf*, 1935 yılında Kahire'de basılmıştır (Matba'atu Nûrî).

14. *Buhûs fi'r-ribâ*, İslamdaki faiz yasağını ele alan bir risaledir. *Mevsû'atü'l-Fıkhi'l-İslâmî* için yazdığı "er-Ribâ" maddesinin kitap haline getirilmiş şeklidir. Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki riba yasağı ile filozofların riba konusundaki görüşlerini ele alarak başlar ve İslam'ın faiz teorisini özet bir biçimde ortaya koyar. Kahire'de basılmıştır (Dâru'l-Fikri'l-Arabî).

15. *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye*: İslam Aile Hukuku ile ilgili dört bölümden oluşan hacimli bir eserdir. Birinci bölümde evlilik öncesi ilişkiler ve evlenme akdinin kuruluşu; ikinci bölümde evlilik sonrasında eşlerin birbirlerine karşı hak ve vazifeleri; üçüncü bölümde evlilik akdinin sona ermesi ve sonuçları; dördüncü bölümde çocukların hakları ele alınmaktadır. Eser Kahire'de 1948 yılında Mektebetü Muhaymir tarafından daha sonra da 1950 (2.bs) ve 1957 (3. bs.) yıllarında basılmıştır (Dârü'l-Fikri'l-Arabî).

16. *Muhâdarât fî akdi'z-zevâc ve âsâruhû, mukârene beyne'l-mezâhibi'l-fikhiyye ve'l-kavânîni'l-Arabiyye*: İslam ülkerinde yürürlükte bulunan kanunlar ve Mezheplerle mukayeseli olarak evlenme akdini konu alan bir eserdir. Kahire'de Ma'hedü'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye tarafından 1948'de sonra da Dârü'l-Fikri'l-Arabî tarafından 1971 yılında basılmıştır.

17. *el-Velâye ale'n-nefs*: Kendisinden, Arap Birliğine bağlı Yüksek Arap Dili Araştırmaları Enstitüsündeki öğrencilere, İslam hukuku derslerinde "şahsa velâyet" konusunu okutmasının talep edilmesi üzerine bu eseri kaleme almıştır. Eser küçüklerin himayesi konusunda İslam'ın gösterdiği ihtimam, şahsa velayetin sebepleri ve sınırları; şahsa velayetin zamanı, sınırı velinin görevleri ile velayetin sona ermesi; velilerde aranan şartlar ve velinin azli; evlendirme velayetinin sınırlarını yer yer Arap ülkelerinin yürürlükte olan kanunlarıyla da karşılaştırarak mezhepler arası mukayeseli bir biçimde ele almaktadır. Beyrutta 1970 yılında (Dâru'r-Râidi'l-'Arabî); 1994 yılında Kahire'de Dârü'l-Fikri'l-Arabî tarafından basılmıştır.

18. *Şerhu Kânûni'l-vasıyye*: 1950 yılında Kahire'de Mektebetü'l-Encilû sonra da Dârü'l-Fikri'l-Arabî tarafından basılmıştır (1978), ayrıca Urduca'ya da tercüme edilmiştir (Nâsır Mahmûd Vehdân, s. 281).

19. *Ahkâmü't-terikât ve'l-mevârîs*: İslam miras hukukunu kolaylaştırılmış üslupla ele alan bir kitaptır. 1949 yılında Matba'atu Muhaymir peşinden de ts., Dârü'l-Fikri'l-Arabî tarafından Kahire'de basılmıştır.

20. *el-Mîrâs 'inde'l-Ca'feriyye:* Ca'feriyye mezhebine göre yazılmış miras hukuku ile ilgili bir eserdir. 1955'de Kahire'de (Ma'hedü'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye); 1970'de Beyrutta (Dâru'r-Râidi'l-'Arabî); 1984 yılında da Tahran'da basılmıştır.

21. Mustafa Ahmed ez-Zerkâ'nın sigorta ile ilgili görüşlerine karşı yazmış olduğu mutalaa "Büyük Üstad Prof. M. Ebû-Zehra'nın Cevabî Yazısı" adıyla Hayreddin Karaman tarafından Türkçe'ye tercüme edilerek *İslâm'a Göre Banka ve Sigorta* adlı eserin son tarafında yayımlanmıştır (İstanbul 1981, s. 200-224).

22. Zekatla ilgili bir çalışması Osman Şekerci tarafından *Uygulamalı Zekat Hukuku: Temel Kaideler* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiş ve Konya'da basılmıştır (1978).

C- Dinler Tarihi İle İlgili Eserleri:

23. *Muhâdarât fi'n-nasrâniyye*: Hıristiyanlık üzerine Üniversitede vermiş olduğu on konferansı ihtiva eden bir eserdir. Her bir konferans bir bölüm teşkil etmektedir. Bunlar; Kur'ân-ı Kerîm'e göre Hıristiyanlık, Hz. İsa'dan sonra Hıristiyanlık, Hıristiyanların kutsal kitapları, Hıristiyanlığın ikinci kaynağı resullerin mektupları, Hıristiyan kaynaklarının ilmi açıdan tetkiki, Hıristiyanlıkta inanç sistemi, Hıristiyanlıkta konsiller, Hıristiyanlıkta mezhepler, Doğu ve Batı kiliseleri, Hıristiyanlıkta reformlar'dır. Kitap ilk

defa Matba'atü'l-Ulûm tarafından 1942'de daha sonra da 1968/1949 (2.bs.) ve 1381/1966 (3.bs., Matbaatü'l-Medenî) yıllarında Kahire'de basılmıştır. Akif Nuri tarafından *Hristiyanlık Üzerine Konferanslar* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiş ve 1978 yılında İstanbul'da basılmıştır (Fikir Yayınları). Yine bu kitabın İngilizce, Fransızca ve Urduca'ya tercümeleri; A.B.D.'de yayımlanan bazı dergiler tarafından kısa bir özeti yayımlanmıştır.

24. *Mukâranâtü'l-edyân: ed-Diyânâtü'l-kadîme*: Ezher Üniversitesi Usûlü'd-Dîn Fakültesi öğrencileri için ders kitabı olarak yazdığı mukayeseli dinler tarihi ile ilgili bir eserdir ve eski Mısır dinleri, Brahmanizm, Budizm, Konfüçyanizm, Yunan ve Roma Putperestliği'ni ele almaktadır. 1938 (1.bs.) ve 1965 (2.bs.) yılında Kahire'de basılmıştır (Dârü'l-Fikri'l-Arabî).

D- Cedel ve Hitâbet İle İlgili Eserleri:

25. *Târîhu'l-cedel*: Cedel tarihi ile ilgili hacimli bir eserdir. İhtilafın sebepleri ve kaynağı, Cahiliyye dönemi Arapları ile diğer dinlerde cedel, Hz. Peygamber dönemi ve Kur'ân'da cedel, Hz. Peygamberden sonra ümmetin bölünmüşlüğünün sebepleri, siyasî-itikadî ve fıkhî mezheplerde cedel, son olarak da cedel hatiplerinden Hasan el-Basrî ile Vâsıl b. Atâ'ın hayatına yer veren bir kitaptır. Kahire'de basılmıştır (1935, Matbaatü'l-ulûm; 1943, 1.bs., 2. bs., 1980, Dârü'l-Fikri'l-Arabî).

26. *el-Hatâbe: Usûlühâ-Târîhuhâ fî ezheri usûrihâ 'inde'l-'Arab*: Ezher Üniversitesi Usûlü'd-Dîn Fakültesinde girmiş olduğu hitabet derslerindeki notlarından oluşan hacimli bir eserdir. Girişte hitabet sanatının esasları ve kurallarından bahseder. Daha sonra İbn Rüşd'ün Aristo'nun *el-Hâtâbe/Rhetorica* adlı eserinden yaptığı ihtisarı ile İbn Sînâ'nın *Kitâbü'ş-Şifâ*'sının hitabet bölümünün özetleri yanında modern fikirlere de yer verir. Bunun yanında tarihi süreç içinde hitabet'in nasıl şekil aldığını değerlendirir. Kahire'de basılmıştır (1934, Matbaatü'l-'Ulûm, 1.bs.; ts., Dâru'l-Fikri'lArabî).

E- Mezhepler Târihi:

27. *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye: I- Fi'siyâse ve'l-'akâid; II- Fî Târîhi'l-Mezâhibi'l-fikhiyye*: Siyâsî, itikâdî ve fıkhî mezhepler tarihi ile ilgili iki ciltlik bir eserdir. Birinci ciltte kısaca görüş ayrılığının sebeplerine yer verildikten sonra şia ve hâricîler bütün kollarıyla, peşinden de eski ve yeni itikadi mezhepler ele alınmakta; İkinci ciltte de meşhur dört mezheb imamının yanı sıra Zâhirîlik ve İbn Hazm, Zeyd b. Ali ve Zeydîlik ile Ca'fer es-Sâdık'ın hayatı ve görüşleri ile fıkıhtaki metoduna yer verilmektedir. Özellikle bu kısım daha önce hazırlamış olduğu sekiz alim'in biyografilerinden özetlenerek okuyuculara kolaylık sağlaması amacıyla yazılmıştır. Eser Kahire'de Dârü'l-Fikri'l-Arabî tarafından basılmıştır. Eser'in siyâsî ve itikadî mezhepleri konu alan birinci cildi Ethem Ruhi Fığlalı ve Osman Eskicioğlu tarafından *İslamda Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi* adıyla Türkçeye tercüme edilerek İstanbul'da Yağmur Yayınevi tarafından (1970) basılmış; yine aynı cilt aynı isimle Hasan Karakaya ve Kerim Aytekin tarafından tercüme edilerek İstanbul'da

Hisar Yayınevi'nce neşredilmiştir (1983). Eserin fıkhî mezheplerden bahseden ikinci cildi ise Abdulkadir Şener tarafından *İslamda Fıkhi Mezhepler Tarihi* ismiyle Türkçe'ye tercüme edilerek Ankara'da dört cilt halinde yayımlanmıştır (1968-69, 2. bs. Hisar Yayınevi 1983). Kitabın tamamı ise *İslam'da İtikadî, Siyâsî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi* adıyla Sıbğatullah Kaya tarafından Türkçe'ye tercüme edilerek İstanbul'da basılmıştır (1996; 2004).

F- Sosyoloji İle İlgili Eserleri:

28. *Tanzîmü'l-üsre ve Tanzîmü'n-nesl*: İslâmî Araştırmalar Akademisi'ndeki bazı arkadaşlarının o dönemde gündemde olan İslam açısından kadın, aile planlaması, çok evlilik ve talakın sınırlandırılması konularında bir eser yazmasını istemeleri üzerine kaleme aldığı bir kitaptır. Bu konuların yanı sıra 1900'lü yılların başından itibaren Aile hukuku alanında İslam ülkelerinde yapılan tartışmalar ve kanunlaştırma hareketlerine de yer vermektedir. Kahire'de basılmıştır (ts., Dâru'l-Fikri'lArabî).

29. *et-Tekâfülü'l-ictimâ'î fi'l-İslâm*, İslâmî Araştırmalar Enstitüsü'nün (Ma'hedü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye) talebi üzerine kaleme aldığı küçük hacimli bir eser olup toplumsal dayanışma, mülkiyet hakkı ve sınırları -arazi ve maden mülkiyeti-, İslam açısından çalışmanın önemi, zekât, kefaretler ve vakıfların sosyal yardımlaşmadaki yerini ele alan bir eserdir. Kitap önce ed-Dâru'l-Kavmiyye tarafından 1384/1964 sonra da Dâru'l-Fikri'l-Arabî tarafından Kahire'de basılmış ve E. Ruhi Fığlalı ile Osman Eskicioğlu tarafından *İslâm'da Sosyal Dayanışma* adıyla Türkçe'ye tercüme edilerek İstanbul'da yayımlanmıştır (1969, 1. bs.; 1976, 2. bs. Yağmur Yayınevi).

30. *Tanzîmü'l-İslâm li'l-müctema'*, İslam öncesi toplumların yapısını ele aldıktan sonra; İslam toplumunu oluşturan temel değerler; aile ile ilgili esaslar, çocuk hakları, sosyal dayanışma, sosyal ilişkileri konu alan bu çalışma 1385/1965 Mayısında Mecma'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye'nin düzenlediği konferansa sunduğu tebliğ'in kitaplaşmış şeklidir. Önce el-Mektebetü'l-Encilû daha sonra da Dâru'l-Fikri'l-Arabî tarafından Kahire'de basılmıştır.

31. *el-Mücteme'u'l-insânî fî zılli'l-İslâm*, 1966 yılında Mecma'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye'nin düzenlediği konferansa sunduğu tebliğ'in kitaplaşmış şeklidir. Önce Dâru'l-Fikri'l-Arabî sonra da Darü'l-İhlas tarafından Kahire'de neşredilmiş (1986) ve Osman Şekerci tarafından *İslamın Gölgesinde İnsanlık* adıyla Türkçe'ye çevrilerek İstanbul'da basılmıştır (1970, Sinan Yayınevi). Ayrıca İngilizce ve Fransızca'ya da tercümeleri vardır (Nâsır Mahmûd Vehdân, s. 282).

32. *er-Red 'alâ meşrû'i vizâreti'ş-şü'ûni'l-ictimâ'iyye fi'l-üsre*: Vefatından kısa bir süre önce Sosyal İşler Bakanlığının hazırladığı kanun tasarısını tenkit amacıyla yazdığı bir eser olup Kahire'de Matba'atü'l-Ezher tarafından neşredilmiştir (1394/1974).

33. Bir eseri de *İslam'da Toplum Düzeni* adıyla M. Vesim Taylan- Nurettin Demir tarafından Türkçe'ye tercüme edilerek 1993 yılında İstanbul'da Kayıhan Yayınevi tarafından basılmıştır.

G- Siyasî Konularla İlgili:

34. *el-Vahdetü'l-İslâmiyye*: Kitap dört bölümden oluşmakta olup birinci bölümde İslamın evrenselliği; ikinci bölümde Hz. Peygamber'in İslam birliğini tesis süreci ve bu birliği temellendirdiği esaslar; üçüncü bölüde hulafa-i raşidin döneminden sonra başlayan dağılma ve dördüncü bölümde de günümüzde Müslümanların siyasi, ekonomik ve kültürel birliğinin nasıl sağlanacağı üzerinde durulmaktadır. 1985 yılında Kahire'de (el-Mektebetü'l-Fennî); 1972'de Beyrut ve sonra da Dâru'l-Fikri'l-Arabî tarafından Kahire'de basılmıştır. Eser İbrahim Sarmış tarafından İslam Birliği adıyla Türkçeye tercüme edilmiş ve 1996 yılında Konya'da basılmıştır (Esra Yayınları), Ayrıca İngilizce ve Fransızca'ya da tercümeleri vardır (Nâsır Mahmûd Vehdân, s. 282).

35. *el-Cezâiru'l-müslime*, Kahire'de Ma'hedü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye tarafından neşredilmiştir.

36. *ed-Da've ile'l-İslâm:* 1973 yılında Mecma'u'l-buhûsi'l-İslamiyye'de sunduğu İslam'a davet görevi, tarihi ve metodu konulu tebliğin kitap haline getirilmiş halidir. Kahire'de Dâru'l-Fikri'l-'Arabî tarafından basılmış olup Maşuk Aydın tarafından *İslama Davet* adıyla Türkçe'ye tercüme edilerek İstanbul'da yayımlanmıştır (ts., Birleşik Yayıncılık), Ayrıca İngilizce ve Fransızca'ya da tercümeleri vardır (Nâsır Mahmûd Vehdân, s. 282).

H- Makale ve Tebliğler:

37. "Nazarât fî Kânûni'l-üsre", *Mecelletü'l-Kânûn ve'l-İktisâd*, sy. 7, Kahire 1937, s. 37, 225, 971.

38. "Meşrû'u'l-Kânûni'l-hâs bi-takyîdi't-talâk ve te'addüdi'z-zevcât" *Mecelletü'l-Kânûn ve'l-İktisâd*, sy. 15 (1945), s.125.

39. "Nazarât fî Meşrû'i Kânûni'l-Vasiyye", *Mecelletü'l-Kânûn ve'l-İktisâd*, sy. 13 (1943), s.247.

40. "Islâhu'l-üsre", *Mecelletü'l-Kânûn ve'l-İktisâd*, sy. 24 (1954), s.1-50.

41. "Bahsün fi's-siyâseti'l-İslâmiyye", *Mecelletü'l-Kânûni'd-Devliyyi'l-Mısriyye*

42. *Mesâdiru'l-fıkhi'l-İslâmî,* Kahire'de Ma'hedü'd-Dirâsâti'l-Arabiyye tarafından 1956 yılında basılmıştır (165 s.).

43. "Nazra ile'l-ukûbe fi'l-fıkhi'l-İslâmî", *Mecma'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye*, Eylül 1968 (IV. toplantı).

44. "Dîvânü'l-mezâlim fi'l-İslâm", *el-Kânûn ve'l-'ulûmü's-siyâsiyye*, Kahire 1960, s. 357-373 (el-Meclisü'l-A'lâ li's-sekâfe yayını).

45. *Mukârene beyne'l-fıkhi'l-İslâmî ve'l-Kânûni'r-Rûmânî*, el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-şü'ûni'l-İslâmiyye tarafından neşredilmiştir (1381/1961).

46. "İsâetü İsti'mâli'l-hak": İslam hukukunda hakkın kötüye kullanılması yasağını tahlil eden geniş muhtevalı bir tebliğ olup 16-21 Şevval 1380 tarihinde Dımaşk'ta düzenlenen Üsbû'u'l-fıkhi'l-İslâmî ve Mihricân İmâm İbn Teymiyye adlı sempozyumda sunulmuş, önce *Mecelletü Kazâyâ'l-Hükûme*, V/3, Kahire 1961, s. 82-111; sonra da sempozyum tebliğleriyle birlikte "et-Te'assüf fi'sti'mâli'l-hak" şeklinde sempozyum'un ismiyle 1382/1963 yılında Kahire'de basılmıştır (s.21-97).

47. "et-Ta'rîf bi-İbn Teymiyye", *Üsbû'u'l-fıkhi'l-İslâmî ve Mihricân İmâm İbn Teymiyye*, s.657-714.

48. "İbn Haldûn ve'l-Fıkhu ve'l-Kazâ'", 2-6 Ocak 1962 tarihinde Kahire'de düzenlenen İbn Haldûn sempozyumuna sunduğu tebliğdir. *Buhûs A'mâli Mihricân İbn Haldûn*, Kahire 1962, s. 611-638 (el-Merkezü'l-Kavmî li'l-Buhûsi'l-ictimâ'iyye ve'l-cinâ'iyye).

49. "Nizâmü'n-nefekât ve't-tekâfülü'l-ictimâ'î fi'l-İslâm", 6-13 Mayıs 1967'de Kahire'de düzenlenen konu ile ilgili sempozyuma sunduğu tebliğidir. *Buhûsu usbû'i'l-fıkhi's-sâlis*, Kahire 1390/1970 (el-Hey'etü'l-âmme li'l-metâbi').

50. "et-Tevbe ve eseruhâ fi'l-hudûd fi'l-fıkhi'l-İslâmî", aynı eser içinde s.327-388.

51. *Bahsün fî Kânûni'l-üsre* (Washington Uluslar arası Hukuk Enstitüsü tarafından İslam Hukuku ile ilgili bir kitap içerisinde neşredilmiştir).

52. "el-Milkiyye bi'l-hilâfe beyne'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye ve'l-Kânûni'r-Rûmânî", *Mecelletü'l-Kânûn ve'l-İktisâd*, sy. 21 (1951), s.108 (el-Mektebetü'l-Fennî li'n-neşr, İslam Kültürü serisi içinde yayımlamayı taahhüt etmiştir), Urduca'ya tercüme edildiğini Nâsır Mahmûd Vehdân (s. 281) ifade etmektedir.

53. "An Analytical Study of Dr. Schacht's Illusions", *Journal of Islamic Studies*, I/1, Cairo 1968, s. 24-44.

54. *Şerî'atü'l-Kur'ân delîlün 'alâ ennehû min 'indillâh* (el-Mektebetü'l-Fennî li'n-neşr, İslam Kültürü serisi içinde yayımlamayı taahhüt etmiştir), Urduca'ya tercüme edildiği bazı araştırmalarda nakledilmektedir (Nâsır Mahmûd Vehdân, s. 281).

55. Aralık 1952'de Arap Birliği tarafından Suriye'nin başkenti Dımaşk'ta düzenlediği toplantıya Altın-gümüş ve ticaret malları, hayvanlar, ziraat mahsülleri dışında günümüzde ortaya çıkan yeni tür mallara zekatın gerekip gerekmediği sorusuna Abdülvehhâb Hallâf ve Abdurrahman Hasan ile verdikleri cevabı Nâsır Mahmûd Vehdân yayımlamıştır (*Ebû Zehre*, 52-56).

56. Mecma'u'l-buhûsi'l-İslâmiyye'de ki toplantılara sunduğu ve basılı olmadığı belirtilen (Nâsır Mahmûd Vehdân, s. 280, dipnot 1-3), üç tebliğinin İngilizce ve Fransızcaya tercüme edildiği ifade edilmektedir (Nâsır Mahmûd Vehdân, s. 282). Bunlar:

- "el-'Akîdetü'l-İslâmiyye kemâ câe bihâ el-Kur'ânü'l-Kerîm" (1385/1965);
- "ez-Zekât ve ıslâhü'l-üsre" (1385/1965);
- "el-Cihâd" (1388/1968).

İ- Ansiklopedi Maddeleri:

57. Kahire'de 1386/1966 yılından itibaren el-Meclisü'l-a'lâ li'ş-şü'îni'l-İslâmiyye tarafından yayınına başlanan ve hala devam eden *Mevsû'atü'l-fikhi'l-İslâmî (Mevsû'atü Cemâl Abdinnâsır)* adlı ansiklopediye "el-İcmâ'" (III, 50-112); "İsâe" (V, 129-131); "er-Ribâ'" henüz yayımlanmaıştır) maddelerini yazmıştır.

58. "el-Müsned li'bni Hanbel", *Mevsû'atü Türâsi'l-insâniyye*, Kahire, ts., (Vezâretü's-Sekâfe), I, 186-198.

J- Basılmamış Eserleri:[32]

1-*Lâ Nesha fi'l-Kur'ân* (لا نسخ في القرآن).

2-*İslâmu 'Aliyyi'bni Ebî Tâlib*

3-*Ehlü'l-Kitâb*

4-*Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî fî sadri'l-İslâm ve'l-'asri'l-'Abbâsiyyi'l-evvel* (1929 yılında kaleme aldığı ve küçük boy 200 sayfa civarında olduğu nakledilmektedir).

5-*Şerhu'l-erba'îne hadîsen fi'l-ahlâk*

6-*el-Hasan el-Basrî* (*Târîhu'l-cedel*'in son kısmında meşhur hatîbler'e örnek olarak onun hayatına yer vermektedir, s.303-331).

7-*Vâsıl b. 'Atâ'* (*Târîhu'l-cedel*'in son kısmında meşhur hatîbler'e örnek olarak onun hayatına yer vermektedir, s.332-354).

Nâsır Mahmûd Vehdân, Muhammed Ebû Zehre'nin yönettiği yüksek lisans ve doktora tezlerinin isimlerini ve kimler tarafından yapıldığını, katıldığı toplantıları (yer ve tarihleriyle birlikte), tarih, saat ve konularıyla birlikte radyo konuşmalarını, çeşitli dergilerde yayımlanan (özellikle *Livâ'ü'l-İslâm*, *el-Ehrâm*, *el-Ahbâr*'daki yazıları) yazıların tam listesini, kitap, dergi ve gazetelerde hakkında çıkan yazıların yerlerini kitabında (yüksek lisans tezi) kaydetmektedir (s.272-404).

---

[32] Nâsır Mahmûd Vehdân, s. 278.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.497-502

EBÜ'L-VEFÂ EL-EFGÂNÎ (1893-1975)

İslam DEMİRCİ*

Ebü'l-Vefâ el-Efğânî, Seyyid Mahmud Şah el-Kâdirî, el-Hanefî.[1]

Ebü'l-Vefâ el-Efğânî, 25 Haziran 1893 (10 Zilhicce 1310) tarihinde Afganistan'ın Kandehar şehrinde doğdu. Babası Seyyid Mübarek Şah el-Kâdirî el-Hanefî'dir. Bir müddet Kandehar'da babası Seyyid Mübarek Şah'ın gözetiminde/yanında yaşadı. Sonra küçük yaşına rağmen ilim öğrenmek için Hindistan'a gitti. Orada seçkin hocalardan dersler aldı. Rampur şehrinde "el-Medresetü'l-Aliyye"ye[2] girdi. Ardından Hindistan'ın Gucerat eyaletine giderek burada tanınmış alimlerden akli ve nakli ilimleri öğrendi. Daha sonra 1912 (h. 1330) tarihinde Haydarabad şehrine geldi. Burada el-Medresetü'n-Nizamiyye (Camia Nizamiyye)[3] öğrencileri arasına katıldı ve oradan mezun oldu. Hadis, tefsir, fıkıh ve kıraat ilimlerinde hocalarından icazet aldı. Öğrenciliği esnasında, Ramazan aylarında hatimle teravih namazı kıldıracak seviyede hafızlığını tamamladı.

---

* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Bilim Dalı Doktora Öğrencisi. e-mail : islamdemirci@yahoo.com

1 Muhammed b. Hasan eş-Şeybani, *Kitabu'l-Âsâr*, Beyrut 1993/1413 (II.Baskı), II, 326-327, (Talebesi Ebu Bekir Muhammed el-Haşimi tarafından yazılmış biyografisi); Abdulfettah Ebu Gudde, *el-Ulemâu'l-Uzzab*, Beyrut 1996, s. 270-273.

2 Bkz. Abdülhamit Birışık, "Hindistan", *DİA*, XVIII, İstanbul 1998, s. 94-97.

3 el-Medresetü'n-Nizamiyye (Camia Nizamiyye): Muhammed Envarullah Han Ömeri (Fazilet Ceng Bahadır) tarafından 1874 yılında Haydarabad şehrinde kurulan (Kurumun internet sitesinde Camia Nizamiyyenin hicri 19.12.1292 / 16.Ocak.1876 tarihinde kurulduğu bilgisi mevcuttur.) Camia Nizamiyye klasik medreseler tarzında yapılanan kayda değer bir eğitim ve araştırma kurumudur. Camia Nizamiyye'de ilkokuldan doktoraya kadar eğitim merhaleleri bulunmaktadır. Hafızlık, ifta, ilmi araştırmalar, imam hatiplik, Meclisi İşâati'l-Ulûm, davet ve irşad gibi ihtisas birimleri olan kurum yılda yedi yüz kadar mezun vermektedir. Burada İslâmi ilimlerin yanında İngilizce, matematik, tarih, coğrafya, felsefe, mantık ve genel bilim de okutulmaktadır. İslam dünyasında neşrettiği eserlerle şöhret bulan Dâiretü'l-Maarif'te ilmi faaliyet gösterenlerin büyük bir kısmı Camia Nizamiyye mezunudur. Daha geniş bilgi için bkz.: Abdülhamit Birışık, "Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmi Faaliyetler, Şahıslar, Eserler", *Divan İlmi Araştırmalar*, İstanbul 2004, sy.17, s. 20-21; a.mlf., "Hindistan", *DİA*, XVIII, 97; Sultan Muhyiddin, "el-Camiatü'n-Nizamiyye- Haydarabad", *Sekafetü'l-Hind*, XXXVIII/3-4, Delhi 1987, s. 104-111; bkz. http://www.jamianizamia.org / http://www.jamianizamia.net

Onun el-Medresetü'n-Nizamiyyedeki hocalarından bazıları şunlardır: el-Medresetü'n-Nizamiyye ve Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye[4] kurucusu Şeyh Muhammed Envarullah Han Ömeri-Fazilet Ceng Bahadır, Şeyh Abdussamed, Şeyh Abdülkerim, Şeyh Muhammed Yakub, Şeyh Muhammed Eyyüb, Şeyh Mevlana Rukneddin.

Buradan mezun olmasının hemen akabinde el-Medresetü'n-Nizamiyyedeki eğitim ve öğretim faaliyetinde hoca olarak görev aldı. Hocalarıyla meslektaş oldu, aynı ortamı paylaştı. Arap edebiyatı, Hanefi fıkhı ve hadis dersleri verdi. Uzun seneler burada öğrencilere ve diğer ilim meraklılarına bir şeyler öğretmek, faydalı olmak için çaba sarfetti.

Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, kendisinin önderliğinde, içlerinde Muhammed Hamidullah'ın da yer aldığı bir grup Camia Nizamiyye hocasıyla beraber 1929 yılında Haydarabad'da "Lecnetü İhya'il-Maarifi'n-Nu'maniyye (Meclisi İhya'il-Maarifi'n-Nu'maniyye)[5] adıyla bir müessese kurmuş ve bu "Lecne"nin başkanlığını yürütmüştür. Hanefi mezhebi alimleri tarafından yazılan eserleri gün yüzüne çıkarmak ve bu sahada nitelikli neşirler yapmak için kurulan müessesede çalışanlar dünyanın dört bir yanındaki kütüphaneleri tarayarak mezhebe dair kıymetli yazmaları tespit etmişler ve bu eserlerin ilmi usullere göre neşri için yerli ve yabancı ilim adamları ile işbirliği yapmışlardır. Muhammed Zahid el-Kevseri, İzmirli İsmail Hakkı, Ahmed Muhammed Şakir, Rıdvan Muhammed Rıdvan, Kudüs başkadısı Şeyh Halil Halidi ve Alman müsteşrik P.H. Ritter bu ilim adamlarından bazılarıdır.[6]

Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, buradaki görevinden dolayı hiçbir ücret almadığı gibi ayrıca kendi cebinden de harcamalarda bulunmuştur. Hadis, fıkıh, rical ve tarih gibi alanlarda çeşitli mühim kitapların yayınını idare etmiş, yazma eserler arasında imrar-ı hayat eylemiş, bu sayede eşsiz değerde bir kütüphaneye sahip olmuştur. Efgânî, hayatını ilme vakfetmiş, bu uğurda çoluk çocuğa karışmamış, hiç evlenmemiştir.

---

4 Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye: İmadülmülk Seyyid Hüseyin Bilgrâmî, Mevlana Muhammed Envarullah Han ve Molla Abdulkayyûm'un önderliğinde bir grup ilim adamı tarafından Hindistan-Haydarabad'da 1888 yılında kurulan müessesenin ilk adı Dairetü'l-Maarifi'n-Nizamiyyedir. Daha sonra Osmaniye Üniversitesine bağlanarak Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye adını almıştır. Bu kurum dini, beşeri ve müsbet ilimlerdeki nadir yazmaları yayımlamak üzere kurulmuştur. Bunun için dünyanın çeşitli kütüphanelerindeki önemli eserlerin mikrofilmleri alınmış ve sırasıyla neşirleri yapılmıştır. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî de bu kurum için çalışmalarda bulunmuş, Buhari'nin Tarihu'l-Kebir'inin yayımlanmasında onun da katkısı olmuştur. Bu kurum ve neşrettiği eserler hakkında daha geniş bilgi için bkz.: Cengiz Kallek, "Dairetü'l-Maârifi'l-Osmaniyye", *DİA*, VIII, İstanbul 1993, s. 421-422; Bırışık, "Hint Alt-Kıtasında İslam Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmi Faaliyetler, Şahıslar, Eserler", *Divan İlmi Araştırmalar*, sy.17, s. 38-40; a.mlf., "Hindistan", *DİA*, XVIII, 97-98; Halid Zaferullah Daudi, *Şah Veliyyullah Dehlevi'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İstanbul 1995, s. 305-307.

5 Lecnetü İhya'il-Maarifi'n-Nu'maniyye, birisi ilim heyeti mahiyetinde "cem'iyyetü'l-ilmiyye/lecnetü'l-ilmiyye", diğeri de idari ve teknik işlerin görüldüğü "intizâmiyye" adında iki şubeden müteşekkildir. Bkz. Şeybani, *Camiu'l-Kebir*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Haydarabad 1356/1937, s. 6.

6 Zehebî, *Menakibü'l-İmam Ebî Hanîfe ve Sahibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. Hasan*, Kahire 1366, s. 62; Bırışık, "Hint Alt-Kıtasında İslam Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmi Faaliyetler, Şahıslar, Eserler", *Divan İlmi Araştırmalar*, sy.17, s.20; a.mlf., "Hindistan" *DİA*, XVIII, 97.

Alçak gönüllülüğü, nezaketi, dindarlığı, dünya nimetlerine ve paraya değer vermemesiyle tanınmış ve mütevazı bir hayat sürmüştür. Abdulfettah Ebu Gudde onun hakkında şöyle söylemektedir: "Hindistan/Haydarabad'daki evine girdiğimde mütevazı bir evle karşılaştım. Evin içi kitaplarla doldurulmuştu. İçeride kitaplar sayılmazsa hiçbir şey yok gibiydi. Arının farklı çiçeklere konup onlardan bal yapması gibi o da bu kitaplardan faydalanıyor ve bal misali ilminin semeresini insanlara sunuyordu.[7]

Hac vazifesini yapmak üzere Hicaz'a gittiğinde İslam ulemasının ileri gelenleriyle tanışmış, onlarla bilgi alışverişinde bulunmuştur. Tanıştığı ve görüştüğü alimler Hanefi mezhebine ait yazma eserlerin neşredilmesiyle alakalı yaptığı çalışmalarından dolayı kendisini takdirle karşılamışlardır.

Ebü'l-Vefâ el-Efgânî vefâtından bir müddet önce zatülcenp (plörezi:akciğer zarı iltihabı) hastalığına yakalanmış, yapılan yoğun tedavinin sonuç vermemesi neticesinde 22 Temmuz 1975 (13 Receb 1395) tarihinde sabaha karşı vefat etmiştir. Aynı gün ikindi üzeri cenaze namazı kılınmış, akşam namazından sonra da Haydarabad'daki Nakşibendi mezarlığına defnedilmiştir.[8]

İLMİ ÇALIŞMALARI

Ebü'l-Vefâ el-Efgânî'nin kendisine ait bir eseri bulunmamakla beraber önderliğinde kurulan Lecnetü İhya'il-Maarifi'n-Nu'maniyye çatısı altında yirmiye yakın kitabın tashih, ta'lik, tahkik veya neşrini gerçekleştirmiştir.

Efğânî, neşrettiği eserlerin girişinde bu eserlerin neşir sürecini, kitapların neşrinde yararlanılan yazma nüshaları, neşre katkısı olanları, neşredilen eserlerin müellif, ravi ve şarihleriyle alakalı bilgileri aktarmaktadır.

Tashih ve ta'lik ettiği eserler:

1-**Kitabü'l-Âsâr** / Ebu Yusuf Yakub b. İbrahim b. Habib el-Ensari el-Kûfî, 182/798, Matbaatü'l-İstikame, Kahire 1936/1355. Muhammed Zahid el-Kevseri ve Lecne'nin Kahire temsilcisi ve ilim heyetinin de üyesi Rıdvan Muhammed Rıdvan'ın katkılarıyla neşredilmiştir.

2-**el-Cami'u'l-Kebîr** / Ebu Abdillah Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Hanefî Şeybani, 189/805. Haydarabad/Kahire 1937/1356, II. Baskı, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut 1399/1978.

3-**Kitabu'r-Red ala Siyeri'l-Evzai** / Ebu Yusuf Yakub b. İbrahim b. Habib el-Ensari el-Kufi, 182/798. Kahire 1938.

---

[7] Abdulfettah Ebu Gudde, *el-Ulemâu'l-Uzzab*, s. 272-273.
[8] Şeybani, *Kitabu'l-Âsâr*, II, 327.

4-**İhtilafu Ebi Hanife ve İbn Ebi Leyla** / Ebu Yusuf Yakub b. İbrahim b. Habib el-Ensari el-Kufi, 182/798. Matbaatü'l-Vefâ, Kahire 1938/1357, Ayrıca Şafii'nin el-Ümmü içinde, c. VII, s. 87-150.[9]

5- **et-Tarihü'l-Kebir** / Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail Buhari, 256/870. Eser Haydarabad 1941-1945 (I-VIII), 1959, 1963 yıllarında neşredilmiştir. Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye tarafından neşredilen eserin sadece 3. cildi Ebü'l-Vefâ el-Efğânî tarafından tashih edilmiştir. Diğer ciltler bu kurumda çalışan başka görevliler tarafından tashih edilerek neşredilmiştir.

6-**Kitabü'l-Asl (el-Mebsût)**/ Ebu Abdullah Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Hanefî Şeybani, 189/805. I-V, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1990 / 1410. İlk dört cilt Ebü'l-Vefâ el-Efğânî, son cilt de Şefik Şehate tarafından neşre hazırlanmıştır. İlk defa Şefik Şehate (Kahire 1954) ve Ebü'l-Vefâ el-Efğânî (c.1, Haydarabad 1386) tarafından neşredilen eser daha sonra Karaçi'de (c.I-V) basılmıştır.[10]

7-**Kitabü'l-Âsâr** / Ebu Abdullah Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Hanefî Şeybânî, 189/805 (cenaze bahislerinin sonuna kadar). Vefatı sebebiyle neşir yarım kalmıştır (139 sayfalık uzunca bir mukaddime ile birlikte) Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993/1413 (II.Baskı).

Tahkik ettiği eserler:

1-**Menakibü'l-İmam Ebi Hanife ve Sahibeyhi Ebi Yusuf ve Muhammed b. Hasan** / Ebu Abdillah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebi, 748/1348. Muhammed Zahid el-Kevseri ile birlikte.Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Kahire 1366.

2-**Muhtasarü't-Tahâvî** / Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selamet el-Ezdiî Tahâvî, 321/933. Matbaatü'l-Kitabi'l-Arabi, Kahire 1370/1950.

3-**Usûlü's-Serahsî** / Ebu Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, 483/1090. Matbaatü Darü'l-Kütübi'l-Arabi, 1372/1954; II.Baskı Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1393/1973.

4-**en-Nüket** / Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, 483/1090. Haydarabad 1378/1958, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1986/1406.

5-**Kitabü'n-Nafakât** / Ebû Bekr Hassaf Ahmed b. Ömer eş-Şeybânî Hassâf, 261/875. Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1984/1404.

6-**Şerhu Edebi'l-Kâdî** / Ebu Muhammed Sadru'ş-Şehid, 536/1141. Ebû Bekir Muhammed el-Hâşimî ile birlikte. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994/1414.

---

[9] Ahmet Özel, *Hanefi Fıkıh Alimleri*, Ankara 1990, s. 21.
[10] Özel, *Hanefi Fıkıh Alimleri*, s. 22-23.

Yayımladığı/yayımlanmasına öncülük ettiği eserler:

1-**el-Alim ve'l-Müteallim** / Ebû Hanîfe. Haydarabad 1349.

2-**Kitabü'l-Hücce ala Ehli'l-Medine** / Ebû Abdillah Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Hanefî Şeybânî, 189/805. Tashih ve Talik; Mehdi Hasan Keylani el-Kâdirî, Haydarâbâd 1385-1386/1965-1966; Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1983/1403. İlk baskıdan ofset.

3-**Ahbaru Ebî Hanîfe ve Ashâbih** / Ebu Abdillah Hüseyin b. Ali b. Muhammed Saymerî, 436/1045. Matbaatü'l-Maarifi'ş-Şarkıyye, Haydarabad 1974/1394; II.Baskı Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1976.

4-**Ukûdü'l-Cümân fi Menâkıbi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân** / Ebû Abdillah Şemseddin Muhammed b. Yusuf Şami Salihi, İhyau'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1974/1394.

5-**es-Siyeru's-Sağîr** / Ebû Abdillah Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Hanefî Şeybânî, 189/805.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.503-514

ALİ HİMMET BERKİ (1882–1976)

(Hayatı, Eserleri ve İslâm Hukuku'na Katkısı)

Araş. Gör. Ahmet Hamdi FURAT*

Özet

Bu makalenin amacı, Osmanlı'nın son döneminde tahsil hayatını tamamlamış ve bir müddet kadı olarak hizmet etmiş, Cumhuriyet döneminde ise Yargıtay'da uzun yıllar görev almış Ali Himmet Berki'nin hayatı, eserleri ve İslam Hukuku'na katkısını ortaya koymaktır. Berki, Cumhuriyet döneminde özellikle eski kanunların Hukuk Fakültelerinden yetişen hukukçular tarafından iyi bilinmemesi sebebiyle vakıf, miras gibi konularda hataların yapıldığını kaydeder. O eserlerini bu yanlışlıkların giderilmesi için bir el kitabı olarak yazmıştır. Diğer taraftan onun su hukuku üzerine yaptığı çalışmaları da günümüz hukuk araştırmaları açısından önem taşımaktadır.

Ali Himmet Berki (1882–1976)
(His life, works and contribution to Islamic Law)
Summary

It is the aim of this article to focuse on the life, works and contribution to Islamic Law of Ali Himmet Berki who completed his education in last period of Ottoman Empire and serviced as a Qadi, then in the Period of Republic serviced in Yargitay for many years. Berki records in his books that because of not knowing of old Qanuns by jurists graduated from Law Faculties some problems appeared in the field of waqf and heritage. He wrote his book as a guide book to remove these mistakes. On the other hand, his works on water law are also important in point of law researches today.

"Allah korkusu olmadan mahşeri ve medeni korku olmaz"
Ali Himmet Berki
(*Mecelle*, (haz. Ali Himmet Berki), İstanbul 1976,
(Ekmeleddin İhsanoğlunu'nun Mukaddimesi), s. 2)

I. Hayatı

Ali Himmet Berki, II. Abdülhamid'in (1876-1909) saltanatında, -kendi ifadesine göre- hicri 26 Safer 1299/17 Ocak 1882'da babası Demircizâde Os-

* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Araştırma Görevlisi.

man Efendi[1]'nin kâdı olduğu Elbistan'da doğmuştur.[2] Doğum tarihi, Şer'iye Sicilleri Arşivi'ndeki *Sicil Defteri*'nde[3] 1301/1884 olarak kayıtlıdır. Aslen Akseki, İbradı/Unulla'dan olan Berki, ilk tahsiline köyünde başlamış ve babasının vazifeli olduğu Çorum'da devam etmiştir[4]. Daha sonra 1875'te kurulan İbradı Rüştiyesi'nde dört yıl tahsilini sürdürmüş, buradan şehâdetnâmesini almışsa da bu şahâdetnâmenin kaybolması üzerine İstanbul'a gelmiş ve Fatih dersiâmlarından Tokatlı Kemerlizade Mehmed Şakir[5]'den "ulûm-ı 'âliye ve 'âliye" yi tahsil ederek Receb 1327/Temmuz 1909'da icâzet almıştır.[6] Müsabakaları kazanarak *Medresetu'l-kudât*'a girdiği ve 9 Şaban/26 Ağustos 1909'da "aliyyu'l-a'lâ" derecesiyle mezun olduğu kaydedilse de mezuniyet tarihi dikkate alındığında Berki'nin, aslında Süleymaniye'de bulunan ve görevi kadı yetiştirmek olan Mekteb-i Nüvvâb[7]'dan mezun olduğu anlaşılmaktadır.[8] Zira bu okul Berki'nin mezun olduğu tarihten yaklaşık 6 ay sonra 9 Zilhicce 1327/22 Aralık 1909'da Medrestu'l-Kudât ismini almıştır.[9]

Berki, Mekteb-i Nüvvâb'dan mezun olmadan, daha sonra ilga edilen Tensik komisyonu tarafından 1 Eylül 1325/14 Eylül 1909'da ilk resmi vazifesi olan Meşihat-ı İslâmiyye Dairesi Fetvahanesi'nde İ'lâmât Odası mübeyyizliğine tayin edilmiştir. Bir ay geçmeden aynı odada memur yardımcılığına getirilmiştir.[10] 5 Eylül 1327/18 Eylül 1911'de ikinci sınıf müsevvidliğine terfi etmiş daha sonra ise *Encümen-i İntihab-ı Memurin-i İlmiye* tarafından 7 Kanun-ı Evvel 1329/20 Aralık 1913'de Medresetu'l-Kudât'ta üçüncü sınıflarında okutulan "kânun-ı arâzi" muallimliğine atanmıştır. Onun bu tayininden he-

---

1 İbradılı Osman Efendi; Ali Efendi'nin oğlu olup 1250/1835–1836'da İbradı'da doğmuştur. Kur'an-ı Kerim ve tecvidi öğrendikten sonra Simav, Sandıklı, Kuyucak ve Akşehir kazalarında Molla Cami'ye kadar okumuş ve hicri 1274/1858–1859'de İstanbul'da Cerrahpaşa'da Cevherhan Sultan medresesine dâhil olmuş, H. 1280/1864–1865'de icâzet almıştır. Aynı tarihte imtihanla Mu'allimhâne-i Nüvvâba girmiş ve H. 1283/1867–1868'de mezun olmuştur. 34 yaşında H. 1284/1868–1869'de Ankara'ya bağlı Beypazarı kazası niyâbetinde hâsılatla tayin edilmiştir. Daha sonra Menemen, Bayındır, Nazilli, Elbistan, Akşehir, Keşan kazaları niyabetine tayin edilmiş H. 1306/1890–1891'da Karaisalı kazası naibi olmuştur. Receb 1310/1894–1895'da Çorum naibi olmuştur. Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, IV, İstanbul 1996, s. 160.

2 Şakir Berki, "Berki, Ali Himmet", *DİA*, İstanbul 1992, V, s. 509; *Mecelle*, (haz. Ali Himmet Berki), İstanbul 1976, (Ekmeleddin İhsanoğlunu'nun Mukaddimesi), s. XV.

3 İstanbul Müftülüğü Şeriye Sicilleri Arşivi, *Ulema Sicil Defteri*, nr. 4, 265.

4 *Ulema Sicil Defteri*, nr. 4, 265.

5 Bozzâde Ahmed Efendi'nin mucazlarından Kemerli Ömerli Efendi'nin oğludur. 1288/1872'de Tokat'ta doğdu. İlk tahsilinden sonra İstanbul'a gelip Fatih Camii dersiâmlarından İstanbullu Ahmed Şakir Efendi'nin ders halkasına devam etmiş ve 1308'de icazet almıştır. 1313/1892'de Fatih Camii'nde dersiâm olarak dersiâm olarak kürsüye çıkmıştır. Mekteb-i Nüvvâb'a imtihanla girip Teşrin-i evvel 1315/Ekim 1899'da üçüncü sınıf niyabet ehliyetnamesi aldı. Nisan 1324/Nisan 1908'de Mederesetu'l-Kudat Dürer muallimliğine, Eylül 1325/Eylül 1909'de Meclis-i Mesalih-i Talebe tayin olunmuştur. Nisan 1328/Nisan 1912'de Tokat Mebusu seçilmiştir. 21 Kânunusani 1328/3 Şubat 1913'de vefat etmiştir. Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, IV, 105.

6 *Ulema Sicil Defteri*, nr. 4, 265.

7 Bu okul hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. *İlmiye Salnamesi*, İstanbul 1915, s. 657 vd.

8 *İlmiye Salnamesi*, s. 726; *Ulema Sicil Defteri*, nr. 4, 265.

9 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1965, s. 268.

10 *Ulema Sicil Defteri*, nr. 4, 265.

men bir ay sonra 5 Safer 1332/3 Ocak 1914'de Medresetu'l-Kudât'ın nizamnamesi neşredilmiştir.[11]

20 Mart 1330/2 Nisan 1914'de mübeyyiz muavinliğine getirilen Berki, bu iki görevinden ayrılarak 30 Temmuz 1330/12 Ağustos 1914'de Tokat kadılığına, 5 Eylül 1331/18 Eylül 1915'de de terfien Amasya kadılığına getirilmiştir.[12] Daha sonra tekrar Tokat kadılığına atanan (7 Kanun-ı Evvel 1336/7 Aralık 1920) Berki, 13 Eylül 1338/13 Eylül 1922'de Ankara kadılığına nakledilmiş, 28 Mayıs 1339/28 Mayıs 1923'da Şer'iye ve Evkaf vekâleti "Hey'et-i Itfaiye Azalığına" atanmıştır. 24 Kanun-ı evvel 1339/24 Aralık 1923'den itibaren ek görev olarak "Şura-yı Evkaf Reisliği"ne getirilmiş fakat bu unvanı, Şer'iye ve Evkaf Vekâletinin ilgası ve yerine Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulmasıyla "Heyet-i Müşavere Azası" olmuştur. Bu görevinden istifa eden Berki, İstanbul Asliye Hukuk Mahkemesi İkinci Reisliğine ve ardından birinci reisliğine getirilmiştir (1 Haziran 1341/1 Haziran 1925)[13]. 13 Temmuz 1341/13 Temmuz 1925'de daha sonra Yargıtay adını alacak Eskişehir'de bulunan Temyiz Mahkemesi azalığına daha sonra da "özel kanunlarla düzenlenmiş olan şahıs, aile ve miras hukukuna ilişkin davaların tümü görev kapsamına giren[14]" Temyiz Mahkemesi 2. Hukuk Dairesi Reisliğine tayin edilen Berki (1933), emekliliğine kadar bu görevde kalmıştır.[15]

Emekliliği, yaş haddini aşması sebebiyle Bakanlar Kurulu kararıyla üç defa uzatılan Berki, 5 Haziran 1950'de emekli olmuştur.[16] Daha sonraki hayatını ilmi faaliyetlere ayıran Berki, 1951'de Kahire'yi ziyaret etmiştir.[17] 24 Mayıs 1976'da vefat etmiştir.[18]

II. ESERLERİ

A. Genel İslâm Hukuku ve Medeni Hukuk İle İlgili Eserleri

1. *İslâm Hukuku Birinci Kitap*, Ankara 1955, 163 sayfa.

Berki'nin muhtemelen seri olarak neşretmek istediği İslâm Hukuku adlı kitapların birincisi olan bu eserin tam ismi, *"İslâm Hukuku Birinci Kitap Sûret-i Zuhûr ve İnkişafi, İslâm'da Kazâ Teşkilatı, Bu Hukukun Ana Kaideleri"* şeklindedir. Kitabına, birinci kısmının başında Berki, her hukukçunun on dört asır İslâm cemiyetlerini idare etmiş ve hâlen bazı devletlerde tatbik edilen İslâm Hukuku'nu bilmek mecburiyetinden bahsederek bu kitabı özellikle genç hukukçuların bu ihtiyacını gidermek adına neşrettiğini belirtmektedir

---

[11] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1965, s. 268.
[12] *Ulema Sicil Defteri*, nr. 4, 265.
[13] Ali Himmet Berki, İslâm hukukunda Feraiz ve İntikal, sdl. İrfan Yücel, Ankara, 1985, (İrfan Yücel'in önsözü), s. 10 ; "Berki, Ali Himmet", *DİA*, V, 509.
[14] http://www.yargitay.gov.tr/isbolumu/02hukuk.php
[15] http://www.yargitay.gov.tr/tarihce/tarihce_dktb/tarihce_dktb_2hd.php
[16] http://www.yargitay.gov.tr/tarihce/tarihce_aak/1950-1951.htm
[17] *Mecelle*, (haz. Ali Himmet Berki), İstanbul 1976, (Ekmeleddin İhsanoğlunu'nun Mukaddimesi), s. XIII.
[18] Ali Himmet Berki, İslâm hukukunda Feraiz ve İntikal, sad. İrfan Yücel, Ankara, 1985, (İrfan Yücel'in önsözü), s. 10 ; "Berki, Ali Himmet", *DİA*, V, 509.

(s. 3). Daha sonra İslâm Hukuku'nun Roma Hukuku'ndan ilhamla ortaya çıktığı iddialarına, İstanbul Üniversitesi Hukuk Profesörlerinden Andreas Schwarz'tan bazı alıntılar yaparak cevap veren Berki, bu konudaki mütalaasını şu şekilde kaydetmiştir:

"Dünyanın Müslümanlarla meskûn bulunan birçok yerlerinde ehemmiyetli bir rol oynamış olan ve hala oynamakta olan İslâm Hukuku, Roma Hukuku'ndan büsbütün farklı esaslara istinad etmektedir. Yalnız şunu da unutmamak lazım gelir ki; Roma Hukuku ile İslâm Hukuku birbirinden tamamen müstakil ve ayrı sistemleri temsil etmelerine rağmen çok dikkate şayan müşabehetler arz etmektedirler. Bu müşabehetler bu iki hukukun birbiri üzerine mukabil tesirlerinden ziyade Roma Hukukuyla İngiliz Hukuku arasında muvazilikten bahsederken kaydettiğimiz gibi az ve çok birbirine benzeyen inkişaf şeraitiyle izah edilebilir. Nitekim 1937 yılında La Haye'de inkiad eden milletlerarası hukuk kongresinde Mısırlı Müslüman mürahhasların izahatı üzerine İslâm hukuku başlı başına bir hukuk olup hiçbir hukuktan ilham almadığına ve her zaman cemiyetin hukuki münasebetlerine intibak edecek mahiyette bulunduğuna karar verilerek böylece tescil edilmiştir."[19]

Berki, bu eserinde konuları, yukarıda izah edilen amacı doğrultusunda işlemiş ve mevzuları konu hakkında bilgisi olmayanların dahi rahatça anlayabileceği bir forma sokmuştur. Bu sebeple eserinin "İslâm Hukukunun Menbaları" adlı birinci bölümünde (s. 7–36) Kur'an, Sünnet, İcma ve Kıyas konularını sathî olarak ele almış bunlara ilaveten istishab, zaruret, maslahat, istihsan, hacet, belvâ-yı âm, örf ve adet gibi tali delilleri *Mecelle*'deki "kavâid-i fıkhiye" maddeleri muvacehesinde kısaca zikretmiştir (s. 15). Daha sonra içtihadın ne olduğu üzerinde durarak mezhep imamlarının içtihad usullerinden bahsetmiştir. Bu meyanda onların hayat hikâyeleri ve menkıbelerinden bahsederek kısa bir fıkıh tarihi serd etmiştir (s. 15–35).

Eserinin ikinci kısmı, "Kazâ ve Kazâ ile Alakalı Teşkilat" (s. 36–56) adını taşımaktadır. Müellif daha sonra bu konuyu müstakil bir eser olarak inceleyecektir.

"İslâm Hukuku'nun Ana Kaideleri" adlı üçüncü bölüm esasında kitabın asıl bölümüdür. (s. 56–155). Bu bölümde Berki, "*Mecelle'de bu esaslar, Kavâid-i Fıkhiye adı altında metinde gelecek meselelerle istinas hâsıl etmek maksadıyla yazılmıştı. Biz ise İslâm Hukuku'nun ne kadar makul ve muhkem esaslara dayandığını belirtmek maksadıyla sevk ediyoruz*" diyerek 85 esası işlemektedir. Bu esasları İslam hukukundaki diğer bahîsler ile ilişkilendirerek işlemiştir. Mesela "*akidlerde lafızlarla değil, mana ve maksada itibar olunur*" esasını açıklarken "bu kaidenin sayısız cüziyatı vardır diyerek "*İbrâ, İkrâz, Bey', Kefalet* ve *Havale* bahislerini de kısaca açıklamıştır. (s. 64–65).

---

[19] *İslâm Hukuku Birinci Kitap*, Ankara 1955, s. 5

2. *İslâm'da Kazâ, Hüküm ve Hâkimlik ve Tevâbii*, Ankara 1962.

Berki, eseri yazma sebebini şu şekilde izah etmiştir. "*İslâm Hukuku 1300 küsur senedir hâkimiyetin mutlaka millete ait olduğunu kazâ sistemi ile ilan ve tatbik etmiştir. Buna rağmen İslâm Hukukunu bilmeyen ve öğrenmeye de lüzum görmeyen bazı kimseler Hükümdarın Allah'ın ve Memurların Hükümdar mümessili olduğunu bazıları da Peygamberin vekili bulundukları-nı iddia eder. Eserde verilen izahattan anlaşılacağı üzere bunlar ne Allah'ın mümessili ne de Peygamberin vekilidir. Ancak millet mümessili olarak millet namına faaliyette bulunurlar*". Eser, kazâ ile ifta arasındaki fark (s. 8), kazânın adâbı (s. 23), divan-ı mezalim ve darüladl (s. 70) gibi konuları içine almaktadır. Ayrıca eserde Hz. Ömer'in Ebu Musa el-Eşari'ye gönderdiği mektubun tercümesi ve tahlili de bulunmaktadır. (s. 24–41).

3. *Mecelle*'nin İki Ayrı Neşri

Birinci neşir; Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü tarafından 1959'da *Mecelle: Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* (Ankara:, 1959, 316 s.) ismiyle yapılmıştır. Kurum, Mecelle'nin neşrini ilk önce Prof. Dr. Sabri Şakir Ansay'a vermiş fakat onun sıhhî sebeplerle neşri tamamlayamaması sebebiyle görev Ali Himmet Berki'ye verilmiştir. Bu neşrin son bölümüne Berki bir lügatçe eklemiştir. (s. 290–316). İkinci neşir ise *Açıklamalı Mecelle: (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye)* ismiyle 1978 yılında İstanbul'da basılmıştır. Neşrin, Hikmet Yayınlarına ait önsüzünde Ali Himmet Berki'nin daha önceden bu neşrin gerekliliğini vurguladığı belirtilmektedir. Yayınevi, yaşlılığı sebebiyle neşri hukukçulara hazırlatmış, Berki ise son tashihleri yapmıştır (s. VII). Her sayfada geçen anlaşılması zor kelimelerin anlamlarının o sayfada dipnot olarak verildiği neşre, Berki, "Mecelle" isimli *Mecelle*'nin öncesi, hazırlanışı ve iç tasnifi hakkında bir yazı da eklemiştir (VIII-XII). Berki bu bahiste Mecelle hakkındaki mütalaalarını da serd etmektedir. Önemine binaen burada kaydetmek istiyoruz:

"Mütemeddin milletlerin kanunlarında akıl ve mantığa ve tabii haklara muhalif hayli hükümler vardır. Beşer eseri olması sebebiyle de Mecelle'de de az da olsa daha düşünülüp tanzimi gerekli hükümlerin mevcut olmadığı iddia edilemez. İrade serbestîsinin lüzumundan fazla tahdidi, mahkemeye gelmeyen davalıların cebren ihzarı, ihzarı mümkün olmayan hallerde ayrı ayrı günlerde üç defa davetiye gönderilmesi, gelmediği takdirde vekili müsahhar tayin o cümledendir. Her meselenin Hanefi mezhebi içtihadına muvafık olması lüzumu ihtiyar olunmayıp Maliki, Şafii ve Hanbelî içtihatlardan da istifade edilmek yolu münasip görülse ve *Mecelle* öyle tanzim olsaydı işaret ettiğimiz hükümler halkın haline ve ihtiyacına daha muvafik olurdu. Mecelle, mer'i bir kanun olmadığından bu noktalar üzerinde uzun boylu durmaya mahal yoktur" (s. XII).

4. Medeni Hukuk Üzerine Makaleleri

Bunlar Berki'nin Temyiz Mahkemesi 2. Hukuk Dairesi Reisliği esnasında kalem aldığı makaleler olup *Adliye Ceride*'sinde yayımlanmışlardır. Bu makalelerde genellikle Medeni Kanun'un ilgili maddeleriyle ilgili yorumlar yapılmaktadır. Bu makaleler şu şekilde sıralanabilir: "Kanunlarımızda İkrar ve Hükmü Asılsız İkrar, *Adliye Ceridesi,* Ankara 1936, sayı: 23, s. 1667–1672; "Salahiyet, Salahiyete İtiraz", *Adliye Ceridesi,* Ankara 1937, sayı: 9, s. 771–776; "İştirak Bahisler ve Bazı Mukayeseler", *Adliye Ceridesi,* Ankara 1937, sayı: 9, s. 777–783; "Veraset Vesikaları; Veraset ve Miras Davaları", *Adliye Ceridesi,* Ankara 1937, sayı: 5, s. 339–348; "Ecri Misil ve Müruru Zaman", *Adliye Ceridesi,* Ankara 1937, s. 1108–1113; "Taşradaki Gediklerle Gedik-Itlak Olunan Urfların Alâhâlihi Bırakılması Doğru mudur?", *Adliye Ceridesi,* Ankara 1939, sayı: 2, 251–257; "Nafaka Mükellefiyeti", *Adliye Ceridesi,* Ankara 1940, sayı: 5, 635–640; "Yargılama Esnasında Taraflardan Birisinin Ölmesi", Ankara 1945, sayı: 9, 891–896; "Nihai Karar Ne Demektir?", Ankara 1945, sayı: 5, 447–452.

B. İslâm Hukuk Usulüyle İle İlgili Eseri

Bu bağlamda Berki'nin Hukuk Mantığı ve Tefsir Kanun ve Mukavelelerin Tanzim ve Tefsirine Ait Kâide ve Asıllar (Ankara 1948) adlı eserinde İslam hukuk usulüyle ilgili bahisler bulunmaktadır. Eserin önsözünde Berki, *"İbareler, siyak u sibak ve hükümlerin illet ve menâtları ve lisan kaideleri çerçevesinde maksadına uygun olarak tefsir olunmak gerektir" ifadeleriyle hukukta tefsirin (bugünkü hukuk diliyle yorum) gerekliliğini vurgulamıştır. O, bu durumun İslâm hukukunda* Usul-i Fıkh *veya* Hikmet-i Teşrii *ilimlerini ortaya çıkarmasını sağladığını belirterek idarî, iktisadî, sosyal gerekliliklerle örf ve adetlerin müçtehitler arasında ihtilafları ortaya çıkarttığını bunun da* Hilâfiyât *ilminin doğurduğunu kaydetmiştir. Bu bahsi geçen ilimlerden özellikle Usul-i Fıkh'ın Hukuk inkılâbından sonra Hukuk fakültelerinde okutulmadığı, bu konudan Hukuk Fakültelerinde sadece İlm-i Hukuk'a Medhal dersinde o da yetersiz olarak bahsedildiğini vurgulayan Berki,* "bugünkü içtihat farklılıklarının çokluğu bu kaide ve esasların nazara alınmamasından ve kanunlar kaleme alınırken arasındaki ahenk ve tenazura ve kelime ve ibarelerin medlullerine dikkat edilmemesinden ileri gelmektedir" *ifadeleriyle bu ilmin özellikle hâkimler tarafından öğrenilmesi gerektiğine işaret edilmektedir.*

Berki, eserin *mukaddimesin*de tefsir nazariyeleri bağlamında hâkimlerin takdir hakkı, yazılış, unvan, matlab, virgüllerin delaletleri üzerinde durmuştur. Yine bu bölümde *sözün manaya tahsis itibarıyla kısımlar* (hass lafız (s. 14, Âm lafız s. 32, Müşterek, s. 38), daha sonra da *sözün istimal itibarıyla kısımları* (hakikat, mecaz s. 40–43)'dan bahsetmiştir. Dördüncü ve beşinci fasıllarda *delalet* ve *istidlal*, beşinci fasılda *beyan* üzerinde duran Berki, bu bölümde ek olarak "ve" ve "ya" "veya", "yok, "lakin", "ancak", "yalnız",

"fakat", "hemen" derhal lafızlarını işlemiştir (68-73). Kitabın ikinci kısımda *ruh ve mantık bakımından tefsir* (s. 73–99), üçüncü kısımda *resmi tefsir* başlığı altında *Kazâi* ve *teşrii tefsir* dördüncü kısımda *kıyas* (ek olarak zaruret, hacet, meşakkat) (s. 99–111) konularını işleyen Berki, eserinin beşinci kısmını tefsir kaidelerine ayırmıştır. Burada öncelikle *zimmetle ilgili kaideler*i daha sonra sırasıyla *irade ve iradenin tezahürü, vaid ve şartları, işlerde kolaylık gösterilmesi, ıztırar hali, dava hakkı, isbat hukuku, milkiyetin hükümleri, haksız fiiller, tebaan sabit hükümler, içtihad* konularıyla ilgili prensipleri sıralayarak örneklerle izah etmiştir (s. 120–202). Eserin altıncı bölümü ise tatbikata ayrılmış çeşitli kanunların tefsiri üzerinde örnekler verilmiştir (s. 204–239).

Kitabın önsözünde belirtildiği gibi usul-i fıkhın üniversitelerde tahsil edilmemesi sebebiyle doğan boşluğun doldurulması için yazılan bu kitapta dikkati çeken husus kitabın özellikle tertibinde hissedilen usul-i fıkıh kitabı ruhunun örneklere yansımamasıdır. Kitabın asıl metninde örnekler genellikle Medeni hukuktan verilirken, İslâm hukukuyla ilgili örnekler genellikle dipnotlarda ver almıştır. Buna örnek olarak, eserin birinci kısmının mukaddime bölümünün ikinci faslı olan "Hukukun Menbaları" bölümü verilebilir. Bu bölümde Berki, muasır hukuka göre hukukun kaynaklarını (1) Kanun, (2) Örf ve Adet olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bu tasnifin Semavi ve Beşeri tarzında da olabileceği ise dipnotta izah edilmiş, Semavi teşri hakkında *Mecelle*'den nakiller yapılmıştır. (s. 11)

C. Miras Hukukuyla İlgili Kitapları

1. Eski Hadiselerde Tatbiki Lazım Gelen İrs ve İntikal, *Ankara 1938.*

Müellifin miras hukuku konusunda kaleme aldığı ilk eserdir. Dili biraz ağır olmasının dışında daha sonra neşredilecek olan *Miras ve Tatbikat* adlı eserle hemen hemen aynı muhtevaya sahiptir.

2. Miras ve Tatbikat *(İstanbul 1947, Ankara 1951, 1963)*

Müellifin daha önce kaleme aldığı, *İrs ve İntikal* adlı eserden birkaç sene sonra yayımlanan bu eser, sözü geçen eserin mevcudunun tükenmesi üzerine yazılmıştır. Berki, bu eserde daha anlaşılır bir üslup kullandığını, meselelerin ilmi ve teorik taraflarına pek girmediğini kitabın önsözünde kaydeder. O yine önsözde, Türk Medenî Kanununun Yürürlüğü Ve Uygulama Şekli Hakkındaki Kanunun 16 ve 17. maddelerinin[20] belirttiği üzere miras hukukuyla eski hükümlerin yürürlükte olduğu zamanlarda meydana gelen olaylar bu hükümlere tabi olacağını hatırlatmaktadır. Berki, bu durumun

[20] Türk Medenî Kanununun Yürürlüğü Ve Uygulama Şekli Hakkında Kanun madde 16. -Türk medenî kanununun yürürlüğe girmesinden önce atanmış olan vasiler, görev süresi bakımından da bu kanun hükümlerine tabidirler; Madde 17. - Mirasçılık ve mirasın geçişi, miras bırakanın ölümü tarihinde yürürlükte olan hükümlere göre belirlenir.

hâkimin, ferâizi, intikal kanunlarını ve medeni kanunların mirasla ilgili hükümlerini iyi bilmesi gerektirdiğini vurgulamaktadır. Kitabın basıldığı sırada bu konudaki başvuruların fazlalığından bahseden müellif, bu ihtiyacın 60-70 yıl daha devam edeceğini belirtmektedir. Berki, bu konuda çok çeşitli yanlışların yapıldığını vurgulayarak, bu yanlışların bir kısmının Yargıtay tarafından düzeltilmesine rağmen Yargıtay'a aksetmeyenlerin yanlış olarak kaldığını belirtmektedir. Eserini, 4 bölüme ayırmış, ilk bölümde Ferâiz konusu üzerinde durmuş, daha sonra İntikal, Medeni Kanuna Göre Miras ve Uygulama bölümlerini işlemiştir.

3. İslâm Hukukunda Ferâiz ve İntikal *(Ankara 1954)*

Miras ve Tatbikat adlı eserin ilk iki bahsi olan Ferâiz ve İntikal'in ayrıca neşredildiği bir eserdir. İrfan Yücel, tarafından sadeleştirilen (Ali Himmet Berki, *İslâm Hukukunda Ferâiz ve İntikal*, sdl. İrfan Yücel, Ankara 1986) bu eserde bazı eksiklikler giderilmiş ve bazı örneklerin daha iyi anlaşılabilmesi için dipnotlar ilave edilmiştir. Hicri ve Rumi tarihlerin miladi karşılıkları ilave edilmiş ayrıca eserin sonuna medeni kanundan önce vefat etmiş olan kişilerin miraslarının taksimiyle ilgili üç bilirkişi raporu ve bu konuyla alakalı cetveller eklenmiştir (s. 194-213).

4. Vasiyet ve Ölüme Bağlı Tasarruflar *(Ankara 1961)*

İç kapağında "*evvelki hukukumuzla medenî kanundaki bilcümle hükümleri ve ölüme bağlı tasarrufların muhtelif şekil ve numunelerini ve temyiz kararlarını hâvidir*" ifadesi bulunan bu kitabın önsözünde Berki, kanuni miras müessesinin ölünün emellerine uygun olsa da onun her arzusunu karşılayamadığını belirterek, eski zamanlardan beri ümmet ve cemiyetlerin vasiyete hürmet ettiklerini, dolayısıyla bunun Medeni kanunumuzda da yer aldığını ifade etmiştir. İslâm hukukunda ise vasiyetin, mirasa benzetilmeye çalışıldığını buna rağmen ayrı bir müessese olarak değerlendirildiğini izah etmektedir. Eserini iki kısım olarak yazmayı uygun bulduğunu ifade eden Berki, eserin ilk kısmını evvelki hukuk hükümlerine ikinci kısmını ise medeni kanuna hasretmiştir. Bunun sebebini de kendisi şu şekilde ifade eder:

"İki kısım olarak telife sevk eden, Medeni kanunun şekli meriyeti ve sureti tatbiki hakkındaki kanunun 17. maddesi mucebince eski vasiyetlerde esasât-ı sabıkanın tatbiki icab etmesi ve bir de hukuki vesikalarda geçen ıstılahlara ve on dört asra yakın bir müddet içinde vukua gelen tebeddül ve tahavvüllere vukuf peyda ederek düşünme ve mukayese imkânı temin etmek mülahazası olmuş ve fakülte talebesinden bir efendinin tez yapmakta olduğundan bahis ile İslâm hukukunda vasiyete dair bir eser araması bu fikrimizi kuvvetlendirmiştir" (s.4)

İslâm hukukunda *vasiyet ve vasi nasbı* isimli birinci bölüm, vasiyetle ilgili ıstılahları, vasiyetin meşruiyeti , vasiyetten rücû, süknâ, semere ve galle vasiyet gibi konuları almaktadır. Daha sonra bir ikinci önsözle *medeni ka-*

nunda ölüme bağlı tasarruflar bölümü başlamaktadır. İki babtan oluşan bu bölümün birinci faslında, *ölüme muzaaf tasarrufların* şekilleri faslında verilen *okuma ve yazma bilinler için, okuma ve yazma bilmeyenler için, Türkçe bilmeyenlerin vasiyeti, elyazısı ile vasiyet* gibi bahisler büyük önem taşımaktadır. İkinci bölümde *tenkis* üzerinde durulmuştur. Bölümün sonuna ise konuyla ilgili temyiz kararları verilmiştir (132- 170).

D. Vakıflarla İlgili Eserleri

1. ***Vakıflar*** I-II (Vakıf müessesesi insanların düşünebildikleri hukuki müesseselerin en hayırlısıdır.), İstanbul 1950 (328+215) sayfa)

Temyiz mahkemesi ikinci hukuk dairesi reisiyken yazdığı bu eserin önsözünde Berki, "medeni kanunun şekl-i meriyeti ve tatbiki hakkındaki kanun mucebince bu vakıfların ekseri ahkâmda esasât-ı sâbıkaya tâbi olduklarını" belirterek, Ömer Hilmi ve Ali Haydar Efendiler tarafından kaleme alınan vakıf hükümlerine ait eserlerin de bazı hükümlerde sonradan meydana gelen değişiklikleri içene almadıklarından sorunların çözümüne yaramadığını belirtmiştir. Bunun eseri yazmasındaki temel âmil olduğunu kaydeden Berki, eserini iki cild olarak neşretmiştir. Birinci cilde özellikle medeni kanun ve diğer kanunlar tarafından kaldırılan vakıf hükümleri üzerinde durmuştur. Bunların üzerinde durmasının sebebini "Mamafih bu meseleler vakfın nasıl başlayıp nasıl devam ettiğini ve ne türlü içtihad ve tahavvüllere maruz kaldığını göstermek itibarıyla çok faidelidir ve ilmi kıymeti kabil-i inkâr değildir. Başlı başına bir mevzu addedilmeye layık olan vakıf meselelerini bilmek için mutlaka bu içtihad ve tahavvülleri bilmeğe ihtiyaç vardır (s. VII) şeklinde kaydeder. İkinci ciltte ise Medeni Kanun'da vakıf uygulamaları üzerine yoğunlaşmış ve vakıf tesisi ve vakıf kanunu hükümlerini ayrıntılı bir şekilde işlemiştir.

2. **Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen Istılah ve Tabirler, *Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1966.***

Berki, Hukuk fakültesindeki öğrencilerin vakıfla ilgili ıstılahlara vâkıf olmamaları sebebiyle bu konuya nüfuz edemediklerinden bahisle onların bu ihtiyacının giderilmesi amacıyla bu kitabı kaleme aldığını kaydeder (s. 15). Eserde alfabetik sırayla vakıf istilahları sıralanmış ve bunların kısa izahları verilmiştir.

3. Vakıflarla ilgili Makaleleleri

Ali Himmet Berki'nin *Vakıflar Dergisi*nde[21] ve *Sebilürreşad*'da[22] yayımlanmış makaleleri de bu konuda önem taşımaktadır. Bunlardan ikisi üzerinde önemine binaen kısaca durmak istiyoruz:

---

[21] "İslâm'da Vakıf: Zağanus Paşa ve Zevcesi Nefise Hatun Vakfiyeleri" , *Vakıflar Dergisi*; Ankara 1958, sayı: 4, s.19–37; "Vakıf Kuran İlk Osmanlı Padişahı", *Vakıflar Dergisi*, Ankara 1962, sayı: 5, s. 127–129; "Hukukî ve İçtimaî Bakımdan Vakıf", *Vakıflar Dergisi*, Ankara 1962, sayı: 5, s. 9–13; "Vakıfların

a. "Vakıflarda Şartlara Riayet Meselesi", *Vakıflar Dergisi*, İstanbul 1968, sayı: 7, s. 13–16. Medeni Kanunun 322. maddesi son fıkrasıyla bir malın veya hakkın devir ve ferağ edilmemek üzere bir aileye tahsisinine ve aile arasında tarz-ı intikaline dair her türlü tasarruf men olunmuşken bunun İslâm hukukunda caiz olduğu üzerinde duran bir makaledir.

b. "Müstağnen anh Vakıflar", *Vakıflar Dergisi*, İstanbul 1968, sayı: 7, s. 17–18. Kendisine ihtiyaç olmayan vakıflar olan Müstağnen anh Vakıflar hakkındaki hayır müessesi olacakları ya da varislere intikal edeceği şeklindeki iki görüşün tartışıldığı bir makaledir.

E. Su Hukuku Üzerine Eserleri

1. Eski ve Yeni Hükümlere Göre Su Hakları, *Ankara 1954 (128 sayfa)*

Eski adalet bakanlarından Sedat Çumralı ile beraber hazırladıkları bu kitapta, yürürlükten kaldırılan *Mecelle*[23]'de su haklarının teferruatlı bir şekilde anlatıldığı fakat Medeni Kanun'da bu konuya genel olarak temas edildiğini, üstelik 641. maddede[24] sular ile yatakları gibi genel menfaate açılmış yerlerin işletilmesi ve kullanılması hakkında özel ahkâmın konulacağının belirtilmesine rağmen kitabın basıldığı tarihe kadar 30 yıl geçmiş olmasına rağmen henüz kanun veya nizamname çıkartılmadığından bahsedilmiştir. Bu kitabın hem eski kanunları içine aldığını hem de yeni kanunlardan bahsetmesi sebebiyle genç hukukçulara faydalı olacağı vurgulanmıştır. *Deniz ve göllerden intifâ* (s. 18–28), *vakıf sular* (s. 40–46), *maden sularına ait hükümler* (s. 49–55) kitapta yer alan diğer hükümler arasındadır. Ayrıca *Kırk* Çeşme ve *Halkalı suları* (s. 76), İstanbul'daki memba sularının nerede olduğu da konuyla ilişkisi sebebiyle kitaba eklenmiştir (s. 77).

2. Tasarruf Hakkı Bakımından Dalyan ve Voli, *Ankara 1953.*

Eserin önsözünde Berki, Dalyan[25] ve Voli[26] ile ilgili olarak önceki ve halihazır hukuklarda yeterli bilgilerin olmadığını fakat bu meselenin "umumi

---

Hukuk ve Tarih Bakımından Kıymeti", *Vakıflar Dergisi*, İstanbul 1965, sayı: 6, s. 5–7; "Vakıfların Tarihi, Mahiyeti, İnkişafı ve Tekâmülü, Cemiyet ve Fertlere Sağladığı Faideler", *Vakıflar Dergisi* İstanbul 1965, sayı: 6, s. 9–13; "Vakıflar ve Vakıfların Maruz Kaldığı Tecavüz ve İhmaller", *Vakıflar Dergisi*, Ankara 1969, sayı: 8, s. 335–340; "Vakıf Nasıl Yapılır", *Vakıflar Dergisi*, Ankara 1973, sayı: 10, s. 66–70.

22 Vakıf Müesseselerini Yaşatacak Ana Esaslar, *Sebilürreşad*, İstanbul 1950, sayı: 81, s. 92; sayı: 85, 149–151.

23 *Mecelle*, 1234–1248.

24 Medeni Kanun, *Madde 641* - Sahipsiz şeyler ile menfaati umuma ait olan mallar Devletin hüküm ve tasarrufu altındadır. Hilafı sabit olmadıkça menfaatı umuma ait sular ile ziraate elverişli olmayan yerler, kayalar, tepeler, dağlar ve onlardan çıkan kaynaklar kimsenin mülkü değildir. Sahipsiz şeylerin ihraz ve işgali, yollar ve meydanlar, akarsular ile yatakları gibi menfaati umuma ait malların işletilmesi ve kullanılması hakkında ahkâmı mahsusa vazolunur.

25 Balıkların toplu olarak geçtikleri yerin üç tarafı ağ ile kapalı, dördüncü tarafı balıkların girmesi için açık olarak kurulan ve balıkların içeriye girince kapatılan av yeridir. Ali Himmet Berki, *Tasarruf Hakkı Bakımından Dalyan ve Voli, Ankara 1953, s. 5*

26 Bir çeşit balık ağı. Ali Himmet Berki, *Tasarruf Hakkı Bakımından Dalyan ve Voli, s. 34.*

sularda tasarruf gibi mühim bir esasa müstenit olan" ibaresiyle önemine işaret etmiştir (s.3). Eser genel itibarıyla deniz, göl ve nehirlerin tasarrufa konu yerler olup olamayacağı, bunlardan tasarruf ve intifa hakkının kime ait olacağı gibi çok sayıda soruyla ilgili mütalaaların zikredildiği bir kitaptır. Konuyla ilgili literatürün de oldukça sınırlı olduğunu belirten Berki, bu risalenin konuyu bütünüyle içine almadığını fakat ortaya çıkan ihtilafların halli noktasında umumi bir fikir vermeyi amaçladığını belirtmektedir. Bu konu üzerinde durulmamış olması sebebiyle alakalıların çok zarar gördüğünü de eklemiştir. Temyiz mahkemesindeki görevi sebebiyle bu babda bir araştırma yapmak istediğini fakat ancak vazifesinden sonra buna imkân bulduğunu belirtmektedir. Kitap dalyan ve voli hakkındaki bir mukaddime ile başlamakta, birinci bölümde dalyan ikinci bölümde voli üçüncü bölümde ise midye ve istiridye tarlaları üzerinde durulmaktadır. Ayrıca dalyan (s. 30–33) ve volilerin (s. 41–46) listesi verilmekte ve zabıta-ı saydiye nizamnamesiyle ve konuyla alakalı diğer maddeler ek olarak verilmektedir.

F. Diğer Eserleri

Müellifin yukarıda kaydedilen eserlerinin dışında da bazı eserleri bulunmaktadır. Bunlar arasında *Büyük Türk hükümdarı İstanbul Fatihi Sultan Mehmed Han ve Adalet Hayatı* (İstanbul 1953)'nı zikretmek yararlı olacaktır. Hem İstanbul'da hem de Kahire'de aynı anda basılan eserde (*el-Ahilü'l-Osmani: Ebü'l-Feth es-Sultan Muhammed es-Sani: Fatihü'l-Kostantiniyye ve Hayatü'l-Adliyye*, trcm. Muhammed İhsan b. Abdülaziz. Kahire 1953) özellikle Fatih dönemi hukuk sistemi hakkında tanıtıcı bazı bilgiler verilmektedir (s. 90–100). Eserin asıl yazılış amacı, *Fatih Kanunnamesi* diye bilinen ve hükümdara *nizam-ı âlem* için kardeşini öldürebilme cevazını veren kanunnamenin Fatih'e ait olup olmadığı konusunda mütalaalar serd ederek, bu kanunnamenin Fatih'e ait olamayacağını ispata çalışmaktadır (s.128–148).

Berki'nin, *Fâzıl'ın Galatat Defteri* (Arap harfleriyle), *250 hadis: Tercüme ve İzahı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1974*); Ahlaka Ait 239 hadis: Tercüme ve İzahı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1968); *Hâtemü'l-Enbiya Hazreti Muhammed ve Hayatı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1971) isimli eserlerinin yanında, basılmamış *Sakk* isimli bir kitabı da bulunmaktadır.

III. İslâm Hukuku'na Katkısı

Ali Himmet Berki, Osmanlı'nın son döneminde yetişen bir âlim olmasına rağmen, Osmanlı klasik dini ilim tahsilini layıkıyla yapmış olarak görülmektedir. Bu bağlamda Hem Mekteb-i Nüvvâb'da (Medresetu'l-Kudât'ta) eğitim almış hem de hocası Tokatlı Kemerlizade Mehmed Şakir'den ders okumuştur. O, kısa sürede yükselerek *Medresetu'l-Kudât*'da ders verebilecek bir yetkinliğe kavuşmuştur. Bu teorik bilgilerini Birinci Dünya savaşının devam ettiği yıllarda Amasya, Tokat gibi yerlerde kadılık görevlerinde de bulunarak uygulamaya da yansıtmıştır. Cumhuriyetin kurulması ile beraber kendisini kısa zamanda Temyiz Mahkemesinde gördüğümüz Berki, bu görevini

yukarıda izah edildiği gibi emekliliğine kadar devam ettirmiştir. O, özellikle temyiz mahkemesindeki görevi esnasında, eski tatbikat (İslâm Hukuku) hakkında yeterli bilgi sahibi olmayan yeni nesil hukukçulara İslâm hukuku hakkında tanıtıcı bilgiler aktarmayı misyon olarak seçmiştir. Bu dönemde neşrettiği, yukarıda önsözlerinden ilgili pasajların verildiği eserlerde (*İslâm Hukuku Birinci Kitap*, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, *Miras ve Tatbikat*) bu konudaki gayreti kendini göstermektedir. Fakat burada vurgulanmalıdır ki Berki, eserlerini -böyle bir kaygı ile kaleme alması sebebiyle- ayrıntılı ve ilmi olması kaygısından çok mümkün olduğu kadar muhatabın anlayabileceği ve sathi bilgiler veren bir metotla yazmaya gayret etmiştir. Bu bağlamda eserleri hakkında yorum yapılırken bu hususa göre bir değerlendirme yapılması gerekmektedir.

Berki, İslâm Hukuku'nun, Medeni Kanun'un 16. ve 17. maddelerine göre bazı şartlarla uygulanabildiği miras ve vakıf sahasına öncelik vermiştir. Özellikle miras sahasında bazıları birbirinin kopyası veya devamı olan dört eser neşretmiştir. Vakıf alanında da iki cilt eseri olan müellif bu iki konuda özellikle hâkimler tarafından yapılan hataları önlemeye çalışmıştır.

Berki, diğer taraftan İslâm hukuku'na ve tarihteki bazı uygulamalarına yapılan tenkitlere de kitaplarında cevap vermiştir. *İslâm Hukuku Birinci Kitap* adlı eserde bazı benzerliklerine rağmen İslam Hukuku ile Roma Hukuku'nun müstakil hukuk sistemleri olduğunu vurgulamıştır. *İslâm'da Kazâ, Hüküm ve Tevâbii*'nde ise İslam hukukunda hâkimiyetin millete âit olduğunu belirterek hükümdarların ve memurların Allah'ın mümessili veya vekili olduğu iddialarını eleştirmiştir. *Büyük Türk hükümdarı İstanbul Fatihi Sultan Mehmed Han ve Adalet Hayatı* isimli eserinde de nizâm-ı âlem için kardeş katlinin câiz olduğunun belirtildiği Fatih Kanunnâmesi'nin ona âit olmadığını ispata çalışmıştır.

Berki, su hukuku üzerinde de çok kıymetli çalışmalar yapmıştır. *Eski ve Yeni Hükümlere Göre Su Hakları* isimli çalışmasında eski hukuktan özellikle Mecelle'den örnekler vermiştir. Onun bu sahadaki diğer bir çalışması olan *Tasarruf Hakkı Bakımından Dalyan ve Voli* adlı eser hukuki düzenlemelere muhtaç hususlarda araştırmacı bir kişiliği olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Şu an hâlen ilim dünyasında rağbet gören *Mecelle* neşri'nin yanında hem medeni hukuka hem de İslâm hukukuna dair eserlerinde *Mecelle*'ye sık sık atıflar yapması onun *Mecelle*'ye vukufunu göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Berki'nin *Mecelle*'de Hanefi mezhebi içtihatlarının esas alınması sebebiyle, yeniden düzenlenmesi gereken hükümler olduğunu vurgulaması bu bakımdan önem taşır.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.515-536

İSLAM HUKUKUNU ÇAĞINA TAŞIYAN BİR FAKİH: ALİ EL-HAFÎF (1890-1978) VE ESERLERİ

Dr. Rahmi YARAN*

Ali Hafîf, yirminci yüz yılda yaşamış, bilhassa fıkıh ve mukayeseli hukuk alanında verdiği dersler, yazdığı kitaplar ve ilmî toplantılarda sunduğu tebliğler ile ilim aleminde haklı şöhreti olan bir ilim adamıdır. Bu makalede onun hayatı ve görüşleri anlatılacak, ilmî çalışmaları tanıtılacaktır.

Doğumu

1890 veya 1891'de Mısır'ın Menûfiyye[1] vilayetine bağlı Şühedâ[2] köyünde dünyaya geldi.[3]

Hayatı ile ilgili kaynaklar onun 1309/1891'de doğduğunda ittifak[4] etseler de Şebîr'in beyanına göre Ali Hafif'in oğlu, babasının 29.08.1890'da doğ-

---

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Öğretim Görevlisi.

1 Şemseddin Sami o zamanki Menûfiyye hakkında özetle şunları söyler: Aşağı Mısır müdiriyyetlerinden olup güneyden Cîze, Güney doğudan Kalyûbiyye, Kuzeyden ve Kuzey doğudan Garbiyye müdiriyyetleri ve çöl ile çevrilidir. Alanı 1583 metre kare, nüfusu 864 141 kişidir. Şebînü'l-Kûm, Eşmûn, Sebek, Menûf, Melîc ve Telâ adında altı kazası, 13 kasabası, 318 köyü vardır. Merkezi Şebînü'l-Kûm şehridir. Bk. Şemseddin Sâmi, *Kâmûsü'l-'alâm*, İstanbul 1316/1898, VI, 4456. Ayrıca bk. Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, Beyrut (Dâru'l-kitâbi'l-arabî), ts. V, 216 (Menûf md).
Günümüzde Menûfiyye, Güneyden Kahire ve Cîze, doğudan Şarkiyye, kuzeyden Garbiyye, batıdan da Buhayra ve Cîze vilayetleri ile komşudur. Vilayet merkezi olan Şebînü'l-kûm, nüfus büyüklüğü bakımından 1986 sayımına göre 136 000 kişi ile yirmi birinci sırada iken 1991 sayımında 153 000 kişi ile on sekizinci sıraya yükselmiştir. Muhammed Hicâzî Muhammed, "Mısr", *el-Mevsûatü'l-cuğrâfiyye, li'l-'alemi'l-islâmî*, yy. (el-Memleketü'l-arabiyyetü's-Suûdiyye Vezâratü't-ta'lîm Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye), 1417/1996, VIII, 195, 213, 278.

2 Halife Mervân b. el-Hakem, Şam'da istikrarı sağladıktan sonra hicrî 65 senesinde askerleri ile birlikte Abdullah b. Zübeyr taraftarı olan Mısır üzerine yürür ve iki taraf arasında cereyan eden çarpışmalarda 600 kadar Mısırlı ve 800 kadar Şamlı müslüman ölür. Mısırlılar ölülerini defnettikleri yere "Mekâbiru'ş-şühedâ" adını verirler ve bundan sonra orası bu isimle anılır. Bk. Hamevî, V, 163. Şebîr'in beyanına göre Ali Hafîf'in doğduğu Şühedâ karyesi burasıdır. Şebîr, *eş-Şeyh Ali el-Hafîf el-Fakîhü'l-müceddid*, Dimaşk 1423/2002, s. 13. Kaleli, Şühedâ'yı belde olarak zikreder. Bk. Muhammed Mustafa el-Kalelî, "Kelimetü'd-Doktor Muhammed Mustafa el-Kalelî fî istikbâli'l-üstâz Ali el-Hafîf", *MMLA (Mecelletü Mecma'i'l-lüğati'l-'Arabiyye)*, Kahire, Kasım 1969, sy. 25, s. 208.

3 Muhammed Mehdî Allâm, *el-Mecmaiyyûn fî hamsîne âmen*, Kahire 1406/1986, s. 204.

4 Bk. el-Kalelî, s. 208; Ahmed el-Hûfî, "Kelimetü'd-Doktor Ahmed el-Hûfî" (Ali Hafîf'in vefatı dolayısıyla Arap Dil Akademisi'nde düzenlenen merasimde yaptığı konuşma metni), *MMLA (Mecelletü Mecma'i'l-lüğati'l-'Arabiyye)*, Kahire, Mayıs 1980, sy. 45, s. 168; Allâm, s. 204; Nizâr Abâza ve Muhammed Riyâd el-Mâlih, *İtmâmü'l-'Alâm (Zeyl li kitâbi'l-'Alâm li Hayriddîn ez-Zirikli)*, Beyrut 1999, (Dâru Sâdır), s. 189.

duğunu söyler[5] ki birincisi resmî kayıtlardaki doğum tarihi, ikincisi ise gerçek doğum tarihi olabilir. Babasının adı Muhammed'dir.[6]

Eğitimi

Köyündeki mahalle mektebinde (küttâb) hem Kur'an'ı hıfz etti[7] hem de Arapça, fıkıh, tefsir, hadis vb. derslerle ilgili bilgiler aldı. Buradaki hocaları arasında daha sonra Ezher Şeyhi olan Abdülmecid Selîm de vardı.[8]

1903'te Ezher'e girdi ve 1906'nın sonuna kadar üç sene orada ders aldı.[9] Bu tarihlerde Ezher'de sadece Arapça ve dînî dersler okutuluyordu. Ezher Mescidi'nde her hangi bir sütunun yanına oturan hoca, önünde halka şeklinde yer alan talebelere ders veriyordu. Devam mecburiyeti olmayan talebe, istediği hocayı seçmekte serbestti. Takip edilen metot ve uygulamadaki disiplinsizlik tenkitlere ve Ezher'de ıslahat taleplerine sebep oluyordu.[10]

Daha sonra Ali Hafîf de bu durumdan şikayet edecek, o zaman dînî eğitim kurumlarında takip edilen eğitim metodunun ve okutulan, kimi Arap dilbilgisi kurallarına da uymayan, üslubu ağır kitapların vakit kaybına sebep olduğunu, bunun geliştirilmesi ve yeni eğitim metotlarından istifade edilmesi gerektiğini, bu ıslahat ihtiyacına cevap vermek üzere atılan adımların ilki olarak İskenderiye Dinî Enstitüsü (Ma'hedü'l-İskenderiyye ed-dînî) açıldığını ifade edecektir. Onun anlattığına göre yine Ezher alimlerinden seçilen, ilmî yeterlilik sahibi, başarılı hocalar bu yeni eğitim kurumuna tayin edildi. Onlar, burada daha gelişmiş, zamanı daha iyi değerlendiren, öğrenciye daha faydalı olan metotlarla ders vermeye başladılar ve bu durum, talebelerin oraya yönelmeleri sonucunu doğurdu.[11]

İskenderiye Dinî Enstitüsü 1904 senesinde eğitimde ıslahat sadedinde Muhammed Abduh'un talimatı ile Muhammed Şâkir tarafından, o zamanda İskenderiye'de faaliyet gösteren yerli ve yabancı okulların programları incelendikten sonra hazırlanan bir rapora istinaden açılmış ve Muhammed Şakir aynı zamanda okula müdür olarak tayin edilmişti.[12]

Ali Hafif de 1907'nin başlarında bir kaç ay İskenderiye Enstitüsü'ne devam etti ise de aynı sene oradan ayrılarak yine yeni açılan eğitim kurumla-

---

5 Şebîr, s. 17 (dipnot 1)
6 Nizâr Abâza ve Muhammed Riyâd Mâlih, s. 189.
7 Allâm, s. 204; Şebîr, s. 18.
8 Şebîr, s. 18.
9 Kaleli, s. 208; Allâm, s. 204. Şebîr, onun Ezher'e giriş tarihini 1904 olarak verir (s. 19). Allâm'ın süreyi üç sene olarak zikretmesine ve Kaleli'nin de buradaki öğreniminin 1906 sonuna kadar devam ettiği beyanına bakılırsa başlangıç tarihi 1903'ün sonları olabilir.
10 Şebîr, s. 19 (Abdülmüteâl es-Saîdî, *el-Müceddidûn fi'l-İslâm*, s. 517'den naklen).
11 Ali Hafif, "Kelimetü sahibi'l-fazîle el-Üstâz Ali el-Hafîf", (Abdurrahman Tâc için ölümü dolayısıyla yapılan törendeki konuşması), *MMLA*, Kahire Kasım 1975, sy. 36, s. 224.
12 Şebîr, s. 20-21 (Muhammed Recep el-Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye fi siyer-i e'lâmihe'l-mu'âsırîn*, III, 8'den naklen).

rından Şer'î Hukuk Medresesi'ne (Medresetü'l-kazâi'ş-şer'î)[13] girdi.[14] Ona göre Şer'î Hukuk Medresesi'nin geleceği, İskenderiye Dînî Enstitüsü'nden daha parlak ve vereceği eğitim de daha üstündü ve okul değiştirmesinin sebebi buydu. Devlet bu okulun idaresi ile ilgili tüzük hazırlama, eğitim-öğretim program ve metotlarını, okunacak ders kitaplarını tespit etme işini zamanın Mısır Müftüsü Muhammed Abduh başkanlığında bir komisyona havale etmişti.[15] Öğrenciler imtihanla alınıyordu, dersler sadece dînî muhteva ile ve hocalar da Ezher mezunları ile sınırlı değildi. Bunlar yanında İngiltere, Fransa gibi Batı ülkelerindeki üniversitelerden mezun olmuş hocalar ve onlar tarafından okutulan tarih, fizik, beden eğitimi gibi dersler de vardı, öğrencilere çağdaş hukuk kültürü de tanıtılıyordu. Eğitim programları ciddiyetle uygulanıyor, başarısız olanın sene tekrarlamasına müsaade edilmiyor, okulla ilişiği kesiliyordu.[16] Onunla birlikte bu okulda ders görenler arasında Abdülvehhâb Hallâf, Emîn el-Hûlî[17] ve Muhammed Ferec es-Senhûrî de vardı. 1915'te oradan mezun oldu ve aynı sene, devre arkadaşlarından Abdülvehhâb Hallâf ile birlikte mezun olduğu okula fıkıh hocası tayin edildi.[18] Burada ders verdiği talebeleri arasında İbrahim Medkûr da vardır.[19]

---

[13] Medresetü'l-kazâi'ş-şer'î, 25 Şubat 1907 tarihli karar (el-emru'l-âlî) ile Mısır'daki şer'î mahkemelerde hakim (kadı), müftü, üye, dava vekili ve katip olarak görev yapacak elemanlar yetiştirmek üzere kuruldu. İki aşamalı bir eğitim ve öğretim kurumuydu. Birinci kısım denen ilk aşama dört sene, yüksek kısım (el-kısmü'l-âlî) denen ikinci aşama ise beş sene sürüyordu. İlk mezunlarını birinci kısım 1911'de, yüksek kısım 1915'te verdi. Ali Hafîf ile birlikte Abdülvehhâb Hallâf da ilk kısma devam eden öğrencilerdendir. 1916 senesinde Muhammed Ebû Zehre de bu okulda öğrenime başlayacaktır. Okulun açılış yıllarındaki hocaları arasında Muhammed el-Hudarî, Ahmed İbrâhim, Abdülhakîm Mahmûd gibi tanınmış alimler vardır. Bir çok ilim adamının yetişmesine kaynaklık eden bu eğitim kurumu, talebelerinden bazılarının 1919 ve 1921 yıllarındaki olaylara katılması sebebiyle siyasî otoriteyi rahatsız etmiş, önce kuruluşundan beri müdürlüğünü yapan (nâzıru'l-medrese) Âtıf Berekât Paşa emekliye sevk edilerek idârî kadroda değişiklik yapılmıştır. İki sene sonra da (1923) birinci kısımdaki talebelerin Ezher'in lise kısmına (el-kısmü's-sânevî), yüksek kısımdakilerin de Dâru'l-ulûm'a geçmesine dair karar çıkmıştır. O zaman yüksek kısım dördüncü sınıfta olan Ebû Zehre ve bir arkadaşı dışında bütün talebe okuldan ayrılarak ilgili kurumlara geçmiş ve daha sonra bu ikilinin tahsilini tamamlamasıyla okul tamamen kapanmıştır. Bk. Ebû Bekr Abdürrezzâk, *Ebû Zehre: İmâmü asrihî*, Kahire (Dâru'l-i'tisâm), s. 27-30. Saîd Abdülfettâh Âşûr'un Medresetü'l-kazâi'ş-şer'î hakkındaki hukuk fakültesi nitelemesi (Bk. Saîd Abdülfettâh Âşûr, "Ezher", *DİA*, XII, 62) bu kurumun yüksek kısmı için düşünülebilir. Şebîr'in beyanına göre birinci kısmı bitirenler şer'î mahkemelerde katip, ikinci kısmı bitirenler ise hakim olarak çalışma imkanı buluyorlardı. Bk. Şebîr, s. 22. Ali Hafîf de 1907'de açılan bu eğitim kurumunun, Ezher'in bir bölümü sayıldığını, Ezher talebelerinden bazılarının orada ahlaklı, sosyal, fıkhî bilgilerle donanmış olarak şer'î mahkemelerde hakimlik yapmak üzere yetiştirildiklerini, derslerin işlenişinde ve seçilen kitaplarda Ezher'e göre daha modern ve yeni bir metot uygulandığını, fıkıh yanında Arap dilinin de grameri ve edebiyatı ile genişçe okutulduğunu anlatır. Bk. Ali Hafîf, "Kelimetü'ş-Şeyh Ali el-Hafîf", (Arap Dil Akademisi'nde Emîn el-Hûlî'den boşalan üyeliğe kabul edilişi dolayısıyla düzenlenen törende yaptığı konuşma), *MMLA*, Kasım 1969, sy. 25, s. 215-216.

[14] Kaleli, s. 208.

[15] Şebîr, s. 22.

[16] Muhammed Recep el-Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye fî siyer-i e'lâmihe'l-mu'âsırîn*, Dimaşk (Dâru'l-kalem)/Beyrut (ed-Dâru'ş-Şâmiyye) 1415/1995, I, 127-128.

[17] Emin el-Hûlî bu medreseye Ali Hafîf'ten sonra 1910-1911 ders yılında girdi ve 1920'de mezun oldu. 1921'den itibaren de orada ders vermeye başladı. Daha sonra Ali Hafîf'ten önce Arap Dil Akademisi üyeliği yaptı ve onun vefatı dolayısıyla boşalan üyeliğe de Ali Hafîf seçildi. Ali Hafîf, "Kelimetü'ş-Şeyh Ali el-Hafîf", (Arap Dil Akademisi'nde Emîn el-Hûlî'den boşalan üyeliğe kabul edilişi dolayısıyla düzenlenen törende yaptığı konuşma), *MMLA*, Kasım 1969, sy. 25, s. 216.

[18] Allâm, s. 204; Ebû Bekr Abdürrezzâk, s. 28; Şebîr, s. 25, 30; Kaleli, s. 208.

Şer'î Hukuk Medresesi'ndeki hocalarından bazıları şunlardır: Ahmed İbrahim Bey (ö. 1945), Şeyh Ferec es-Senhûrî, Şeyh Muhammed Kurâa, Şeyh Muhammed el-Hudarî (ö. 1927), Şeyh Muhammed Abdülmuttalib Vâsıl, Atıf Berekât (aynı zamanda okul müdürü).[20]

Görevleri

1915'te başladığı Şer'î Hukuk Medresesi hocalığından 1921'de hakimliğe nakledildi ve sekiz sene şer'î mahkemelerde hakim olarak çalıştıktan sonra 1929'da Evkâf (Vakıflar) Bakanlığı'nda önce mahkemelerde bakanlığı temsil etmek ve haklarını savunmak üzere avukatlık daha sonra da camilerden sorumlu müdürlük vazifesine getirildi. 1939 senesinde bu vazifeden ayrılarak Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi İslam Hukuku (şerîa islâmiyye) doçenti (üstâz müsâid) olarak çalışmaya başladı. 1944'te kürsü sahibi profesör (üztâz) oldu. 1951 senesinde emekli olduktan sonra da aynı fakültede lisans üstü eğitim (yüksek lisans ve doktora) gören talebelere ders vermeye devam etti. Ayrıca 1953'ten itibaren vefatına çok yakın bir zamana kadar Arap Birliği Teşkilatı'na (Câmiatü'd-düveli'l-arabiyye) bağlı Yüksek Arap Araştırmaları Enstitüsü (Ma'hedü'd-dirâsâti'l-Arabiyyeti'l-âliye)[21] İslam ve Hukuk Araştırmaları kısmında 1966'ya kadar kadro harici dışardan hoca (üstaz gayri müteferriğ), bu tarihten itibaren de kadrolu hoca (üstaz müteferriğ) olarak ders verdi. Eserlerinden bazıları bu esnada verdiği derslerden ve konferanslardan oluşmaktadır. Bir ara 1968'de Bağdat ve Hartum üniversitelerinde de misafir hoca olarak çalıştı.[22]

Üyesi olduğu ilmî kurumlar ve komisyonlar, aldığı ödüller

1962'de kurulduğu andan itibaren Mısır devleti tarafından İslam Araştırmaları Akademisi'ne (Mecmau'l-buhûsi'l-islâmiyye), 1967'den itibaren Ezher Yüksek Meclisi tarafından aynı meclisin üyeliğine tayin edilmiş, İslam Fıkhı Ansiklopedisi'nde[23] aktif komisyon üyesi, Aile Hukuku (el-ahvâlü'ş-şahsiyye) Kanun Tasarısı Hazırlama Komisyonu üyesi, Arap Dil Akademisi (1969'dan itibaren) üyesi olarak önemli görevler ifa etmiştir.[24] Bütün bu çalışmalar onun 1976 senesinde sosyal bilimler alanında "Devlet Takdir Ödülü" almasını da sağlamıştır.[25]

---

[19] İbrahim Medkûr, "Kelimetü'l-iftitâh", *MMLA*, Kahire, Cümâde'l-âhire 1400/Mayıs 1980, sayı (cüz): 45, s. 166. İbrahim Medkûr'un bu konuşması daha sonra *Me'a'l-hâlidîn* adlı kitabında da yer almıştır. Bk. *Me'a'l-hâlidîn*, Kahire 1401/1981, s. 187-188.

[20] Şebîr, s. 27.

[21] Bu enstitünün adı Ali Hafîf'in adının geçtiği kaynaklarda veya eserlerinin kapağında bazan Ma'hedü'd-dirâsâti'l-Arabiyyeti'l-âliye şeklinde bazan da Ma'hedü'l-bühûs ve'd-dirâsâti'l-Arabiyye şeklinde yer almaktadır.

[22] Allâm, s. 204; Hûfî, s. 168; Kaleli, s. 209; Şebîr, s. 30-31, 35-38.

[23] Mısır Cumhuriyeti İslam İşleri Yüksek Meclisi (el-Meclisü'l-'alâ li'ş-şuûni'l-islâmiyye) tarafından başlangıçta *Mevsûatü Cemal Abdünnâsır fi'l-fikhi'l-İslâmî* adıyla yayınlanmaya başlayan (1386/1966) bu ansiklopedi on birinci ciltten itibaren (1394/1974) *Mevsûatü'l-fikhi'l-İslâmî* adıyla yayınlanmaktadır.

[24] Hûfî, s. 169; Allâm, s. 204.

[25] Allâm, s. 204.

Aile Reisi Ali Hafif

Ali Hafif, eğitim almamış fakat Kur'an'a olan sevgi ve saygısından, onun dörtte üçünü banttan dinleyerek ezberlemiş bir hanım ile evli idi. Bu evlilikten Azze adında bir kızları, Muhammed (eczacı), Mahmut (mühendis) ve Hamîd (tabip) adında üç oğulları oldu. Hanımı 1965'te (h. Zilhicce 1384) hac esnasında kutsal topraklarda öldü.[26]

Oğlu Hamîd Ali,[27] Ali Hafif'in vefatından sonra onu anmak maksadıyla Arap Dil Akademisi tarafından 8 Kasım 1978 tarihinde düzenlenen törende onun aile içi davranışlarına dair iki örnek verir: Onun anlattığına göre, ailede çocuklara ve gençlere değer verme, onları onore etme konusunda örnek alınabilecek bir davranış olarak daha eğitime yeni başladığı yıllarda oğlundan, kendi okuduğu Kur'an-ı Kerîm'i mushaftan takip etmesini ve varsa yanlışlarını bildirmesini ister. Oğlunun kendi ifadesiyle bu durum hem onun gönlünü iftihar hissi ile doldurur hem de Allah'ın kitabı ile onun arasında kuvvetli bir bağ oluşturur. İkinci olay da ev halkını sabah namazının vaktinin girdiğinden haberdar etmesi ile ilgilidir. Eğer uyuyorlarsa onları doğrudan namaza çağırmak yerine namaz esnasındaki kırâati sesli yaparak dolaylı uyarma yolunu tercih eder. Böylece ev halkı namazın, önemli bir vazife olduğunu hisseder ve kalkıp ona iştirak eder, neticede sabah namazına kalkmak onlar için de alışkanlık haline gelir.[28]

Ölümü

11.07.1978'de (h. 1398) Kahire'de hastalığı sebebiyle akşam ve yatsı namazlarını cem'-i takdîm ile kıldıktan sonra akşam saatlerinde vefat etti.[29] Üyesi olduğu Arap Dil Akademisi (Mecmau'l-lügati'l-arabiyye) onun ölümü dolayısıyla 08.11. 1978 (7 Zilhicce 1398) tarihinde anma merasimi düzenledi. Burada yapılan konuşmalar daha sonra Akademi'nin dergisinde (1980, sy. 45, s. 166-175) yayınlandı.

İlmî Seviyesi ve Şahsiyeti, Tesirleri

Kendisinden gerek Şer'î Hukuk Medresesi'nde gerekse Yüksek Arap Araştırmaları Enstitüsü'nde çeyrek asrı aşkın bir süre ders okuduğunu ifade eden talebesi İbrahim Medkûr, onun güçlü (mütemekkin) bir fakih olduğunu söyler. Medkûr ondan Ferâiz dersi okumuş, bu esnada onun matematikteki maharetini müşahede etmiş, daha sonra senatodaki miras kanunu tasarısı ile ilgili görüşmelerde bu ders onun "en iyi yardımcı"sı olmuştur.[30] İbrahim Medkûr Şer'î Hukuk Medresesi'nde aynı zamanda mesai arkadaşı olarak onunla birlikte öğretmenlik yapmış ve bu beraberlik daha sonra Arap Dil

---

[26] Şebîr, s. 72 (Hamîd Ali el-Hafif ile yaptığı telefon görüşmesinden naklen).
[27] Şebîr, s. 71.
[28] [Hamîd Ali], "Kelimetü'l-üsra", *Mecelletü Mecmai'l-lügati'l-Arabiyye*, Kahire, Cümâde'l-âhire 1400/Mayıs 1980, sy. 45, s. 174.
[29] Şebîr, s. 68.
[30] Medkûr, s. 166.

Akademisi'nde de devam etmiştir. Ali Hafif'in vefatı esnasında bu akademinin başkanlığını da yürüten ve onun akademiye üye oluşunu ve bu sıfatla orada bulunuşunu büyük bir ganimet olarak değerlendiren Medkûr, onun komisyon çalışmalarına katkısını över ve mazereti olmadıkça her zaman toplantılara katıldığını belirtir. Ona göre Ali Hafif, konuşma ve çalışma esnasında da israfı sevmezdi, ilim ile dopdolu, zevk-i selîm sahibi, görüşlerinde isabetli, hükümlerinde hassas bir alim idi.[31]

Arap Dil Akademisi başkan vekili ve aynı zamanda bu akademide mesai arkadaşı olan Muhammed Mehdi Allâm'ın ifadesiyle Ali Hafif, "çoğu zaman susan, gür sesli, yumuşak huylu, nezih dilli, büyük fakihler arasında fetvası dinlenen bir imam" idi. Arap Dil Akademisi'nin çalışmalarına faal olarak devam etmiş, bilhassa "Kanun ve Şeriat" komisyonunun ilgili ilmî terimleri tespit faaliyetinde önemli katkıları olmuştur. Fıkıh alanında olduğu gibi dil alanında da "içtihat" olarak adlandırılan görüşlere sahiptir.[32]

Kaleli, Kahire Üniversitesi Hukuk fakültesinin Ali Hafif zamanındaki durumu ve Ali Hafif'in konumu hakkında özetle şunları söyler: Kahire Üniversitesi Hukuk fakültesinde İslam hukukunu dirayetle okutan, büyük fıkıh âlimlerinin, kimi zaman çelişkili gibi görülen düşüncelerini kolayca anlaşılabilir hale getirip modern ve akılcı bir üslup ile günün hukuk anlayışına takdim eden, iki hukuk arasında irtibat kuran, onları birbirine yaklaştıran hocalar vardı. Bunlar, İslam hukuku yetersiz görülerek Batı hukukunun alınması istikametinde çalışmaların olduğu bir dönemde beşerî hukuk alanında uzman meslektaşları ile birlikte, kitapların arasında kalmış o büyük fıkıh mirasını gündeme getirip tartıştılar. Al Hafif de bu hocaların başında geliyordu. Aslında iki hukuk arasındaki terminoloji farkından dolayı, beşerî hukukta uzman olanlar, İslam hukukunu anlamıyor ve onun günün meselelerine cevap veremeyeceğini söylüyorlardı. Mesela bir gün fıkıh kitaplarında meşrû müdafaa konusuna değinilip değinilmediğini merak ettim. Hukukta ayrıntılı bir şekilde ele alınan bu konuda bazı eski kitapları karıştırdım ama hiçbir şey bulamadım. Çünkü onlarda "meşru müdafaa" terimi yoktu. Sonra İslam hukuku hocası arkadaşlardan birine müracaat ettim ve o beni "def'u's-sâil" (saldırgana karşı koymak) başlığı altındaki konuya yönlendirdi. Onların bu konuda yazdıklarını okudum ve gördüm ki konuyu bütün yönleriyle ele almışlar, bütün problemlere değinmişler. Fakat bize yabancı ama aslında daha hassas başka bir terim kullanmışlar.[33]

Günümüzde İslam fıkhı ve iktisadı ile meşgul olan bir çok yazar ve akademisyen onun eserlerine baş vurur. Katar Üniversitesi Şeriat Fakültesi hocalarından Dr. Muhammed Osman Şebîr, onun ilmî titizlikte Abdülvehhâb Hallâf ve Muhammed Ebû Zehre gibi çağdaşı meşhur alimlerden daha üstün

---

31 Medkûr, s. 167.
32 Allâm, s. 205.
33 Kaleli, s. 209-210.

olduğunu,[34] gerek lisans üstü öğrenimi sırasında gerekse Riyad ve Ürdün Üniversitelerinde lisans üstü öğrenim gören talebelerine ders verirken onun kitaplarından, araştırmalarından çokça istifade ettiğini[35] söyler.

Bazı Görüşleri

1.1.1.1 İçtihat

Ona göre içtihat kapısının kapandığı şeklindeki iddia, herhangi bir delile dayanmayan bâtıl bir iddiadır. Bu husus, bir çok araştırmacı (muhakkik) alim tarafından da dile getirilmiştir. Aslında ehli olan için içtihat farzdır ve bu farziyet günümüzde de devam etmektedir. Dolayısıyla günümüz âlimlerinin, günahtan kurtulmak için yapması gereken, içtihat yapabilecek seviyeye gelmek için çalışmak olmalıdır. Geçmiş âlimlerin görüşlerini sayıp naklet-mek, onların ittifak veya ihtilaf ettikleri meseleleri açıklamak, yeni meselelere tahric yoluyla çözüm aramak yeterli değildir.[36] Tarihte içtihat kapısı kapatılmamış, aksine içtihat edecek âlimlerin bulunmadığı zamanlar olmuştur.[37] Çağdaş problemler, kitaplarda hükmü yazılanlardan çok farklıdır. Hukukî işlemlerde ve sosyal hayatta köklü değişiklikler olmuş, bunun karşısında Müslümanlardan kimi bunları bid'at ve dinin dışına çıkma sayarak ne pahasına olursa olsun onlardan uzak durmayı, kimi menfaatini esas alarak ve ihtiyaç sâikini de kullanarak iyi kötü demeden hepsine de girmeyi, kimi ise önce duraksayıp bunların dînî hükmünü sorgulamayı ve ona göre hareket etmeyi tercih etmektedir. Fakat bu üçüncülerin karşısına da kimin dediğine itibar edileceği meselesi çıkmaktadır. Çünkü ehil olmadan fetva veren cüretkarlarla karşılaşılmaktadır.[38]

Din, hayat ile uyumludur ve Allah'ın hükümlerine uygun cereyan ettiği takdirde istikrarlı, düzgün bir hayatın garantisidir. Bunun için Allah'ın hükümlerinin bilinmesine ihtiyaç vardır ve onun yolu da doğru, sağlıklı içtihattır. İçtihat için gerekli vasıtalara ulaşmak günümüzde daha kolaydır. Sünnet malzemesi bir araya toplanmış ve ilgili kitaplar –bilhassa ahkâmı ilgilendirenler- bolca mevcuttur. Aynı şekilde çeşit çeşit tefsirler, fıkıh ve usul kitapları rahatlıkla bulunabilmektedir, kütüphaneler bunlarla doludur. Hüküm vermek için yetecek kadar Arapça öğrenme imkanı vardır. Samimi niyeti, daha fazla eğitim almayı, bilgi elde etmeyi engelleyen bir şey de yoktur. Bu durumda yapılması gereken –İzzüddin b. Abdüsselâm, Karâfî, Şâtıbî vb. âlimlerin de işaret ettikleri gibi-, genel teşrîî asıllar, dinin "maslahatı celb etme ve mefsedeti def etme" şeklindeki maksat ve hedeflerini içeren küllî kaideler

---

[34] Şebîr, s. 5.
[35] Şebîr, s. 6.
[36] Ali Hafîf, "el-İctihâd fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye" (Zilkâde 1396'da Suudi Arabistan İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi'nce düzenlenen İslam Fıkhı sempozyumuna [mü'temeru'l-fikhi'l-İslâmî] sunduğu tebliğ metni), İSAM Kütüphanesi, demirbaş no: 10564, s. 16.
[37] Ali Hafîf, "el-İctihâd fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye", s. 17.
[38] Ali Hafîf, "el-İctihâd fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye", s. 18.

hakkında yeterli bilgiye sahip olmaktır. Bu bilgileri elde eden fakihler mutlak içtihat vasıtalarına sahip sayılırlar.[39]

Ali Hafif'in içtihatla ilgili düşünceleri, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ* adlı kitabında da geniş yer tutar.

1.1.1.2 Sigorta (et-Te'mîn)

Suudi Arabistan Kral Abdülaziz Üniversitesi İktisad ve İdâre Fakültesi (Külliyyetü'l-iktisâd ve'l-idâra) tarafından Rebîülevvel 1395/Nisan 1975'te düzenlenen Uluslararası Birinci İslam İktisadı Konferansı'na (el-Mü'temeru'l-âlemî el-evvel li'l-iktisâdi'l-İslâmî) sunduğu tebliğde Ali Hafif önce günün hukukçularının anlayışı ile sigortayı tarif eder ve tarifin unsurlarını açıklar (s. 1-2).[40] Buna göre sigorta eden tarafın anonim ortaklık veya yardımlaşma cemiyeti olması mecburiyeti vardır (s. 1- 3). Yapılan akitlerle belirlenen prim ve tazminat ödemeleri ile ilgili şartlar ve rakamlar bir takım teknik hesaplara ve istatistiklere dayandığı için genelde akdin ifasında problem de yaşanmaz. Sigorta akdi caiz görülecekse böyle olmalıdır. Eğer bu akit hakiki şahıslar arasında olursa o zaman bir nevi müşterek bahis ve kumar olur ki bu da taraflardan biri kâr elde ederken diğerinin zarar görmesi ile sonuçlanır ve bunu kanun da din de kabul etmez (s. 3).

Sigortadan beklenen faydaları; ileride doğabilecek zararlara ve ihtiyaçlara karşı ihtiyat olma, malında mülkünde, meslekî hayatında meydana gelebilecek olumsuzluklara karşı gönül rahatlığı sağlama, hayatta doğacak ve sigortasız başa çıkamayacağı ihtiyaçlarını temin etme ve millî ekonomi için gerekli olan büyük sermaye teminine vesile olma şeklinde dört madde halinde tespit eden Ali Hafif, bunlar ile dinin hedefleri (makâsıd) arasında bir çatışma olmadığını söyler (s. 10).

Sigorta ve çeşitleri hakkında bilgi verdikten sonra devlet tarafından organize edilen ve çalışanlardan kesilen primlere devlet veya işverence de bir ilave yapılarak oluşturulan meblağdan hak sahiplerine tazminat ödenmesi esasına dayanan sosyal sigortanın taraflar arasında yardımlaşma sağladığında hiçbir şüphe bulunmadığını, şirketlerle yapılan katılım esasına dayalı sigortanın da (et-te'mînü'l-iştirâkî) ondan farklı olmadığını, ikisinin de esasta aynı olduğunu (s. 59), bazılarının bu iki sigorta arasında ayırım yapıp birini caiz görürken diğerini caiz görmemelerinin bir esasa dayanmadığını (s. 60-61) beyan eder.

1.1.1.3 Diğer Görüşleri

Şebîr, Ali Hafif'in şirket ve kurumlara itibârî (hükmî) şahsiyet tanıyan çağdaş alimlerin ilklerinden olduğunu,[41] aileden gelen fertlere yapılan vakıf-

---

[39] Ali Hafif, "el-İctihâd fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye", s. 18-19.

[40] Ali Hafif, "et-Te'mîn ve hukmuhû alâ hedyi'ş-şerîa ve usûlhie'l-âmme". Marmara İlahiyat Kütüphanesinde bu tebliğler iki cilt halinde mevcuttur. Dmbş no: 11132.

[41] Şebîr, s. 74 vd.

ların (el-vakfü'l-ehlî), mirasçılara menfaat vasiyeti olarak kabul edilmesi ve hukukî düzenlemenin buna göre yapılması görüşünü taşıdığını,[42] miras hukukunda önemli bir problem olarak görülen "vasiyye-i vâcibe" konusunda ilke olarak Mısır medenî kanunundaki düzenlemeye katılarak böyle bir vasiyetin, fiilen olmasa bile hukuken var sayılmasına taraftar olduğunu fakat bazı ayrıntılarda kanundan farklı düşündüğünü[43] söyler ve onun ferdî mülkiyetin sınırlandırılması, tahvil ve hisse senedi konularındaki görüşlerine de ayrıca yer verir.

Eserleri:

Ali Hafif, çeşitli sahalarda araştırmaları olan bir ilim adamıdır. Kitap olarak basılmış eserleri yanında ilmî dergilerde yayınlanmış makaleleri, kongrelere sunduğu tebliğleri, *İslam Fıkhı Ansiklopedi*'sine (*Mevsûatü'l-fikhi'l-islâmî*) yazdığı maddeler onun ilmî kabiliyet ve kapasitesinin, bilhassa fıkıh ve hukuk alanındaki vukûfiyetinin ve derinliğinin açık ispatıdır. Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi öğretim üyeleri tarafından çıkarılan *Mecelletü'l-kânûn ve'l-iktisâd* dergisi, bu ilmî dergiler arasında özellikle sayılmalıdır.[44]

Kitapları:

1.1.1.4 1. Ahkâmü'l-muâmelâti'ş-şer'ıyye[45]

Yazarın yayınlanmış ilk kitabı sayılır. Şebîr'in verdiği bilgilere göre 1944'te ikinci (Matbaatü Lecneti't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr, Kahire), 1947'de üçüncü (Matbaatü Ensâri's-sünne), daha sonra da dördüncü (Dârü'l-fikri'l-Arabî, Kahire) baskısı yapıldı. Bahreyn'de Benk el-Berake el-İslâmî tarafından yapılan beşinci baskısı 581 sayfadır.[46] Üzerinde Dâru'l-fikri'l-Arabî tarafından yapıldığı belirtilen (mültezimü't-tab' ve'n-neşr) 480 sayfalık ofset baskının iç kapak sayfasında da "üçüncü baskı" notu vardır. Ayrıca Şebîr'in, başka bir sayfadaki (s. 117) ifadesi, 1944'te onun ilk baskısının yapıldığı izlenimini de vermektedir.

Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi birinci sınıf öğrencilerine ders verirken bir nevi ders kitabı olarak hazırlamıştır. Bu münasebetle hukuk tahsili alan veya hukukla ilgilenen kişilere İslam hukukunu bilhassa Hanefî mezhebi ağırlıklı olarak olduğu gibi takdim etme fakat gerekli gördüğü zaman diğer mezheplere de yer verme, bazan eleştirme ve yeni açılımlar getirme, beşerî hukuktaki hükümlerle karşılaştırma eğilimi görülür. Kitabın konuları, Ali Hafif'in diğer eserlerinde de fark edildiği gibi şekil olarak bölümlere ayrılmasa da yazarın kafasında belli bir bölümleme olduğunu, konulara derinlemesine vukûfiyeti dolayısıyla ve muhtemelen ders havası içinde bu bölümleri

---

[42] Şebîr, s. 79 vd.
[43] Şebîr, s. 88 vd.
[44] Allâm, s. 204.
[45] Kaleli, s. 212; Hûfî, s. 169; Hüseyn Hallâf, "Kelimetü'd-Doktor Hüseyn el-Hallâf", *MMLA* (*Mecelletü Mecma'i'l-lüğati'l-'Arabiyye*), Kahire, Mayıs 1981, sy. 47, s. 194; Allâm, s. 204; Şebir, s. 113.
[46] Şebîr, s. 129.

isimlendirmediğini söylemek mümkündür. Bizim tespitimize göre bu gözle bakıldığı zaman daha çok eşya ve borçlar hukukunun konularını işleyen kitap, biri giriş olmak üzere dört bölüm halinde düşünülebilir. Hukuk tahsili yapan ve İslam hukukunu merak edenler yanında İlahiyat fakültelerindeki İslam hukuku dersleri için de faydalı, derli toplu bir kitaptır.[47]

Giriş bölümünde şeriat kelimesinin sözlük ve terim manaları, "İslam şeriatı"nın doğuşu ve günümüze intikali, dayandığı deliller, ilim adamları arasındaki ihtilaflar ve bunun sonucu olarak oluşan mezhepler, birden fazla mezheple amel etmenin hükmü hakkında bilgi verir. Bu bağlamda isimlerine yer vermekle kalmayıp haklarında –sünnî olanlarda nispeten daha geniş olmak üzere- bilgi aktardığı mezhepler, onun sıralamasıyla şunlardır: İbâdiyye, İmâmiyye-i isnâ aşeriyye, Zeydiyye, İsmâiliyye, Ebû Hanîfe mezhebi, Mâlik b. Enes Mezhebi, Şâfiî Mezhebi, Ahmed b. Hanbel Mezhebi.

Birinci bölüm olarak değerlendirilebilecek kısımda mal, menfaat ve mülkiyet konusunda açıklamalar yapar. Mal ve menfaat terimlerini ve aralarındaki ilişkiyi açıkladıktan sonra mütekavvim- gayri mütekavvim, menkûl-gayrimenkûl ve mislî-kıyemî şeklindeki ayırımlar hakkında bilgi verir. Mülkiyeti tam ve eksik şeklinde ikiye ayırdıktan sonra muayyen mal (ayn) mülkiyeti ve şahsî intifâ hakkı, ibâha, irtifak hakkı kavramlarına açıklık getirir, bunların çeşitleri hakkında geniş sayılabilecek açıklamalar yapar. Tam mülkiyet sebeplerinden mübah mallara sahip olma yolu olarak hıyâzet ve istîlâ konusunu ele alır ve bu başlık altında otlaklar, av hayvanları, madenler ve defineler, ölü arazi (mevât) konularını işler. Mülkiyet sebeplerinden mirasa kısaca değinerek tafsilatı fıkıh kitaplarına havale eder. Mülkiyet nakledici akitler hakkında genel bir değerlendirme yaptıktan sonra akitlerdeki rızâîlik ilkesinin istisnası olarak istimlak ve temerrüt sebebiyle icra yoluyla yapılan satış işlemine kısaca değinip şuf'a konusunu kitabın genel muhtevasına göre çok uzun sayılabilecek bir hacimde ele alır.

İkinci bölüm olarak değerlendirilebilecek kısımda akitlerle ilgili genel hükümler anlatılır. Bu bağlamda akit kavramı tanımlandıktan sonra onun rüknü, kuruluşu, tarafları, kullanılan ifadeler ve bu ifadelerle onları kullanan kişinin niyeti arasındaki ilişki, akdin mahalli, hukukî sonuçları gibi konular ele alınır. Akdin tarafları anlatılırken ehliyet ve velayet (yetki), vekalet konularına genişçe yer verilir. Akdin hükmü konusuna bağlı olarak sahih, fâsit, bâtıl, nâfiz, mevkûf ve lâzım akitler, akitlerde rızâ ve ihtiyar, hata, gabn ve gurûr (aldanma ve aldatılma), muhayyerlik gibi meseleler işlenir. Bilhassa ayıp muhayyerliği konusunu okuyan birisi, orada günümüzdeki tüketici hakları ile ilişki kurulabilecek bir çok bilgiye sahip olur.

---

[47] Haseki Eğitim Merkezi'ndeki öğretmenliğim esnasında bir ara bu kitabın bazı konularını, yüksek lisans doktora öğrencilerinden oluşan bir gruba okuttum. Kitabın Türkçe çevirisi için yayın çalışmaları yapılmaktadır.

Üçüncü bölüm olarak değerlendirilebilecek kısımda akitlerin muhtelif çeşitleri işlenir. Önce akitlerle ilgili genel bir sınıflama yapılır ve sonra başta satım ve icâre olmak üzere bir çok akit çeşidi ayrıntılı olarak ve hukukçuların metoduna yakınlaştırılarak anlatılır. Bu arada konunun kendisi tamamen fıkıh kaynaklarına dayandırılır ve terminoloji olarak da fıkıh esas alınır. Bu bölümde ele alınan akit çeşitleri sırasıyla şunlardır: Satım, karz, icâre, ci'âle, müzâraa, müsâkât, âriyet, vedîa, rehin, kefâlet, havâle, şirket, mudârabe, taksim, sulh, ibrâ.

Ali Hafîf konuları işlerken yer yer (hulâsatü'l-bâb) başlığı altında özetlemeler de yapar.

1.1.1.5 2. Muhtasaru Ahkâmi'l-muâmelâti'ş-şer'ıyye

Birinci kitabın 255 sayfalık genişçe bir özeti olup 1944, 1949, 1950, 1952 yıllarında basılmıştır.[48]

1.1.1.6 3. Esbâbü ihitlâfi'l-fukahâ[49]

İlk defa Arap Birliği Teşkilatı'na bağlı Yüksek Arap Araştırmaları Enstitüsü tarafından 1956'da (Kahire) basıldı. Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1416/1996'da (Kahire) Ali hafif'in bütün eserleri (el-Müellefâtü'l-kâmile li'ş-Şeyh Ali el-Hafîf) dizisinin birinci eseri olarak ikinci baskısını yaptı. 275 sayfadır.[50]

Kitabın sekiz sayfalık (7-14) mukaddimesinde önce insanların görüş ve uygulamalarını, örf ve âdetlerini, maslahatlarını esas alan beşerî düzenlemelerde ihtilaf bulunmasının doğal olduğunu, Hz. Peygamber'in sağlığında İslam şeriatı hakkında, Allah'tan inen vahye de dayansa, Allah tarafından onanan içtihada da dayansa böyle bir problem bulunmadığını, fakat onun vefatından sonra bunun bir zorunluluk olarak ortaya çıktığını anlatır. Ona göre İslam'ı referans alan düzenlemelerde öncelikle Allah'tan Hz. Muhammed'e (s.a.s) inen metinler iyi anlaşılmalıdır. Bu metinler, Kurân ayetleri olabileceği gibi Hz. Peygamber'e aidiyeti sağlıklı bir şekilde tespit edilmek şartıyla sünnet de olabilir. Sonra bu şekilde tespit edilen sünnet arasında, amel edilmesi gerekli olan ve olmayanlar ayrılmalı, onların delalet ettiği hükümler araştırılmalıdır. Eğer sünnette, hükme delalet eden bir unsur yoksa o zaman hükmü gerektiren maslahat ve birden fazla maslahat ihtimal dahilinde ise bunlardan hangisinin dikkate değer olacağı aranmalıdır. Naslar üzerindeki araştırma ve incelemenin ardından kıyas ve teşrî ruhu inceleme konusu yapılmalı, teşrî ile ilgili kural ve hükümlerden genel esaslar çıkarılmalı, sonra bunlar olaylara tatbik edilerek hüküm elde edilmelidir. Aynı şekilde sahabe kavilleri ve örf de ele alınıp onlardan hangilerinin nasları tefsir ve beyan edici özellikte oldukları, hangi örfün dikkate alınacağı tespit edilmeli-

[48] Şebîr, s. 133.
[49] Kaleli, s. 212; Hûfî, s. 169; Hallâf, s. 195; Allâm, s. 204; Şebir, s. 113, 149.
[50] Bu baskının kapağı ve iç kapağı (s. 1); Şebîr, s. 149.

dir. Bütün bu merhaleler anlaşıldığı takdirde ihtilaf sebepleri de anlaşılmış olur. (s. 7-8).

Ona göre mezhepler arasında farklı görüş ve hükümler bulunması ve isimleri farklı mezheplerin olması, onlar arasında önemli ihtilaflar bulunduğu anlamına gelmez. Bu manada aynı adı taşıyan mezhepler arasında da bir çok ihtilaf vardır. Farklı mezhep denince temel ilkeleri ve hükme esas teşkil eden asılları farklı olan mezhepler anlaşılmalıdır (s. 13). Mezhepler arası telfik konusuna da bu açıdan bakılmalıdır. Temel ilkeleri ve asılları aynı olan mezhepler arasında telfik yani her birine ait farklı görüşlerden ortak bir görüş elde etmek caizdir fakat temel ilkeleri arasında çatışma olan mezhepler arasında telfik kabul edilemez (s. 14).

Mukaddimeden sonra konuyu dört ana başlık halinde inceler. 1) Bunları Şer'î Hükümlerin Kaynakları ve Delilleri (s. 15-101), 2) Nasların Farklı Anlaşılması Sebebiyle Hükümlerde Meydana Gelen İhtilaf (s. 101-141), 3) Fakihlerin Nasların Üslubunu Farklı Anlamalarından Doğan İhtilaf (s. 142-172), 4) Hakkında Nas Bulunmayan Konulardaki İhtilaf Sebepleri (s. 173-275) şeklinde tercüme etmek mümkündür.

Sünneti "Rasûlüllah'tan, teşrî alanında sâdır olan söz, fiil ve takrirler" olarak tanımladıktan sonra onun teşrî kaynağı oluşu üzerinde müslümanlar arasında ittifak (icma) bulunduğunu söyler (s. 25) fakat buradaki ittifakın, hadis kitaplarında yer alan her bir hadisin gereği ile amel etmenin farz olduğunda ittifak bulunduğu şeklinde anlaşılmamasına özellikle dikkat çeker. Burada ittifak konusu olan, genel manasıyla sünnettir ve açık ifadesiyle de "Allah'ın, Peygamber'ine vahyettiği veya başlangıcı vahiy olmasa da o yolla onayladığı" sünnettir. Bu manadaki sünnet, gereği ile amelin farz olması bakımından Kur'an ile aynıdır. Asıl problem, sünnetin sübutu üzerindedir (s. 26).

İslam fıkhındaki ihtilaf sebepleri hakkında geniş açıklamalar yaptıktan sonra yine de bütün sebepleri tespit etme iddiasında olmadığını itiraf eder ve kendisinin sadece en önemli sebeplere yer verdiğini, bütün sebepleri tespit etmenin zor ve daha kapsamlı bir çalışmayı gerektirdiğini söyler (s. 247).

Ali Hafif kitabının sonlarında mezheplerin doğuşu ve sayıları hakkında bilgi verdikten sonra bunlardan bir çoğunun mensubu kalmadığını belirtir ve bu arada bir zamanlar 24'ü bulan Şîa fırkalarından da sadece İsmâiliyye, Caferiyye ve Zeydiyye'nin varlığını devam ettirdiğini, benimsediği temel ilkeler ve inanç esasları sebebiyle İsmâiliyye'nin müslümanlardan sayılamayacağını söyler (s. 254). Sonra Caferiyye (s. 255-256) ve Zeydiyye (s. 256) hakkında kısa, Sünnî mezhepler oalarak bilinen ve imamlarına nispet edilerek anılan Ebû Hanife (s. 257-260), Mâlik (s. 260-264), Şâfiî (s. 264-267) ve Ahmed b. Hanbel'in (s. 267-171) mezhepleri hakkında nispeten daha uzun bilgiler verir.

Ali Hafif, kitabının sonunda mezhepler hakkında şu tespitleri yapar: Dört sünnî mezhep arasındaki ihtilaf, temel ilkeler ve esaslar üzerinde değildir. Zeydiye mezhebinin bunlarla olan ihtilafı da bunların, kendi aralarındaki ihtilaftan farklı düşünülemez. Çünkü onun temel esasları da neredeyse bunlarınki ile aynıdır. Caferiye'nin bunlarla olan ihtilafını ise ikiye ayırmak gerekir. İmamlarının sözünü hüccet sayma ilkesinden kaynaklanan ihtilafları temel bir ihtilaftır ve bu konularda onları gerçekten ayrı bir mezhep saymak gerekir. Fakat sünnî mezheplerle aralarında var olan ve bu ilkeden kaynaklanmayan ihtilaflar, sünnî mezheplerin kendi aralarındaki ihtilaflar gibi değerlendirilmelidir (s. 274-275).

1.1.1.7 4. eş-Şerikât fi'l-fıkhi'l-İslâmî[51]

İlk defa Arap Birliği Teşkilatı'na bağlı Yüksek Arap Araştırmaları Enstitüsü tarafından 1962'de (Kahire) yayımlandı. 1978'de Dâru'n-nehdati'l-Arabiyye (Kahire) tarafından tekrar basıldı, 121 sayfadır.[52]

Yüksek Arap Araştırmaları Enstitüsü'ndeki dersleri esnasında oradaki öğrenciler için hazırlamıştır (s. 3). Genelde İslam fıkhındaki şirket anlayışını anlatırsa da yer yer bunlarla beşerî hukuk arasındaki farklılıklara değinir. Beşerî hukuktan farklı olarak İslam fıkhında şirketler için zimmet ve hükmî (manevî) şahsiyet anlayışı bulunmadığını (s. 22) fakat bunun çok temel bir farklılık olmadığını (s. 26) ifade der ve bu arada hükmî şahsiyetten bahsedilmese veya zimmet anlayışı reddedilse bile vakıflar, devlet hazinesi (beytülmal), camiler, köprüler ve benzerleri hakkında bunları çağrıştıracak bazı hükümler bulunduğunu (s. 24) söyler. Fıkıhtaki şirketleri ve hükümlerini çeşitli mezheplere göre anlattıktan sonra beşerî hukuktaki şirket çeşitlerinden bahseder (s. 89 vd) ve bunların bazı sınırlamalar ve istisnalarla fıkıhtaki şirketler arasında sayılabileceğini belirtir (s. 97).

1.1.1.8 5. el-Milkiyye fi'ş-şeriati'l-İslamiyye[53]

Arap Birliği Teşkilatı'na bağlı Yüksek Arap Araştırmaları Enstitüsü tarafından 1969'da (Kahire) iki cilt ve 1990'da tek cilt halinde yayımlandı. Dâru'l-fikri'l-Arabî 1996'da (h. 1416) üçüncü baskısını yaptı.[54] İçindekilerle birlikte 430 sayfa olan ve başında Arap Araştırmaları ve İncelemeleri Enstitüsü (ma'hedü'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-arabiyye) başkanı Muhammed Safiyyüddin Ebü'l-Izz'in takdim yazısı bulunan 1990 baskısında bu enstitü ile birlikte yayıncı olarak Beyrut merkezli Dâru'n-nehdati'l-Arabiyye'nin adı da yer almaktadır.

---

[51] Kaleli, s. 212; Hûfî, s. 169; Hallâf, s. 194-195; Allâm, s. 204; Şebir, s. 114.
[52] Şebîr, s. 157.
[53] Kaleli, s. 212; Hûfî, s. 169; Hallâf, s. 195; Allâm, s. 204; Şebir, s. 114.
[54] Şebîr, s. 176.

Kitap, yazarın adı geçen enstitüde 1968-1969 yıllarında verdiği derslerden oluşmaktadır.[55] İslam fıkhındaki milk (mülk, mülkiyet) meselesini beşerî hukuk ile mukayeseli bir şekilde ele alan yazar gayesini, bu konuyu iki hukuka göre ele alıp incelemek, analiz etmek suretiyle hem bu ikisi arasında bir buluşma sağlamak hem de konuyu en doğru ve gerçekçi biçimde ortaya koymak, sınırlarını belirlemek olarak açıklar (s. 7).

Mülkiyet, hakkın bir türü olduğu için (s. 7) kitaba hak konusunu ele alarak başlar. İslam hukukçularının ve beşerî hukukçuların hak anlayışını özetledikten sonra hakların/hukukun çeşitleri (envâ'u'l-hukûk) başlığı altında beşerî hukukun sistematiğini anlatır (s. 12 vd) ve bunu dipnotta yer verdiği (s. 12-14) İslam hukukundaki hak taksimi ile karşılaştırarak, İslam hukukçularının, kendi taksimleri farklı da olsa beşerî hukuktaki taksime karşı çıkmayacaklarını, farklılığın konunun özünde değil, sunumunda olduğunu belirtir (s. 22).

Ali Hafif mülkiyeti (milk), mahalline nispetle ayın veya rakabe mülkiyeti ve menfaat mülkiyeti (s. 65, 66 vd. 84, 97), özeliklerine nispetle özel mülkiyet ve kamu mülkiyeti (s. 65, 75 vd.), konumuna ve şekline nispetle de başlıbaşına (mütemeyyiz) mülkiyet ve hisseli (şâi') mülkiyet (s. 65, 83, 157 vd.) olarak kısımlara ayırır ve inceler.

Mülkiyete getirilebilecek sınırlamalar konusunu ele alır ve ilke olarak bir insanın istediği kadar mülk edinme hakkına da hiç mülk edinmeme hakkına da sahip olduğunu belirttikten sonra bir istisnâî tespite yer verir: Bir insanın hayatta kalması için bazı şeylere sahip olması tek yol olarak görülüyorsa yani onlara sahip olmadığı takdirde hayatı son bulacaksa o kadar mülkiyet edinmesi farzdır. Çünkü canı korumak farzdır (s. 112). Sonra bazı Arap ülkelerinin hukukunda yer alan ve yabancıların tarım arazisine mâlik olmalarını yasaklayan veya mülkiyete sınırlama getiren düzenlemeleri doğrudan inceleme konusu yapmayacağını, sadece bunların, devlete "maslahat" esasına binâen tanınan "bazı mübahları yasaklama veya görev haline getirme" ilkesi çerçevesinde ele alınabileceğine işaretle yetineceğini belirtir (s. 112).

Ali Hafif, İslam hukukunda mülk edinme hakkına sınır getirilmese de mülkten istifade hakkının, başkalarına açık zarar vermeme şartına bağlı olduğuna dikkat çeker. Bu açıdan mülkiyetten istifade edilirken, bir kısmı doğrudan din veya kanun tarafından getirilen bir kısmı ise yetki sahiplerinin iradesine bağlı olan sınırlayıcı hükümlere riayet edilmelidir. Komşuluk hakları ve bir takım irtifak hakları, bu ikinci gruba giren haklar arasındadır (s. 114, 115). Mesela ikamete ayrılmış meskun bölgede arazi veya arsası bulunan kimsenin, oradaki mülkünde gürültü kirliliğine, çevre kirliliğine sebep olan veya herhangi bir şekilde başkalarını rahatsız eden atölye veya fabrika kurma hakkı yoktur (s. 116).

---

[55] Safiyyüddin Ebü'l-Izz, "Tasdîr", (Ali Hafif'in el-Milkiyye kitabına yazdığı takdim yazısı), s. 6.

Ali hafif, başlı başına mülkiyet ile hisseli (şüyû' halinde) mülkiyet ayırımından sonra hisseli mülkiyet konusuna kitabında genişçe yer verir (s. 157-264).

Daha sonra mülkiyet sebepleri konusunu ele alan Ali Hafif'e göre İslam hukukçuları ile beşerî hukukçuların mülkiyet anlayışları arasındaki farklılığa bağlı olarak nelerin mülkiyete konu olabileceği de farklıdır. Onun tespiti ile İslam hukukçularına göre muayyen mallar (aynlar), menfaatler ve haklar mülkiyete konu olabilirken beşerî hukukçulara göre bunlardan sadece muayyen mallar mülkiyete konu olur ve muayyen mal mülkiyeti bakımında iki hukuk arasında önemli farklar yoktur (s. 265). Muayyen mallarda mülkiyet sebeplerinin birincisi "istîlâdır" ve bu, ilk defa mülkiyet tesis eden bir tasarruftur. İslam hukukçuları bu kelimeyi hıyâzet ile aynı manada kullanırlarken beşerî hukukçular ikisine farklı manalar yüklerler. Onlara göre hıyâzet, istîlânın sonucudur ve buna bağlı olarak iki hukuk arasında farklı hükümler doğar (s. 266). Bu konuya bağlı olarak mübah mallar, bu arada av (s. 268 vd. 284-290), madenler (s. 291-300) ve sahipsiz arazilerde (mevat) (s. 301-310) mülkiyet konularını ele alıp tekrar hıyâzet konusuna döner (s. 311 vd.). İktâ' (s. 320-323) konusundan sonra *Ahkâmü'l-mu'âmelâti'ş-şer'iyye*'de olduğu gibi burada da şuf'aya hayli geniş yer ayırır (s. 324-399).

Onun anlatımıyla istîlâ mülkiyet tesis edici bir tasarruf iken şuf'a ve diğerleri mülkiyet nakledici konumundadır (s. 265-266). Nakledici mülkiyet sebeplerini sıralar (s. 266) ve onlardan şüf'a ile miras (s. 400-422) konularını ele alır, vasiyet ve akit konusuna değinmez. Kitabının sonunda menfaat mülkiyetinin ve hak mülkiyetinin sebeplerine birer sayfa ayırır.

1.1.1.9 6. ed-Damân fi'l-fıkhi'l-İslâmî[56]

İki kısım halinde Arap Birliği Teşkilatı'na bağlı Arap Araştırmaları Enstitüsü (Ma'hedü'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-Arabiyye) tarafından yayımlandı. 1971'de yayımlanan, genel manada damân (tazminat, mâlî sorumluluk) ve bu arada itlaf edilen malların tazminatı konusuna ayrılan birinci kısım 260, 1973'te yayımlanan, mala ve şahsa kefâlet, diyet konularının işlendiği ikinci kısım da 216 sayfadır.[57] Dâru'l-fikri'l-Arabî 1997'de kitabın ikinci baskısını yaptı.[58]

Yazar kitabını, adı geçen enstitüde Hukûkî İncelemeler ve Araştırmalar Bölümü (Kısmü'd-dürûs ve'd-dirâsâti'l-Arabiyye) öğrencileri için hazırlamıştır (Birinci kısım, 1971 baskısı, iç kapak). Mukaddimede konuya bakışının ipuç-

---

[56] Hallâf, s. 195; Şebir, s. 114, 179.

[57] Şebîr, Ali Hafîf'in, ilk baskının 8. sayfasında (doğrusu 2. sayfa olacak) ele almayı vaat ettiği kefalet, şahsa kefâlet ve diyet konularının kitap haline gelmesine ömrünün kafi gelmediğini, bunun üzerine Dâru'l-fikri'l-Arabî tarafından 1997'de yapılan ikinci baskıda, yazarın oğlu ile yapılan anlaşma sonucu bu kısmın da kitaba ilave edildiğini söylüyorsa da kitabın ikinci kısmı ilk defa yazarın sağlığında 1973 senesinde yayımlanmıştır. Şebîr bu açıklamaları ışığında Ali Hafîf'e *el-Kefâle* ve *ed-Diyât ve'l-urûş* adında iki kitap daha nispet eder. Bk Şebîr, s. 183, 185.

[58] Şebîr, s. 179.

larını verir. Niyeti, damân konusunu genişçe ve mukayeseli bir şekilde ele almak ve bu konuda, çoğunlukla zamanlarının örf ve âdetlerini, şartlarını dikkate alan fakihlerin içtihatlarını yansıtan İslam fıkhına ait hükümler ile bu hükümlerin güzelliğinden habersiz kimselerin uygulamaya koyduğu beşerî kanunlara ait hükümler arasında yakınlaşma sağlamaktır. Ona göre bu iki farklı hukuka ait hükümleri kaynaştırmak mümkündür. Çünkü ikisi de maslahatı, örfe riayeti, insanların mallarını ve haklarını korumayı esas almaktadır (s. 1-2).

Damân kelimesinin fakihler tarafından bazan dar bazan geniş manada kullanıldığını ifade ettikten sonra onu geniş manasıyla "Zimmetin, ifası gerekli bir mal veya işle meşgul olması" şeklinde tarif eder. Zimmetin meşgul olmasından maksat da o şeyin, şartları gerçekleştiği takdirde hukûken ifâsı istenecek şekilde zimmette sâbit olmasıdır (s. 5).

Ali Hafif, damân sebeplerini, fakihlerin bu konudaki değerlendirmelerine kısaca değindikten (s. 9-10) sonra dört madde halinde ele alır:

1) Şâri'in doğrudan getirdiği yükümlülükler. Bugünkü hukukta genellikle "kanun" şeklinde ifade edilen bu maddeyi anlatmak için o, "ilzâmü'ş-şâri'" der ve şu misalleri verir: Diyet, erş, Harem bölgesindeki av hayvanlarının tazmini, ihramlı insanın av yasağını ihlal etmesi ile doğan tazminat, yemin vb. kefâretlerden doğan tazminat, zekat ödeme yükümlülüğü, nafaka yükümlülüğü (s. 11).

2) İnsanın kendi isteği ile üstlendiği yükümlülükler (iltizâm). Bunlar akitle üstlenilen yükümlülüklerdir ve bazı akitler doğrudan damanı konu alırken (kefalet gibi), bazıları asıl konusu başka bir şey olduğu halde ya akde bağlı olarak (satım akdinde semen ödendiği takdirde mebîi teslim gibi) ya da akitte sarahaten veya örfe bağlı şart olarak yer aldığı için daman yükümlülüğünü de ihtiva ederler (s. 16-17). Satım, icâre, nikah, bedel karşılığı talak, hul', sulh, kefâlet ve bazı mezheplere göre âriyet, damân hükmü ihtiva eden akitlerdir (s. 21). Diğer taraftan başkası adına hareket (niyabet) sebebiyle iltizam da yazarın bu başlık altında ele aldığı konular arasında önemli bir yer tutar. Buradaki niyâbet ihtiyârî olduğu gibi şer'î veya örfî hükmün gereği de olabilir. Vekalet birinciye, vasî, kayyım, hâkim vb.lerinin niyâbeti ikinciye misaldir (s. 27).

3) Zararlı fiil. Bu madde doğrudan (mübaşereten) verilen zararları ve tesebbüben verilen zararları ihtiva eder (s. 40). Bu maddede zarar ve tazmini konusunu ele alır, mâlî zararlar yanında insanın vücut bütünlüğünü hedef alan zararlar ile haysiyet ve şerefini hedef alan manevî zararlar, sahip olunan eşya, bina ve hayvanların sebep olduğu zararlar da ele alınır (s. 46, 54-60 vd., 241 vd.). Bu başlık altında işlenen konulardan biri de hakkın kötüye kullanılması (et-te'assüf fî isti'mâli'l-hak) ve bundan doğan zararların tazmini meselesidir (s. 92 vd.).

4) Yedü'd-damân (bir şeyi tazmin yükümlülüğü ile elde bulundurma) (s. 102 vd.). Yazar önce yedü'l-emâne (bir malı emanet olarak elde bulundurma) ve yedü'd-damân konularını ele alıp hükümlerini açıklar, buradan hareketle ele aldığı gasp konusunu nispeten genişçe işler (s. 109-166). Bundan sonra yedü'd-damân olarak mütâlaa edilen diğer konular hakkında açıklamalar yapar (s. 117 vd.). Bu arada haylûlet (sahibinin, malından istifadesini önleme) (s. 195 vd.) ve ğurûr (insanı, yanıltarak, kabul etmeyeceği bir işi kabule veya akde sevk etmek, yönlendirmek) (s. 201 d.), emrinde çalışan insanların verdiği zarardan mesuliyet (s. 237 vd.) konularına özel önem verir.

Kitabın 1973'te basılan ikinci kısmında veya cildinde de yazar kefalet (s. 5-154), diyet (s. 155-190) ve erş (s. 191-204) konularını ele alır, sonunda bunlara bağlı olarak kasâme konusuna da (s. 204-209) yer verir.

1.1.1.10 7. el-Hakk ve'z-zimme[59]

İlk baskısı 1945'te yapıldı.[60] Mustafa Zerkâ hükmî şahsiyet konusunu işlerken "el-Üstâzü'l-celîl el-Fakîh eş-Şeyh" olarak nitelediği Ali Hafif'in bu kitabını, basılışından üç sene sonra Mısır'da gördüğünü, bu konuda kendisinin yazdıkları ile Ali Hafif'in yazdıkları arasında büyük bir yakınlık bulduğunu ifade eder ve daha sonra Ali Hafif'in kitabının ilgili kısmını (s. 96-102) özet olarak kitabına alır.[61]

1.1.1.11 8. Nazariyyetü'n-Niyâbe ani'l-ğayr fi't-tasarruf[62]

1954-1955'te Dâru'l-kitâbi'l-Arabî matbaasında basıldı, 128 sayfadır.[63]

1.1.1.12 9. Füraku'z-zevâc fi'l-mezâhibi'l-İslâmiyye[64]

Arap Birliği Teşkilatı'na bağlı Yüksek Arap Araştırmaları Enstitüsü tarafından 1958'de yayımlandı, 367 sayfadır.[65]

---

[59] Kaleli, s. 212; Hûfî, s. 169; Hallâf, s. 195; Allâm, s. 204; Şebir, s. 113.

[60] Şebîr, s. 134.

[61] Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âmm el-Fıkhu'l-İslâmî fi sevbihi'l-cedîd*, yy. ts (altıncı baskı), III, 267-271 (dipnot). Zerkâ'nın bu kitabı ilk baskıda 1946'da *Nazra âmme fi'l-hak ve'l-iltizâm ve'l-emvâl ve'l-eşhâs fi'l-fikhi'l-İslâmî* adıyla *el-Fıkhu'l-İslâmî fi sevbihi'l-cedîd* serisinin ikinci cildi olarak çıkmış üçüncü baskıdan itibaren birinci cilt iki cilt halinde genişlemiş ve *Nazra âmme* ... de *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmme fi'l-fikhi'l-İslâmî* adıyla üçüncü cilt olmuş, 1999'da ilavelerle ve aynı isimle müstakil bir kitap olarak basılmıştır. Bk. Zerkâ, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmme fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dimaşk 1420/1999, s. 10-11 (ilk baskının önsözünün dipnotu). Zerkâ'nın, Ali Hafif'in kitabından yaptığı özet bu baskıda 279-281. sayfalardadır.

[62] Kaleli, s. 212; Hûfî, s. 169; Hallâf, s. 195; Allâm, s. 204; Şebir, s. 114.

[63] Şebîr, s. 147.

[64] Kaleli, s. 212; Hûfî, s. 169; Hallâf, s. 195; Allâm, s. 204; Şebir, s. 114

[65] Şebîr, s. 151.

1.1.1.13 10. Ahkâmü'l-vasiyye[66]

1946 tarih ve 71 sayılı Mısır Vasiyet Kanunu'nun karşılaştırmalı şerhi mahiyetindedir. Arap Birliği Teşkilatı'na bağlı Yüksek Arap Araştırmaları Enstitüsü tarafından 1962'de (Kahire) yayımlandı, 580 sayfadır.[67]

1.1.1.14 11. et-Tasarrufü'l-infirâdî ve'l-irâdetü'l-münferide[68]

Arap Birliği Teşkilatı'na bağlı Yüksek Arap Araştırmaları Enstitüsü tarafından 1964'te (Kahire) yayımlandı, 264 sayfadır.[69]

1.1.1.15 12. Mekânetü's-sünne fî beyâni'l-ahkâmi'l-İslâmiyye ve'r-raddü alâ mâ üsîra min şübühâtin havle hucciyyetihâ ev rivâyetihâ

Ezher İslam Araştırmaları Akademisi (Mecma'u'l-buhûsi'l-İslâmiyye) tarafından Ekim 1966'da (Cemâziyelâhir 1386) Kahire'de düzenlenen üçüncü sempozyuma (mü'temer) sunulan bir tebliğ olup daha sonra 75 sayfalık bir kitap haline getirilmiş ve bu kitap Ezher dergisi (Ocak 2000) tarafından ek olarak verilerek okuyucuyla buluşması sağlanmıştır.[70]

1.1.1.16 13. El-Hılâfe[71]

1.1.1.17 14. El-Bey'u fi'l-kitâb ve's-sünne[72]

1.1.1.18 15. et-Terike ve'l-hukûku'l-müteallikatü bihâ[73]

1952'de Kahire'de basıldı.[74] Kaleli, (s. 212), Hûfî, (s. 169), Allâm (s. 204) ve Nizâr Abâza ile Muhammed Riyâz el-Mâlih'in (s. 189) *eş-Şeriketü ve'l-hukûku'l-müteallikatü bihâ* adıyla zikrettikleri, aslında bu kitap olduğu halde ilk önce matbaa hatası olarak o şekliyle yazılmış ve sonra da aynen tekrarlanmış olabilir.

1.1.1.19 16. ed-Deyn

Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesinde yüksek lisans öğrencilerine verdiği ders notlarıdır.[75]

1.1.1.20 17. er-Rehn

Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesinde yüksek lisans öğrencilerine verdiği ders notlarıdır.[76]

---

66 Kaleli, s. 212; Hûfî, s. 169; Hallâf, s. 194; Allâm, s. 204; Şebir, s. 113.
67 Şebîr, s. 159.
68 Şebir, s. 113, 165. Yazarın eserleri arasında *el-İrâdetü'l-münferide fi'l-fikhi'l-İslâmî* adıyla sayılan kitap (Kaleli, s. 212; Hûfî, s. 169; Hallâf, s. 194; Allâm, s. 204) bu olabilir.
69 Şebîr, s. 165.
70 Şebîr, s. 173.
71 Kaleli, s. 212; Hûfî, s. 169; Hallâf, s. 194; Allâm, s. 204; Şebir, s. 113-114.
72 Kaleli, s. 212; Hûfî, s. 169; Hallâf, s. 195; Allâm, s. 204; Şebir, s. 113.
73 Hallâf, sy. 47, s. 194; Şebir, s. 113.
74 Şebir, s. 113.
75 Şebir, s. 114.
76 Şebir, s. 114.

1.1.1.21 18. Müzekira fi's-siyâseti'ş-şer'ıyye

1935 yılında Şeriat Fakültesi'nde şer'î yargı ihtisası yapan öğrencilere verdiği ders notlarıdır.[77]

1.1.1.22 19. el-Mevârîs[78]

1.1.1.23 20. Nizâmü'l-hükm fi'l-İslâm[79]

Makaleleri ve Tebliğleri:

1. "el-Vakfü'l-ehlî". *Mecelletü'l-Kânûn ve'l-iktisâd*, Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Muharrem-Safer 1359/Mart-Nisan 1940, sy. 3-4.[80]

2. "Te'sîru'l-mevt fî hukûki'l-insân ve'ltizâmâtih". *Mecelletü'l-Kânûn ve'l-iktisâd*, Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Rebîülevvel-Rebîüssânî 1359/Mayıs-Haziran 1940, sy. 5-6.[81]

3. "Medâ te'allukı'l-hukûk bi't-terike". *Mecelletü'l-Kânûn ve'l-iktisâd*, Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Safer-Rebîülevvel 1361/Şubat-Mart 1942, sy. 2-3; Rebîülevvel-Rebîüssânî-Cemâziyelevvel 1363/Mart-Nisan-Mayıs 1944.[82]

4. "el-Menâfi' fi'ş-şerîati'l-islâmiyye". *Mecelletü'l-Kânûn ve'l-iktisâd*, Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Eylül-Aralık 1950, sy. 3-4.[83]

5. "el-İstishâb". *Mecelletü'l-Kânûn ve'l-iktisâd*, Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Eylül-Aralık 1951, sy. 3-4.[84]

6. "eş-Şüf'a". *Mecelletü'l-Kânûn ve'l-iktisâd*, Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Eylül-Aralık 1952, sy. 3-4.[85]

7. "el-Üsüsü'lletî kâme aleyhâ et-teşrî'u'l-İslâmî". *Mecelletü'l-Ezher*, Kahire, 1952, c. 24. Bu makale daha sonra bir heyet tarafından özetlenmiş ve *el-İctihâd ve't-tecdîd* adıyla basılarak Tunus'ta lise öğrencilerine ders kitabı olarak okutulmuştur.[86]

8. "el-Hısbe". 16-21 Şevval 1380, 2-4[87] Nisan 1961 tarihlerinde Şam'da düzenlenen İslam Fıkhı Haftası Konferansı ve İbn Teymiye Günleri

---

77 Şebir, s. 114.
78 Dâru'l-fikri'l-Arabî tarafından, *Esbâbu ihtilâfi'l-fukahâ* adlı eserine yazılan takdim, s. 4; Şebir, s. 114.
79 Dâru'l-fikri'l-Arabî tarafından, *Esbâbu ihtilâfi'l-fukahâ* adlı eserine yazılan takdim, s. 3; Şebir, s. 114.
80 Şebir, s. 115, 119. Ayrıca bk. Kaleli, s. 212; Hûfî, s. 170; Hallâf, s. 195.
81 Şebir, s. 115, 121. Ayrıca bk. Kaleli, s. 212; Hûfî, s. 169-170; Hallâf, s. 195. Bu yazarlar, sayı ve sayfa vermeksizin, Ali Hafîf'in adı geçen dergide "Te'sîru'l-mevt fi'l-hukûk" ve "Te'sîru'l-mevt fi'l-iltizâm" adında iki ayrı makalesinin yayımlandığını ifade ediyorlar.
82 Şebir, s. 115, 124.
83 Şebir, s. 115, 137. Ayrıca bk. Kaleli, s. 212; Hûfî, s. 170; Hallâf, s. 195.
84 Şebir, s. 114, 140. Ayrıca bk. Kaleli, s. 212; Hûfî, s. 169; Hallâf, s. 195.
85 Şebir, s. 115, 142.
86 Şebir, s. 114, 144.
87 Şebîr tarihleri böyle veriyor. Bu durumda konferansın toplam süresi birine göre altı, diğerine göre üç gün ediyor ki birisi hatalı olmalı.

(Mü'temeru üsbû'ı'l-fıkhi'l-İslâmî ve mehricânü'l-İmâm İbn teymiyye) faaliyetleri arasında basılmıştır, 41 sayfadır.[88]

9. "el-Ceâle ev el-va'dü bi câize". *Mecelletü'l-ulûmi'l-kânûniyye ve'l-iktisâdiyye*, Kahire Ayn Şems Üniversitesi Hukuk Fakültesi, yıl: 5 (1963), sy. 1. 16 sayfalık bu makalesinin tamamını *et-Tasarrufü'l-infirâdî ve'l-irâdetü'l-münferide* adlı kitabına almıştır.[89]

10. "el-Milkiyyetü'l-ferdiyye ve tahdîdühâ fi'l-İslâm". Önce Ezher İslam Araştırmaları Akademisi'nin (Mecma'u'l-buhûsi'l-islâmiyye) birinci konferansı çalışmaları arasında (Şevval 1383/Mart 1964), sonra da aynı akademinin et-Tevcîhü't-teşrî'î fi'l-İslâm dizisi içinde (1398/1971) yayımlanmıştır, 34 sayfadır. Yazar bu araştırmasında istimlak ve ferdî mülkiyetin sınırlandırılması konularını ele alır. Ona göre müslümanların maslahatına bağlı olarak ve bedeli tam olarak ödenmek şartıyla şahıslara ait malların devlet tarafından istimlak edilmesi caizdir. Yine devlet maslahat ve zarûrete binâen ferdî mülkiyeti miktar olarak da sınırlandırabilir ve bu sınırı aşanlar olduğu takdirde aşan miktarı bedelsiz olarak müsadere edebilir.[90]

11. "et-Te'mîn ve hukmuhû alâ hedyi'ş-şerîa ve usûlihe'l-âmme". Bu tebliğ önce Ezher İslam Araştırmaları Akademisi'nin (Mecma'u'l-buhûsi'l-islâmiyye) ikinci konferansına (Muharrem 1385/Mayıs 1965) sunulmuş fakat konunun, İslam dünyasından mümkün olduğu kadar çok sayıda İslam alimi yanında iktisat, hukuk ve sosyoloji uzmanlarının da katılacağı daha geniş bir heyet tarafından ele alınması tavsiyesine binâen bu konferans tebliğleri arasında yayımlanmamıştır. Buna karşılık tebliğ, o seneki Ezher dergisinin sayılarında ve ayrıca Libya'nın Beyzâ şehrindeki Libya Üniversitesi tarafından düzenlenen İslam Yasama Senpozyumu (Nedvetü't-teşrî'ı'l-İslâmî) tebliğleri arasında (Rebîülevvel 1392/Mayıs 1972), yine Mekke'de düzenlenen Uluslararası Birinci İslam İktisadı Konferansı tebliğleri arasında (Safer 1396/Şubat 1976) yayımlanmıştır. Son olarak da 111 sayfalık bir kitap halinde Ezher dergisi ekinde (Muharrem 1417/Haziran 1996) okuyuculara sunulmuştur.[91] Suudi Arabistan Kral Abdülaziz Üniversitesi İktisad ve İdâre Fakültesi (Külliyyetü'l-iktisâd ve'l-idâra) tarafından Rebîülevvel 1395/Nisan 1975'te düzenlenen Uluslararası Birinci İslam İktisadı Konferansı'na (el-Mü'temeru'l-âlemî el-evvel li'l-iktisâdi'l-İslâmî) sunulan 64 sayfalık tebliğ, bu konferansta sunulan diğer tebliğlerle birlikte daktilo edilmiş metinler halinde Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesinde iki cilt olarak mevcuttur (Demirbaş no: 11132). Mustafa Zerkâ, sigorta akdinde akdin caizliğine zarar verecek derecede "ğarar" bulunmadığı şeklindeki görüşünün, Ali Hafif'in

---

[88] Şebir, s. 115, 155.
[89] Şebir, s. 115, 163.
[90] Şebîr, s. 115, 168-169.
[91] Şebir, s. 170. Ayrıca bk. Kaleli, s. 212; Hûfî, s. 169; Hallâf, s. 195.

Ezher İslam Araştırmaları Akademisi'ne sunduğu tebliğde de teyit edildiğini ifade eder ve onu "el-Üstâz el-allâme eş-şeyh" olarak niteler.[92]

12. "el-Fikru't-teşrî'ıyyü ve'htilâfuhû bi'htilâfi't-teşrî'". Ezher İslam Araştırmaları Akademisi'nin (Mecma'u'l-buhûsi'l-islâmiyye) altıncı konferansına sunulmuş ve onlarla birlikte 30 sayfa halinde yayımlanmıştır (Muharrem 1385/Mayıs 1965).[93]

13. "Hukmü'ş-şerîati alâ şehâdâti'l-istismâr bi envâ'ıhe's-selâse". Önce Ezher İslam Araştırmaları Akademisi (Mecma'u'l-buhûsi'l-islâmiyye) tarafından düzenlenen yedinci konferansa sunulan tebliğler arasında yayımlanmış (1392/1972), daha sonra Ezher dergisinin (Rebîülâhir 1317/Ağustos-Eylül 1996) eki olarak müstakil kitap halinde okuyucuya sunulmuştur.[94]

14. "el-Hukûmetü'l-islâmiyyetü'l-ûlâ". *Mecelletü'r-risâleti'l-Mısrıyye*, Mart 1938, sy. 246.[95]

15. "Riâyetü'l-maslaha fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye".[96]

16. Şam'da yapılan İslam Fıkhı Haftası'nda "et-Teassüf fî isti'mâli'l-hak" adlı bildirinin müzakeresi.[97]

17. Suudi Arabistan'da şer'î hükümlerin kanunlaştırılması ile ilgili olarak Abdurrahman Abdülaziz el-Kâsım'ın isteği üzerine verdiği hukukî mütâlaa (Cevâbuhû ale'l-istiftâi'l-mukaddem min ...). [98]

18. Mecmau'l-lüğati'larabiyye'ye üye olarak kabulü dolayısıyla düzenlenen törende yaptığı konuşma. *MMML*, sy. 25, s. 214-222.

19. Mecmau'l-lüğati'larabiyye üyelerinden Adurrahmân Tâc'ın vefatı münasebetiyle düzenlenen törende yaptığı konuşma. *MMLA*, Kahire Kasım 1975, sy. 36, s. 223-227.

20. Semerkandî'nin *Tuhfetü'l-fukahâ* adlı eserinin Muhammed Zeki Abdülber tarafından tahkik edilen baskısına yazdığı takdim yazısı.[99]

İslam Fıkhı Ansiklopedisi'ndeki maddeleri[100]

Ali Hafîf, daha önce hakkında kısaca bilgi verdiğimiz (bk. 23 no'lu dipnot) İslam Fıkhı Ansiklopedisi'de komisyon üyeliği yanında madde yazarlığı

---

92 Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *Nizâmü't-te'mîn, hakîkatühû ve'r-ra'yü'ş-şer'ıyyü fîhi*, Beyrut 1404/1984, s. 162.

93 Şebir, s. 115, 187. Ayrıca bk. Hallâf, s. 195.

94 Şebir, s. 189. Ayrıca bk. Hallâf, s. 195.

95 Şebir, s. 115.

96 Kaleli, s. 212; Hûfî, s. 170; Hallâf, s. 195; Şebir, s. 115.

97 Şebir, s. 115.

98 Şebir, s. 115.

99 Şebir, s. 115.

100 Hûfî, s. 170 (Ahmed el-Hûfî, bu konuşmayı yaparken ilk 11 maddeden sonrakilerin basılmamış olduğunu ifade ediyor); Şebîr, s. 116 (Basılan maddeler olarak en son "ikt'a"yı sayıyor ve diğerlerini sadece ismen veriyor).

olarak da görev almıştır. İslam Fıkhı Ansiklopedisi'nde madde yazarlarının isimleri açıklanmıyor. Fakat gerek Hûfî gerekse Şebîr, Ali Hafif tarafından yazılan maddelerin listesini veriyorlar. Buna göre Ali Hafîf tarafından yazılan maddeler şunlardır:

1. İcâre (II, 199-330)
2. İddiâ' (IV, 162-187)
3. İzn (IV, 221-246)
4. İrtifâk (IV, 274-278)
5. Erş (V, 83-107)
6. İstibdâl (V, 177-182
7. İstinâbe (Kısa açıklama ile inâbe maddesine atıf yapılıyor. (VIII, 92)
8. İstinâd (VIII, 92-94)
9. İstîlâ' (VIII, 207-214)
10. İslâm (IX, 275-293)
11. İ'tisâr (XVI, 100-102)
12. İ'tikâl (XVI, 103-105)
13. İktisâr (XXI, 232-233)
14. İktâ' (XXIII, 6-18)
15. el-İltizâm ve'l-ilzâm (XXIII, 242-280)[101]
16. Emîr ve imâre[102]
17. İnkırâz
18. Ehlü'l-hall ve'l-akd
19. Îmân
20. Dîn (en-Nemûzec/örnek fasikül)

[101] Bu madde sadece Hûfî tarafından zikrediliyor.

[102] Bu madde Hûfî ve Şebîr tarafından henüz basılmamış maddeler arasında gösteriliyor fakat alfabetik düzenlemeye göre olması gerektiği yerde (27. ciltte, "imhâl" ve "emîn" maddeleri arası, s. 234) bu maddeye rastlanmıyor. Madde projeden çıkarılmış veya isim değiştirmiş ve yeni ismiyle başkası tarafından yazılmış olabilir.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.537-544

LÜBNANLI HUKUKÇU VE DEVLET ADAMI SUBHÎ EL-MAHMESÂNÎ (1906-1986)

Doç. Dr. Ahmet ÖZEL

Hayatı. Beyrut'ta doğdu (1906). Babasının adı Muhammed Receb'dir. İlk öğrenimi I. Dünya Savaşı'nın olağanüstü şartları içinde geçti. 1919 yılında Fransız işgali altındaki Beyrut'ta Amerikan Üniversitesi'ne bağlı okullarda başladığı orta ve lise tahsilini 1924'te tamamladı. Ardından Fransa'ya giderek Lyon Üniversitesi'nde hukuk öğrenimi gördü; özel hukuk ve iktisat alanında iki diploma aldı. Bu üniversitede *Les idées économiques d'Ibn Khaldoun* adlı teziyle (Lyon 1932; Beyrut 1933) doktorasını tamamladıktan sonra Londra Üniversitesi'nde hukuk dalında lisans diploması aldı (1935).

Subhî el-Mahmesânî, Paris'te öğrenimini sürdürürken 1929 yılından itibaren Lübnan'da Sûr şehri mahkeme kadılığı, Şûf'ta sulh hâkimliği, Beyrut'ta karma istînaf mahkemesi müsteşarlığı, temyiz ve istînaf mahkemesinde kadılık ve başkanlık (1938-1946) ve yüksek şer'î mahkeme savcılığı görevlerinde bulundu. 1947'de hâkimlikten ayrılarak avukatlık yapmaya başladı. 1938-1974 yılları arasında Lübnan ve Saint Joseph üniversiteleriyle Ma'hedü'd-dirâsâti'l-Arabiyye'de hocalık yaptı. 1945'te Kahire'de Arap Birliği ve aynı yıl San Francisco'da Birleşmiş Milletler sözleşmesinin hazırlanmasında Lübnan heyetine hukuk danışmanı olarak katıldı. Milletlerarası Tahkim Mahkemesi'nde millî şube üyeliği, çeşitli milletlerarası tahkim komisyonlarında üyelik ve başkanlık yaptı. 1964-1968 yıllarında Beyrut milletvekilliği, 1966'da İktisat bakanlığı görevlerinde bulundu. Ancak siyasetten hoşlanmadığı için bakanlıktan ayrıldıktan sonra öğretim üyeliği göreviyle telif çalışmalarını sürdürdü. Dımaşk, Kahire ve Bağdat Arap Dili akademilerine üye olan Mahmesânî tedavi için gittiği Paris'te 10 Eylül 1986 tarihinde vefat etti.

Eserleri. 1. *Felsefetü't-teşrî' fi'l-İslâm.* İslâm hukukuna giriş mahiyetinde özlü bir eser olup yabancılara ve yabancı kültürle yetişenlere İslâm hukukunu tanıtmak, İslâm hukukunu bilenlere de Batı hukukunun üslûbunu öğretmek, her iki hukuk sistemi arasındaki benzerlik ve ayrılıklara dikkat çekmek amacıyla telif edilmiştir (Beyrut 1946, 1952, 1981, 5. bs.). Eser Urduca (Lahor 1955), İngilizce (çev. Farhat J. Ziadeh, Leiden 1961) ve Farsça'ya (çev. İsmail Gülistânî,Tahran 1968) çevrilmiştir.

2. *en-Nazariyyetü'l-âmme li'l-mûcebât ve'l-ukûd fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye.* Müellifin önemli eserlerinden biri olup İslâm hukukunda akid ve borç teorisine dairdir. Meseleci bir metotla tedvin edilen klasik fıkıh literatürünün, yapısı gereği çağdaş hukuk biliminde olduğu gibi bütün borç nevilerini kapsayan genel bir teoriye sahip bulunmadığını, ancak bunun için gerekli birikim ve temelin mevcut olduğunu belirten müellif daha önce bu yönde yapılan çalışmaların yetersiz kaldığını, kendisinin İslâm borçlar hukukunun genel hükümlerini ortaya koymaya çalıştığını ifade eder. Çeşitli baskıları yapılan eser (Beyrut 1948, 1972, 1983) Farsça'ya çevrilmiştir (Tahran 1961).

3. *ed-Düstûr ve'd-dîmûkrâtiyye* (Beyrut 1952).

4. *el-Mebâdiü'ş-şeriyye ve'l-kânûniyye fi'l-hacr ve'n-nafakât ve'l-mevârîs ve'l-vasıyye.* Saint Joseph Üniversitesi'ndeki Fransız Hukuk Enstitüsü'nde üçüncü ve dördüncü sınıf öğrencilerine verdiği konferanslardan oluşan kitap Hanefî fıkhını ve Lübnan'daki uygulamayı esas almıştır (Beyrut 1954, 7. bs. 1981).

5. *el-Evdâu't-teşrîiyye fi'd-düveli'l-Arabiyye mâzîhâ ve hâzıruhâ.* Günümüzdeki Arap ülkelerinde dünü ve bugünüyle yasama konusuna, bunun tarihî ve içtimaî sebeplerinin tahliline dairdir (Beyrut 1957, 1962, 1965, 1972, 1981).

6. *Mukaddime fi ihyâi ulûmi'ş-şerîa.* Mahmesânî'nin Tunus'ta verdiği, ictihad, fukahanın ihtilâfı, fıkhın tedvini, devlet ve devletlerarası ilişkiler, hukuk ve temel özgürlükler, aile düzeni gibi konulara dair on iki konferansı ihtiva etmektedir (Beyrut 1962).

7. *The Principles of International Law in the Light of Islamic Doctrine.* Müellifin Lahey'de Academy of International Law'da 1966 yazında öğrencilere verdiği konferanslardan oluşmaktadır (Leiden 1966).

8. *el-Kânûn ve'l-alâkâtü'd-devliyye fi'l-İslâm.* Bir önceki eserin gözden geçirilip bazı çıkarma ve ilâvelerle yeniden telif edilmiş şeklidir (Beyrut 1972, 1982).

9. *ed-Deâimü'l-hulukiyye li'l-kavânîni'ş-şeriyye* (Beyrut 1973, 1979).

10. *el-Evzâî ve teâlîmühü'l-insâniyye ve'l-kânûniyye* (Beyrut 1978).

11. *el-Mücâhidûn fi'l-hak.* Hicret, İmam Mâlik, Evzâî, Ebû Yûsuf, Mâverdî, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Haldûn, Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî ve Muhammed İkbal hakkında kaleme alınmış makaleleri ve anma toplantılarında yapılmış konuşmalardan seçmeleri içerir (Beyrut 1979, 1985).

12. *Erkânu hukûki'l-insân* (Beyrut 1979).

13. *el-Müctehidûn fi'l-kazâ.* Fıkhın tedvini ve mezheplerin teşekkülünden önce kadılık mesleğinde ün yapmış üç selef âlimi olarak Kadî Şüreyh, İbn Şübrüme ve İbn Ebû Leylâ'nın biyografileriyle yargılama hukuku başta ol-

mak üzere çeşitli konularla ilgili ictihadlarını ihtiva etmektedir (Beyrut 1980, 1985).

14. *Fî dürûbi'l-adâle: Dirâsât fi'ş-şerîa ve'l-kânûn ve'l-alâkâti'd-devliyye.* Daha önce yayımlanmış bazı makale ve konferanslarından oluşmaktadır (Beyrut 1982).

15. *Türâsü'l-hulefâi'r-râşidîn fi'l-fikh ve'l-kazâ* (Beyrut 1984).

Bazı Konularla İlgili Görüşleri. Gerek Batı'da hukuk öğrenimi görmesi gerekse müslümanlarla gayri müslimlerin bir arada yaşadığı bir ortamda yetişmesi Mahmesânî'yi İslâm hukukunu Batı hukukuyla karşılaştırdığı, İslâm hukukunu çağdaş hukuk teknik ve teorileri açısından ele aldığı çalışmalara yöneltmiştir. Yaşadığı dönemde İslâm dünyasının bilim ve teknoloji konusunda Batı karşısındaki geri kalmışlığı, Batı'nın İslâm dünyası üzerindeki siyâsî nüfuzu birçok müslüman ilim adamı ve aydın gibi Mahmesânî'yi de yeni şartlar çerçevesinde arayışlara ve çözüm yolları bulmaya yöneltmiş, İslâm dünyasındaki ıslah hareketleri ve özellikle Cemâleddin Efgânî ve Muhammed Abduh'un fikirlerinden de etkilenen bu çabaları ilgi alanı olan hukuk konusundaki çalışmalarına yansımıştır.

Mahmesânî teşrî (yasama) faaliyetinin esas olarak her toplumun kendi bünyesinde şekillendiğini, ancak toplumlar arası ilişkilerin bir sonucu olarak diğer ilim ve sanat dallarında görüldüğü gibi teşri alanında da karşılıklı etkileşimin kaçınılmaz olduğunu belirtir. Bu da ulaşım araçlarındaki ilerlemeye bağlı olarak bir gelişme ve sürat kazanmıştır. Aynı durum teşri faaliyeti kadar teşri kaynakları için de söz konusudur.[1] Arap ülkelerinin tarihî ve coğrafî bakımdan farklı birçok ülke, millet, din ve kültürün kavşak noktasında bulunması tabii olarak gelenek ve görenekler yanında yasama ve yargı alanlarında da bu etkileşimin açık izlerini görmeye imkan vermektedir.[2]

İslâm'ın zuhuruyla birlikte Arap toplumuna hakim olan örf ve adetlerden İslâm esaslarına uygun olanlar ibka, diğerleri terk edilmiştir. Bununla birlikte özellikle Bedevî çevrelerde eski geleneğe ait bazı izler varlığını sürdürmüştür. Arap dünyasında Osmanlı devletinin son dönemlerine gelinceye kadar İslâm hukuku her alanda hakim konumunu devam ettirmiştir. Osmanlı hakimiyeti altındaki ülkelerden birçoğu XIX. yüzyılın ortalarından itibaren bu devletin bir kısmı Batı kanunlarından iktibas edilen yeni yasalarına tabi olmuşlar, Osmanlı devletinden ayrıldıkları I. Dünya Savaşı'ndan sonra ise Batı yasalarından etkilenme devam etmiştir. Ancak bu ülkelerin hepsinde aile hukuku ve diğer ahval-i şahsiyyede İslâm hukuku esas alınmıştır .[3]

Arap dünyasının yeni siyasi, iktisadi ve sosyal değişimlerle çok ciddî bir merhaleyle karşılaştığını belirten Mahmesânî, İslâm hukukunun Arap

---

1 el-Evdâ, s. 8.
2 A.g.e., s.9.
3 A.g.e., s.9-10.

dünyasının bugün içinde bulunduğu veya gelecekte karşılaşacağı şartlara uyumu ve Arap toplumunda gözlenecek gelişmeleri kolaylaştırma konusundaki etkilerinin boyutlarını tesbit, Arap ülkelerindeki mevcut yasaların tarihî kaynaklarını ve bunların birbiriyle olan etkileşiminin mahiyet ve sonuçlarını ortaya koymak ve bundan hareketle yeni yasamalar için belirlenecek genel esaslarla bunların uygulamadaki yansımalarını, ayrıca çevre, din, gelenek ve Batı uygarlığının bu konudaki etkilerini incelemek için *el-Evdâ'u't-teşrîiyye fi'd-düveli'l-Arabiyye mâdîhâ ve hâdiruhâ* adlı eserini kaleme alır.

Mahmesânî fıkıh mezhepleri arasındaki görüş ayrılıklarının temel esaslarda değil ayrıntı ve uygulamada olduğunu, Kur'an'ı ve sünneti anlama ve yorumlama, sünneti kabul şartları, diğer tali delilleri kabul ve bunlarda öncelik, istinbat ve ictihad yöntemi gibi hususlardan kaynaklandığını; taassup ve çatışmanın genelde siyasî sebeplerden, cehalet, çekememezlik ve şahsî menfaat gibi saiklerden ileri geldiğini belirterek bu ihtilafların aslında İslâm hukukunun sahip olduğu şartlata uyum kabiliyetini gösterdiğini, son dönem Osmanlı ve Arap ülkelerinin teşrî faaliyetlerinde görüldüğü üzere yasalar çıkarılırken yalnız bir mezhebin esas alınmamasını, toplumun ihtiyaçları göz önünde bulundurularak bütün mezheplerden faydalanılması gerektiğini söyler.[4]

Mahmesânî İslâm hukukunun gelişimini etkileyen tarihî ve sosyal şartları incelerken İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin gerileme devrinin sonlarında (XIV. yüzyılın başları) karşı çıktıkları ve savaştıkları geçmiş yüzyıl ile kurdukları ve destekledikleri gelecek yüzyıl arasında bir bağlantı noktası oluşturduklarını, geçmiş yüzyıllar boyunca fıkha arız olan kör taklit, şeklî ayrıntılar ve donukluğa savaş açan ve aklıselimin ışığında şeriatın ruhunu anlayarak hükümde makasıdı esas alan ilk âlimlerden olduklarını, Kur'an-ı Kerim'e ve sahih sünnete dayanan selefin yoluna dönüşe davet ettiklerini belirtir. Bunların ortaya koydukları fuzulinin faydalı tasarruflarını geçerli saymak, tasarruflarda kasdın esas alınması, akit serbestliği, ikrarın bölünmeyişi, borçlunun zararlı akitlerinin feshi, âdil tek kişinin şahitliğini kabul gibi beyyine konusunda genişlik, zaman ve mekanın değişmesine bağlı olarak ahkamın da değişmesi gibi ictihadlarla ancak yeni yasamalarda görülebilen nazariyelere ulaştıklarına dikkat çeker.[5] Bu âlimlerin ardından Muhammed b. Abdülvehhâb, Şevkânî, Şâh Veliyüllah ed-Dihlevî'nin ilk dinî uyanış ve ıslah hareketine, XIX. yüzyılda da Cemâleddin Efgânî, Muhammed Abduh ve öğrencilerinin ikinci ıslah hareketine öncülük ettiklerini belirtirek faaliyetleri hakkında bilgi verir.[6]

Muhammed b. Abdülvehhâb'ı İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'den sonra Hanbelî mezhebi ve selefî davetin müceddidlerinden biri olarak takdim eden

---

4 el-Evdâ, s. 132-140, 180, 264; Fî durûb, s. 22-24, 62-69; Felsefetü't-teşrî', s. 27.
5 el-Evdâ, s. 108; Fî durûb, s. 17-18.
6 el-Evdâ, s. 109-114.

Mahmesânî, onun taklid ve hurafelere karşı görüş ve yaklaşımından övgüyle sözeder [7] ve Osmanlılar'ın kendisini ilhadla itham edip hareketini engellemeye çalıştıklarını kaydeder.[8] Araplar'ın dört asır kadar Osmanlı hakimiyeti altında kaldıklarını, İslâm hilafetinin bütün tebaasını tek ümmet sayması sebebiyle bunun aslında yabancı bir hakimiyet sayılmayacağını, ancak Türkler'in geri kalmaları, istibdad ve dinin öğretilerinden yüz çevirmelerinin XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren Araplar'ın uyanmasına yol açtığını, Araplar arasında milliyetçilik fikrinin gelişmesinde Turancılık siyaseti ve Batı'daki ulusçuluk eğilimi yanında hürriyet ve eşitlik fikirlerinin en önemli etkenler olduğunu, sonunda Arap ülkelerinde dinî yaklaşımdan sarf-ı nazarla milliyetçiliğin ıslah ve bağımsızlığın sesi haline geldiğini ve bu mücadele sürecinde Suriye ve Lübnan'da birçok müslüman ve hristiyan Arabın Türkler'in kurduğu dar ağaçlarında şehid olduğunu, Birinci Dünya Savaşı sırasında İtilaf devletleriyle işbirliğine giderek Osmanlılar'ı yurtlarından atan Araplar'ın bu defa Batılı sömürgecilerin hakimiyeti altına girdiğini ve bunlara karşı bağımsızlık mücadelesi verdiğini söyler.[9]

Çeşitli eserlerinde yeri geldikçe İslâm hukukunun Roma hukukundan etkilendiğine dair iddialara karşı çıkan Mahmesânî *Felsefetü't-teşrî' fi'l-İslâm* adlı eserinde konuyu geniş şekilde ele alarak iddiaları cevaplandırır.[10]

Mahmesânî'nin dikkat çeken tespitlerinden biri fıkıh mezheplerinin yaygınlık sıralamasıyla fikrî hürriyete verdikleri önem arasında bir bağ kurmasıdır. O başka etkenlerin varlığıyla birlikte genelde re'y konusundaki müsbet yaklaşımlarıyla irtibatlı olarak sünnî mezheplerin taraftar çokluğu bakımından Hanefî, Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî şeklinde sıralandığını ve Zâhirîliğin de tarihe karıştığını belirtir [11].

Sünnî İslâm teorisinde hilafet Hz. Peygamber'e haleflik anlamındadır, Bazı Batılı müsteşriklerin iddia ettiği gibi yeryüzünde Allah'a haleflik anlamında değil. Bu sebeple Batı tarihinde görülen teokrasiden ayrılmaktadır. İslâm'da devlet yönetimi dinî esaslardan etkilense de Ortaçağ Avrupası'nda bazı kralların iddia ettiği gibi ilahî hakka dayanma düşüncesi hiçbir şekilde söz konusu değildir. Hilafetle ilgili hükümler açık ve ayrıntılı şer'î naslara değil teamüle, örf ve adete dayanmaktadır. İslâm tarihinde hilafet saltanata dönüşmeden önce farklı yöntemlerle de olsa seçime dayanıyordu ve halifenin otoritesi mutlak olmayıp hukuk ve kamu yararıyla sınırlıydı, dolayısıyla anayasal ve demokratik bir özellik taşırdı [12]. İslâm'da siyasî otoritenin bir takım hukukî kayıtlara bağlı olması devleti anayasal, çoğulcu ve demokratik bir

---

7 Fî durûb, s. 18-19; Felsefetü't-teşrî', s. 47-48, 76.
8 el-Evdâ, s. 108-109.
9 A.g.e., s. 210-213.
10 s. 187-199.
11 el-Evdâ, s. 116; Felsefetü't-teşrî', s. 25.
12 el-Kânûn, s. 34-35; Fî durûb, s. 99-103; Felsefetü't-teşrî', s. 178; Türâsü'l-hulefâ, s. 88-96; ed-Deâim, s. 390-391.

düzen haline getirmiştir. Bunlar adalet ve hukuk esaslarına bağlılık, şura esasına dayanma ve kamu yararını gözetmedir. Sünnî teoriye göre devlet başkanı masum olmayıp hukuka aykırı emir ve uygulamalarına uyulmaz.[13]

İslâm öncesi Arap toplumunda çeşitli sebeplerden dolayı sınırsız bir çok evlilik kurumu vardı. İslâm gelince tedricî bir yol izleyerek sayısal sınırlama ve şartları zorlaştırma yoluna giderek çok evliliği neredeyse imkansızlaştırdı. Önce sayıyı dörtle sınırladı, riayeti son derece zor adalet şartını getirdi, sonra Resulullah'ın Hz. Ali'nin Hz. Fatıma üzerine eş getirmesine karşı çıkması örneğinde görüldüğü üzere çok evliliğin doğuracağı ailevî ve sosyal zarara dikkat çekerek bir engel daha koydu. Fukahanın da kadın tarafından şart koşulması halinde ikinci evliliğin yapılamayacağına hükmetmeleri, bazı kukukçuların kadın üzerine ikinci evliliğin yapılmaması örf olan bir toplumda akit sırasında açıkça belirtilmese bile bunun şart yerine geçeceğini belirtmeleri de çok evliliğin önündeki sosyolojik bir engeldir. Muhammed Abduh gibi bazı çağdaş âlimlerin de mahkemenin uygun göreceği durumlar dışında çok evliliğin yasaklanabileceğine dair görüşünü nakleden Mahmesânî İslâm'ın bu konuda getirdiği hükümlerin bu kurumu zamanla ortadan kaldırmayı veya en azından en az uygulanır bir sınıra çekmeyi amaçladığını söyler.[14]

Kadının eski Yunan ve Roma'da sürekli hacir altında olduğunu, kocası veya vasisinin izni olmadan tasarrufta bulunamadığını, yakın zamanlara gelinceye kadar Batı'da da koca veya mahkeme izni olmadan kadınların tasarruftan mahrum olduklarını, İslâm'dan sonra Arap kadınının ister evli ister bekar olsun malında istediği gibi tasarruf yapabildiğini belirten Mahmesânî, İslâm toplumlarında siyaset alanında kadına yönelik kısıtlamaların dini yanlış anlamadan, bilgisizlik ve gelenekten kaynaklandığını, Arap toplumunun beş asır kadar yabancı hakimiyetinde kalmasının da bunda önemli rol oynadığını, şimdi artık kadının siyasi haklardan mahrum bırakılamayacağını söyler.[15]

Hukuk sistemleri birbiriyle karşılaştırıldığında ortaya çıktıkları zaman ve mekan şartları göz önünde bulundurulmalıdır. Bugünkü uluslararası hukuk İslâm hukukuyla karşılaştırıldığında İslâm devletler hukukunun ondan asırlar süren bir önceliğe sahip olduğu ve bu günkü anlamda bir uluslararası hukukun bulunmadığı bir ortamda teşekkül ettiği görülür.[16] Bugünkü uluslararası hukukun konusu, kaynakları ve müeyyidesi bakımından iç hukuktan farklı olmasına karşılık İslâm devletler hukuku iç hukukun bir parçası olup müeyyidesi de onunkiyle aynıdır.[17]

---

[13] ed-Deâim, s. 392-393.
[14] ed-Deâim, s. 452-455.
[15] Fî durûb, s. 252-259.
[16] el-Kânûn, s. 40-50.
[17] el-Kânûn, s. 76-77; ed-Deâim, s. 527.

Genel olarak İslâm kültürü ve özel olarak İslâm hukuku üzerine yazan Batılı araştırmacıların bir kısmı İslâm'ın temel ve önemli kaynaklarını bırakıp özellikle ikinci el kaynaklara baş vurmakta, bazı özel durumlarla ilgili hukukî çözümleri genelleştirerek yüzeysel ve yanlış sonuçlara ulaşmakta, diğer bazıları da bu yanlışları tekrarlayarak yaymaktadırlar. Bunun en yaygın örneklerinden biri İslâm'da uluslararası ilişkilerin savaşa dayandığı yönündeki iddiadır. İslâm tarihinde bu kanaate dayanak teşkil edecek bazı görüş ve uygulamalar bulunsa da İslâm'ın temel kaynaklarına göre uluslararası ilişkilerde barışın esas, savaşın ârızî ve istisnaî olduğu apaçıktır.[18]

İslâm'da insan haklarının en önemli iki esası özgürlük ve eşitlik olup bunların da dayanağı Kur'ân ve hadislerde ifade edildiği üzere insan oluştur.[19] Eşitlik prensibi öncelikle dinî yükümlülüklerde uygulanır; kadın-erkek, siyah-beyaz, yöneten-yönetilen, zengin-fakir Allah'ın karşısında eşittir. Eşitlik prensibi ikinci olarak beşerî ilişkilerde uygulanır, toplum içinde herkes aynı hak ve sorumluluklara sahip görülür, herkes dini, rengi, cinsi, sosyal konumu vs. ne olursa olsun kanun önünde eşittir. Özgürlük de inanç ve fikir, eğitim ve öğrenim, çalışma özgürlükleri yanında can ve mal güvenliği, konut dokunulmazlığı, sosyal adalet gibi hususları kapsar.[20]

Dinler arasındaki ilişkiyi tarihî süreç içinde taassup ve hoşgörüsüzlük, olumsuz (selbî) hoşgörü, iyi ilişkiler kurma ve birbirini anlama, karşılıklı yardımlaşma olmak üzere dört merhalede ele almak mümkündür. Zaman ve şartlara göre farklı uygulamalara rastlansa da ana hatlarıyla bu olumlu çizgide seyreden dinler arası ilişkiler zamanımızda Filistin'de Siyonist hareketin ve Kuzey İrlanda'da Protestan-Katolik çatışmasının olumsuz örnekleri bir tarafa bırakılacak olursa ilmî gelişmeler, ulaşım vasıtalarının çoğalması vb. saiklerle gerçek ve sahih dinin onay ve destek verdiği karşılıklı anlayış ve yardımlaşmaya dayanan olumlu bir ortama ulaşmıştır. Aslında dinlerin karşı karşıya olduğu tehlike biri veya diğerinden kaynaklanmamakta, yeni inkarcı ve materyalist felsefelerden gelmektedir. Bu sebeple dinlerin ortak müştereklerinden hareketle bu tehlikeye karşı birlikte durmaları gerekmektedir.[21]

İslâm hukukunda kazuistik karakteri sebebiyle bütün borç türlerini içine alan genel bir borç nazariyesinin bulunmaması sebebiyle böyle bir nazariye ortaya koymak ve çağdaş hukuk sistemlerindeki nazariyelerle karşılaştırmak amacıyla *en-Nazariyyetü'l-âmme li'l-mûcebât ve'l-ukûd* adlı eserini kaleme alan Mahmesânî, bu konuda daha önce ortaya konulan gayretleri inkar etmemekle birlikte bunların meselenin yalnız bir yönüyle ilgilendikleri-

---

[18] el-Kânûn, s. 50; geniş bilgi için bk. a.g.e., s. 51-54, 74-75, 175-179; Fî durûb, s. 103-111; ed-Deâim, s. 528-530.

[19] el-Kânûn, s. 55-57; Türâsü'l-hulefâ, s. 97-98.

[20] el-Kânûn, s. 57-59; Fî durûb, s. 88-93; Türâsü'l-hulefâ, s. 98-102.

[21] el-Kânûn, s. 63-64; dinler arası iyi ilişkiler konusunda en-Nahl 16/125, el-Bakara 2/62, 256, Yûnus 10/99, el-Hacc 22/17, el-Ankebût 29/46Âl-i İmrân 3/20, 64, el-Hadîd 57/27, el-Mâide 5/82-83 vb. âyetler bağlamında yapılan açıklamalar için bk. a. g. e., s. 68-69.

ni veya mezheplerden yalnız biriyle sınırlı kaldıklarını belirterek kendisinin bütün mezhepleri kapsayan bir çalışma yaptığını, ayrı hukuk sistemleri arasında olduğu gibi İslâm mezhepleri arasındaki farklı yaklaşımların hukuk düşünce ve felsefesi bakımından büyük önem taşıdığını kaydeder [22]. Kaynağı ne olursa olsun çeşitli borçların sonuçları ve sona ermesi bakımından birbirine benzediğini, bu benzerliğin sözkonusu kaynakların aynı hukukî eseri doğurmasından ileri geldiğini belirterek bu borç türlerini tek bir kitapta ve tek bir nazariye çerçevesinde ele almanın anlaşılmalarını büyük ölçüde kolaylaştıracağını, hukukî şart ve sonuçlarını daha vuzuhla ortaya koyacağını, araştırmacıyı tekrar ve ayrıntılardan kurtaracağını belirterek ne klasik fıkıh kitapları ne *Mecelle*'de yer almayan genel bir borç nazariyesi belirlemenin önemine dikkat çeker [23].

KAYNAKLAR :

Subhî el-Mahmesânî, *el-Evdâu't-teşrîiyye fi'd-düveli'l-Arabiyye mâdîhâ ve hâdiruhâ*, Beyrut 1981;

a.mlf., *el-Kânûn ve'l-alâkâtü'd-devliyye fi'l-İslâm*, Beyrut 1982;

a.mlf., *Fî durûbi'l-adâle*, Beyrut 1982;

a.mlf., *en-Nazariyyetü'l-âmme li'l-mûcebât ve'l-ukûd fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1983;

a.mlf., *Felsefetü't-teşrî' fi'l-İslâm*, Beyrut 1371/1952;

a.mlf., *Türâsü'l-hulefâi'r-râşidîn fi'l-fikhi ve'l-kazâ*, Beyrut 1984;

a.mlf., *ed-Deâimü'l-hulkiyye li'l-kavânîni'ş-şer'iyye*, Beyrut 1979;

Ahmed el-Alâvine, *Zeylü'l-A'lâm*, Cidde 1418/1998, s. 104;

Nizâr Abâza – M. Riyâz el-Mâlih, *İtmâmü'l-A'lâm*, Beyrut 1999, s. 130;

M. Behcet el-Baytâr, "et-Ta'rîf ve'n-nakd: Mukaddime fî ihyâi ulûmi'ş-şerîa", *MMLADm.*, XXXVII/3, Dımaşk 1382/1962, s. 476-479;

Şükrî Faysal, "ed-Deâimü'l-hulkıyye li'l-kavânîni'ş-şeriyye", *a.e.*, XLVIII/4 (1393/1973), s. 917-922;

Adnân el-Hatîb, "ed-Düktûr Subhî el-Mahmesânî", *a.e.*, LXIII/4 (1988), s. 712-732;

Ahmet Özel, "Mahmesânî", *DİA*, XXVII, 345-346.

---

[22] en-Nazariyyetü'l-âmme, s. 5-7. İslâm hukukunda borcun tarifi, unsurları, çeşitleri, kaynakları, sonuçları ve sona ermesi konularını eski ve yeni diğer hukuk sistemleriyle karşılaştırmalı bir şekilde ele alan ve daha önemlisi dağınık bilgilerden genel bir nazariye çıkarmayı amaçlayan bu önemli eseri hakkıyla ele alıp değerlendirmenin bu yazının sınırlarını aşan bir gayret ve zaman yanında özel bir ihtisası gerektirdiği açıktır. Burada önemsiz bir hataya işaret etmek gerekirse, kitabı yazarken karşılaştığı başlıca zorluklar olarak bazı konularda kaynakların yetersizliğini bazı konularda çokluğunu, kaynaklar arasındaki çelişkileri, bir tek mezhepteki farklı rivayetler veya temel kaynakların yayılmamış veya basılmamış olması sebebiyle özellikle muhtasar eserlerde görülen hatalı bilgileri gösteren müellif (en-Nazariyyetü'l-âmme, s.6), İbn Nüceym'in el-Eşbâh ve'n-nezâir'inden bir iktibasta bulunurken Cemâleddin Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî'nin el-Hâvî'l-kudsî adlı kitabını Kudsî'nin el-Hâvî adlı eseri şeklinde zikreder (en-Nazariyyetü'l-âmme, s. 29; krş. Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Alimleri, Ankara 1990, s. 58).

[23] en-Nazariyyetü'l-âmme, s. 30.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.545-556

PAKİSTANLI İLK DÖNEM İSLAM HUKUKU ÜZERİNE ÇALIŞAN SON DÖNEM ÂLİMLERİNDEN: AHMED HASAN (1932–1996)

Y.Doç.Dr. Haluk SONGUR*

Abstract

A Late Period Pakistani Scholar who Studies on Early Period of Islamic Jurisprudence: Ahmed Hasan (1932–1996)

This study deals with a Pakistani scholar Ahmed Hasan' brief life, studies and general views and contributions to Islamic Law. Generally His studies attemps to survey briefly the origins and application of the four well-known roots or basis of Islamic Law. His studies meant to be a piece of fundemental research in its field, grater attention paid in his studies to intensive historical analysis rather than extensively covering authoritative opinions. He based his studies mainly on the basic sources of the Islamic Law like work of Malik, Abu Yusuf, al-Shaybani and al-Shafi'i

Giriş

İslâm Hukuk Bilimi, Fıkıh ve fıkıh usulü, hicri ikinci yüzyılın sonundan itibaren sahası, konuları, kaynakları bakımından sistematik ve daha belirgin bir yapıya kavuşmaya başlamıştır. Bu süreç yani oluşum dönemi (formative period) Josepht Schacht'e göre hicri III. yüzyılın ortalarında tamamlanmıştır. Ancak daha sonraları yapılan çalışmalarda oluşum döneminin tamamlanması konusunda farklı tarihler görmekteyiz. Özellikle muhalif oryantalistlerden biri olarak niteleyebileceğimiz Wael b. Hallaq son çalışmasında bu oluşum döneminin IV. yüzyılın ortalarında[1] tamamlandığını belirtir. İslam dünyasında oryantalist araştırmacıların İslam Hukukuyla ilgili yazı ve çalışmalarının eleştirel bir bakışla ele alınmasının tarihi çok gerilere uzanmaz. Elbette son yıllarda hem İslam aleminde[2] hem de batı dünyasında[3] pek çok çalışma ya-

* S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi

1 Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, 2005

2 Mesela, M. Mustafa al-Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford Centre for Islamic studies and The Islamic Text Society, 1996 (ilk baskısı 1985'te yapılmıştır. Bu çalışma, Mustafa Ertütk tarafından *İslâm Fıkhı ve Sünnet Oryantalist J. Schacht'a Eleştiri* (İz Yayıncılık, 1996) adıyla Türkçeye çevrilmiştir.

3 Örneğin bu hususta en son yayınlanan çalışmalardan biri için bakınız: Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, 2005.

pılmıştır. Bu konuda Ahmed Hasan ilklerdendir. 1967 yılında Karaçi Üniversitesinde doktora tezi olarak savunulan ve daha sonra 1970 yılında ilk baskısı yapılan *The Early Development of Islamic Jurisprudence*[4] adlı eseri bu alanda ilk çalışmalardan biri olmuştur. Ahmed Hasan bu ve diğer çalişmalarında Kur'an, sünnet, icma ve rey kavramları da dahil olmak üzere İslâm hukukunun temel kavramlarını mütalaa eder. Schacht tarafından ileri sürülen bazı önemli teori ve yaklaşımları irdeleyerek, Schacht ve Coulson'un ciddi bir şekilde bilimsel ve felsefi eleştirisini yapar. Böylece Ahmed Hasan hem İslam Hukukunun kurum ve kavramlarının daha iyi anlaşılıp irdelenebilmesi için ilk dönem İslam hukuk çalışmalarıyla bu alana dikkat ve ilgi çekmiş hem de oryantalist araştırmacıların eserlerinin eleştirel bir gözle incelenmesi gerekliliği geleneğine de öncülük etmiştir.

Makalemizde ilk olarak kısa bir şekilde Ahmed Hasan'ın hayat hikâyesini verdikten sonra, eserlerinin bir listesini ve kısa tanıtımları sunacağız. Son olarak Ahmed Hasan'ın bazı konulardaki yaklaşımlarını irdeleyeceğiz.

I. AHMED HASAN'IN HAYATI VE ESERLERİ

A. HAYATI

Ahmed Hasan, Hindistan'ın Sironj (State India) bölgesinde 1932 yılında doğdu. Masterini (M.A) 1956'da, doktorasını da (Ph.d.) 1967'de, Karaçi Üniversitesi Arapça Bölümünde tamamladı. Ayrıca *Dars-i Nizam*'ye (kurs programı) katılarak Arapça, Farsça ve Urduca'da uzmanlık derecesi aldı. Bir süre devlet memurluğu yaptıktan sonra Islamic Research Institute' de (İslamî Araştırma Merkezi) İslâm Hukuku ve Usulü profesörü olarak çalışmaya başladı. Ömrünün sonuna kadar da bu kurumda değişik kademelerde görevde kaldı. 1996 yılında İslamabad'da vefat eden Ahmed Hasan'ın özellikle İslâm Hukuku alanında pek çok kitap ve makalesi bulunmaktadır.

Ahmed Hasan'ın vefatına kadar profesör olarak çalıştığı kurum olan Islamic Institute 1947 yılında Pakistan-Hindistan ayrışmasından sonra Pakistan Hükümeti tarafından özel olarak Pakistan Müslümanlarının hayatlarını modern gelişmeler ışığında, Kur'an ve sünnetle uyum içerisinde sürdürebilmesini sağlamak amacına yönelik olarak kurulmuştur. Enstitü bu amaçlara dönük olarak çoğunluğu kendi üyeleri tarafından hazırlanmak üzere İslâm araştırmalarının çok farklı ve geniş alanlarını da kapsayan bir yayın dizisi başlatma ve destekleme kararı alır. Yazarımızın yapmış olduğu doktora tezi bu kararın ilk semeresidir. Kurum halen çalışmalarına devam etmektedir.

B. ESERLERİ

Ahmed Hasan, kuruluş amacına uygun olarak İslam üzerine araştırma yapacak uzman ve araştırmacıları istihdam eden Islamic Research

---

[4] Bakınız: bu makale, I. B. A, 2.

Institute'un elemanlarından birisi olarak kurum bünyesinde önemli kitaplar ve makaleler hazırlamıştır.

Burada önce kitaplarını ve kısa tanıtımlarını verdikten sonra yayımladığı makalelerinin listesini sunacağız. Makalelerinin neredeyse tamamını yine kurumun bir yayını olan "Islamic Studies" dergisinde yayımlamıştır.

1. KİTAPLARI

a. *The Early Development of Islamic Jurisprudence,* [5](İslamabad, Islamic Research Institute Press, 1970, 1977, 1982, 1988, 1994 2001) (İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi)

Yazarın doktora tezinden meydan gelen bu eser en önemli çalışmasıdır. Bu eser fıkhın edille-i erbaa olarak bilinen dört kaynağının (Kur'an, sünnet, icma' ve kıyas) gelişimi, evrimi ve tatbiki konularını ele almaktadır. Ayrıca asli delilleri dışında kalan, rey, istihsan gibi diğer içtihat kaynaklarını da inceleme konusu yapar. Bu çalışma sekiz bölümden meydana gelmektedir. "Fıkıh ve diğer ilgili terimlerin anlamları" adlı birinci bölümde fıkıh, şeriat, ilim, kurra gibi terimlerin incelenerek bunların ilk dönem kullanılışları ve kavramlaşma süreci anlatılmaktadır. Ardından gelen ikinci bölüm "ilk dönem hukuk okullarının kökeni" adıyla, fıkhi mezhep ve ekollerin kökleri oluşumu ve ayrışması üzerinde durur. İslam Hukukunun Kaynakları olarak bilinen Kur'an, sünnet, icma' kıyas delillerinin oluşum ve gelişim sürecini "İslam hukukunun Kaynakları" başlığıyla üçüncü bölümde irdeler yazar. İslâm Hukukunun tartışmalı konu ve kavramlarından biri olan nesh konusu "nesih teorisi" başlığı altında dördüncü bölümü oluşturur. Burada nesh hakkında ilginç ve farklı sayılabilecek bir yaklaşım sahibidir Ahmed Hasan. Bu konuyu onun fıkhi görüşlerini ele alırken nesh hakkındaki yaklaşımı olarak ayrıca anlatacağımız için burada detayına girmiyoruz. "Sünnet, ilk dönem sünnet anlayışı" adlı beşinci bölümden sonra gelen "ilk içtihad modelleri" başlığıyla da altıncı bölümde rey, nass bunların ilişkileri, kıyas ve ihtihsanla ilgili hususları ele alınır. Daha sonra hakkında başlı başına bir kitap yayımladığı icma' konusuna ayırdığı yedinci bölümü görmekteyiz. Son bölüm olarak da İmam Şafiî ve Onun İslâm Hukukunun gelişimindeki yeri ve konumunu anlattığı sekizinci bölümle kitabının bitirir.

Yazarın ilk kitabını, detaylı sayılabilecek boyutta ele almamızın nedeni, aşağıda sunduğumuz diğer kitap ve makalelerinin aslında doktora tezi olan bu çalışmanın bölümlerinin her birinin ayrı birer çalışma konusu haline getirilmesi sonucunda oluşmasıdır. Örneğin, ikinci kitabı olarak kısa tanıtımını yapacağımız *The Doctrine of Ijmâ' in Islam A Study of the Juridical*

[5] Bu kitabın tarafımızdan *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin* Gelişimi, (Rağbet Yayınları, İstanbul, 1999) adıyla çevirisi yapılmıştır. Ayrıca Hüseyin Esen ve Ali Hakan Çavuşoğlu tarafından *İslam Hukukunun Oluşumu* (İz Yayıncılık, İstanbul, 1999) başlıklı başka bir çevirisi de yapılmıştır.

Principle of Consensus kitabı yukarıda ilk kitabının bölümlerinden birini oluşturmakta idi.

b. *The Doctrine of Ijmâ' in Islam A Study of the Juridical Principle of Consensus*, İslamabad, Pakistan, Islamic Research Institute Press, 1984, 1991, 2002) (İslâmda İcma' Doktrini: Hukuki Konsensüs İlkesi Üzerine Bir çalışma)

Yazar bu eserinde icma'ın ortaya çıkışından başlayarak tarihi süreç içerisinde geçirdiği evrimleri ve günümüzdeki işlevini ele alır. Önce müslüman toplumu birleştirici bir unsur olarak icma'yı inceler. İcma'ın politik rolüne de değinen yazar icma otoritesinin delillerini tartışma konusu yapar. Ona göre icma için ileri sürülen ayetler özel olarak icma için değil toplumun genel konsensüsüne yönelik ifadelerdir. Klasik icma tanımını da eleştiren yazar icma'ın mahiyetini de irdelemektedir. İcma'ın konusunu, zamanını, çeşitlerini geniş biçimde anlatan yazar icma'da zaman şartını, icma'nın değerini ve icmanın neshi (iptali) konularını işleyerek icma teorisindeki tezatlara dikkat çeker. Yahudilik ve Hristiyanlıktaki benzer kavramlarla icma'yı mukayese ettiği bir bölümden sonra icma' ile ilgili modern yaklaşımları inceleyerek kitabını bitirir.

c. *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence A Study of Juridical Principle of Qiyas*, Islamabad, Pakistan, Islamic Research Institute Press, 1986) (İslam Hukuk Biliminde Analojik Benzetme Hukuki Kıyas İlkesi Üzerine bir Çalışma).

İlk dönem araştırmacısı olarak niteleyebileceğimiz Ahmed Hasan Kıyasın Hz. Peygamber ve sahabeden itibaren kullanımından İmam Şafiî döneminde onun sistematik hale getirilişine kadar tarihi seyrini anlatarak, kıyasın önceleri çok daha rahat bir benzetme şeklinde kullanılan bir argüman iken daha sonra İmam Şafiî tarafından fikri ve fıkhî kaosu önlemeye yönelik olarak sıkılaştırıldığını ve standartlaştırıldığını söyler.

Eser, kıyasın geçirdiği tarihsel serüveni, kıyasın delillendirilmesi, konusu, çeşitleri, kıyasta asıl mesele, benzer mesele, illetin tanımı, illetin şartları ve çeşitleri, illeti belirleme yöntemleri, kıyas ve istihsan, kıyasın eleştirisi konularını ele alır. Sonuç kısmında da yazar kıyasla ilgili ulaştığı sonuçları ve kendi kanaatlerini serdeder.

d. *Sunan Abu Dawud : English Translation with Explanatory Notes*. Sh. Muhammad Ashraf Publishers, Booksellers & Exporters 1984 (three volumes) (Sünen-i Ebi Davud: Açıklamalı Notlatla İngilizce Çevirisi).

Ebu Davud Süleyman b. El-Eşas b.İshak el-Ezdî es-Sicistânî (h. 202-275) topladığı 50.000 hadisten sadece 4800 tanesini kitabına alarak Kütübü's-Sitte'nin üçüncü kitabı olan *Sünen-i Ebi Davud*'u meydana getirmiştir. Bu önemli eser Ahmed Hasan tarafından 1535 sayfa, 3 cilt halinde İngilizce'ye çevrilmiştir.

Ayrıca yayınevi, es-Sahîhu'l-Buhârî'nin de açıklamalı notlarla Ahmed Hasan tarafından yayına hazırlanacağını açıklamışsa da böyle bir kitap yayımlanmamıştır.

e. *Principle of Islamic Jurisprudence The Command of the Sharî'ah and Juridical Norm*, I, Pakistan, Islamic Research Institute Press, 1993) İslâm hukuk Biliminin İlkeleri Şer'î Emir ve Hukuki Norm).

Bu çalışma da, Islamic Resarch Institute'nin karara bağladığı ve yaptırdığı bir çalışmadır.

Bir iki istisnası dışında Ahmed Hasan'ın İngilizce'deki çalışmaları İslâm hukuk ve İslam Hukuk bilimini modern hukuk düşüncesi perspektifinde sunmaktadır. Son kitabı olan *Principle of Islamic Jurisprudence The Command of the Sharî'ah and Juridical* ise okuyucuya çok geniş ve zengin olan İslam Hukuk Bilimini kendi terim ve kavramlarıyla içeriden bir ses tarafından sunulmasıdır.

Çalışmayı tek kitap olarak hazırlamayı düşünen yazar, daha sonra, birçok konunun ayrı birer çalışma olarak sunulması gerekliliğinin farkına vararak çalışmayı dört cilt şeklinde tasarlamıştır. 1. Şer'i Emir. 2. Fıkhın kaynakları. 3. Hukuki (fıkhi) Metinlerin Yorum Esasları: Metin Uygulaması. 4. Bağımsız Fıkhi Analoji (*içtihat*) ve yerleşik fıkıh mezheplerine bağlılık (*taklit*). Ne var ki yaza bu tasarının sadece ilk cildini yayınlamaya muvaffak olabilmiştir.

2. MAKALELERİ:

- "The Theory of *Naskh*", Islamic Studies, 4 (1965), 2/181–200.
- "Al-Shafiî's Role in the Development of Islamic Jurisprudence", Islamic Studies, 5 (1966), 3/239–273.
- "Early Modes of *Ijtihâd*, *Ra'y, Qiyâs* and *Istihsân*", Islamic Studies, 6 (1967) 1/477–9.
- "*Ijma*' in the Early Schools", Islamic Studies, 6 (1967) 2/121–140.
- "*Ijmâ*' and Integrating Force in the Muslim Community", Islamic Studies, 6 (1967) 4–389–406.
- "The Sources of Islamic Law", Islamic Studies, 7 (1968), 2/165–184.
- "The *Sunnah*, its Early Concept and Development", Islamic Studies, 7 (1968), 1/47–69.
- "The Political Role of *Ijma'*", Islamic Studies, 8 (1969), 2/135-150.
- "Origins of The Early School of Law", Islamic Studies, 9/ (1970) 3/255–269.

- "The Argument for the Authority of *Ijma'*", Islamic Studies, 10 (1971) 1/39–52.
- "Social Justice in Islam", Islamic Studies, 10 (1971), 3/209–219.
- "The Concept Infallibility in Islam", Islamic Studies, 11 (1972) 1/1–11.
- "Modern Trends in *Ijma'*", Islamic Studies, 12 (1973), 5/121–152.
- "Rationality of Islamic Legal Injunctions", Islamic Studies, 13 (1974) 2/95–107.
- "The Classical Defination of *Ijma*: The Nature of Consensus", Islamic Studies, 14 (1975) 4/261–270.
- "The Principle of *Qıyâs* in Islamic Law- an Historical Perpective", Islamic Studies, 15 (1976), 3/201–210.
- "The Principle of *Istihsân* in Islamic Jurisprudence", Islamic Studies, 16 (1977), 4/347362.
- "The Definition of *Qiyâs* in Islamic Jurisprudence", Islamic Studies, 19 (1980) 1–28.
- "The Legal Cause in Islamic Juriprudence", Islamic Studies, 19 (1980) 4/247–270.
- "The Conditions of Legal Cause in Islamic Jurisprudence", Islamic Studies, 20 (1981), 4/303–342.
- "The Justification of *Qiyâs*", Islamic Studies, 20 (1981) 3/201–226.[6]

II. FIKHÎ GÖRÜŞLERİ

Ahmed Hasan'ın fıkha dair görüşlerini temel eseri olan *The Early Development of Islamic Jurisprudence* kitabı esas alınarak sunulmaya çalışılacaktır.

A. Bağımsız İçtihattan Taklide Sürecine Geçiş Hakkında

Ahmed Hasan, bağımsız içtihat döneminde taklide geçişin serüvenini şöyle izah eder. Ona göre ilk başlarda coğrafi bölgeler ve o bölgelerin âlimleri mevcuttu. Bölgeleri ve âlimleri şöyle sıralar. **Mekke**: Ata b. Ebî Rabah, Amr b. Dinar. **Medine**; Sa'îd b. el-Müseyyeb, Urve b. Zubeyr, Ebû Bekr b. Abdirrahman, Ubeydullah b. Abdillah, Harice b. Zeyd, Süleyman b. Yesâr, Kasım b. Muhammed, Salim b. Abdillah b. Ömer, İbn Şihab ez-Zührî, Rabî'a b. Abdirrahman, Yahya b. Sa'îd, Malik ve onun çağdaşları bu Medine okulunun son temsilcileridir. **Basra**: Muslim b. Yesar, el-Hasen b. Yesar, Muham-

[6] Ahmad Khan, Islamic Studies Quarterly Journal of Islamic Resarch Institute, INDEX, Vols. 1-20, (1962-1981), Islamabad, 1982.

med b. Sîrîn. **Kûfe**: Alkame b. Kays, Mesrûk b. el-Ecda', el-Esved b. Yezîd, Şurayh b. Hâris, İbrahim en-Neha'î, Şa'bî, Hammad b. Ebî Süleyman el-Eş'arî, Ebû Hanîfe ve onun talebeleri. **Suriye**: Kabis b. Züveyb, Ömer b. Abdilaziz, Mekhul, Evza'î. Ahmed Hasan bu "âlimlerin fıkhi hükümlerini kendi bölgelerinde olan sahabilerin görüş ve hükümlerine dayandırdıklarını"[7]söyler. Bu durumu "Medine hukukçuları hukuk bilgilerini Ömer, Aişe ve İbn Ömer'in rivayet olunan hükümlerinden çıkarmışlardır. Kûfe hukukçuları ise hukuk doktrinini İbn Mes'ûd ile Ali'nin görüş ve hükümlerinden çıkarmışlardır"[8] ifadeleriyle belirtir. Buradan hareketle Hicri birinci yüzyılda henüz bir imama bağlılık yoktu. Daha önce belirttiğimiz üzere coğrafi bölgeler vardı. İmam Şafi'î'den sonra ilk dönem okullarının bölgesel karakterleri kaybolmaya başladı ve tedricen bir imama taklit ve bunun prensipleri hakim olmaya başladığını ifade eder Ahmed Hasan.

B. İslam Hukukun Kaynaklarının Sıralaması Hakkında Schacht'a Bir Eleştiri

Yazar, pek çok eserinde başta Schacht olmak üzere birçok oryantalist iddiaları ele alıp incelemiştir. İslam Hukukunun kaynakları Kur'an, sünnet, icma, kıyas sıralamasının tarihini ve temellerini anlatırken Schacht'ın bir iddiasını ele alır. *The Origins of Mohamamdan Jurisprudence* adlı çalışmasında Prof. Schacht şunu savunur. Çok temel kurallar hariç, Kur'an'dan çıkarılan normlar Muhammed hukukunda hemen hemen istisnasız ikinci sıraya konulmuştur. Schacht bunu boşanma, ganimet öldürene aittir kaidesi vb. konularını aktararak örneklendirir. Burada Schacht, mezkur örnekler konusunda ilk dönem hukukçularının farklı görüşlerinden hareketle bu konuları Kur'an aracılığıyla meşrulaştırmaya çalıştıkları şahsi görüşlerini esas alarak tartıştıkları sonucuna[9] ulaşır. Ahmed Hasan bu görüşün doğru olmadığı kanaatindedir. "Tabi ki Prof. Schacht Kur'an'da açık hükümlerin (örneğin miras, şahitlik cezalandırmayla ilgili olanlar) ilk baştan itibaren etkin olduğunu ve aslında şeriatın çekirdeğini oluşturduğunu kabul eder. Onu, Kur'anî normların ikinci sırada olduğu fikrine götüren sebep, Kur'anın sarih bir hükmünün olmadığı, Müslümanların kendi görüşlerini ortaya koydukları durumlardır. Bununla birlikte bu muteber görüşler hiçbir zaman Kur'anın ruhuna ters ve ondan bağımsız olmamışlardır. Ayrıca herhangi bir zaman herhangi biri, aynı probleme ilişkin olduğunu düşündüğü ayeti aktarmıştır. Fakat bu durum kesinlikle Kur'anın ikinci sıraya konulduğunun göstermez."[10]

Ahmada Hasan'a göre Schacht'ı Kur'an hükümlerinin Muhammed hukukunda ikinci derecede bulunduğu fikrine götüren şey, Kur'an'ın açıktan sarih bir hüküm tespit etmediği hallerde müslümanların içtihat ederek kendi görüşlerini ortaya koymalarıydı.

---

[7] Ahmed Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1999, 48–50.
[8] Ahmed Hasan, *a.g.e., s.* 50.
[9] Josepht Schacht, *The Origins of Mohammadan Jurisprudence*, Oxford, 1959, 224-226
[10] Ahmed Hasan, *a.g.e., s.* 73-74.

C. Nesh Hakkındaki Görüşleri

Ahmed Hasan'ın genel yaklaşımı Kur'anda neshin olmadığı yönündedir. O Kur'andaki tüm ayetlerin potansiyel olarak uygulanabilme imkânına sahip olduğunu düşünür.

İlk dönem İslam tarihinde nesh fikrinin ilk ne zaman ortaya çıktığının tespitinin kolay bir iş olmadığını belirterek söze başlayan Ahmed Hasan, neshin fakihlerin, görünüşte birbirlerine tezat olan ayetlerin arasını uzlaştıramaması sonucu bu teoriyi ortaya koyduklarını söyler. Nesh teorisinin Hicri birinci yüzyılın sonlarında ortaya çıkmış olması gerektiğini ifade eder. Ahmed Hasan neshe delil olarak belirtilen üç ayeti[11]tek tek ele alır.[12]

Nesh teorisi konusunda var olan karmaşanın en önemli sebebinin onun gelişim sürecinin farklı dönemlerinde ortaya çıkan anlam kaymalarıdır. Bazı sahabiler ve ilk dönem imamları bu kelimeyi 1. istisna, 2. tahsis, 3. bir ayetin kendinden önceki ayeti beyan etmesi anlamında kullanmışlardır.

Neshin olamayacağını, klasik nesih teorisinin Peygambere kadar ulaşmadığını ve eğer herhangi bir ayet kaldırılmış olsaydı bunu muhakkak Peygamber'in bildirmiş olması gerekliliğine işaret ederek söyler.

Neshe delil gösterilen Bakara suresinin 106. ayetinin Kur'anın bir ayetinin neshine değil de ayetin kendi bağlamı içinde okunduğu takdirde İsrailoğullarına gönderilen hukukun neshine işaret ettiğini[13] söyler Ahmed Hasan. Diğer iki ayette siyak-sibak dikkate alınarak incelendiğinde mevcut nesh teorisine delil olamayacağını belirtir. Özellikle neshin bir türü metni mensuh hükmü baki olduğu ileri sürülen ayetlerin tarihi açıdan zayıf olduğu sonucuna ulaşır.[14] Burada özellikle zina ve süt emme ile ilgili ayetleri ele alır.

Yazar'a göre neshin varlığının kabulü Kur'anın ebedi geçerliliği ile çelişir. Ayetlerin Kur'anda bulunuyor olmaları ebedi olmaları için yeterli değil aynı zamanda uygulanabilir olmalıdırlar. Kur'anın ebedilik konsepti Ahmed Hasan'a göre onun bütün kuralların Müslüman ümmet için daima etkin olmasıdır. Ayrıca Kur'an'ın 23 yılda tedricen vahyolunduğunu zaman içinde olan bazı değişikliklerin nesh olmadığını, bu şekliyle Kur'an düzeninin farklı zaman ve mekânlarda uygulanabilmesi için, kişi her vahyin tarihi bağlamını dikkate almalı, daha sonra Kur'an bir bütün olarak uygulanmalıdır. Bu hususla ilgili olarak O, Mekkî ve Medeni ayetleri örnek olarak verir. Müslümanlar zayıf olmaları halinde dikkate alınması gereken Mekkî ayetlerin uygulama bağlamı ile Medeni ayetlerinin uygulama bağlamı birbirinden farklıdır. Bunlar aynı anda uygulanamazlar. Dolayısıyla değişik şartlarda inen Kur'an

---

[11] 2/1.06; 16/101;13/39.
[12] Ahmed Hasan, *a.g.e., s.* 99-101.
[13] Ahmed Hasan, *a.g.e., s.* 99
[14] Ahmed Hasan, *a.g.e., s.* 100

ayetleri onların kendi şartları ve bağlamı içerisinde uygulanabilir.[15] Ahmed Hasan Kur'anın herhangi bir ayetinin sürekli olarak uygulanma şansını yitirdiğini kabul etmez. Şartları ve ortamı gerçekleşince uygulanabileceğine inanır.

D. Schacht'ın Kıyasın Yahudilikten Geldiği İddiasına Cevap

İlk başlarda akıl yürütmenin en tabii ve yaygın modeli reydi. Zamanla onun keyfiliğini engellemesi ve akıl yürütme prosesini sistematik hale getirilmesi düşüncesiyle bir çok şarta bağlandı. Hukukta kişisel akıl yürütmenin formu kıyas olarak bilinegeldi.[16]

İmam Şafiî içinde bulunduğu durum itibariyle özellikle reyin çok serbest biçimde kullanılmasının önüne geçmek kaosu engellemek maksadıyla kıyası çok sıkı ve kurallı hale getirdi.

Prof Schacht'a göre kıyas, Yahudi kutsal kitabı tefsirine ait masdarı *heqqes* olan *hiqqish* kelimesinden gelir. Bu kelime Arami dilinde beraber vurmak anlamına gelen *nqsh* kökünden türemiştir. Bu kelimenin şu anlamalarda kullanıldığını söyler Schacht. 1. kendilerine aynı şekilde muamele edileceğini göstermesi açısından İncil'de iki mevzunun yan yana konulması. 2. Metinde zikredilenleri mukayese eden müfessirin çalışmaları. 3. Asıl ve fer'de bulunan temel ortak özelliğin varlığı üzerine temellendirilmiş analojik sonuç. Schacht bu üçüncü anlamı -ki Hillel bu terimi kullanır- (Filistin Talmud 6, fol.33 a 14) bilinen kıyasla özdeştir.[17] Ahmed Hasan, Schacht'in bu görüşünü sıralayacağımız şu nedenlerle kabul etmez.

"Birincisi dilbilim, usulü fıkıh kurumunun esasları ve kaynaklarını ortaya çıkarma konusunda kendi limit ve kusurlarına sahiptir. Eğer birisi de değişik kültürler hakkında derin ve yoğun bir araştırma yaparsa kanaatimize göre bir dilde ve kültürde geçerli olan terim ve kurumların pek çok benzerlerini bulabilir. Buradan hiçbir zaman bir kültürdeki kurumların diğerinden alındığı sonucuna varılmaz. Fakat zaten bu konuda "birlikte vurmak manası hiçbir sonuca götürmediği için dilbilim delili de tamamen delil olmaktan uzaktır. Kabul edelim ki Prof. Schacht'ın söylediğine göre güya İbrancada *hiqqish* teriminin teknik kullanımında İslam hukukundaki kıyas anlamı vardır. Ancak bütün bunlar dahi Müslümanların oradan aldığına dair bir delil olamaz. Terimin yabancı menşeli olduğunu tespit için yeterli delil olması lazım. Kaldı ki Arapça ve İbranca aynı dil ailesine mensup oldukları için herhalde bu kök yakın anlamları çağrıştıran bir ortaklığa sahipti. İkincisi sosyolojik bakış açısıyla da her toplum geliştikçe kendi ihtiyaçlarına göre kendi prensip ve kurumlarını keşfeder. Bu kurumların sürekli yabancı medeniyetlerden alındığını farz etmek bir hata olacaktır. Dolayısıyla isabetli yaklaşım,

---

[15] Ahmed Hasan, *a.g.e., s.* 110
[16] Ahmed Hasan, *a.g.e., s.* 163
[17] Schacht, 99

gerçekte prensiplerin sosyal olarak şart koşulduğunu farzetmektir. Kıyas doktrini her ne kadar sonradan teorik bir temeli gerektirse de, sosyal zorunluluğun neticesi olarak ortaya çıkmış olmalıdır. Böylece onun herhangi bir yerden alınma problemi ortadan kalkar. Aslında kıyas ilk baştan itibaren var olan re'yin gelişmiş formudur."[18]

E. İcma'ya Yaklaşımı

İcma'nın öncelikle oluşum tarihini ilk dönem boyunca derinlemesine analiz eden Ahmed Hasan özünde icma'nın Hicri II. yüzyılda mezheplerin oluşumundan hemen önce var olan fikir ayrılıkları ve karmaşayı önlemeye yönelik bir oluşum olduğunu[19] belirtir.

İcma' ya delil olarak sunulan ayetlerin incelemesini yaptıktan sonra ulaştığı sonuç şudur: "İcma'nın delili olarak sunulan bu ayetlerin Müslümanların genel durumlarına ve birlikteliklerine işaret ettiğini belirtmemiz gerekir. Yani hukukla alakalı değildir. Özellikle de teknik anlamda Müslümanların ittifakına (yani İcma'ya) işaret ettiğini söyleyemeyiz. Zaten bu ayetler Peygamber ve onun ashabı tarafından bu şekilde anlaşılmadı."[20]

Şah Veliyyulah Dehlevi'nin "ümmetim hata üzere birleşmez" vb. icma ile ilgili hadislerin yorumunu aktarır: "Peygamber toplumda daima kendi görevlerini yerine getirecek insanlar olacağını yani hiçbir zaman toplumun tamamının hata içerisinde olamayacağını kastetmiş olabilir."[21] Ahmed Hasan da Hz. Peygamberin icma ilgili hadislerin de doğrudan icma'yı kastetmediğini, ilgili hadisleri İslam toplumun külliyen tüm fertlerin sapıtmış durumda olamayacağını mutlaka içlerinden bir grubun, bir kesimin veya bazı fertlerin hak üzere olacakalarını kastettiği kanaatindedir. Tek tek bölgelere göre icma tanımları, İmam Şafii'nin icma ile görüşlerini aktardıktan sonra şu sonuca ulaşır: Değişik bölgelerdeki icma fikri sadece her bölgenin kendi hukukçusunun görüşlerinin üstünlüğü anlamına gelir. Her bölgedeki icma fikri tedricen fakihlerin bireysel görüşleri arasından tercih olunanlar olarak billurlaşıyordu. Dolayısıyla icma'ya ulaşmak için bir birleşimin yapılmamış olması ve İslam'da hiçbir zaman böyle bir kurum (icma yapma kurumu) teşekkül ettirilmemiş olması nedeniyle icma her bölgede anonim olarak kaldı. Öyle ki ilk dönem okulları tarafından sunulan sahabe icma'ı dahi kendi bölgelerinin dışına taşamadı. Örneğin Ebû Yusuf ashabın, namazla ilgili hiçbir konuda sabah namazının gün ışıyıncaya kadar kılınabileceği noktasında ittifak ettikleri derecede güçlü bir şekilde başka bir şey üzerinde ittifak etmemişlerdir derken, Malik ve Şafiî'nin buna neden uymadıkları sorusu çıkar. Öyle görünüyor ki sabah namazının, sabah ışığında mı seher karanlığında mı kılına-

---

[18] Ahmed Hasan, *a.g.e., s.* 163-164ss

[19] Ahmed Hasan, *The Doctrine of Ijmâ' in Islam A Study of the Juridical Principle of Consensus*, İslamabad, Pakistan, Islamic Research Institute Press, 2002, 1-20. İlgili bölüm Başlığı "İslam Toplumunda birleştirci Bir Güç olarak İcma'"

[20] Ahmed Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1999, 183-184

[21] Ahmed Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1999, 184

cağı tercihe dayalı bir husustur. Ebû Yusuf'un sözünü de Iraklıların icma'ı olarak anlayabiliriz."[22] Genel icma olarak karşımıza çıkan pek çok mevzunun bölgesel icma'a dayandığına dair başka örnekler de serdeder Ahmed Hasan.

Ayrıca icma'ın günümüz şartları oluşturulabilecek bir beynelmilel kurul tarafından icra edilerek fonksiyonel hale getirilebileceğini de belirtir.

F. İcma'ın Roma Hukukundan İktibas Edildiği İddiasının Tenkidi

Eserlerinin pek çok yerinde Schacht'ın görüşlerini irdeleyen ve tenkit eden yazar burada, alimlerin ittifakı fikrinin Roma imparotoru Septimus Severus (193-211) tarafından beyan edilmiş bir kural olan *opinio prudentum* (bilge görüşü) ile örtüştüğüne dair ileri sürülen iddiayı ele alır. Schatht bunun Goldziher'in Roma Hukukunun İslâm hukukuna bir etkisi[23] olarak gördüğünü belirtir.

Bu iddianın hiçbir haklılık payı yoktur. Kaldı ki bu iki kurum pek çok açıdan birbirlerin farklıdırlar. İlk olarak İslam'da *opiniom prudentum* da görüldüğü gibi bir alimler grubuna özel yetki ve hak verilmemiştir. Böyle bir yetki ne topluma ne de başka bir sınıfa verilmiştir. Âlimlerin kendileri için bir icma hakkı iddia ettikleri doğrudur fakat bu "dinde derin bilgi sahibi olan bir grup bulunsun"[24] ayetine dayanmaktadır. İkinci olarak her Müslüman, hukuku yorumlamak, yeniden yorumlamak hakkına sahiptir. Âlimler tarafından verilen hükümlerin İslam öğretilerine ters düşmesi halinde rahatça tenkit edilebilirler. İslâmda var olan bütün hukuku yorumlama ve alimlerin fikir birliğini tenkit etme özgürlüğü Roma Hukukunda yoktur.

Ahmed Hasan'a göre içtihat ve icma devam eden sürecin iki halkasıdır. Çünkü daha önceleri sıradan bir içtihat veya olan bir görüş üzerine âlimlerin ittifak etmeleri neticesinde, o sıradan görüş daha önce ciddi bağlayıcı olarak görülmezken üzerine ittifak edildiği için artık çok daha bağlayıcı ve güçlü bir hüküm haline gelmiştir. O nedenle oluşum süreci bakımından içtihat (kıyas) delili icma'dan öncedir.

Sonuç Yerine

Türkiye'de belki de çok fazla tanınma imkanı bulamamış olan Ahmed Hasan, tüm çalışmalarında fıkıh ve fıkıh usulünün ilk dönemini (II. yüzyıla kadar olan süre) neredeyse tamamen ilk kaynaklara dayanarak, o dönemin kurum ve kavramalarının tarihi oluşum sürecini göz ardı etmeksizin ilk olarak inceleyen, ayrıca o güne kadar hakim olan Oryantalistlerin İslam Hukuku hakkındaki görüş ve yaklaşımlarını da ciddi bir şekilde felsefi, hukuki ve tarihi olarak eleştirisini yapabilen ilk alimlerdendir. Özellikle Schacht'ta mücessem hale gelen Oryantalist fikirlerin tenkidini yapmıştır.

---

[22] Ahmed Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1999, 202-203
[23] Ahmed Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1999, 186
[24] Kur'an, 9/22

İlk dönem hakkında onun ulaştığı sonuçlardan biri, ilk dönemde ciddi bir fikir hareketliliği ve özgürlüğünün var olmasıdır. Çünkü daha sonra özellikle İmam Şafiî bu özgürlüğün kaosa yol açacağı endişesiyle hem haber-i vahid üzerinde çok durmuş hem de daha önce bağımsız rey olan kıyasa çok sıkı standartlar getirerek bu farklılığın yaratacağı sorunların önüne geçmek istemiştir.

İlk dönemde kaynaklar hiyerarşisinde Kur'an ve Sünnet tek bir kaynağı oluşturmakta, icma ve kıyas onun ileri menzillerini oluşturmaktaydı. Dört kaynağın sıkı bir sıralaması ilk defa Şafiî'de görülür.

Nesih teorisinin Kur'an ayetlerinin arasının uzlaştırılma sorunu sonucu ortaya çıktığını söyleyen Ahmed Hasan kendi tarihsel bağlamı içerisinde değerlendirilmesi halinde Kur'an'ın tüm ayetlerinin uygun zaman ve mekan da uygulama imkanının var olduğunu belirtir.

Modern çağda ortaya çıkan problemlerin çözümü için bazı yöntemler önerir Ahmed Hasan. Bunları şöyle toplayabiliriz: Günümüzde ortaya çıkan yeni problemlerin çözümümü içtihat edilirken kıyas daha da genişletilmelidir. Rey-icma' prosesi yeni hükümlerin tutarlı olup olmadığını kontrol için yeniden canlandırılmalıdır. Bugünün problemlerini çözme noktasında, içtihat kapısının açılması bağlamında kimin içtihat edeceği problemi, yani alimlerin mi yoksa siyasi otoritenin mi sorusu ortaya çıkar. Buna ilaveten belli konularda ulaşılan icma'ı kesinleştirmek için hangi yöntem uygulanacaktır. Kanaatimizce yetkin âlimler tarafından siyasi otorite ile işbirliği içinde yapılmalı ki yasama yolu açılabilsin. Aksi takdirde sadece teori düzeyinde kalacak alimler ile siyasi otorite arasındaki çekişme devam edecektir. Çünkü icma kendi kendini tedricen inşa eder ve zamanın geçmesiyle de bir durgunluk ortaya çıkar. Dolayısıyla acil problemler hususunda fikir birliğinin tahakkuku için kesin ve biçimsel vasıtalar gereklidir.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.557-574

ALİ CÂDELHAK (1917-1996) VE ÇAĞDAŞ FIKHÎ SORUNLAR

Dr. Ali İhsan PALA*

Abstract

Cad al-Hak Ali and The Problems Contemporary of Fiqh

Câd al-Hak was born Egypt at 1917. He received religion education. He have worked as a judge and mofti a period. He worked as minister a short time and then sheikh of al-Azhar. He was the fiqh authority. He died in 1996 in Cairo.

Key Words: Cad al-Hak Ali, al-Azhar, fatwa, fiqh, Egypt

GİRİŞ

Medeniyetlerin sürekliliğini sağlayan en önemli faktörlerden biri, geçmişle bugün ve gelecek arasında sağlam bağların kurulmasıdır. Bu bağlar kurulmadığı ya da koparıldığı zaman, kültürler ve medeniyetler uzun ömürlü olamayacakları gibi, başka kültürlerin güdümüne girmeleri de kaçınılmaz olur. Geçmişle mevcut zaman veya gelecek arasında sağlanması gereken irtibat alanlarından biri de hiç kuşku yok ki ilim alanıdır. Hayatın mamur hale getirilebilmesi ilmî keşiflere bağlı olduğuna göre, ilim asla ihmal edilmemesi gereken bir alandır.

Her devirdeki mevcut bilgi birikiminin tamamının o anda var olmayıp geçmişten mevrus olması, bilimsel geçmişe saygı duymayı, onu korumayı, olumlu ve olumsuz tüm yönleriyle bir değer olarak görmeyi, bir anlamda zorunlu kılmaktadır. Kuşkusuz ilim sahibi olmak ve onu üretmek bir insan eylemi olduğuna göre, ilme değer vermek onu üreten insana saygı duymak demektir. Hayata ilişkin bütün ilimler değerli ve mukaddes olmakla birlikte, Allah (c.c.)'ın kelâmını (Kur'ân-ı Kerîm) anlamaya yönelik ilimlerin kutsallık yönü biraz daha öne çıkmaktadır. Dini ilimler içerisinde de fıkıh ilmi ayrı bir önem taşır.

* Yüzüncü Yıl üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı. E-mail: *alihsanpala@yahoo.com*

Bu saikten hareketle, geçmişi unutmamak ve geleceğe taşımak adına, aynı zamanda bir vefa borcunu yerine getirmek üzere, çağımızda yaşamış ve vefat etmiş olan bir fakihi, Câdelhak Ali'yi tanıtmak istedik. Uzun yıllar hâkimlik, müftülük ve on dört yıl gibi az sayılamayacak bir süre Ezher şeyhliği görevinde bulunan bir fakihi tanıtmak için yeterli nedenin var olduğu kanısındayım. Bilhassa bulunduğu görevler gereği, çağdaş sorunlarla içi içe geçmiş olan Câdelhak Ali'nin hayatı hakkında bilgi verecek ve çağdaş fıkhî problemler karşısındaki tutumunu tespit etmeye çalışacağız.

1. Hayatı[1]

Şeyh Câdelhak Ali Câdelhak,[2] 5 Nisan 1917 yılında Mısır'da Dekahliye vilayetine bağlı Talhâ ilçesinin Batrâ köyünde doğdu. İlk Kur'ân öğrenimini köyünde tamamlayarak hafızlığını bitirdi. 1930 yılında Tantâ'da bulunan Ahmedî ma'hadi (enstitüsü)ne girdi. Buranın birinci kısmını bitirerek lise kısmına devam etti ve Kahire'deki dini bölümünde tamamladı (1934). Bilahare 1939'da Ezher'in Külliyyetu'ş-Şerî'a'sına[3] kaydoldu. Bu fakülteden 1943 yılında "âlimlik diploması" alarak mezun oldu. O zamanlar Ezher'deki uygulamaya göre "âlimlik/âlimiyye" derecesiyle fakülteden mezun olanlara iki yıl yargı alanında ihtisas yapma imkânı veriliyordu. Câdelhak da işte bu ihtisası tamamlayarak 1945 yılında yargı lisansı diplomasını almıştır.

1.1. Bulunduğu Görevler

Câdelhak ihtisası müteakip 26 Ocak 1946 tarihinde şer'î mahkemelerde memur olarak çalışmaya başladı. 29 Ağustos 1953'de Dâru'l-İftâ (Mısır genel müftülüğü)'ya "adlî memur" unvanıyla atandı. Ardından aynı kurumda "fetva emini" olarak görev yaptı. 26 Ağustos 1954 yılında şer'î mahkemeye yargıç olarak atandı. Şer'î mahkemelerin ilgası üzerine Ocak 1956'da medeni hukuk mahkemelerine tayin edildi. 26 Aralık 1971'de mahkeme başkanı oldu. Ekim 1974 yılında Adalet Bakanlığı'nda müfettiş olarak çalıştı. 9 Mart 1976'da istinaf mahkemeleri müsteşarı, bilahare de Adalet Bakanlığı Başmüfettişi oldu. Bu arada Evkaf Bakanlığı'na bağlı "el-Meclisu'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye/Din İşleri Yüksek Konseyi", Ezher'e bağlı "Mecma'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye/İslamî Araştırmalar Akademisi"[4] ve Meclisu'l-Umenâ bi't-Tihâdi'l-

---

1 Bk. Beyyûmî, Muhammed Receb, *en-Nahdatu'l-İslâmiyye fi Siyeri A'lâmiha'l-Mu'âsırîn*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1999, III/68-88.; Heyet, *Mecma'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye: Târîhuh ve Tatavvuruh*, Ezher'in yayınlarından, Kahire, 1983, s. 107.; http://www.dar-alifta.org/; http://www.library.idsc.gov.eg

2 Müellifin tam ismi Câdulhak'tır. Mısır'da isimden sonra soy isim sistemi olmadığından, onun yerine ya sülale nisbetleri veya arada "oğlu" anlamına gelen "ibn" kelimesi kullanılmaksızın ya isimle birlikte baba ismi de geçmekte veya baba ve dede ismi zikredilmektedir ki bu "el-ismu's-sülâsî/üçlü isim" diye tabir edilmektedir. Buna göre müellifimiz dedesinin ismini taşımaktadır. Babasının adı Ali'dir. Yani Câdulhakk'ın oğlu Ali'nin oğlu Câdulhakk demektir.

3 Bugünkü ismi "Külliyetu'ş-Şerî'a ve'l-Kânûn" olup İslam ve Medeni Hukuk olmak üzere iki bölümü vardır. Öğrenim süresi İslam hukuku bölümünde dört yıl, medeni hukuk bölümünde ise beş yıldır.

4 Bu akademi, 1961 yılında Ezher ve ona bağlı kurumların yeniden düzenlemesi amacıyla çıkarılan 103 sayılı kanunla kurulmuştur. İslâmî araştırmalar konusundaki en yüksek kurul olup İslamî ilimlerin tamamıyla ilgili çalışmalar yapar. İslâm kültürünün yenilenmesi ve yanlışlardan ve hurafelerden arındırılarak özgün biçimiyle ortaya konması, doğru İslâm mesajının anlatılması, siyasî ve mezhepsel taassup-

İzâ'ati ve't-Televizyûn/Radyo ve Televizyon Birliği Sekreterler Konseyi"ne üye olarak seçildi.

1.1.1. Mısır Genel Müftülüğü'ne Atanması

Câdelhak, 26 Ağustas 1978'de Mısır genel müftülüğüne[5] atandı. Bu görevi sırasında çok önemli hizmetlerde bulundu. Dâru'l-İftâ'nın etkin hale gelmesi için çaba sarfetti. Dâru'l-İftâ'nın önemli fıkhî ilkeler içeren fetvalarını arşivden derleyip bir araya getirerek 20 cilt halinde yayımladı. Bu fetvaların özelliği, sağlam İslami delillere ve kaynaklara dayanıyor olmasının yanı sıra, çoğunlukla Müslümanların gündemlerine oturan çağdaş konuları içeriyor olmasıdır. Derlenen fetvalar Dâru'l-İftâ tarafından 1895-1982 yılları arasında verilen fetvalardan seçilmiştir. Bunlardan 8, 9 ve 10. ciltlerdeki fetvalar müellifin müftülük yaptığı sırada bizzat kendisinin verdiği fetvalardan ibaret olup 1328 adettir.

1.1.2. Evkaf Bakanı Olması

4 Ocak 1982 yılında Evkaf Bakanlığı'na getirilen müellif, bu görevi sırasında da çok önemli hizmetlere imza atmıştı. Din hizmetleri alanındaki sorunlara büyük önem verdi ve bu alanda çok sayıda ulusal ve uluslarası sempozyumlar, paneller ve konferanslar düzenledi. Din hizmetlerinin önündeki engellerin kalkması ve sorunların çözümü yönünde büyük çaba sarf etti.

1.1.3. Ezher Şeyhliği'ne Atanması

Ezher Şeyhliği, Ezher'in idarî anlamda en üst yönetimi olduğu gibi dini konularda da en yetkili merciidir. Ezher şeyhinin devlet protokolündeki sırası başbakandan sonra gelmektedir. Yani üçüncü sıradadır. İşte, Evkaf Bakanlığı görevinde iki buçuk ay gibi çok kısa bir müddet kalan Câdelhak, cumhurbaşkanı M. Hüsnü Mübarek tarafından 17 Mart 1982'de Ezher Şeyhliğine tayin edildi. Onun zamanında, gerek kurum olması açısından gerekse oradaki dini eğitim açısından ve gerekse dünya kamuoyu nezdindeki itibarı açısından Ezher parlak bir dönem geçirmiştir. Onun döneminde Ezher'in enstitüleri Mısır'ın köy kent dört bir yanına yayılmıştır. Kendisi bu göreve gelmeden önce sayıları 600 olan enstitüler onun döneminde 5 bin küsura ulaşmıştır. Yine onun döneminde Ezher'e 18 fakülte kurulmuştur. Müellifin uzun yıllar yargıyla içi içe olmasının ve hâkimlik yapmış olmasının Ezheri yönetmesinde büyük etkisi olmuştur. Her işi ve planı aceleye getirmeden dikkatli ve kararlı adımlarla idare etmesini sağlamıştır.

On dört yıl bu görevi aralıksız sürdüren Câdelhak henüz görevdeyken, 15 Mart 1996 Cuma günü, sabah namazı vaktinde göreviyle ilgili yazıları

---

ların etkisinden kurtarılması vb. görevleri arasında bulunmaktadır. Ezher şeyhi bu akademinin doğal başkanıdır. (Bu kurumla ilgili tanıtıcı bir yazı tarafımızdan hazırlanmaktadır.)

[5] Bizdeki Diyanet İşleri Başkanlığı'na tekabül etmektedir.

inceledikten sonra kalp krizi sonucu 79 yaşında vefat etmiştir. Cenazesine çok kalabalık bir cemaat katılmıştır.

1.2. Aldığı Ödüller

1- 1983 yılında Ezher'in 1000. kuruluş yıl dönümü münasebetiyle yapılan törende, Mısır devletinin en yüksek nişan olarak verdiği "Vişâhu'n-Nîl"e layık görülmüştür.

2- Fas devleti tarafından kendisine "Visâmu'l-Kifâeti'l-Fikriyyeti ve'l-'Ulûm" özel nişanıyla taltif edilmiştir.

3- 1995 yılında "Uluslararası Kral Faysal İslâm'a Hizmet" ödülü almıştır.

2. Eserleri

Cadelhak bir çok esere imza atmıştır. Tespit edebildiğimiz eserlerinden bir kısmını burada zikredeceğiz. Ancak bunlardan bazılarının basım yerleri ve tarihleri hakkındaki bilgilere ulaşamadık.

1- *Buhûs ve fetavâ İslâmiyye fi kadâyâ mu'âsıra* (3 cilt), Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2004. Esasen müellif bu eseri 11 cilt halinde hazırlamış, ancak henüz beş cildi basılabilmiştir. Muhammed Receb el-Beyyûmî'nin verdiği bilgiye göre, müellifin yaklaşık üçbuçuk yıllık müftülüğü sırasında verdiği fetvalar Dâru'l-İftâ tarafından üç cilt halinde basılmıştır. Öyle anlaşılıyor ki Dâru'l-Hadis'in 2004 yılında yaptığı baskı Dâru'l-İftâ'nın bastığı eserin aynısıdır. Yine Beyyûmî'nin verdiği bilgiye göre, müellifin Ezher şeyhliği sırasında verdiği fetvalar Ezher'e bağlı el-Emânetu'l-'Âmme li'l-Lecneti'l-'Ulyâ li'd-Da'veti'l-İslâmiyye tarafından dört büyük cilt halinde basılmıştır.[6] Eseri bizzat görme imkânımız olmadığından hakkında ayrıntılı bilgiye sahi- değiliz.

2- *el-Fıkhu'l-İslâmî: Murûnetuhu ve Tatavvuruh*. Ezher'e bağlı el-Emânetu'l-'Âmme li'l-Lecneti'l-'Ulyâ li'd-Da'veti'l-İslâmiyye tarafından çağdaş İslamî sorunlar silsilesi arasında Kahire'de yayımlanan bir eserdir. İslam hukukunun özet bir tanıtımının ve sunumunun yapıldığı bu eserde müellif, fıkhın geçirdiği aşamaları tarihsel sıra üzere kısaca anlatır. Mezheplerin teşekkülü ve bu çerçevede ihtilaf sebepleri hakkında bilgi verir. Şer'î hükümlerdeki diyânî-kazâî özelliğe dikkat çeken yazar, İslam'da uluslararası ilişkiler konusuna da yer vermiştir. Fıkhın, usûl-ü fıkıh, furû-u fıkıh ve kavaid-i fıkıh olmak üzere üç daldan oluştuğunu belirttikten sonra, fıkhı dînî yön ve hukukî yön olarak iki ana kısma ayırmaktadır. Özellikle çağdaş sorunların çözümünde fıkhın dinamizmine vurgu yapmakta ve temel ilkeleri ön plana çıkarmaktadır. Mezhebe bağlılık ile fetva ve fetva vermenin esaslarını anlattığı bu eserin sonunda ise kürtaj, organ nakli, cinsiyet değiştirme ve yapay döllenme gibi birkaç çağdaş konuyu incelemektedir.

---

[6] Beyyûmî, III/69-70.

3- *Risâle fî Salâti'l-Cumu'a.* Ezher dergisinin Nisan 1991 sayısının eki olarak basılan bu risalede müellif, Cuma namazıyla ilgili hükümleri anlatmaktadır. Cuma namazının sıhhat şartları bağlamında, zuhr-i âhir kılmanın gerekli olmadığını söylemektedir.[7] Arap olmayan toplumlarda hutbelerin Arapça kısımlarının tercümesi ile birlikte verilmesinin uygun olacağını belirtmektedir. Bu risalede müellifin ele aldığı dikkat çekici konulardan bir tanesi, Cuma namazını naklen yayınlayan radyo veya televizyondan izleyerek imama uyma meselesidir. Müellif konuyu fıkıh kaynaklarından yaptığı nakilleri değerlendirdikten sonra böyle bir iktidanın sahih olmayacağını ifade etmektedir.[8]

4 -*Murûnetu'l-Fıkhi'l-İslâmî.*Vezâretu'l-'Adli ve'l-Evkâf, Umân, 1410/1989.

5- *Kadâsetu'l-Haremeyni'ş-Şerîfeyn.* Ezher dergisinin Mart 1988 sayısının eki olarak basılmıştır.

6- *et-Tatarrufu'd-Dînî: Eb'âduh.* Ezher dergisinin tespit edemediğimiz bir sayısının eki olarak basılmıştır. Ayrıca müellifin aynı adla bir makalesi de bulunmaktadır.[9] Muhtemelen eser ya bu yazının geliştirilmiş hali veya yazı bu eserin özetidir.

7- *Rahmetu'r-Rasûl ve'r-Risâle.*

8- *el-Mescid: İnşâen ve Risâleten veTârîhen.*

9- *Me'a'l-Kur'âni'l-Kerîm.*

10- *en-Nebiyyu fi'l-Kur'ân.*

11- *Risâle fi'l-İctihâd ve Şurûtih.*

12- *Risâle fi'l-Kadâ' fi'l-İslâm.*

13- *Risâle fi'l-Hacci ve'l-'Umre.* Bu son yedi eserin baskı tarihlerini tespit edemedik. Bunların Ezher dergisinin eki olarak basılıp dağıtılmış olması muhtemeldir.

Müellifin yazdığı bu eserler dışında kaleme aldığı çok sayıda makaleleri de vardır ki, bunların büyük kısmı Ezher dergisinde yayımlanmıştır. Ayrıca katıldığı çok sayıda ulusal ve uluslar arası sempozyum ve panellerde tebliğler sunmuş, konferanslar vermiştir. Bulunduğu görev gereği yaptığı yazılı beyanatlarını ve sözlü demeçlerini de burada zikretmek gerekir.

3. İlmî ve Ahlâkî Kişiliği

Gerçekten ilim, irfan, din hizmetiyle dolu bir hayat geçiren Câdelhak, gerek ulema nezdinde gerekse halk nezdinde saygın bir kişilik olarak adın-

---

7 Bk. Bu risale, s. 30.
8 Bk. Bu risale, s.26-29.
9 Bk. *El-Ezher* dergisi, sayı: 12, cilt: 65, Kahire, 1993, s. 1814-1824.

dan söz ettirmiştir. Bu onun hem ilmî kariyerinden hem de örnek ahlakî ve erdemli bir kişiliğe sahip oluşundan kaynaklanmıştır. Son derece ciddi ve vakur bir kimliğe sahip olan müellif, gerek müftülüğü sırasında gerekse Ezher şeyhliği sırasında bilhassa çağdaş sorunlarla ilgili olarak verdiği fetvalarla dikkat çekmiştir.

Ele aldığı konuyu baştan savma incelemez, konuyla ilgili ayrıntılı bilgilere yer verdikten sonra kendi kanaatini ifade eder ve bu kanaatinin veya verdiği fetvanın delillerini hiyerarşik sırayı dikkate alarak sunar. Hangi mesele olursa olsun, önce problemi tanımlamaya çalışır. Ardından konuyla ilgili nasları zikreder. Klasik fıkıh literatüründe fakihlerin görüşlerini aktarır. Bunu yaparken özgün kaynaklara ve her mezhebin görüşünü kendi eserlerinden aktarmaya özen gösterdiği gözlemlenmektedir. Sonuçta, zikrettiği naslara ve fıkıh metinlerine fıkhî kaideleri tatbik etmek suretiyle kanaatini ortaya koyar.[10] Bir meseleyi ilmî olarak ortaya koyarken bu yöntemin izlenmesi daha ikna edici ve daha müdellel olmaktadır. Aksi halde yüzeysel ve aceleye getirilerek verilen fetvalar tatmin edici olamadığı gibi, ilim ehli arasında tartışmalara da yol açabilmektedir.

Dinî meseleler konusunda oldukça hassas ve dikkatli bir tutum sergileyen Câdelhak, aynı zamanda ihtiyatlı davranmıştır. Bununla birlikte araştırdığı meselelerde gerçeği söylemekten asla çekinmeyen ve bu konuda kişilerin ya da kurumların hatırını dikkate almayan bir tutuma sahip olmuştur. Onun eserleri, makaleleri, fetvaları dikkatlice incelendiğinde klasik çizgiye yakın durduğu söylenebilir. Ancak bu, tutucu olmayan, çağın getirdiği problemleri yakinen bilen ve değerlendirmelerinde bunu dikkate alan bir çizgidir. Ezher'deki eğitim-öğretim kalitesinin yükseltilmesi için çaba sarfetmiştir. Bu çerçevede donanımlı din âlimlerinin yetişmesinde Kur'ân-ı Kerîm ezberinin önemine dikkat çekmiş ve hafızlığı fakülte müfredatlarına koydurtmuştur.

Müellif kendisi Hanefi mezhebine mensup olmakla birlikte, gerek araştırmalarında ve gerekse verdiği fetvalarında belli bir mezhebi takip etmemiş, fetvayı isteyen kişinin durumuna veya sorulan sorunun içerdiği şartlara uygun olan hüküm ne ise onu ifade etmiştir. Bu sebeple onun yazılarını okuyan kimse Hanefî mezhebine mensup olduğunu fark edemeyebilir. Fetvalarında ve araştırmalarında konuları, sadece dört mezheple sınırlamamış, gerektiğinde Şia'nın İmâmiyye, Zeydiyye ve İbâdiyye mezheplerinin görüşlerinden de yararlanmıştır.

Yine onun eserleri incelendiğinde derin bir fıkıh birikimine sahip olduğu görülür. Bu sebepledir ki, ilmî görüşleri ve fetvaları genel kabule mazhar olmuştur. Özellikle, bazı meseleler istismar edilerek İslâm'ın değerlerine yönelik iç ve dış saldırılar karşısında cesaretle durmuş ve bilimsel olarak gerekli cevapları vermekten geri kalmamıştır. Akademik bir hayat içinde olmama-

---

[10] Krş: Beyyûmî, III/72-73.

sına rağmen, çalışmalarının ve fetvalarının genel kabul görmesi onun fıkhî derinliğini göstermesi bakımından dikkat çeken bir husustur.

Bir fıkıh âlimi olarak Câdelhak fıkıh usulü hakkında bir eser yazmamış, ancak fıkıh usulü kaidelerini çalışmalarında bizzat uygulamıştır. Bu konuda eser yazmamış olması muhtemelen fetva ile ilgili yoğun meşguliyeti sebebiyledir. Bundan dolayıdır ki, yazılarında ve fetvalarında zaman zaman usul konularının izahına girdiği görülmektedir. Söz gelimi, sara hastalığı ve cinlerin insanlara musallat olması konusunda kendisine sorulan sorulara verdiği, neredeyse bir risale boyutundaki cevabî yazısında, konunun mihenk taşını oluşturan bazı hadislerin delil değerini inceleyerek işe başlar ve bu noktada "haber-i vâhid" konusunu uzunca inceler. Konuyla ilgili olarak, başta Pezdevî olmak üzere çok sayıda önemli usul kaynaklarına başvurarak meseleyi temelinden ele alıp âhad haberlerin itikadî konularda kesin bilgi ifade etmediğini söyler.[11]

Câdelhak ilmî kişiliğinin yanı sıra ahlâkî bakımdan da olgun, dürüstlüğe ve adalete önem veren bir kişiliğe sahiptir. Bulunduğu görevlerin konumu ve önemi göz önüne alındığında o, bu kimliğinden taviz vermemiş ve daima sağlam bir duruş sergilemiştir. Bu sebeple olsa gerek, Mısır halkı tarafından çok sevilmiş ve onların gönüllerinde saygın bir yer edinmiştir. Öyle ki, bu durum onun hizmetlerine de yansımıştır. Varlıklı kişi ve kurumlara yaptığı yardım çağrıları yankısını bulmuştur. Bu sayede din hizmetleri alanında bilhassa eğitim öğretim kurumlarının açılmasında büyük mesafe alınmıştır. Halkın güvenini kazanmış olması, dini eğitim kurumlarının inşasında insanların birbirleriyle adeta yarışmalarını sağlamıştır.

Halkın günlük dinî bilgi ihtiyaçlarını karşılama konusuna verdiği önem sebebiyle, bu ihtiyacın karşılanması için, başta Kahire'deki tarihi Ezher camiinin giriş kısmında olmak üzere, Ezher kurumlarının bulunduğu her yerde fetva komisyonları oluşturmuş, önceden var olanların daha verimli ve aktif olmasını sağlamıştır.[12]

4. Çağdaş Sorunlara Bakışı

Müslüman dünyanın sorunlarıyla yakından ilgilenen ve bu sorunları iyi okuyan Câdelhak, özellikle Ezher şeyhliği sırasında, bulunduğu makamın konumunu iyi değerlendirmiş ve sadece kendi ülkesinde değil, dünyanın dört bir yanındaki Müslümanların sorunlarıyla çok yakından ilgilenmiştir.

Bu bağlamda onun Balkan ülkelerindeki Müslümanlara din hizmeti götürmek için yaptığı çalışmaları hatırlamamak mümkün değildir.[13] Sovyet

---

[11] Bk. *Fetâvâ'l-İmâm Câdihak*, Ezher Dergisinin Kasım 1992 sayısıyla basılan ek. S. 11-38.

[12] Tarihi Ezher Camisinin girişindeki sağ tarafta yer alan bölüm fetva komisyonu için tahsis edilmiş olup, hergün en az üç âlim olmak üzere nöbet usulü orada insanların sorularını cevaplandırırlar. Burada görevlendirilen kişiler, genelde ilmî tecrübe ve birikimleri göz önüne alınarak yaşlı âlimlerden olur.

[13] Onun döneminde Ezher'in Bosna Hersek Müslümanlarına götürdüğü hizmetler hakkında bak. Cemâl Kutb, *el-Ezher fi'l-Bosna ve'l-Hersek*, Editör: Ali Ahmed el-Hatîb, Kahire, 1992.

Rusya'nın dağılması sürecinde birer birer bağımsızlıklarını ilan eden Türk Cumhuriyetlerine din hizmetleri götürmek için ilk girişimde bulunan o olmuştur. Oralara ulema heyetleri göndererek incelemeler yaptırmıştır. Diğer yandan Asya ülkelerinden Pakistan ve Bangledeş'e özel ziyaretler gerçekleştirerek[14] oralara bilim adamları göndermiştir.

Yaşadığımız yüz yıl, İslam dünyasının geçirdiği zor bir çağ olduğu için, bu dönemin sorunları her din âlimi gibi Câdelhak'ın da ilgi odağı olmuştur. Zaten bulunduğu görevler icabı, çağdaş sorunların çoğunu kucağında bulmuştur. Bu hem yargıdaki görevinde, hem fetvâ makamında hem de eğitim-öğretim kurumu olan Ezher'i yönetmesinde gerçekleşmiştir. Bu üç farklı alan aynı zamanda, çağdaş sorunların çözümü konusunda ona tecrübe zenginliği de kazandırmıştır.

Onun çağdaş sorunlara yönelişinin en bariz göstergelerinden ve Ezher Şeyhi olarak –bize göre- yaptığı en önemli hizmetlerden birisi, İslam dünyasının nazarında dinî ilimler bakımından itibarlı bir kurum olan Ezher'in çağdaş sorunlar karşısındaki tutumunu yansıtan ve gerçekten bütün insanlığa bir çağrı niteliği taşıyan kanaatleri; *Beyânun li'n-Nâsi mine'l-Ezheri'ş-Şerîf* adıyla iki ciltlik kitap halinde yayımlamış olmasıdır.[15] Bu kitapta yer alan ve hem Câdelhak'ın hem de Ezher'in bakış açısını yansıtan bilgiler, kitleler nezdinde büyük ilgi görmüştür. Kanaatimize göre, buradaki bilgiler sahih, aşırılıklardan uzak, hurafe anlayışlardan arınmış bir din anlayışını ortaya koymaktadır. Câdelhak bu beyanın hazırlanma gerekçesi hakkında şöyle diyor: "Son zamanlarda İslâm'a yabancı bazı fikirler ve tehlikeli sonuçlara yol açan bazı sapmalar ortaya çıkınca, Ezher buna karşı görevini yaptı. Bu çerçevede, kaynakların özünden çıkarılan bilgiler hazırlanmış ve çağdaş akımlarla ilgili bilgilerle takviye edilmiş bu mesajı gençlerimize ve her yerde doğru bilgiyi arayanlara sunmak istedik. Böylece doğru ile yanlış ayırt edilsin istedik."[16]

Onun çağdaş sorunlar karşısındaki tutumunu iki kısımda mütalaa etmek mümkündür. Biri genel manada sorunlara bakışı, diğeri de özel olarak fıkhî sorunlara bakışı.

4.1. Genel Meseleler

Cadelhak'ın genel anlamda, dinî, siyasi ve sosyal meseleler hakkında çeşitli değerlendirmeleri vardır. Gerek kendi yazılarından, beyanatlarından ve gerekse bu konularda kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplardan onun yaklaşımlarını tespit etmek mümkündür.

---

[14] Bu ülkelere yaptığı ziyaretler ve hizmetler hakkında bk. *El-İmâmu'l-Ekber me'a Muslimi'ş-Şarki'l-Evsat: Pakistan-Bangladeş*, Kahire, 1986.

[15] Ezher'e bağlı Emânetu'l-'Âmme li'l-Lecneti'l-'Ulyâ li'd-Da'veti'l-İslâmiyye tarafından 1. cilt 1984'te, 2. cilt de 1988'de basılmıştır. Bu kitabın bir kısmı tarafımızdan çevrilmiş, ancak başka çalışmalar dolayısıyla yarım kalmıştır. Fırsat bulabilirsek tamamlamayı düşünmekteyiz.

[16] Adı geçen eser, I/6-7.

İçinde bulunulan çağda batının teknolojik üstünlüğü karşısında Müslümanların asla komplekse kapılmamaları gerektiğinin altını çizen Câdelhak, modern Batı sömürgesinin dünyanın dört bir yanında Müslümanların birliğini bozmayı hedeflediğine dikkat çekerek, dikkatli ve uyanık olunması gerektiğini düşünmektedir.[17] Ona göre, bardağın dolu tarafını görmek lazım. Her Müslümanın Müslüman olmakla övünmesi gerekir. İslam'ın güzelliğini fark eden nice batılı teorisyen ve düşünürlerin Müslümanlığı din olarak seçtiklerine işaret etmektedir. Bundan dolayı da İslâm'ı daha çok kitlelere ulaştırmanın bizlerin görevi olduğunu ifade eder.[18]

Câdelhak, İslâm'ı başkalarına anlatıp öğretecek kişinin, bu görevini sevmesi, kendini iyi donatmış olması ve Allah (c.c.)'ın rızasından başka bir beklenti içinde olmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Diğer yandan dini rehberlik yapan kimseler, öncelikle dini kendi yaşantılarında örnek tarzda tatbik etmelidirler. Gerekli bilgi birikimine sahip olmalıdırlar. Dini anlatacak ve öğretecek kişinin ilgili toplumun dilini bilmesi son derece önemlidir. Müslümanların din hizmetleri konusunda çağın imkânlarından yeterince yararlanamadığından yakınan Câdelhak, bu konuda özellikle kitle iletişim araçlarının değerlendirilmesi ve yararlı programların yapılması gerektiğini söyler.[19] Eğitim öğretim konusunda Müslümanlar kendi öz kültürlerine göre programlar yapmalıdırlar. Batı kültür emperyalizminin İslam coğrafyasında varlığını sürdürdüğünü unutmamak gerekir.[20]

Bir defasında, *el-Muctema'* dergisi adına kendisiyle röportaj yapan Muhammed Abdulhâdî'nin: "Din adamlarının siyasî konulara karışmamaları gerektiği" şeklindeki kimi kanaatler hakkındaki görüşünü sormasına karşılık şu cevabı vermiştir: "Bilinmelidir ki, İslam'da din adamı diye bir şey yoktur. İslam esaslarıyla, bilgi kaynaklarıyla herkese açık olup onda kehanet ve ruhbanlık yoktur. Din âlimi diğer insanlar gibi sıradan bir vatandaştır. Tek farkı, dinî ilimler tahsil etmiş olması ve bunu öğretmeye, anlatmaya ehil olmasıdır. Bu durum, toplumun bir bireyi olarak onun normal meşru hayatını sürdürmesine engel olmamalıdır. Kendi kararını kendi vereceğinden, İslam'ın ahlak ilkelerine bağlı kalıp dürüst olduğu sürece siyasetle meşgul olması onun hakkıdır. Onu bundan mahrum etmek, bir insan olarak kişisel hakkını engellemek demektir."[21]

Câdelhak, kendisinin görev yaptığı seksenli yıllarda cereyan eden Afganistan'daki savaşı desteklemekte ve İran ile Irak arasındaki savaşın ise bir

---

[17] Hâmid, Ahmed, *el-İslâm ilâ Eyne?*, Dâru'ş-Şa'b, Kahire, 1987, s. 16.
[18] Hâmid, s. 16.
[19] Hâmid, s. 17-19.
[20] "Hivâr me'a Fadîleti'l-İmâmi'l-Ekber Şeyhi'l-Ezher", *Mecelletu'l-Ezher*, Sayı: 8, Cilt: 62, Kahire, 1990, s. 760.
[21] "Hadîsu'l-İmâmi'l-Ekber Câdulhak ilâ Mecelleti'l-Muctema'", *Mecelletu'l-Ezher*, Sayı: 7, Cilt: 62, Kahire, 1990, s. 654.

an önce son bulmasını istemektedir.[22] Ayrıca Bosna Hersek'te yapılan sırp katliamlarını şiddetle kınayan beyanatlar vermiştir.

İslam ülkelerindeki basın yayınla ilgili bazı değerlendirmelerde bulunan Câdelhak, medyanın yapıcı olması, bölücü değil birleştirici rol üstlenmesi gerektiğine işaret etmektedir. Özellikle dini yayın yapan basın yayın kuruluşlarının, tarihte olup bitmiş bazı fitne olaylarını gündeme taşımalarının doğru olmadığını dile getirmiştir.[23]

Her zaman dini konularda itidali ön plana alan Ezher'de bu husus Câdelhak zamanında daha da vurgulanmıştır. Din konusunda bilgisizlikten ya da başka sebeplerden kaynaklanan aşırılıkların (radikalizmin) dinin ruhuyla örtüşmediğinin üzerinde ısrarla duran müellif, din adına masum insanların kanının heder edilmesinin de dinin ilkeleriyle asla bağdaşmadığını hem yazılarında hem beyanatlarında belirtmiştir. Bu çerçevede doğru din bilgisi ve dini doğru anlama sayesinde, din adına ortaya konan yanlışlıkların ve sapmaların bertaraf edilebileceğinin altını çizmiştir. Hatta bu konuda bir eser telif etmiştir. Ona göre, dinde şiddet, kendi görüşünü başkasına kaba kuvvetle dayatma, ahlaki ve dini değerlerin terk edilerek maddî ve mezhepsel çekişmelere girilmesi vb. olguların nedeninin, XIX. ve XX. Yüz yılda meydana gelen sosyal, siyasal ve fikrî değişimlerdir.[24] Müellif bu konuda meselenin sebeplerini isabetli bir şekilde tespit etmiştir. Doğru din anlayışı üzerine bina edilmiş bir dindarlığın ya da dindarlık anlayışının arzu edilen bir durum olup, topluma da yarar sağlayacağını dile getiren müellif, naslardaki ilahi maksatları keşfetmeksizin zahiri anlamları içinde boğulmanın ve oraya takılıp kalmanın, kişiyi dince doğru olmayan aşırılıklara götürebileceğini ifade eder.[25]

Radikalizmin sadece dini radikalizmden ibaret olmadığına, genel olarak fikrî radikalizmin de ele alınması gerektiğine dikkat çeken müellif bunu "Radikalizm bir parça değil, bir bütündür" sözüyle dile getirir.[26] Bu konuda şunları söylüyor: "Hem dini radikalizm hem de dinî ve ahlakî değerlerden kurtulma biçiminde kendini gösteren fikrî radikalizmin üstesinden gelmek lazımdır. Bunun için de doğru dindarlığın ortaya konması lazım ki, bütün berraklığıyla bu iki akımın ilgi odağı olsun. Gençlerin büyük bir kesimi arasında çözülme baş göstermiş, aile otoritesi yitirilmiş, toplumun ve okulun rolü yok olmuştur. Öyle ki, kitle iletişim araçları topluma yabancı değerleri

---

22 Hâmid, s. 20.

23 "Hivâr me'a Fadîleti'l-İmâmi'l-Ekber Şeyhi'l-Ezher", *Mecelletu'l-Ezher*, Sayı: 8, Cilt: 62, Kahire, 1990, s. 765.

24 Câdelhak Ali, "et-Tatarrufu'd-Dînî ve Eb'âduh: Emniyyen ve Siyâsiyyen ve'c-Timâ'yyen", *Mecelletu'l-Ezher*, Sayı: 12, Cilt: 66, Kahire, 1993, s. 1814.

25 Câdelhak Ali, "et-Tatarrufu'd-Dînî ve Eb'âduh: Emniyyen ve Siyâsiyyen ve'c-Timâ'yyen", *Mecelletu'l-Ezher*, Sayı: 12, Cilt: 66, Kahire, 1993, s. 1818.

26 Câdelhak Ali, "et-Tatarrufu'd-Dînî ve Eb'âduh: Emniyyen ve Siyâsiyyen ve'c-Timâ'yyen", *Mecelletu'l-Ezher*, Sayı: 12, Cilt: 66, Kahire, 1993, s. 1819.

aşılamaktadır. Kötü örnekleri ön plana çıkarmaktadır. İslâm'a saldırı özgürlük olarak kabul edilir olmuştur."[27]

Ona göre, dini metinleri yanlış anlamadan kaynaklanan radikalizm, daha çok eğitim-öğretimin çeşitli aşamalarında, evde ve sosyal hayattaki yöntemsel boşluklardan doğmaktadır. O nedenle bu boşluğun doğru bilgilendirmeyle doldurulması gerekir. Bir başka deyişle sebeplerin ortadan kaldırılması gerekir. Bu çerçevede dini radikalizmin önlenebilmesi için bir takım öneriler sunmaktadır. Din eğitim ve öğretimi veren kurumların müfredatlarının gözden geçirilmesi, din âlimi yetişecek kişilerin Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemelerinin sağlanması, gençlerin ekonomik sıkıntılarının giderilerek beslenme ve barınma ihtiyaçlarının karşılanması, ahlaki yozlaşmaların ıslah edilmesi, şiddet tohumları eken dış atmosferlerden gençlerin korunması, çirkin ve kötü eylemleri dindar insanlara nispet etmekten kaçınılması vb. öneriler bunlardan bir kaçıdır.[28]

Müslümanlar arasında ayrılıkların ortadan kaldırılmasını her fırsatta dile getiren Câdelhak toplumun birlik ve beraberliğine çok büyük önem veren bir çizgi takip etmiştir. Bu meyanda mezhepler arası uzlaşım çabalarını desteklemiş ve fıkhî ihtilafların mezhep taassubuna, dolayısıyla kavgalarına asla gerekçe kılınamayacağını belirtmiştir.[29]

4.2. Fıkhî Problemler

Hayatın doğal akışı içerisinde her devirde, öncekine nazaran yeni durumlar ve olaylar ortaya çıktığı gibi, içinde bulunduğumuz çağda da önceki zamanlarda olmayan yeni durumlar ve olaylar mevcuttur. Fıkıh hayatın içine nüfuz eden bir ilim olduğundan söz konusu yeni durumların büyük çoğunluğu, Müslüman birey ve toplumlar açısından gelip fıkhın kapısına dayanmaktadır. Bu yeni durumların bir kısmı da ekonomik hayata ilişkin bulunmaktadır. Batıda ortaya çıkan kapitalizm ve liberal ekonomi anlayışlarının İslam dünyasına girmesiyle birlikte, içinde İslam'ın öğretileriyle çelişebilen durumların varlığı, bu konuların fıkhî keyfiyetini bilme ve gereğince amel etme ihtiyacını doğurmuştur. Câdelhak'ın bu konular hakkındaki kanaatini kendi ifadelerinden özet olarak verelim: "İslam'ın hukukî ilkeleri her olayın hükmünü bulmaya müsait yapıdadır. Bu bir iddia değil, İslam'ın inanç ve hukukî sistemini inceleyen herkesin göreceği bir realitedir. Kur'ân ve sünnet metinlerinde, sahabe ve müçtehitlerin istinbatlarında, ister mali-ekonomik konularda olsun isterse dünyanın çeşitli din ve hukuk sistemleriyle ilgili münasebetlerde olsun yeni olan her hadisenin hükmünü buluruz. Bu tür durumlar karşısında yapılacak şey sadece, olayları incelemek ve ilkeleri belirlemektir. Zira

---

[27] Câdelhak Ali, "et-Tatarrufu'd-Dînî ve Eb'âduh: Emniyyen ve Siyâsiyyen ve'c-Timâ'yyen", *Mecelletu'l-Ezher*, Sayı: 12, Cilt: 66, Kahire, 1993, s. 1818.; Krş: Beyyûmî, III/80.

[28] Câdelhak Ali, "et-Tatarrufu'd-Dînî ve Eb'âduh: Emniyyen ve Siyâsiyyen ve'c-Timâ'yyen", *Mecelletu'l-Ezher*, Sayı: 12, Cilt: 66, Kahire, 1993, s. 1820-1822.

[29] "Hadîsu'l-İmâmi'l-Ekber Câdulhak ilâ Mecelleti'l-Muctema'",*Mecelletu'l-Ezher*, Sayı: 7, Cilt: 62, Kahire, 1990, s. 656.

biliyoruz ki İslam hukuku tümel kurallar içermektedir ki bunlar, ortaya çıkan ya da çıkacak olan her yeni olayı kapsar niteliktedir. Bilinmelidir ki, uzmanların istinbatta içtihat etmeleri, ekonomik alanlarda ortaya çıkan durumların şer'î hükmünü tam olarak vermek içindir. Söz konusu durumun dini meşruiyeti yoksa fakihlerin yapacakları şey, muamelenin mevcut biçimindeki aykırılık noktasını tespit etmek ve İslam'a uygun hale gelme keyfiyetini belirlemektir. Zira, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in uygulamaları, cahiliye zamanında geçerli olan bir takım muamele çeşitlerini tashih etmek ve İslamî çerçeve içine sokmak şeklinde olmuştur. Bunun en tipik örneklerinden birisi, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in, kalitesiz hurma cinsini kaliteli hurma cinsiyle mübadele eden adama: "Bu, ribanın tâ kendisidir. Sen kalitesiz hurmayı sat ve onun parasıyla kaliteli hurma al"[30] demiş olmasıdır. Yeni olaylara çözüm bulmak durumunda olanların, söz konusu olaylara müsellem ve değişmez nazarla bakmamaları da gerekir."[31]

Müslüman olmayan batı ülkelerinde yaşayan Müslüman azınlıkların durumu yani bugün "fıkhu'l-ekalliyyât/azınlıklar hukuku" diye adlandırılan mesele hakkında ise Câdelhak, Müslüman bireyin dünyanın neresinde olursa olsun, gücü ve imkânları nispetinde dinin emirlerine uyması gerektiğini, gücünü ve imkânlarını aşan durumlarda ise, haramı helal, helali haram saymadıkça sorumlu olmadığını söylemektedir. Bu çerçevede "fıkhu'l-ekalliyyât" kavramının İslam hukukuna yabancı olmadığını da ifade etmektedir.[32] Hatta buralarda yaşayan Müslümanlar dindarlıklarını koruyarak bulundukları toplumda örnek olmalıdırlar.[33]

Bireysel fetvalar ile kurumsal fetvalar arasında zaman zaman çelişkiler olabilmektedir. Müellif, böylesi durumlarda belli bir grup fakihin verdiği kurumsal fetvayı esas almanın daha uygun olacağını düşünmektedir. Buna delil olarak Resulullah (s.a.s.)'ın şu hadisini zikretmektedir:[34] Hz. Peygamber (s.a.s.)'e, hakkında Kur'ân ve sünnet bulunmayan durumla karşılaşılınca ne yapılması gerektiğinin sorulması üzerine O şöyle buyurmuştur: "Müminlerden âbid olanlar arasında şûrâya başvurun ve hususi bir görüşle karar vermeyin."[35] Müellif, çağımızda "cemâ'î içtihad"ın yani fakihlerden oluşan heyetlerin içtihadının ideal bir şey olduğunu ve İslam hukuk tarihinde çok ör-

---

30 Hadis için bk. Buhârî, *es-Sahîh*, Mustafa Dîb el-Buğâ neşri, Dâru'bni-Kesîr, 3. bs., Beyrut, 1987, VI/2675.; Müslim, *es-Sahîh*, had. No: 1593.

31 "Hivâr me'a Fadîleti'l-İmâmi'l-Ekber Şeyhi'l-Ezher", *Mecelletu'l-Ezher*, Sayı: 8, Cilt: 62, Kahire, 1990, s. 761.

32 "Hivâr me'a Fadîleti'l-İmâmi'l-Ekber Şeyhi'l-Ezher", *Mecelletu'l-Ezher*, Sayı: 8, Cilt: 62, Kahire, 1990, s. 762-763.

33 Hâmid, s. 19.

34 "Hivâr me'a Fadîleti'l-İmâmi'l-Ekber Şeyhi'l-Ezher", *Mecelletu'l-Ezher*, Sayı: 8, Cilt: 62, Kahire, 1990, s. 763.

35 Bk. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, Thk: Hamdî b. Abdulmecid es-Selefî, Mektebetu'l-'Ulûmi ve'l-Hikem, 2. bs., Musul, 1983, XI/371.

neklerinin bulunduğuna dikkat çekmekte ve Müslümanların bu yönteme bağlı kalmalarını temenni etmektedir.[36]

Belli bir mezhebe bağlılık ve taklit konusunda Câdelhak, fıkıh usûlündeki meşhur "âmmînin[37] mezhebi, müftîsinin fetvasıdır"[38] ilkesini uygular. Ancak, "ayet ve hadisler ortadadır. Her Müslüman onlara göre dinini öğrenip yaşamalıdır, mezhebe gerek yoktur" şeklindeki kimi yaklaşımların da hatalı olduğunu söyler. Çünkü her Müslümanın doğrudan naslara müracaatla onlardan hükümler çıkarıp amel etmesine imkân yoktur.[39]

Din âlimlerinin yetişmesinde ve görüşlerinin şekillenmesinde çevresel şartların etkisiyle ilgili olarak, kırsal bölgelerde yetişen âlimlerin, kentsel çevrede yetişenlere nazaran dini hükümler konusunda daha muhafazakâr oldukları şeklindeki bir gözlemle ilgili soruya verdiği cevapta şöyle demiştir: "Bu durumun, âlimin yetişmesi veya elde ettiği bilgi açısından doğal bir durum olduğunu düşünüyorum. Hükümlerin daha doğrusu fetvaların zamanın değişmesiyle değişebileceği ilkesini örnek alabiliriz. Nitekim İmam Şâfi'î Irak'ta verdiği bazı fetvalarını Mısır'a geldikten sonra değiştirmiştir. Örf ve adetlerin farklılığı da bunda etkili olmaktadır. Bu tür şartlarda bazı âlimlerin fetvada katı bir yol izlemelerinin bir zararı yoktur."[40] Çevre ve zaman faktörlerinin fakihlerin hüküm vermelerine etkisiyle ilgili olarak çarpıcı örnekler vermektedir.[41]

5. Fetvalarından Bazı Örnekler

Yukarıda işaret edildiği gibi Câdelhak'ın çok sayıda fetvaları bulunmaktadır. Bu fetvalar, hayatın bütün alanlarını kapsamaktadır. Onun fıkhî yönü hakkında daha sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için bütün fetvalarını ya da en azından epey bir kısmını incelemek gerekebilir. Ancak bizim burada seçtiğimiz güncel konularla ilgili bir kaç fetvası okuyucuya genel bir kanaat sağlayacaktır sanıyoruz.

5.1. Kürtaj

Kürtaj meselesinin, fıkhın çağdaş sorunları bağlamında en çok gündeme gelen ve tartışılan konulardan biri olduğunu söylemek mümkündür. İslam dünyasının her tarafında güncelliğini hep korumuştur. Bu sebeple çağ-

---

[36] "Hivâr me'a Fadîleti'l-İmâmi'l-Ekber Şeyhi'l-Ezher", *Mecelletu'l-Ezher*, Sayı: 8, Cilt: 62, Kahire, 1990, s. 764.

[37] Âmmî, mezheplerin esaslarını, delillerini bilemeyen ictihat ehliyeti olmayan kimsedir. (Bk. Âmidî, Seyfuddîn Ali b. Ebî Ali, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Thk: Seyyid el-Cemîlî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1984, IV/234.)

[38] Bk. İbn Nuceym, Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts., II/316.; Krş: Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ*, Tsh: Necvâ Dav', Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1997, I/150, II/201.; Âmidî, *el-İhkâm*, IV/234.

[39] "Hadîsu'l-İmâmi'l-Ekber Câdulhak ilâ Mecelleti'l-Muctema'", *Mecelletu'l-Ezher*, Sayı: 7, Cilt: 62, Kahire, 1990, s. 652-653.

[40] "Hadîsu'l-İmâmi'l-Ekber Câdulhak ilâ Mecelleti'l-Muctema'", *Mecelletu'l-Ezher*, Sayı: 7, Cilt: 62, Kahire, 1990, s. 652.

[41] Bk. Câdelhak, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, s. 122-135.

daş ilim adamları tarafından bu konuda yazılar yazıldı, hatta bilimsel tezler hazırlandı, bireysel ve kurumsal fetvalar verildi.[42] Konuyla ilgili fetva veren ve görüş beyan edenlerden biri de Câdelhak'dır. Kendisine bir tıp doktorunun sorduğu soruya cevap vermek üzere kaleme aldığı bu fetvası oldukça ayrıntılıdır. Fetva uzun olduğu için aynen buraya aktarmak mümkün olmadığından, ana hatlarıyla özet olarak zikredeceğiz.

Bir tabibin 1980 yılında müftülüğe hitaben yazdığı 241 sayılı soru dilekçesinde özetle: "Günümüz tıp biliminin ortaya koyduğu verilere göre bazı hastalıklar genetik olarak insana geçmektedir. Bu hastalıklardan bazıları çok ciddi ve tedavisi mümkün olmamakta, bazıları ise tedavi edilebilmektedir. Bu hastalıklar çocuk ana karnındayken teşhis ve tespit edilebilmektedir. Buna göre genetik olarak özürlü olduğu tespit edilen ceninin kürtaj edilmesinin hükmü" nedir? diye sorulmaktadır.[43]

Aslında burada sorulan soru, özürlü ceninin kürtaj edilmesiyle ilgilidir. Ancak, bunun anlaşılabilmesi için genel anlamda kürtajın hükmünün bilinmesine ihtiyaç olduğundan müellif meseleyi temelinden ele almıştır. Bu çerçevede, önce kürtajın (ichâd) sözlük ve terim anlamlarını vermiştir. Ardından genel olarak kürtajın hükmü konusunda, fıkıh mezheplerinin temel kaynaklarında yer alan bilgileri özetlemiştir. Konuyu dört mezheple sınırlamayıp, Zahirî, Zeydiyye, İmâmiyye ve İbâdiyye mezheplerinin konuya ilişkin görüşlerini zikretmiştir. Ruh üflenmeden önce yani 120 günden önceki aşamada ceninin kürtaj edilmesi hakkındaki görüşleri dört maddede özetlemiştir. Bunlar:[44]

1- Mazeret olsun olmasın mutlak cevaz verenler. Bu Zeydiyye mezhebi ile bazı Hanefi fakihlerinin görüşüdür.

2- Mazeret olması halinde caiz, mazeretsiz durumda ise mekruh sayanlar. Hanefi Mezhebi fakihlerinin geneli ile bazı Şâfi'î fakihleri bu görüştedir.

3- Mutlak surette mekruh sayanlar. Bazı Malikilerin kanaati böyledir.

4- Haram diyenler. Maliki mezhebindeki hâkim görüş. Azlin haramlığı konusunda da Zahirilerle hem fikirdirler.

"Hamileliğin dördüncü ayından sonra, yani 120 günden sonra meşru mazeret olmaksızın ceninin aldırılmasının haram olduğu konusunda ulema arasında ittifak vardır. Câdelhak bu aşamada ceninin kürtaj edilmesinin bir cinayet sayılması sebebiyle bu suçu işlemenin cezası hakkındaki fıkhî görüşleri serdettikten sonra, klasik fıkıh kitaplarında kürtaj için meşru kabul edi-

---

[42] Rize İlahiyat Fakültesi tarafından 30 Eylül-02 Ekim 2005 tarihleri arasında düzenlenen *Çocuk Sorunları ve İslam* konulu sempozyumda, "Özürlü Çocukların Kürtaj Edilmesine Fıkhî Bir Bakış" başlıklı bir tebliğ sunmuş bulunuyoruz.

[43] Bk. Câdelhak, *El-Fıkhu'l-İslâmî: Murûnetuhu ve Tatavvuruh*, Kahire, 1987, s. 209-210.; http://www.dar-alifta.org/

[44] Câdelhak, *El-Fıkhu'l-İslâmî*, s. 216-217.; *Mecelletu'l-Ezher*, Sayı: 2, Cilt: 65, Kahire, 1992, s. 163-164.http://www.dar-alifta.org/

len mazeretleri zikreder. İşte bu noktada, ceninde tespit edilen genetik özürlülük durumlarının kürtaj için meşru mazeret sayılıp sayılamayacağını ele alır. Ancak asıl konuya geçmeden önce hastalıkların kalıtsallığı konusunda dinin kanaatini sorgular. İslam'ın bu gerçeği kabul ettiği tespitini yaptıktan sonra buna işaret eden ayet ve hadislere yer verir. Klasik kaynaklardan çeşitli argümanlar zikrederek üzerinde epeyce durur. Beslenme yöntemlerinin etkisine dikkat çeker. Normal şartlarda insanın kısırlaştırılmasının caiz olmadığını belirten müellif, zaruret halinde, örneğin tedavisi imkânsız ve aynı zamanda genetik olarak ebeveynden çocuğa geçen bedensel, ruhsal vb. hastalıkların kesin olarak tespiti halinde geçici kısırlaştırmanın caiz olacağını söylemekte ve fakihlerin buna işaret eden görüşlerine atıflar yapmaktadır.[45]

Ruh üflendikten sonra (120 gün) ceninin kürtaj edilemeyeceğini vurguladıktan sonra, hangi boyutta olursa olsun özürlülük durumlarının meşru gerekçe olamayacağını açıkça ifade etmektedir. Ancak 120 günden önceki aşamada, fakihlerin "mazeret" dedikleri zaruret durumunda kürtajın caiz olduğu görüşünü benimsemektedir.[46] O, ceninde tedavisi imkânsız genetik bir hastalık olduğunun kesin bir surette tespit edilmesini bir zaruret ve mazeret olarak kabul etmekte ve bu durumda ceninin kürtaj edilebileceği sonucuna varmaktadır. Burada müellif, bir yandan bazı fakihlerin "mutlak cevaz" kanaatine sahip olmalarına dayanırken diğer yandan da klasik fakihlerin ifade ettikleri mazeretleri[47] dikkate almaktadır. Buna mukabil müellif, tedavisi mümkün olan yahut çok ciddi sıkıntılar vermeden çocuğun yaşayabilmesine imkân veren özürlülük durumlarının kürtaj için bir mazeret ve zaruret teşkil edemeyeceğini belirtmektedir.[48]

Müellifin kürtaj hakkındaki kanaati özetle böyledir. Belirttiğimiz gibi fetva çok uzun olduğu için ana hatlarıyla zikrettik. Şunu ifade edelim ki, fetva dikkatlice incelendiğinde gerçekten meselenin bütün yönleriyle ele alındığı, klasik fıkıh bilginlerinin görüşlerinin böylesine zor bir konuda ustaca değerlendirildiğini söyleyebiliriz.

5.2. Ameliyatla Cinsiyet Değiştirme

Fetva özetle şöyledir:[49]

Câdelhak'a göre cinsiyet değiştirmek için ameliyat olmak caizdir. Ancak güvenilir bir doktorun tıbben bunun gerekliliğine ve mümkün olduğuna karar vermesi şarttır. Çünkü böyle bir ameliyat sonucunda cinsiyeti belli olmayan ya da çift cinsiyet taşıyan kişinin cinsiyeti ortaya çıkmış olacaktır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) tedavi etmesi için Übey b. Ka'b'e bir doktor göndermiş, o da Übey'in damarlarından biri üzerinde operasyon yapıp orayı dağlamış-

---

[45] Câdelhak, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, s. 219-224; *Mecelletu'l-Ezher*, Sayı: 2, Cilt: 65, Kahire, 1992, s. 165-167.
[46] Câdelhak, s. 229.
[47] Örneğin, emzirdiği bir çocuğu varken, hamile kalması durumunda sütünün kesilme riski vb. durumlar.
[48] Câdelhak, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, s. 230; *Mecelletu'l-Ezher*, Sayı: 2, Cilt: 65, Kahire, 1992, s. 167-170.
[49] Câdelhak, el-Fıkhu'l-İslâmî, s. 259; Krş: Beyânun li'n-Nâs mine'l-Ezheri'ş-Şerîf, II/262-263.

tır.[50] Yine "Bir adam Hz. Peygamber (s.a.s.)'e gelerek: "Yâ Resulallah tedavi olalım mı" diye sormuş Resulullah (a.s.) da ona: "evet, Çünkü Allah (c.c.) şifasını yaratmadığı hiçbir dert vermemiştir. Bunu bilen bilir, bilmeyen bilmez" diye cevap vermiştir.[51] Müellif tedavi ile ilgili daha başka rivayetleri de zikrederek, söz konusu rivayetlere ilişkin olarak alimlerin yorumlarını değerlendirdikten sonra bu kanaate varmıştır.

Bu cevaz sadece çift cinsiyetli ya da cinsiyeti belli olmayan insanlar için geçerli olup, bunun dışında normal bir insanın (kadın ya da erkek) cinsiyetini değiştirmeye kalkışması caiz değildir.[52]

5.3. Organ Nakli

Organ nakli meselesi de önemli çağdaş konulardan biridir. Modern tıbbın günbegün gelişmesine paralel olarak yeni durumlar ortaya çıkmaktadır. Bugün artık, canlı ya da ölmüş bir insanın her hangi bir organı bir başka insana nakledilebilmektedir. Bu meselenin fıkhî açıdan problem teşkil etmesinin temelinde, İslâm'ın insana verdiği değer yatmaktadır. İnsanın hayatı önemli ve saygıya değer olduğu gibi ölümü de saygıya değerdir. Organ nakli bağlamında, insan denen varlığın her ikisi de saygı değer olan yaşama hali ile ölüm hali arasındaki öncelik sorunu meselenin özünü oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra insanın kendi vucut bütünlüğü üzerinde tasarruf hakkının olup olmadığı, varsa ne ölçüde olduğu hususu da tartışmanın bir başka sorunsalını teşkil etmektedir. Ayrıca günümüz dünyasında organ naklinin bir insanlık görevi olduğu şeklinde gittikçe yaygınlaşan bir söylem vardır. Hatta insanlar organ bağışında bulunmaya teşvik edilmektedir. Daha da ötesi organ naklini istismar eden mafyalar dahi mevcuttur. Bütün bunlar eski çağlarda olmayan ve dini yönden cevapları aranan yeni hadiselerdir.

Maliki fıkhında yer alan, tecrübeli bir doktorun kararına binaen, sağ bir insanın, kendi rızasıyla organlarından birinin ameliyatla alınıp, tedavi maksadıyla başka sağ bir insana nakledilmesinin, organı alınan kişiye zarar vermemek ve organ mukabilinde maddi bir karşılık olmamak şartıyla caiz olduğu hükmünün tespitini yaptıktan[53] sonra müellif, bir kimsenin, öldükten sonra bir hastaya nakledilmek üzere organlarını bağışlamasının veya vasiyet etmesinin hükmünü belirlemek için, ölen bir kimsenin bedeninin otopsi yapılıp yapılamayacağı hakkındaki klasik görüşleri nakletmektedir. Burada o, Hanefi ve Şafi'î mezheplerinin, tercihe şayan bir maslahat gereği ölünün bedeninin otopsi edilebileceği şeklindeki görüşünü tercih etmektedir.[54]

Bu tespiti de yaptıktan sonra asıl meseleye, ölen bir insanın her hangi bir organının alınıp, tedavi ihtiyacı içinde olan sağ bir hastaya nakledilmesi-

---

50 Bk. Müslim, Hadis No: 2206.
51 Hadis için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, Muessesetu Kurtuba, Kahire, ts., IV/278.
52 Câdelhak *el-Fıkhu'l-İslâmî*, s. 262.
53 Câdelhak, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, s. 239.
54 Câdelhak, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, s. 239-243.

nin hükmünü açıklamaya geçer. Yine klasik fukahanın konuyla ilgili görüşlerini zikrettikten sonra, ölmüş bir insanın bir organını almak üzere onun bedenini otopsi yapmanın ve alınan organı iyileşeceğine kanaat getirilen hastaya nakledilmesinin caiz olduğu sonucuna varır.[55] Dolayısıyla bu bağlamda organ bağışlamanın da caiz olduğunu söyler.[56]

Müellif bu sonuca ilişkin gerekçelerini ayrıntılı biçimde vermektedir. Onun bu incelemesinde en dikkat çekici husus, fıkıh kitaplarında meseleye ışık tutabilecek bilgileri ustaca tespit etmesinin yanında, bu bilgileri belli bir mantık silsilesi içinde sunmuş olmasıdır.

Sonuç

Hayatı, eserleri ve ilmî yönüyle tanıtmaya çalıştığımız Ali Câdelhak ile ilgili dikkatimizi çeken husus onun, hayatı fıkıhla iç içe ve dopdolu geçmiş bir fakih olmasıdır. Böyle bir fakihin hayat serüveninden çıkardığımız diğer bir sonuç da, her devirde gerçek manada fakihlerin yetişebileceği gerçeğidir. Ondaki azim ve kararlılık gıpta edilecek boyuttadır.

Câdelhak fıkhın dinamizmini her seferinde vurgulamış ve çağdaş meselelerle ilgili verdiği fetvalarıyla da adeta bunu kanıtlamıştır. Elde ettiği bilgi birikiminden ve bu birikimini pratik hayata fetvalarıyla uygulamasından, iyi bir fıkıh melekesine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Uzun yıllar yargı alanında çalışmış olması, fıkhın güncel konularına ilgi duymasında etkili olduğunu düşünmekteyiz. Ayrıca iftâ makamında ve dini otoriteyi temsil eden Ezher şeyhliği görevlerinde bulunmasının, onun, fıkhın her alanıyla ilgilenmesinde etkin rolü olduğu ve böylece her konuda söz söyleyecek birikime sahip olmasını sağladığı kanaatindeyiz. Klasik çizgiği benimsemiş olmasına rağmen çağın problemlerine bigane kalmamıştır. Bu da bize çağdaş sorunların, geleneksel çizgi içinde kalınarak da çözülebileceğini göstermektedir. Bir başka deyişle, söz konusu çizgi ile çağdaş sorunların çözümü arasında bir çelişki bulunmadığı anlamına gelir. Bu açıdan Câdelhak'ın güzel bir örnek teşkil ettiğini söylemek mümkündür.

Onun aktivitesi sadece fetvalardan yahut dini konularda görüş beyan etmekten ibaret değildir. Bunun yanında idari bakımdan da etkin bir din hizmeti içinde olmuştur. Diğer yandan ilmî kişiliğini ahlakî kişiliği ile bütünleştirebilmiş ve bulunduğu görevlerde gösterdiği performansıyla da dikkatleri üzerine çekmiş bir kişidir. Bütün bu yönleriyle o, insanların sevgisini ve güvenini kazanmış bir kimlik olarak zihinlerde daima kalacaktır. Ona Allah (c.c.)'tan rahmet diliyoruz.

---

[55] Câdelhak, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, s. 244-252.
[56] Câdelhak, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, s. 253.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.575-584

ABDÜLFETTÂH EBÛ GUDDE (1917-1997)[1]

Dr. Ali PEKCAN*

Abdülfettah Ebû Gudde, 1917'de o zamanlar bir Osmanlı kenti olan Suriye'nin Halep şehrinde doğdu. Babası dindar bir tüccar idi. İlk öğrenimini Halep'te, orta öğrenimini Hüsreviyye Medresesi'nde tamamladı. On altı yaşına geldiği sıralarda ailesi onun ticari hayatı da öğrenmesi amacıyla bir dokumacı ustasının yanına gönderdi. Ticari hayatla ilgili deneyim kazanan Ebû Gudde'nin gözü ve gönlü, yine de ilim halkalarındaydı.1944 yılında yüksek İslâmî ilimleri tahsil etmek üzere Mısır'a gitti. el-Ezher'in Şeriat Fakültesi'ne girdi. Burada 1944-1948 yılları arasında dönemin önde gelen bilginlerinden dersler aldı. Aynı üniversitenin Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi'nde "Eğitim ve öğretim Metodolojisi" üzerine iki yıl ihtisas yaptı. 1950 yılında buradan 'pedagoji' diploması aldı. Mısır'da okuduğu sıralarda babasının vefat etmesi üzerine uzun süre maddî sıkıntı çekti. Bundan dolayı memleketi Halep'e geri döndü. Burada kaldığı on bir yıl içerisinde hem kendi öğrenimini sürdürdü hem de küçük bazı halkalara ders okuttu. Kendisinden istifade ettiği hocaları arasında dönemin en önde gelen İslâm bilginleri bulunmaktaydı. Bunlar arasında şu zatları anmak mümkündür:

---

[1] Âlü Reşîd, Muhammed b. Abdillâh, *İmdâdü'l-Fettâh bi Esânîdi ve Merviyyâti eş-Şeyh Abdülfettâh*, Mektebetü'l-İmâm eş-Şâfiî, Riyad 1999 (1.bs.). [Bu eser, Ebû Gudde'nin hayatı, eserleri ve ilmî faaliyetleriyle ilgili ulaşabildiğimiz en geniş ve en güzel eser olup, 690 sayfadan müteşekkildir. Adı geçen müellif, kendisiyle ilgili olarak, onun konuşma ve makalalerinden oluşan *'el-Allâme el-Muhaddis eş-Şeyh Abdülfettâh Ebû Gudde'* adıyla bir başka yeni eser daha hazırladığını haber vermektedir]; *Muhammed Zahid el-Kevserî [Hayatı-Eserleri-Tesirleri]*, Sempozyum Bildirileri, Sehâ Neşriyat İstanbul 1996; Coşkun, Akif, "İstanbul'dan Mısır'a Bir İslam Alimi Muhammed Zahid el-Kevserî", *Yeni Ümit Dergisi*, sy. 53, İstanbul 2001; Beyler, Muhammed, "Abdülfettâh Ebû Gudde", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, İstanbul 2003, sy. 1, s.217-221; Atlıoğlu Yâsin, "Suriye'de İslâmî Muhalefet Uyanıyor mu?", *Türkaşya Stratejik Araştırmalar Merkezi*, http://www. tasam._org. 15-06-2005; Isâm Telîme, "Ebû Gudde ve'l-Kevserî", www. islamonline. com. 2005; "Abdülfettâh Ebû Gudde, alâ Tarîkı's-Selefî's-Sâlih", http://www.ikhwanonline.com, 21-01-2003; Sâlim, Züheyr, "Min Ricâli'ş-Şark eş-Şeyh Ebû Gudde", The Oriant Center, London, 27 Ramazan, 1424; Beyyûmî, Muhammed Receb, *en-Nahda el-İslâmiyye fî Siyeri A'lâmi'l-Muâsırîn*, Dâru'l-Kalem, Dımeşk 1410/1999; el-Ukayl, Abdullah, *min A'lâmi'l-Harake ve'd-Da've el-İslâmiyye el-Muâsıra*, Mektebetü'l-Menâr el-İslâmiyye, Kuveyt 1422/2001; *Mecelletü'l-Ezher*, 70. yıl, sy. 1, Muharrem, 1418/1997; *Mecelletü'l-İ'tisâm*, 51. yıl, sy. 12, 1410/1990; Görmez, Mehmet, "Abdülfettâh Ebû Gudde ile Sünnet ve Hadis Üzerine Bir Söyleşi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, -Hadis-Sünnet Özel Sayısı- cilt/vol: 10, sy. 1-4, Ankara 1997 (2.bs.) s.138-144; H. İbrâhim Kutlay'ın Ebû Gudde'nin vefat yıldönümü için kaleme aldığı yazı; [Ayrıca www. *Aboghodda. com.* adlı internet sitesi, onunla ilgili araştırma yapmak isteyenlere geniş ve zengin veriler sunmaktadır].

* DİB Konya Selçuk Eğitim Merkezi e-mail pekalisait@mynet.com

Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ' (v.1938), İsa el-Beyânûnî (v.1943), Yusuf ed-Dicvî (v.1946), Râğıb et-Tabbâh (v.1951), Muhammed Zâhid el-Kevserî (v.1952), Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi (v.1954), Abdülvehhâb Hallâf (v.1956), Ahmed Muhammed Şâkir (v.1957), Ahmed b. Muhammed el-Kürdî (v.1957), Ahmed b. Abdurrahmân el-Bennâ es-Sââtî (v.1958), Muhammed Hıdır Hüseyin (v.1958), Ahmed el-Gumârî (v.1960), Muhammed Abdülhayy el-Kettânî (v.1962), Mahmûd Şeltût (v.1963), Muhammed Yûsuf Kândehlevî (v.1965), Muhammed Ebû Zehre (v.1974), Muhammed Yûsuf el-Bennûrî (v.1977), Abdülhalîm Mahmûd (v.1978), Muhammed el-Hakîm (v.1980), Abdülğanî Abdülhâlık (v.1982), Abdülvehhâb el-Bühayrî (v.1987), Haseneyn Mahlûf (v.1989), Muhammed Zekeriyyâ es-Sehâranfûrî, Habîburrahmân el-'Azamî (v.1991), Abdullah el-Gumârî (v.1992), Abdülmecîd Dırâz, son devrin en önde gelen makâsıd ve usûl âlimi Muhammed et-Tâhir b. Âşûr (v.1974), Mustafa ez-Zerkâ' (v.1999), Ahmed Fehmi Ebû Süne (v. 2003).

Hamevî ve Hüsreviyye medreselerine bağlı camilerde de vaaz ve irşatta bulundu. Güncel meselelerle ilgili etkili hutbeler verdi. Daha sonra siyasete atılan Ebû Gudde, 1962 yılında yüksek bir oyla meclise Halep milletvekili olarak girdi. Daha sonra bu yeni seçilen meclisin feshedilmesi sonucu, aynı yıl Şam Üniversitesi Külliyetü'ş-Şerî'a'da öğretim üyeliğine başladı. Burada Hanefî fıkhı, mukayeseli fıkıh ve usûl-ı fıkıh dersleri okuttu.

1966 yılında Suriye'ye döndüğünde Baasçılar tarafından birçok ilim, fikir ve dâvâ adamıyla birlikte hapse atıldı ve *Tedmür Hapishanesi*'nde bir yıl tutuklu olarak kaldı. Hayatının büyük bir bölümünü (yaklaşık 30 yılını) gurbet diyarında devamlı Suriye mercîleri tarafından takibat altında tutulma tedirginliği içerisinde geçirdi. Bir müddet *Suriye İhvânı'nın İrşad Başkanlığı*'nı üstlenmişti.

Külliyetü'ş-Şerî'a'da on yıl süreyle profesör unvanıyla Hadis, Hadis Usûlü ve Fıkıh Usûlü dersleri verdi. 1965 yılında Suudi Arabistan'ın başkenti Riyad'da bulunan *İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesi*nin daveti üzerine Şerî'a ve Usûlü'd-Din fakültelerinde 23 yıl profesör olarak görev yaptı. Kral Suûd Üniversitesinde iki yıl hocalık yaparak 1990 yılında emekli oldu. Bu görevleri sırasında, Sûdan, Yemen, Hindistân gibi pek çok ülkede de misafir profesör olarak bulundu. Bu sırada lisans, yüksek lisans ve doktora öğrencilerine dersler veren Ebû Gudde, aynı zaman da çok sayıda akademik çalışmaya danışmanlık yaptı. Modern üniversite eğitiminin yanında özel derslerinde geleneksel usulle ders verme faaliyetlerini de sürdürdü.

Yarım asırlık tedris hayatında Sûriye, Filistin, Hicâz, Yemen, Mısır, Hindistan, Pakistan ve Türkiye'nin de aralarında bulunduğu değişik ülkelerden çok sayıda öğrenci yetiştirdi.[2] Suriye Ünv. Külliyetü'ş-şerî'a tarafından çıkarılan, fıkıh ansiklopedisi'nde (*el-mevsûâtü'l-fikhiyye*) bir süre müdürlük,

[2] Nûrettin Boyacılar, Seyit Bahçıvan, Halil İbrâhim Kutlay, Hamdi Arslan, merhûm Ömer Boynukalın, Ertuğrul Boynukalın, Muhammed Boynukalın onun Türk talebelerinden bazılarıdır.

İmâm Muhammed b. Suûd Üniversitesi ilmî konseyi, Irak ilim meclisi, Râbıtatü'l-âlemi'l-İslâmiyye Teşkilâtı gibi uluslar arası düzeyde ün sahibi kuruluşlarda kurucu ve daimi üyelikte bulundu. Dünyanın değişik pek çok ülkesinde düzenlenen ilmî konferans ve kongrelerde tebiğ ve müzakereci olarak yer aldı. Türkiye'ye geldiği dönemlerde ilmî içerikli toplantılara iştirak eden Ebû Gudde, 1996 yılında Konya'da düzenlenen *'I. Uluslararası İslam Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi'*ne müzakereci olarak katılmış, ilgili gündem konuları hakkında kendi görüş ve değerlendirmelerini sunmuştur.[3]

İlim uğrunda hiçbir fedakârlıktan kaçınmayan Ebû Gudde, bir taraftan uzak ülkelerin en ücra köylerinde inzivaya çekilmiş âlimleri bulurken, diğer taraftan da onun istifadesini engelleyecek her türlü hissi yaklaşımdan özellikle kaçınmıştır. Söz gelimi en sevdiği hocası Kevserî'nin, Ahmed Muhammed Şâkir ve Ahmed Sıddîk el-Gumârî ile aralarındaki sert tartışmalar onun ilim aşkına set çekmemiş, aynı zaman da onlardan da yararlanmıştır. Anlatıldığına göre, hocalarından aldığı icâzetlerin sayısı 189'a ulaşmaktadır. Ki, bu durum, kendisine, bilindiği kadarıyla Abdülhayy el-Kettânî (v.1962)'den sonra asrın en çok icazet alan alimi olma vasfını kazandırmıştır.

Hocaları arasında Râğıb et-Tabbâh ve Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin özel bir yeri bulunmaktadır. Mısır'da bulunduğu sıralarda sürekli olarak hocası Kevserî ile birlikte olan Ebû Gudde, memleketi olan Halep'e döndükten sonra da irtibatını kesmemiş, devamlı olarak kendisiyle haberleşerek, ona olan bağlılığını sürdürmüştür. Hocasının vefatından sonra oğullarından birinin adını Zâhid koyan Ebû Gudde, Türkiye'ye geldiği sıralarda hocasının memleketi olan Düzce'yi ziyaret etmiş, ayrıca kendisini ona nispet etmekten onur duyduğunu söylemiştir.

1974 yılında kardeşi Abdülganî'nin vefat haberiyle sarsılmış, bu ani haber karşısında kalp krizi geçirmiştir. Daha sonraları bazı hastalıklardan tedavi görmüş ve 1996 yılında ciddi şekilde rahatsızlanınca Riyad'daki Melik Faysal Araştırma Hastanesinde yoğun bakıma alınmış ve Şevval ayının 16 Şubat 1997'de vefat etmiştir. Oğlu Selman ve en değerli öğrencisi Muhammed er-Reşîd tarafından techiz ve tekfini tamamlanıp cenaze namazı kılındıktan sonra bir uçakla, Medîne-i Münevvere'ye götürülüp, Bakî' mezarlığına defnedilmiştir.

ESERLERİ

Abdülfettah Ebû Gudde, öğretim üyeliği yanında Hadis, Hadis Usûlü, Kuran İlimleri, Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Akâid, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı, Tarih, Terâcim (Biyografi), Eğitim ve Öğretim Metotlarıyla ilgili *-bir kısmı*

[3] Ebû Gudde'nin biyografi bilgileri için bkz. Uluslar Arası İslam Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi Bildirileri, Kombad yy. Konya 1997, s.1099.

telif, bir kısmı tahkik olmak üzere- 70 küsur eser bırakmıştır. Merhum hocamızın yayına hazırlanan pek çok eseri daha bulunmaktadır.

A-Tahkîk ettiği eserler:

1- **الرفع والتكميل في الجرح والتعديل** للإمام عبد الحي اللكنوي

2- **الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة** للإمام اللكنوي

3- **رسالة المسترشدين** للإمام الحارث المحاسبي

4- **التصريح بما تواتر في نزول المسيح** لمحمد أنور الكشميري

5- **إقامة الحجة على أن الإكثار من التعبد ليس ببدعة** للإمام اللكنوي

6- **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام** للإمام القرافي

7- **فتح باب العناية بشرح كتاب النقاية** في الفقه الحنفي للملا علي القاري الهروي المكي

8- **قاعدة في الجرح والتعديل** للحافظ تاج الدين السبكي

9- **المنار المنيف في الصحيح والضعيف** للإمام ابن قيم الجوزية

10- **المصنوع في معرفة الحديث الموضوع** للإمام ملا علي القاري

11- **فقه أهل العراق وحديثهم** للأستاذ محمد زاهد الكوثري

12- **خلاصة تهذيب الكمال في أسماء الرجال** للحافظ الخزرجي

13- **قواعد في علوم الحديث** لمولانا ظفر الله التهانوي

14- **المتكلمون في الرجال** للحافظ السخاوي

15- **ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل** للحافظ الذهبي

16- **قصيدة عنوان الحكم** لأبي الفتاح البستي

17- **الموقظة في علم مصطلح الحديث** للحافظ الذهبي

18- **سنن الإمام النسائي** طبعه الشيخ مصوراً ومفهرساً

19- **الترقيم وعلاماته** للعلامة أحمد زكي باشا

20- **سباحة الفكر بالجهر بالذكر** للإمام عبد الحي اللكنوي

21- **قفو الأثر في صفو علم الأثر** ابن الحنبلي

22- **بلغة الأريب في مصطلح آثار الحبيب** للحافظ الزبيدي

23- **جواب الحافظ المنذري عن أسئلة في الجرح والتعديل**

24- **التبيان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن** للعلامة الشيخ طاهر الجزائري الدمشقي

25- **تحفة الأخيار بإحياء سنة سيد الأبرار** ومعه حاشيته **نخبة الأنظار على تحفة الأخبار** للإمام عبد الحي اللكنوي

26- **التحرير الوجيز فيما يبتغيه المستجيز** للشيخ زاهد الكوثري

27- **تصحيح الكتب وصنع الفهارس المعجمة** للعلامة أحمد شاكر

28- **تحفة النساك في فضل السواك** للعلامة الميداني

29- **كشف الالتباس عما أورده الإمام البخاري على بعض الناس** للعلامة عبد الغني الميداني

30- **العقيدة الإسلامية التي ينشأ عليها الصغار** للإمام ابن أبي زيد القيرواني

31- **الحث على التجارة والصناعة والعمل** للإمام أبي بكر الخلال الحنبلي

32- **توجيه النظر إلى أصول الأثر** تأليف الشيخ طاهر الجزائري

33- **ظفر الأماني في شرح مختصر الجرجاني** للإمام عبد الحي اللكنوي

34- **رسالة الألفة بين المسلمين** للإمام ابن تيمية ومعها **رسالة في الإمامة** للإمام ابن حزم الظاهري

35- **مكانة الإمام أبي حنيفة في الحديث** للشيخ العلامة المحدث محمد عبد الرشيد النعماني

36- **الحلال والحرام وبعض قواعدهما** في المعاملات المالية لشيخ الإسلام ابن تيمية

37- **شروط الأئمة الخمسة** للحازمي

38- **شروط الأئمة الستة** للحافظ ابن طاهر المقدسي

39- **كتاب الكسب** للإمام محمد بن الحسن الشيباني، وقد ألحق الشيخ به رسالة **الحلال والحرام وبعض قواعدهما**

40- **ثلاث رسائل في استحباب الدعاء ورفع اليدين بعد الصلوات المكتوبة**

41- **الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء** للإمام ابن عبد البر

42- **خطبة الحاجة ليست سنة في مستهل الكتب والمؤلفات كما قال الشيخ ناصر الألباني**

B- Kendi telifi olan eserler:

1- **مسألة خلق القرآن وأثرها في صفوف الرواة والمحدثين وكتب الجرح والتعديل**

2- **صفحات من صبر العلماء على شدائد العلم والتحصيل**

3- **كلمات في كشف أباطيل وافتراءات**، رداً على أباطيل ناصر الألباني و صاحبه سابقاً زهير الشاويش ومؤازريهما

4- **العلماء العزاب الذين آثروا العلم على الزواج**

5- **قيمة الزمن عند العلماء**

6- **لمحات من تاريخ السنة وعلوم الحديث**

7- **أمراء المؤمنين في الحديث**

8- **من أدب الإسلام**

9- **الإسناد من الدين** ومعه: **صفحة مشرقة من تاريخ سماعات الحديث عند المحدثين**

10- **منهج السلف في السؤال عن العلم وفي تعلم ما يقع وما لم يقع**

11- السنة النبوية وبيان مدلولها الشرعي والتعريف بحال سنن الدارقطني

12- تحقيق اسمي الصحيحين واسم جامع الترمذي

13- الرسول المعلم وأساليبه في التعليم

14- نماذج من رسائل أئمة السلف وأدبهم العلمي

15- تراجم ستة من فقهاء العالم الإسلامي في القرن الرابع عشر وآثارهم الفقهية

16- رسالة الإمام أبي داود إلى أهل مكة في وصف سننه

İLMÎ ŞAHSİYETİ

Ebû Gudde, hadis ilimlerindeki tedris ve telifleri ile dikkatleri üzerine çeken birisi olmasına karşın, hadis ilimleri arasında *dirâyetü'l-hadîs* ve *fıkhu'l-hadîs* diye bilinen dalı en iyi şekilde uygulayan bir alim olarak fıkıh ile hadis ilimlerini kendisinde birleştirmişti. Ahkâm hadislerini şerh etmedeki mahareti bunun en açık kanıtıdır. Ebû Gudde, İslâm Fıkhı alanında hem Hanefî, hem de Şâfiî fıkhını tahsil etmişti. Fıkıh'taki hocaları arasında bulunan Mustafa ez-Zerkâ, onun fıkhî istîdadını keşfetmiş ve onu Suriye'de hazırlanan, Fıkıh Ansiklopedisi (*el-mevsûâtü'l-fıkhiyye*) komisyonunda görevlendirmişti. Tahkik ettiği eserler arasında fıkhî eserler önemli bir yer tutuyordu. O aynı zamanda değerli bir fıkıh ve fıkıh usûlü âlimi idi. Aliyyü'l-Kari (v.1014/1605)'nin *Fethu Bâbi'l-lnâye* kitabı ile İmâm Karâfî (v.684/1285)'nin *el-İhkâm* kitabının tahkiki, üstadın fıkıhtaki üstün melekesini açıkça ortaya koymaktadır.

Ebû Gudde'ye göre, sadece hadislerin senetleri ve lafızları üzerine çalışma yapmak, gerçek hadisçilik değildir. Hadislerin anlamı ve maksadının doğru anlaşılarak hayata uyarlanması gerekir. Hadis ilmi son tahlilde Peygamberimizin yaşama biçimine bilinçli ve derinlikli olarak ittiba etmeye -*tabiri caizse*- lojistik destek sağlamalıdır. O halde hadisle fıkıh beraber ve uyumlu olarak yürümelidir. Ona göre, fıkıh usûlü, nasların –özellikle ahkâma dair olanlarının- anlaşılmasında ve yorumlanmasında metodik olarak vazgeçilmez bir değere sahiptir. Bu sebeple hukûkî bir takım sonuçlara ulaşmada bu ilke ve esaslara titizlikle riayet edilmelidir. Ebu Gudde'ye göre hadislerin sadece zâhirlerini ele alarak (*literal*) anlamaya ve hüküm çıkarmaya çalışmak son derece hatalıdır. Bu yüzden Zâhirîler ve çağımızdaki bazı selefî (!) grupların bu yöndeki faaliyet ve çabaları sakıncalı sonuçlara yol açmaktadır.

Ebu Gudde, ahkâma dair ayet ve hadislerin sayı olarak çok az olduğu yolundaki kimi değerlendirmelerin doğru ve yerinde olmadığını, iyi bir incelemeye ve araştırmaya tabi tutulduğunda bir çok hadis ve ayetten oldukça çok değişik ve sayıda hükme ulaşmanın mümkün olduğunu söylemiştir. Ona göre, bir konuda söz etmek için o alanın uzmanı olmak gerektiğini, araştırma

yapılan eserlerin iyi, derinlikli ve devamlı olarak incelenip, mütalaa edilmesi gerekir.

Ebû Gudde, - *kendisine 37 yıl hizmette bulunan-* seçkin talebesi Muhammed Avvâme'nin ifadesiyle, Arap Dili ve Edebiyatı'nda "hüccet" (*otorite*) şahsiyet idi. Sarf, Nahiv ve Belâgat ilimlerinde mütehassıs idi. Kendisi, derin ilim ile edebî ve ahlâkî kabiliyeti bir arada toplaması ile bize İmam Evzaî'yi hatırlatıyordu. Kelimeleri bir edîb ve şair edasıyla yerli yerinde kullanırdı. Bir tek kelimeyi hatta bir tek harfi bile incelemeye alır, konuşma ve yazılarında bu ince ve duyarlı tutumuna mutlaka riayet ederdi. Konuşmaları canlı ve dinamik idi. İlmi vukûfiyet ve edebi inceliklerle dolu tatlı bir hitabet üslubu vardı.

Âlimlere son derece hürmetkâr, vefakâr, sonsuz takdir ve minnet duyan bir kimse idi. Zarif ilmî tenkitlerin dışında âlimlere, *-gelişi güzel bir biçimde-* hata nispet etmekten, âlimler hakkında basit ve aşağılayıcı ifadeler kullanmaktan son derece sakınırdı. Tabiat olarak ağırbaşlı ve sakin bir yapıda olan Ebû Gudde'ye bir defasında, İmâm-ı A'zam'a nispetle, onun, *'Dâr'ı-Harp'te fâiz alınabilir'* şeklindeki içtihadı hakkındaki kendisinin görüşü sorulduğunda, cevaben, bu babta İmâmeyn'in kavlinin tercih edildiğini söylemiş, "Bu görüş, İmâm Ebû Hanîfe (rh.a)'nin *'bir'* ecir kazandığı içtihatlardandır!' şeklinde zarîf, latif ve ince ve derin mânâlı bir cevap vermiş, bununla *-sahîh bir hadisle sabit olan-* müçtehitlerin hata ettiklerinde bile *bir* ecre nail olacakları gerçeğine işaret etmek istemişti.

Bütün bu çile ve sıkıntı dolu zor şartlar altında bile İslâm dinine hizmeti canla başla yürütmüş, ilim adamlığının yanı sıra fikir ve aksiyon adamı olarak da yılmadan ve usanmadan çalışmıştı. İslâm dünyasının her bölgesindeki Müslüman halklar ve cemaatler arasındaki ilişkiler konusunda yapıcı ve birleştirici bir üslup benimsemiş, diyalog ve barıştan yana olduğunu her zaman vurgulamış, mevcut ihtilafları körükleyici görüşlere asla itibar etmeyan yönüyle dikkat çekmişti.

HAKKINDA SÖYLENENLER:

Onun ilimde özellikle fıkıh ve hadisteki yerini anlamak ve öğrenmek amacıyla, en yakın talebelerinden birisi olan DİB Konya Selçuk Eğitim Merkezi'nden emekli öğretim elemanı Dr. Nûrettin Boyacılar'ın, merhum Ebû Gudde'nin vefatının ardından kaleme aldığı bir yazısından bazı bölümleri nakletmek istiyoruz:[4]

"... Rabbânî âlim, muhaddis, fakih, usûlcü, edîp, muhakkik, Halep'li hocam Abdulfettah Ebû Gudde el-Hâlidî, ilmiyle âmil, zühd ve takva sahibi, mürebbî bir zattı. Merhum hocamı önceleri kitaplarından tanıyordum. Kendileriyle 1969-1970 yıllarında mektuplaşmak suretiyle tanışmıştım. 1979 yı-

[4] Bu bilgileri bizimle paylaştığından dolayı, saygıdeğer hocamıza şükranlarımı sunarım. (A.P.)

lında Riyad İmam Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesine ziyaretçi hoca olarak gittiğimde bana "Sen Riyad'da misafirsin, buranın yabancısısın" diyerek muhterem oğlu ile otele ziyaretime gelmişti (ki, bu hareket, kendisinin ne kadar mütevazi bir kimse olduğunun en açık bir delilidir). Bendenize Suudi Arabistan'da nasıl davranacağım hakkında nasihatlerde bulunmuştu. 1980 yılında mezkûr üniversite ile anlaşma yaptım. 1980 -1987 yılları arası Riyad Usûlüddîn Fakültesi Hadis Bölümünde hoca-talebe olarak birlikte çalıştık. Kendilerinden bu müddet zarfında çok istifade ettim. Hadis kürsüsünde bulunan diğer hocalar üzerinde de ağırlığı vardı. Teklif ettiği konular, yapılması gereken hususlarda, ders programlarında ne demiş ise tartışmasız kabul görürdü. ...Üniversite Rektörü Dr. Abdu'l-Muhsîn et-Türkî, Üniversite öğretim üyeleriyle yaptığı bir toplantıda Abdulfettah Hoca'ya: "Talebelerimizde bir takım olumsuzluklar görüyor, ilim talebelerine yakışmayacak davranışlar müşahade ediyorum; lütfen ilim talebesinin ne gibi sıfatlarla sıfatlanacağı, terbiye ve âdâbı, hocalarına karşı ne şekilde davranacağı hususunda bir risâle yazsanız da bunu fakültelerde ders kitabı olarak okutsak..." demişti ve Hoca efendi bunun üzerine *Safahât min Sabr-il-Ulemâ', Kıymetü'z-zaman ınde'l-Ulemâ', Minhâcü's-Selef ınde's-Suâli ani'l-Ilm min Edebi'l-İslam, er-Rasûl el-Muallim ve Esâlîbühû fi't-ta'lim, el-Ulemâ el-Uzzâb ellezîne Âsârû el-ilme ale-z-Zevâci* adlı eserleri kaleme almıştı. Memleketi olan Halep şehrinden mecbûri olarak hicret ederek Suûdi Arabistan Riyad'da 30 yıla yakın Hadis profesörü olarak görevde bulunmuştu. 20 yi aşkın talebenin master ve doktora tezlerini yönetmiş, sayılarını bilmediğim kadar da tez münakaşalarına katılmıştı. Hindistan'a ve Pakistan'a iki defa ilmî yolculuklarda bulunmuş, bu ülkelerdeki âlimlerle görüşmüş, özellikle bazılarından Hadis, hadis usûlü ve fıkıh ilimlerinden icâzet almıştır. Hindistanlı alimlerin ısrarı üzerine Allâme, muhaddis Abdülhayy-el-Leknevî'nin bir çok eserini tahkîk, hadislerini tahriç etmek sûretiyle nefis fihrist ve ta'liklerle eserlerini neşretmiştir. Hocamızın Hadis tahrici, hadis ricâli, cerh ve tadil ilmi, hadis senetlerinin tenkidi, fıkhı ve sebeb-i vürudu üzerindeki derin vukûfiyeti vardı... Hanefî fıkhına vukûfiyetinden dolayı, Hanefî mezhebine göre hangi hadislerin delil sayılacağını, Şafiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin delilleriyle mukâyese ederdi. Ekseriyetle Hanefî mezhebinin görüşünü tercih ederdi. Mezkur Üniversite İslam Hukuku Fakültesinde dört mezhebe göre (mukayeseli olarak) hadis derslerini yıllarca okutmuştu. Usûliddîn Fakültesi Hadis kürsüsünde ise cerh ve tadîl, Usûl-ı hadis (özellikle Süyûtî'nin Tedrîbi-r-Râvî'sinden), Buhârî ve Müslim şerhlerinden aynı hadisin (mukayeseli olarak) tedrisâtını yapıyordu. Usûl-ı fıkıh ilminde de söz sahibi sayılırdı. İslam Hukuku Fakültesinde usûl-ı fıkıh derslerini dört mezheb üzerine mukayeseli okutmuş, onun bu meziyeti, gerek Suud'lu ve gerekse diğer yabancı hocaları hayretler içinde bırakmıştı. Çünkü Hocamız dört mezhepten her birinin usuldeki metotlarını ve ayrıldıkları noktaları çok iyi öğrenmişti. (...)

Kitap tahkik ve taliklerine gelince, müellifin asıl yazma nüshasını veya müellif nüshasından nakledilen itimada şâyan nüshayı, yahut da üzerinde,

büyük muhaddislerin okuttuklarına dair semâlar bulunan nüshayı elde etme, müellifin kitabında zikrettiği kaynaklara inme, delilleri değerlendirme, ilmî, *fikhî* ve *usûlî* ıstılahları açıklama, kelimelerin cümledeki yeri, irabı bunların mahalleri ile *fikhî, usûlî* ve *itikâdî* yöndeki açıklamalara önem verirdi. Tarihi hâdise ve vakıaları, önemli şahısları, bilinmeyen yer isimlerini yeri geldikçe dipnotlarla muhtasar olarak açıklardı. Ayrıca her eserin sonunda detaylı ve teknik fihristlere yer vererek okuyucuya kolaylıklar sağlardı.

Ders ve konferanslarında, hoca ve talebe adâbına işaret ederek, bazen başkalarından, bazen de kendisinden misal vererek, dinleyenlerin de aynı adâb ve terbiye üzere olmalarını sağlardı. (...) Bir defasında Bayram'da evine ziyaretine gittiğimde, evinde Pakistanlı, Hindistanlı, Endonezyalı, Habeşli talebeler vardı. Onlara dönerek ve bana işaret ederek, "Bunun memleketi var ya (Türkiye!), Orada namaz kılmak için camilere gittiğinizde hiç bir gürültü patırtı işitemezsiniz, sanki başlarına kuş konmuşçasına huzur içinde huşû ile namaz kılıyorlar, saflar askerî bir disiplin içerisinde tertip olunmuş, namaz başladıktan sonra boş yerleri doldurmaya hiç gerek kalmaz." demişti. (...) İbnü'l-Cevzî'nin, (*Hadis diye uydurulan sözlere dair*) "el-Mevdûat" adlı eserini tahkik ve hadislerini tahriç etmem husûsunda bendenizi çok teşvik etmiş, bana bir nevi sorumluluk yüklemişti. Ve devamlı olarak bana: "Kitap ne oldu, nereye kadar tahkik yaptın, ne kadar kaldı? Şayet bitirmezsen pişman olursun, başka biri senden önce davranır yayınlarsa çok üzülürsün" derdi. Allah'a hamdolsun kitabın tahkikinin tamamlandığı ve basılmaya hazır olduğunu kendisine mektupla haber verdiğimde çok sevindi ve dualar etti. Bu arada, "el-Mevdûat" adlı eserin içerisinde, manasını anlayamadığım bazı ibâre ve cümleler vardı. Kendisinden açıklaması için rica etmiştim. Bana, kendisine yönelttiğim sorulara cevap olarak, iki sayfayı aşan bir hacimde özgün açıklamalarını ihtiva eden bir mektup göndermişti. Bu bilgi ve açıklamaları aynen hocamın adıyla dipnotlarda zikrettim. (...) 1996 yazında Konya'yı teşrif etmişler, Konya'da akdedilen "I. Uluslararası İslam Ticaret Hukukunun Meseleleri" Kongresine iştirak etmişlerdi. (...) Ehli Sünnet ve'l-Cemaat itikadı üzerine her ülke ve ırktan talebeye dersler verdi, onları yetiştirdi. Bir çoklarına Hadis ve Fıkıh'tan icazet (diploma) verdi. Türkiye'yi ve Türk'leri çok seviyordu. Konya'yı ve Konyalıları da çok sevdi. Daha önce Konya'yı görmediğine çok hayıflanırdı. Burada gördüğü sıcak ilgi ve muhabbetten çok memnun kalmış olacak ki, gelecek yıllarda yaz tatilini Konya'da geçirmeye karar vermişti (Ancak bu arzusuna kavuşamadan hakka yürüdü). Rabbimize iltica ederek, hocamıza Mevla'mızdan af ve mağfiret diliyoruz. Biz talebeleri ve dostları olarak hocamızdan razıyız. Rabbimiz sen de ondan razı ol ve makamını yüce kıl!"

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.585-616

MUSTAFA AHMED EZ-ZERKÂ' (1907-1999)

Hayatı- Eserleri- İslam Hukuku İle İlgili Bazı Görüşleri- Fetvalarından Örnekler

Prof.Dr. Saffet KÖSE*

Abstract

Mustafa Ahmad al-Zarqā'

His Life, works and opinions about Islamic Law and some examples of his Fatwas

Mustafa Ahmad al-Zarqā' was born in Aleppo, Syria, in 1325/1907. He attended a French school then joined Al-Khusrawiyah, an Islamic religious school. He graduated with two degrees from the University of Damascus one in law and the other in literature. He then worked as a lawyer for ten years, a period which gave him close interaction with people and their problems. In 1944, he became a lecturer at the University of Damascus, teaching civil law, Hadith and other disciplines. He continued to teach in the university until his retirement in 1966. He then obtained a diploma in Islamic Jurisprudence from the King Fuad I University in Cairo, (which was later to be called the University of Cairo). Although al-Zarqā' joined al-Kutla al-Wataniyya (the National Block) and was elected to Parliament he also continued to teach at the University (1954-58). Three times he was a member of the Cabinet, holding the posts of minister of justice and minister of religious endowments. He was closely involved in the drafting and enactment of the family and civil laws in Syria and he was a constant member of international Fiqh councils. An academic of exceptional standing and a successful politician, Mustafa al- Zarqā' was nevertheless close to the people. Throughout his life, al-Zarqā' continued to teach in mosques, spoke on the problems faced by the Muslim people everywhere, addressed many conferences worldwide. He was always trying to find solutions to the problems from an Islamic point of view. Mustafa al-Zarqā' died in Riyadh on Saturday Rabi'ulawwal, 1420/ July 3, 1999.

Key words: Mustafa Ahmad al-Zarqā', Al-Khusrawiyah, University of Damascus, al-Kutla al-Wataniyya, MT, minister, fiqh, lawyer, Encyclopaedia of Fiqh, international Fiqh councils.

I- HAYATI:[1]

1325/1907 yılında Haleb'te doğdu. Devlet lisesindeki öğrenimin tamamlanmasından sonra bakalorya imtihanına girebilmek için (on bir yıllık

* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ saffetkose@selcuk.edu.tr

[1] Muhammed Meczûb, *'Ulemâ' ve müfekkirûn 'araftühüm*, Kahire, ts. (Dâru'l-İ'tisâm), II, 343-370 (Kendi dilinden anlattığı hayatı); Mecd Ahmed Mekkî, "eş-Şeyh Mustafa Ahmed ez-Zerkâ'", *el-Fetâvâ*, Dımaşk 1425/2004, s. 21-36 (Zerkâ'nın *el-Fetâvâ*'sının başında).

resmî lise eğitiminin sonunda diploma alabilmek için yapılan sınav) 23 yaşını doldurmuş olmanın hukuken şart koşulması sebebiyle yaşını büyütmek zorunda kaldığından resmi kayıtlara doğduğu yıl 1322/1904 şeklinde geçmiştir. Annesinin kendisine hamile olduğu dönemde rüyasında Hz. Peygamberi gördüğü ve bir oğlan çocuğu müjdelediği, kendisine ölen ağabeyi Mustafa'nın adını vermesini tavsiye ettiği ve isminin de bu sebeple konulduğu nakledilmektedir.

Zerkâ', dedesi Muhammed ez-Zerkâ' (ö.1343/1924) ve babası Ahmed ez-Zerkâ'nın (1285?-1357/1868?-1938) ilmi kişiliği ile temayüz ettiği bir aileye mensuptur. Kendisi de bu ilim silsilesinin halkalarından birisini oluşturmaktadır ki oğlu Enes ez-Zerkâ' da ekonomi alanında ihtisas yapmış ve fıkıh ve iktisat alanındaki yetkinliğiyle bu halkayı devam ettirmektedir. Bu sebeple Ali et-Tantâvî bu zinciri "*altın silsile*" olarak isimlendirir.

Mustafa ez-Zerkâ' ilk öğrenimine babasının mezun olduğu ve kardeşlerinin de okuduğu başında dönemin meşhur hâfız ve kıraat alimlerinden Muhammed el-Haccâr'ın bulunduğu Kur'ân mektebinde başladı. Burada okumayazma ile ilk Kur'ân ve matematik derslerini aldı. Babası Ahmed ez-Zerkâ' neslin dini bilginin yanında modern kültürle de donatılmasını gerektiren hızlı bir gelişmenin farkındaydı. Bu inancına bağlı olarak onu on yaşına yaklaştığı bir sırada Halep'teki Fransız mektebine kaydettirdi. Çünkü o dönemde Fransızca bir dünya dili idi. Burada Fransızca'nın temel kurallarını öğrendi. Babasının, bu tür okulların en önemli hedeflerinden olan misyonerlik tehlikesine karşı sürekli uyanık davrandığı ifade edilmektedir. Fransız mektebine girişinden iki yıl sonra I. Dünya Savaşı çıktı. Burada görevli Fransızlar asker olarak ülkelerine çağrılınca onların yerine Halepli bazı Hıristiyan öğretmenler göreve başladı. Ancak kısa bir müddet sonra diğer yabancı okullarla birlikte bu okul da kapatıldı ve büyük okullar askeri kışlaya çevrildi. Bunun akabinde daha sonra Lise olarak adlandırılacak Rüşdiye Medresesine kaydoldu. Fakat hemen bu okul da kapatıldı ve kışla haline getirildi. Bu sırada eğitim-öğretim tam anlamıyla durma noktasına geldi. Peşinden Sûriye, iki yıl kadar Faysal (I. Faysal) (ö.1885-1933)'ın idaresinde kaldı. Faysal, batılıların Arap birliği vaadiyle gözlerini boyadığı ve Osmanlıya karşı bağımsızlık hareketini başlatan Şerîf Hüseyin'in oğludur. Fakat Sûriye Genel Meclisi 8 Mart 1920'de Faysal'ın Büyük Sûriye'nin krallığına getirildiğini ilan edince Nisan 1920'de toplanan San Remo Konferansı bunu tanımadı ve General Gouraud komutasındaki Fransız ordusu 24 Temmuz 1920'de Han Meyselûn yanında karşılarına çıkan bedevîlerden oluşan Faysal'ın Yusuf el-Azme komutasındaki kuvvetlerini dağıtarak Sûriye'yi işgal ettiler.[2] Bu ordu Şerîf Hüseyin tarafından Osmanlıya karşı savaşmak üzere hazırlanmış fakat bu esnada Faysal'ın emrine verilmişti. Böylece Suriye ve Lübnan Fransızların; Ürdün'ün doğusu, Filistin ve Irak bölgesi İngilizlerin işgaline uğradı. Zerkâ' bu olayları, Arap

[2] Bu konuda bk. H. Lammens, "Suriye", *İA*, XI, Eskişehir 1997, s. 64; Mustafa L. Bilge, "Faysal I", *DİA*, XII, İstanbul 1995, 264-265.

dünyasına karşı itilaf devletlerinin komplosunun uygulamaya konması olarak değerlendirmektedir.[3]

İşgalden sonra bireyleri Osmanlı döneminde önemli görevler üstlenmiş bulunan Halep'in en saygın/prestijli ailelerinden birisine mensup olan Mer'î Paşa önce Halep Evkâf Müdürlüğüne daha sonra da bu ilin valiliğine getirildi. Kendisi ilme düşkün ve ilim adamlarına saygılı idi. Savaş ve bölgedeki şartlar sebebiyle durmuş bulunan eğitim-öğretimi yeniden başlatmayı planladı. Dedesi Muhammed ile babası Ahmed ez-Zerkâ'nın da teşvikleri ve görüşmeleri neticesinde kendisiyle varılan mutabakat çerçevesinde öncelikle şer'î derslerin okunduğu bir okul açılması kararlaştırıldı. Ancak bu okul daha önceki vakıf okullarının hakim karakterini oluşturan disiplinsizlikle malul olmamalıydı. Çünkü o dönemlerde vakıf okulları gidecek yeri olmayan tembel öğrencilerin sığınak yeri olarak kullanılıyor, vakfın gelirlerinin de onda dokuzunu mütevelli alıyordu. Yapılan dersler de göstermelik idi. Her iki kesim de hallerinden memnundu. Açılacak okul, programı ve disiplini ile gerçekten ilme hizmet etmeliydi. Bunun için en uygun mekan olarak *Hüsreviyye Medresesi* tercih edildi ve şer'î ilimler tahsilini seçenler için bir imkan hazırlanmış oldu. Bu okul dini eğitim-öğretim vermek üzere I. Dünya Savaşından sonra açılan belli bir disipline sahip ilk kurumdur.[4]

Hüsreviyye Medresesinin açılmasından sonra ticaretle iştigal etmek isteyen ez-Zerka'yı dedesi Muhammed'in ısrarıyla babası ilme yönlendirdi ve bu Medreseye kaydettirdi. Bu medrese programına, öğrencilerini aktüel genel kültür bilgisiyle donatmak amacıyla matematik, coğrafya, tarih ve sağlık bilgisi gibi bazı modern disiplinleri dahil etti. Lise seviyesinde eğitim-öğretim programı uygulanan bu okulun öğretim süresi altı yıl olarak belirlenmişti. Ancak okul Devlet tarafından resmen tanınmamakla birlikte mezunları vakıflarda görev alabiliyorlar ve imam ya da hatiplik vazifelerine tayin edilebiliyorlardı.

Mustafa ez-Zerkâ' burada öğrenimi sırasında sadece okul dersleriyle yetinmedi. Babasının çeşitli camilerde yapmış olduğu fıkıh ve hadis derslerine devam etti, bazı yabancı hocalardan ücret mukabilinde Fransızca dersleri alarak dilini geliştirdi.

Zerkâ' genel liselerden mezun olanların sahip oldukları modern bilgi ve kültüre ilgi duyuyordu. Çünkü Fransız işgali bölgedeki İslam karşıtı akımları cesaretlendirmiş, özellikle batıda öğrenim görmüş olanları olumsuz anlamda etki altına almış, Müslüman alimlere karşı mesnetsiz suçlamaları ve olumsuz propagandaları öne çıkarmıştı. Bu bağlamda karşıt görüş sahipleri, Müslüman din adamlarının ibadet esasları dışında hayatın zaruretlerinden olan modern bilgi ve kültür donanımından yoksun olduğu, eski kitaplardaki bilgi-

---

[3] Muhammed Meczûb, *a.g.e.*, II, 345.

[4] Muhammed Âlü Reşîd, *İmdâdü'l-fettâh*, Riyad 1419/1999, s.17.

ler üzerinde donup kaldıkları tezini işliyorlar ve rahiplerle mukayese ederek Hıristiyan din adamlarının modern bilgiye sahip aydın din adamları oldukları, içlerinde mühendis, doktor ve teknik bilimlerle donanmış bilginler bulunduğu propagandasıyla İslam alimlerini dolayısıyla müslümanlığı küçük düşürme çabası içine giriyorlardı. Zerkâ' din karşıtı akımların İslam'a yönelik bu tür hücumlarına karşı durabilmek için müspet ilimlerle şer'î ilimlerin gerçeklerini cem etmenin gerekliliğine inanıyordu. Bunun üzerine çocukluk arkadaşı Muhammed Ma'rûf ed-Devâlîbî ile birlikte karar vererek Halep'teki Genel Lise'ye kaydoldular. Bu okula girebilmek ve sonunda bakalorya diploması alabilmek için yaşını üç yıl büyüttüğüne daha önce değinmiştik. Burada okulun hocalarından düzenli şekilde fizik, matematik gibi müspet ilimlerin yanı sıra tarih ve Arap edebiyatına dair özel dersler aldılar. Okulun süresi on iki yıl idi ve ilk on bir yılı fen-edebiyat kolu şeklinde idi. Bu dönemin sonunda her iki koldan yapılan imtihanı okul birincisi olarak geçti. Son yıl (on ikinci yıl) matematik bilimleri ve felsefe kolu şeklinde idi. Fakat bu bir yıllık dönemin tamamlanacağı okul Dımaşk'ta idi. Bu arada Zerkâ'nın öğrenim alanındaki başarısı ve bu okulun ilk on bir yılını birincilikle bitirmiş olması Halep Ma'ârif/Eğitim müdürü Dr. Kâmil el-Eşrefiyye'nin dikkatini çekti ve o dönemde Halep'e bağlı olan Antakya'daki Liseye Arap Edebiyatı öğretmeni/müderrisi olarak tayin etmeyi teklif etti. Bir çok yetişmiş insanın rüyasını süsleyen ve oldukça iyi bir maddi imkan (Zerkâ' bu görevi kabulü halinde alacağı bir maaşın babasının bütün varlığına denk olduğunu söylüyor)[5] ve prestij sağlayan böyle bir görevi babasıyla istişare ettikten sonra öğrenime devam etmeye karar vererek geri çevirdi.[6] Bu karara oldukça şaşıran Ma'ârif müdürü ona dua ederek ilim yolunda başarılar diledi. Peşinden Dımaşk'a giderek (1929) okula kaydını yaptırdı. Ancak her iki kola da kaydı mümkün olmadığı için felsefe bölümünü tercih etti ve bu kısmı da birincilikle bitirdi. Daha önce okumuş olduğu Arap dili ve edebiyatı, ezberlemiş olduğu binlerce beyit şiir ve diğer alanlardaki birikimi okulun kalan kısmını da tamamlama konusunda motive edici unsurlardan birisi idi.

Liseyi bitirmesinin ardından Halep Üniversitesinin kurulmasından sonra Dımaşk Üniversitesi olarak isimlendirilecek olan Suriye Üniversitesinin Hukuk ve Edebiyat Fakültelerine kaydını yaptırdı. Öğleden önce Hukuk Fakültesinin derslerine, sonra da Edebiyat Fakültesine devam ediyordu. 1933 yılında her iki fakülteden de birincilikle mezun oldu. Bu fakülteleri bitirdi-

---

[5] Muhammed Meczûb, *a.g.e.*, II, 349.

[6] Bu teklif üzerine babası kendisine şöyle demişti: "Ben seni ve kabiliyetini bütün insanlardan daha iyi biliyorum. Fakat bu gün bir çok kimsenin hayal ettiği ve fırsatını kolladığı bu vazife sana göre büyük. Bunu tercih edersen kanaatimce kendi önünü keser, bir liseye sadece bir öğretmen olarak bağlanıp kalırsın. Sonraki öğreniminin kalan kısmına devam etmen de son derece zorlaşır. Kabiliyetlerin doğrultusundaki önemli fırsatları da kaçırmış olursun. Bakaloryanın ikinci kısmını (on ikinci sene) tamamlamanı tavsiye ederim. Bunu yaptığında sana daha büyük fırsatlar doğacak, daha önemli görevlerin kapısı aralanacaktır. Yine de karar senin." Buna Zerkâ' şu cevabı vermiştir: "Sen görüşünü ızhar edip tercihini yaptıktan sonra benim kendi başıma bir şeyi seçmem söz konusu olamaz. Şüphesiz hayır seni razı edeceğim şeydedir." Zerkâ' bu sonucu kendisine arzettiğinde Ma'ârif müdürü'nün son derece tuhaf karşıladığını ve dehşete düştüğünü söylemektedir (Muhammed Meczûb, *a.g.e.*, II, 349-350).

ğinde kendisi, şer'î ilimler, hukuk ve edebiyattan oluşan üç ihtisası da şahsında cem eden Suriye'de ki ilk kişi idi.

Zerkâ' öğrenim hayatı boyunca Hanefî fıkhı ile Mecelle küllî kaideleri şerhini kendisinden okuduğu, bazen sabahlara kadar fıkhî-edebî mütalaalarda bulunduğu babası Ahmed ez-Zerkâ'; hadis ve sîret okuduğu Muhammed Râğıb et-Tabbâh; akaid esasları, tefsir ve belâgat dersleri aldığı Muhammed el-Hanîfî'yi en çok etkilendiği hocaları arasında saymaktadır. Bunun yanı sıra İbn Akîl (ö.769/1367)'in Elfiyye[7] şerhini Muhammed b. Mustafa el-Hudarî'nin haşiyesiyle birlikte okuduğu muhaddis, fakîh, usulcü ve dilci Ahmed el-Mektebî (1263-1342/1847-1923); nahiv dersleri aldığı Halep Fetvâ Emîni Ahmed el-Kürdî (1299-1373/1882-1954) ile Îsâ el-Beyânûnî (1290-1362/1873-1943); fıkıh ve hadis okuduğu İbrahim es-Silkînî (1270-1367/1854-1948); tefsîr dersleri aldığı Ahmed eş-Şemmâ' (1287-1373/1870-1954); nahiv, belagat ve diğer âlet ilimleri ile ilgili dersler aldığı Muhammed en-Nâşid (ö.1362/1943); Arap dili açısından yöntemi ve ana kuralları çok sade bir dille ifade etmesi gibi sebeplerle İslam dünyasında çok tutulan İbn Âcurrûm'un (ö.723/1323) bir nahiv kitabı olan ve isim ve fiillerin tasrifleri ve i'rabı ile harflerin i'rabı üzerine özlü bilgiler veren[8] *el-Âcurrûmiyye*'nin Hasan b. Ali el-Kefrâvî şerhini okuduğu Mahmûd b. Sa'îd es-Senkerî hocalarındandır bazılarıdır.

Üniversiteden mezun olduktan sonra Halep'teki millî ve karma (Fransız) mahkemelerde on yıl kadar sürecek bir dönem avukatlık yaptı. Bu arada babasının vefatından sonra (1938) Halep Emeviyye ve Hayr Camilerinde, Şa'bâniyye Medresesinde ve Hüsreviyye'de onun yerini alarak derslere devam etti. Bu yıl içerisinde (1938) ilerici ve reformcu kişiliğe sahip olan Halep şer'î mahkeme kadısı Dr. Muhammed el-Ahdelî'nin Halep Evkâf Müdürlüğüne getirilmesiyle bu kuruma bağlı okulların ıslahı ile ilgili müzakere heyetinde bulundu. O zamana kadar bir çoğu disiplinsiz, verimsiz, sözde eğitim kurumları olan, belli insanların geçim yolu ve barınağı haline gelmiş olma dışında bir özelliği kalmayan bu okulların tek bir tedris sistemi altında lise ve üniversite olarak iki kademeli bir şekilde öğrenim hayatına sokulması, tedrisatta disipline sadık kalınması, gelirlerinin korunması ve harcamalarının kurallara bağlanması yönündeki görüşler kendisine sunulduğunda oldukça mutlu olan Evkâf Müdürü Dr. Muhammed el-Ahdelî iki arkadaşı ile birlikte Zerkâ'yı bu projenin hayata geçirilmesi için görevlendirdi. Tedris programı ve planlama yapıldı. Dr. Ahdelî projenin hayata geçirilmesi için vakıfların mütevellîlerine gönderdiği yazıyla vakıflara bağlı okulların tek bir çatı ve program çerçevesinde birleştirildiğini, gelirlerini Evkâf müdürlüğünde hazırlanan hususi sandığa bırakmalarını isteyince kıyamet koptu. Çünkü yeni sistem öğrencilerden çalışanla çalışmayanı, hocalardan ehil olanla olmayanı ayırıyor,

---

[7] İbn Mâlik et-Tâî (ö.672/1274)'nin Arap gramerine dair meşhur manzum eseri.

[8] Bk. Hulusi Kılıç, "İbn Âcurrûm", *DİA*, XIX, İstanbul 1999, s. 295-296.

mütevellî heyetinin de sömürüsüne engel olacak tedbirleri öngörüyordu. Bunun üzerine bütün ilgililer ayaklandı ve bu tasarının hayata geçmemesi konusunda bütün güçlerini seferber ettiler, hatta bazı gazetecilere paralar ödeyerek proje aleyhinde yazılar yazdırdılar. Nihayet bu karalama, iftira ve yalan kampanyaları neticesinde Fransız işgal güçlerinin de desteğiyle Dr. Ahdelî Evkâf müdürlüğünden alınarak kadılık görevine iade edildi. Böylece proje rafa kaldırıldı.

Zerkâ' 1944 yılında Suriye Üniversitesi Hukuk Fakültesinde Medenî hukuk ve İslam hukuku öğretim elemanı olarak göreve başladı ve emekli olduğu 1966 yılına kadar bölüm başkanlığı görevinde kaldı. Aynı üniversiteye bağlı olarak 1954 yılında kurulan İslam Hukuku Fakültesinde (Külliyetü'ş-şerî'a) çeşitli konferanslar verdi. Yine aynı yıl bu üniversitenin Edebiyat Fakültesinde Hadis alanında; Arap Birliği'ne (Câmi'atü'd-Düveli'l-'Arabiyye) bağlı Yüksek Arap Dili Araştırmaları Enstitüsünde de Sûriye Medenî Kanunu ile ilgili konferanslar verdi. 1947 yılında bu gün Kahire Üniversitesi olarak eğitim-öğretime devam etmekte olan I. Fuâd Üniversitesi Hukuk Fakültesinden İslam Hukuku diploması aldı. 1954 yılında yapılan parlamento seçimlerinde özellikle ülkenin Fransız işgalinden kurtarılması için mücadele eden Ulusal Blok (el-Kütletü'l-Vataniyye) saflarından Halep'ten milletvekili seçildi (1954-58). Onun siyasete girmesinin en önemli sebeplerinden birisi Fransız işgaline ve bu güçlerin Müslüman halka reva gördüğü muamelelere karşı bu yolla mücadele etmekti. Kendisi de zaten siyasi tercihlerinde ve siyasi görüşlerinin şekillenmesinde Fransız işgali ve işgalcilerin tutumlarının belirleyici olduğunu söyler.[9] Suriye yasalarına göre milletvekili olması üniversitede öğretim elemanı olarak görev yapmasına engel teşkil etmediği için bu görevine de devam etti. 1956 yılında Adalet ve Evkâf Bakanlıklarına getirildi. İç karışıklıklar ve ihtilaller sebebiyle bu görevlerde bir yıldan az bir zaman kalabildi. 5 Şubat 1958 yılında Mısır ve Suriye'nin birleşmesi kararından sonra hazırlanması planlanan ortak dört farklı kanun için oluşturulan dört komisyondan birisi olan "el-Ahvâlü'ş-şahsıyye" (aile, miras, ehliyet, velayet, vasıyet ile ilgili konular) kanununun komisyon başkanlığını yaptı ve iki yıllık bir sürede kanun tasarısı bitirildi. İlke olarak herhangi bir mezhebe bağlı kalınmaksızın ihtiyaçlara cevap verebilen en uygun görüşün esas alındığı, eğer böyle bir ictihad bulunamamışsa İslam hukukunun genel esasları doğrultusunda yeni bir ictihadla oluşturulan bu çalışma[10] Suriye'de yapılan yeni bir askerî darbe ile 29 Eylül 1961 tarihinde Mısır ile Suriye birliğinin bozulması sonucu uygulanma şansı bulamamış ve unutulmaya yüz tutmuştur.[11] Bu darbe dönemi de bir yıldan kısa sürdü ve yeniden anayasal düzene geçilerek yeni bir seçim yapıldı. Bu seçimlerde de Halep milletvekili olarak parlamentoya girdi. 20 Aralık 1961'de Başbakanlık görevine getirilen arka-

---

9 Meczûb, s. 359.

10 *Meşrû'u Kânûni'l-ahvâli'ş-şahsiyyeti'l-muvahhed li'l-iklîmeyni's-Sûrî ve'l-Mısrî*, Dımaşk 1996, Zerkâ'nın mukaddimesi, s. 6.

11 *a.e.*, s. 6.

daşı Dr. Muhammed Ma'rûf ed-Devâlîbî'nin kabinesinde ikinci defa Adalet ve Evkâf bakanlıklarını üstlendi. 28 Mart 1962'de Abdülkerim en-Nihlâvî liderliğinde yeni bir askeri darbe ile parlamenter sistem yine ilga edildi ve başbakanla birlikte bütün milletvekilleri, bakanlar ve Cumhurbaşkanı Nâzım el-Kudsî tutuklandı. Bu darbe ile birlikte bütünüyle siyasi hayattan çekildi ve sadece tedrisle meşgul olmak üzere ilim hayatına döndü.

Zerkâ' işgal kuvvetleriyle daha sonraki ihtilalcileri/devrimcileri mukayese ederken Fransızların onlara göre en azından kişisel hürriyetlere daha saygılı olduklarını belirtir. İşgal güçlerinin ifade hürriyeti, makul isteklerin yerine getirilmesi konusunda daha anlayışlı davrandığını, devrimcilerin ise yurtseverlik/milliyetçilik, güvenlik, kamu yararı, düşmana karşı direnç perdesi altında herkesi susturduğunu, muhalif fikirlere tahammül edemediklerini ve bu tür insanları çeşitli ithamlarla savunma hakkı bile vermeden mahkum ettiklerini ve insanlık dışı muameleye maruz bıraktıklarını anlatır. Örnek olarak da Fransızların Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki aile hukuku hükümlerini birleştirmeyi amaçlayan *"Kânûnu't-Tavâif"*e karşı kendisinin ateşli hitabesi ve halkın tepkisi neticesinde vazgeçmelerini zikreder. Bundan sonra Zerkâ': *"İşgal birliklerinin çekilmesinden sonra ülkedeki devrimcilere karşı böyle bir hareket yapılmış olsaydı feci sonuçlar doğururdu"* demektedir. Bununla ihtilalcilerin işgal güçlerine göre kendi vatandaşlarına karşı daha anlayışlı olmalarının gerekliliğine, ama bunun görülmediğine imada bulunur.[12]

Dımaşk Üniversitesi İslam Hukuku Fakültesinin kuruluşunu takip eden yıl (1955) arkadaşları Dr. Muhammed Ma'rûf ed-Devâlîbî, Dr. Mustafa es-Sibâ'î ve Muhammed Mübârek ile birlikte bu okulun üstleneceği bir İslam hukuku ansiklopedisi tasarısı üzerinde çalışmayı kararlaştırdılar. Ansiklopedi alfabetik olarak bütün mezheplerin görüşleri dikkate alınarak, yazarının ferdî ictihadlarına yer vermeden objektif olarak hazırlanacaktı. Bundan amaç doğrudan İslam hukuku ile ilgili ihtisası olmayan zevatın, fıkhî bilgiye ulaşmalarında zorluk çıkaran klasik fıkıh kitaplarının karmaşık ibareleri ve üslubu içine gizlenmiş fıkhî hazineye ulaşmalarında kolaylık sağlamaktı. Bunun için 1375/1956 yılında Dımaşk Üniversitesi İslam Hukuk Fakültesinde (Külliyetü'ş-şerî'a) bir ekip oluşturuldu ve bu iş için özel bütçe ayrıldı. Esasen ansiklopedi hazırlama teklifi, Temmuz 1951'de Fransa'nın başkenti Paris'te Sorbonne Üniversitesi Hukuk Fakültesi tarafından düzenlenen İslam Hukuk Haftası Kongresi'nde alınan tavsiye kararına dayanıyordu.[13] Bu kong-

---

[12] İkinci Dünya Savaşından sonra bağımsızlığını elde eden Sûriye bir dizi ihtilale/devrime sahne olmuştur. Mısırla birleşme taraftarı olanlarla bağımsız kalmak isteyenler arasında bir dizi mücadele yaşanmıştır. Hüsnü Zâim (mart 1949), Çiçekli (kânûn-ı evvel 1949), Şükrü el-Kuvvetlî (şubat 1954) ihtilallerinden sonra ülke 1958 şubatında Mısır ile birleşmiş, 1961 eylülünde Mısır'ın Sûriye valisi Abdülhakîm Amr Şam'da tevkif edilerek birliğe son verilmiştir. 1963'te milliyetçi Ba's partisi ve şubat 1966'da Emin el-Hâfız iktidarı ellerine geçirmiştir (H. Lammens-Fikret Işıltan, "Suriye", *İA*, XI, 64).

[13] Mustafa Ahmed ez-Zerkâ', "Ta'rîf Mûcez bi-Meşrû': Mevsû'ati'l-fıkhi'l-İslâmî", *Râbıtatü'l-'âlemi'l-İslâmî*, yıl: 1, sene: 5, Mekke 1387/1967, s. 64-66.

reye Sûriye'den Dr. Muhammed Ma'rûf ed-Devâlîbî ile Zerkâ' katılmıştı. Hazırlık aşamasında önemli bir merhale katedildi. Dört mezhep dikkate alınarak madde başları büyük ölçüde tespit edildi. Bu arada ansiklopedi çalışmalarına kolaylık sağlaması amacıyla mukayeseli fıkhın önemli kaynaklarından birisi olan Zâhirî fukahasından İbn Hazm'ın (ö.456/1064) *el-Muhallâ*'sı esas alınarak bir fıkıh sözlüğü hazırlandı (*Mu'cemu fikhi İbn Hazm ve'd-delîl li-mevtını'l-mustalahâti'l-fikhiyye*). 1958 yılında Mısır ve Suriye'nin birliği kararı alınınca Mısır Evkâf Bakanlığı da bu projeye ortak olmak ve finansmanını üstlenmek istedi. Bunun üzerine Mısır ve Suriyeli ilim adamlarından oluşan karma bir komisyon oluşturuldu (18 Ocak 1961). Ali el-Hafîf ve Muhammed Ebû Zehre Mısır kanadından katılan ilim adamlarından idi. Bu merhalede biraz hızlı hareket edildi ve örnek maddelerden oluşan bir fasikül çıkarıldı. Mesela Muhammed Ebû Zehre'nin daha sonra Kahire'de Dâru'l-Fikri'l-Arabî tarafından basılan *Buhûs fi'r-ribâ* adlı küçük eseri bu ansiklopedi için örnek olarak yazdığı "ribâ" maddesidir. 1961 yılında Mısır'ın Suriye valisi Abdülhakîm Amr'ın Dımaşk'ta tevkîfinden sonra birlik sona erince ansiklopedi çalışmaları da durdu.[14] Ancak Kuveyt Evkâf Bakanlığı 1966 yılında bu projeye sahip çıktı ve benzer bir ansiklopedinin hazırlanması için çalışmalara başladı. Ön hazırlıkların tamamlanmasının ardından amacın gerçekleştirilmesi için kendisine yapılan daveti kabul eden Zerkâ' projenin başına geçmek üzere Dımaşk Üniversitesinden izinli olarak ayrıldı. Bu arada Mısırda da aynı yönde bir gayret başladı (*Mevsû'atü Cemâl Abdinnâsır* daha sonra *Mevsû'atü'l-Fıkhi'l-İslâmî* adıyla yayımına devam edilmiştir). Zerkâ' ilk iş olarak çalışma metodu ve ansiklopedinin yazımı ile ilgili konu ve teknikleri yeniden yapılandırdı. Kendi ifadesine göre beş yıllık süre zarfında ansiklopedi yazımının dörtte birine denk düşen ön çalışmayı tamamladı. Daha önceki ansiklopedi çalışması sırasındakine benzer biçimde mukâyeseli fıkhın önemli örneklerinden bir diğeri olan meşhur Hanbelî fukahasından İbn Kudâme'nin (ö.620/1223) *el-Muğnî* adlı eseri temel alınarak hazırlanan fıkıh sözlüğü bu çalışmanın semerelerinden birisidir. Ansiklopedinin hacmini her bir sayfası 250-300 kelime'den oluşan biner sayfalık otuz cilt olarak planlamıştı. Ancak 1971 yılında Evkâf Bakanının değişmesi sebebiyle bu çalışma askıya alındı. Bunun üzerine Zerkâ' o yıllarda inşa edilen Ürdün Üniversitesi İslam Hukuk Fakültesine (Külliyetü'ş-şerî'a) öğretim görevlisi olarak davet edildi (1971). Bu davete icabet ederek Kuveyt'ten ayrıldı ve 1989 yılına kadar bu görevde kaldı. Zaten Suriye yasalarına göre Kuveyt'te bulunduğu sırada Dımaşk Üniversitesinden yaş haddinden emekliye sevkedilmişti. Fakat daha sonra Kuveyt Evkaf bakanı değiştirildi ve önceki bakanının hatasından dönülerek ansiklopedi çalışmalarına devam kararı alındı. Kendisinin yeniden bu

[14] Bu ansiklopedi karma komisyonun dağılmasının ardından Mısır Evkâf Bakanlığınca Mısırlılardan oluşan yeni bir komisyonca *Mevsû'atü Cemal Abdinnâsır* adıyla 1966 yılında yayımlanmaya başlamış ve XI. Cildinden itibaren de *Mevsû'atü'l-Fıkhi'l-İslâmî* adıyla yayımlanmaya hala devam etmektedir. Her bir ıstılah dört mezhebin yanı sıra Zâhiriyye, Zeydiyye, İmâmiyye ve İbâziyye mezheplerinin görüşleri de zikredilmek suretiyle hazırlanmaktadır.

çalışmayı yürütmesi teklifine Ürdün Üniversitesindeki görevi sebebiyle olumsuz cevap verdi. Ansiklopedi kendisinin daha önceki çalışmaları neticesinde belirlediği esasların dışında yeni bir usulle hazırlanmaya başlandı ve şu anda bu ansiklopedi (*el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*) tamamlanma aşamasına gelmiştir.

1978 yılında merkezi Mekke'de bulunan Râbitatü'l-'Âlemi'l-İslâmî; 1983'te de İslam Konferansı teşkilatına bağlı olarak Cidde'de kurulan ve Müslüman dünyanın karşı karşıya bulunduğu çağdaş problemlere İslam hukuk metodolojisi çerçevesinde çözüm bulmayı amaçlayan her iki Fıkıh Akademisine üye seçildi ve buradaki toplantılara muasır problemlerle ilgili bir çok tebliğ sundu.

1975 yılında Arap Birliği (Câmi'atü'd-Düveli'l-'Arabiyye) Genel Sekreterliğinin hukuk şubesince bütün Arap ülkeleri için ortak bir medeni kanun hazırlanması kararı alındı. Bu çalışma için bir komisyon oluşturuldu. Bunun için birlik merkezinde yıllık periyodik toplantılar yapıldı. Bu noktada İslam hukukundan ve fıkıh mirasından yararlanma gibi bir düşünce zihinlerde yoktu. Amaç Arap ülkelerinde uygulamada bulunan yabancı menşeli kanunlardan bir birlik sağlamaktı. Bunun da temelinde Yeni Mısır Medenî Kanunu vardı. Üç yıl gibi bir çalışmadan sonra İslam hukukundan bağımsız olarak hazırlanmış bir kanunda birlik sağlanamayacağı anlaşılınca işin seyri değişti ve İslam hukuku esas alınarak bir medenî kanun hazırlanması kararı alınarak Modern hukukçularla İslam hukukçularından oluşan karma bir komisyon oluşturuldu. Zerkâ'nın her iki hukuk alanında uzman sıfatıyla üye seçildiği bu komisyon, çalışmalarına, Arap Birliği Teşkilatının Mısır'ın İsrail ile barış antlaşması imzalaması sebebiyle merkezinin Kahire'den Tunus'a taşınmasından sonra 1980 yılında başlayabildi. 1984 yılına kadar yapılan hazırlıklarda önemli aşamalar kaydedildi. Bu çalışmada Arap dünyasında İslam hukuku esas alınarak hazırlanmış ilk medeni kanun olma hüviyeti taşıyan ve 1976 yılında yürürlüğe giren[15] Ürdün Medenî Kanunu hareket noktası kabul edilmiş, her bir maddesi tek tek değerlendirilerek, ta'dîl (düzeltme), tebdîl (değişiklik) ya da terk (vazgeçme) şeklindeki çalışmalarla amacın gerçekleştirilmesi yoluna gidilmiş ve Medenî hukukun çeşitli dallarına ait kanun metinleri hazırlanmıştır.[16]

Zerkâ, bölge ülkelerinde İslam hukuku ve meri hukuk alanındaki komisyon çalışmalarının bir çoğunda (taknîn/codification, ta'dîl vb.) özellikle kanun tasarılarının hazırlık aşamalarında uzman sıfatıyla yer almış, çeşitli üniversitelerin programlarının oluşturulması ve geliştirilmesinde aktif görev yapmıştır. Ayrıca İslam hukuku alanında yapılan çalışmalarda ortaya çıkan bazı problemlerin hallinde kendisinden yardım istenen bir bilim adamı olarak

---

[15] Zerkâ', "el-İctihâd ve devru'l-fıkh fî halli'l-müşkilât", *el-Câmi'atü'l-İslâmiyye*, sy. 22, Rabat 1409/1989, s. 162.

[16] bk. *el-Fi'lü'd-dâr*, s. 8-9.

aranmıştır. Mesela Pakistan'da General Ziyaülhak (ö.1409/1988) döneminde İslam hukuku merkezli ceza kanununun hazırlık aşamasında kadının diyeti ile ilgili konunun kanunlaştırılması esnasında çeşitli çevrelerden gelen tepkiler üzerine Muhammed Ma'rûf ed-Devâlîbî ile birlikte bu ülkeye davet edilmişler ve ilgili çevreleri ikna etmişlerdir.[17] Bütün bunların yanı sıra İslam hukuku alanında kırk yıl boyunca verdiği dersler ve konferanslar, yazdığı kitaplar, ulusal ve uluslar arası toplantılara sunduğu tebliğler, ilmi dergilere yazdığı makaleler, yetiştirdiği binlerce talebeyle bereketli bir ömür geçirmiş ve 19 Rabi'ulevvel 1420/03 Temmuz 1999 tarihinde cumartesi günü ikindi vakti Riyad'da vefat etmiştir.

II- ESERLERİ

1- ***el-Fıkhu'l-İslâmî fi sevbihi'l-cedîd:*** Müellifin İslam hukuku alanındaki en meşhur eseridir. Suriye Üniversitesi Hukuk Fakültesi öğrencileri için ders kitabı; mahkemelerde de hakimlere rehber olması amacıyla modern usulle hazırlanmış bir kitaptır. *el-Fıkhu'l-İslâmî fi sevbihi'l-cedîd* o dönemlerde Hanefî fıkhının/Mecelle'nin uygulamada esas alınmış olması sebebiyle bu mezhep temelli olarak hazırlanmış, yeri geldikçe de diğer mezheplerin görüşlerine atıfta bulunulmuştur. Münîr el-'Aclânî'nin ifadesiyle bu eser ülkede Mecelle'nin uygulanması sebebiyle öncelikle genel anlamda İslam hukukuna başlangıç olsa da özel manada Mecelle'ye giriş kitabıdır.[18] 30 Mart 1949 tarihinde Suriye tarihinin ilk askerî darbesini yaparak mevcut yönetimi ilga eden ve idareyi ele alan Hüsnü Za'îm'in atadığı yeni Adalet Bakanı Es'ad el-Kûrânî'nin Batı Dünyası nezdinde iyi bir yer tutmak/imaj bırakmak amacıyla uygulamadaki Medenî Kânûnun ilga edilerek tamamen batılı normlara uygun bir biçimde yeniden hazırlanması fikrine darbe liderini ikna etmesi sonucunda amaçlanan evsafa uygun bulunan Mısır Medenî Kânûnunun esas alındığı yeni medenî kanun[19] aynı yılın sonlarında yürürlüğe girince kitap sadece İslam hukuku derslerinde takip olunmuştur.

Dört cilt olarak tasarlanan bu çalışma, öncelikle acil ihtiyaç sebebiyle, hazırlığı biten kısımlarının fasiküller halinde basılmasıyla yayın hayatına başlamıştır. Kitabın ilk iki cildi ***el-Medhalü'l-fıkhiyyü'l-'âmm*** şeklinde isimlendirilmiş ve üç ana kısımdan oluşmuştur. İslam hukuk başlangıcı olarak ifade edilebilecek birinci bölümde tanım, kaynaklar, tarihçe, İslam hukukunun dönemleri, İslam hukuk ekollerinin ortaya çıkışı, bu ekollerin ihtilaf sebepleri ve bu farklılıkların hukukî değeri, İslam hukukunun tedvini gibi konular ele alınmıştır. İkinci bölümde fıkhî hükümlerin dayandığı temel hukuk nazariyeleri işlenmiştir ki bu tarz bir sunuş klasik sistematiğe göre önemli bir yeniliktir. Üçüncü bölümde ise küllî kaidelere yer verilmiş ve bu kaidelerin ortaya çıkışı, hukukî değeri ve literatürü ile ilgili konular ele alın-

---

[17] Zerkâ', *el-'Aklü ve'l-fıkhu fi fehmi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, s. 43.

[18] Münîr el-Aclânî, "el-Medhalü'l-fıkhiyyü'l-âmm", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-'ilmiyyi'l-'Arabî*, sy. 28, Dımaşk 1373/1953, s. 16 (*el-Medhal*'in Dımaşk 1425/2004 baskısının başındaki yeniden yayımı).

[19] Ayrıca bk. *el-Medhal*, I, 224 (dip not: 1).

mış ayrıca Mecelle küllî kaidelerinin şerhleri yapılmıştır. Eser 1354/1945 yılında Dımaşk'ta basılmıştır. Üçüncü cilt ise ***el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâm fi'l-fikhi'l-İslâmî*** şeklinde İslam borçlar hukuku teorisini konu edinmiş ve çalışmanın yazımı 1365/1946 yılında tamamlanmıştır. Bu kısım daha sonra da aynı isimle müstakil olarak basılmıştır (Dımaşk 1420/1999). Bu üçüncü cilt ile 1980 yılında uluslar arası Kral Faysal İslâmî araştırmalar ödülünü kazanmıştır. Alım-satım akdini konu alan ve eser'in dördüncü cildi olarak planlanan ***el-'Ukûdü'l-müsammât fi'l-fikhi'l-İslâmî: 'Akdü'l-bey'*** ise 1948 yılında basılmış ve daha sonra da müstakil eser olarak Dımaşk'ta Dâru'l-Kalem tarafından 1420/1999 yılında yeniden neşredilmiştir.

el-Fıkhu'l-İslâmî fî sevbihi'l-cedîd ele aldığı konularda, kazuistik metotla yazılmış klasik fıkıh kitaplarındaki hükümlerin ortak noktasını oluşturan temel ilkeleri tespit ve buradan hareketle teoriye ulaşma noktasında başarılı çalışmaların ilk örneklerinden birisi sayılabilir. Bunun yanında üslubunun güzelliği, tertibindeki insicam ve modern sistematiği ile büyük takdir toplayan eserin[20] gözden geçirilmiş şekli müellifinin yeni bir takdimi ile birlikte en son 1425/2004 yılında Dımaşk'ta Dâru'l-Kalem tarafından yeniden neşredilmiştir. Bu değerli eser Servet Armağan tarafından da ***Çağdaş Yaklaşımla İslam Hukuku*** adıyla Türkçe'ye kazandırılmıştır (İstanbul 1993). Ayrıca kitabın hemen girişinde yer alan birinci bölümün ilk kısmı/faslı (IX. Baskı, Dımaşk 1967-68, s.25-53) 8-19 Eylül 1953 tarihinde A.B.D.'de Congress Kütüphanesi ve Princeton Üniversitesi'nin ortaklaşa düzenlediği *İslam Kültürü* konulu kongre'de sunulan tebliğ olup Hayreddin Karaman tarafından **"Umûmî Olarak Hukuk, İslam Hukuku ve İslam Aile Hukuku"** adıyla tercüme edilerek –metin ve terceme arasında bazı konuların takdim ve tehiri mevcuttur- ***Yeni Gelişmeler Karşısında İslam Hukuku*** adıyla Türkçe'ye kazandırılmıştır (İstanbul 1992, s. 11-52, 3. baskı).

2- ***el-Fetâvâ:*** Zerkâ'nın kendisine sorulan sorulara verdiği cevapları konu alan bir fetva koleksiyonudur. Talebesi Mecd Ahmed Mekkî, bir çok dergide özellikle editörlüğünü Mustafa es-Sıbâ'î'nin yaptığı *Hadâratü'l-İslâm* [hassaten de bu derginin çıktığı ilk dört yılı (1380-1384)'ndaki fetvalar] ve önce Mısır daha sonra da Dımaşk'ta yayımlanan editörlüğünü Sa'îd Ramazan'ın yaptığı *el-Müslimûn* dergileri olmak üzere çeşitli periyodiklerde neşredilen fetvalarını toplayarak oluşturmuştur. Ayrıca nâşir Mekkî, esere hocası Zerkâ'nın bizzat elden verdiği yayımlanmamış yazılı fetvalarını da eklemiş, Yûsuf el-Karadâvî de *el-Fetâvâ'z-Zrekâviyye* şeklinde isimlendirdiği bu kitaba bir takdim yazısı yazmış (s. 5-15), yer yer de dipnotlarda kendi görüşlerini belirtmiştir. Bu değerli eserin ilim dünyasına sunulması Mecd Ahmed

---

[20] Mesela bk. Muhammed ez-Zühaylî, *Merci'u'l-'ulûmi'l-İslâmiyye: Ta'rîfuhâ, târîhuhâ, eimmetühâ, 'ulemâuhâ, mesâdiruhâ, kütübühâ*, Dımaşk, ts. (Dâru'l-Ma'rife), s. 558; Abdülkadir Avde, "el-Fıkhu'l-İslâmî fî sevbihi'l-cedîd", *el-Müslimûn*, sy. 5, yıl 2, Kahire 1372/1953, s. 497-500; Münîr el-Aclânî, "el-Medhalü'l-fıkhiyyü'l-âmm", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-'ilmiyyi'l-'Arabî*, sy. 28, Dımaşk 1373/1953 (son iki yazı eserin Dımaşk 1425/2004 baskısının girişinde yeniden neşredilmiştir).

Mekkî'nin itinalı çalışmasının bereketli bir sonucudur. Mekkî, fetva mecmuasını on ana başlık altında tasnif etmiş, yayımlanmadan önce müellife sunmuş ve kontrol ettikten sonra onun tasvibiyle gün yüzüne çıkarmıştır. Bu başlıklar şunlardır: 1-İnanç konuları (akâid), 2- İbadetler (temizlik, namaz, zekat, oruç, hacc), 3- Yiyecekler (ahkâm'l-et'ime), 4- Tıbbî konular, 5- Kadın meseleleri, aile ve miras hukuku, 6- Farklı konularla ilgi karışık mevzular (fetâvâ şer'iyye mütenevvi'a), 7- Modern hukuk-fıkıh ilişkisi, 8- Hadler ve diyet ile ilgili mevzular, 9- Mâlî işlemler, 10- Bankacılık. Bu başlıklar içerisinde gelen sorular en fazla mali işlemler, ikinci olarak da aile hukuku alanındadır. Eser'de soru ile birlikte soranın ismi, sorduğu tarih ve peşinden neşredildiği yerle birlikte cevap kaydedilmiştir. Özellikle mahremiyeti olan ve sadece kişinin kendi özel hayatını ilgilendiren konularda ise gizlilik ilkesine riayet edilmiş ve isim zikredilmemiştir. Sorular sadece bir ülke veya bölgeden değil çeşitli İslam ülkeleri ve Müslümanların yaşadığı diğer devletlerdeki şahıslar ve kurumlardan gelmiştir. Eserdeki fetvaların en eskisi 26 Rabî'ulevvel 1375/12 Kasım 1955 ve en yenisi de 14 Rabî'ulevvel 1419/8 Temmuz 1998 tarihlidir. Eserin bir başka dikkat çekici özelliği de güncel konuların ağırlıklı olduğu sorulardan oluşmasıdır. *el-Fetâvâ* Dımaşk'ta Dâru'l-Kalem tarafından 1425/2004 yılında ilk defa yayımlanmıştır. Aşağıda eserden seçilen bazı fetvalara yer verilecektir.

3- ***el-'Aklü ve'l-fikhü fi fehmi'l-hadîsi'n-Nebevî:*** Altı konuyu ele alan küçük hacimli bir kitap olup 1417/1996 yılında Dımaşk'ta (Dâru'l-Kalem)/Beyrut'ta (ed-Dâru'ş-Şâmiyye) basılmış, Abdullah Kahraman tarafından da ***Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkhın Rolü*** adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul, Akademi Yayıncılık, 2002). Hadisleri anlamada izlenecek yöntemi konu edindiği bu eserde örnek kabilinden bazı meselelere yer vermektedir. Ona göre hadîslerin sağlıklı bir biçimde anlaşılabilmesi için üç şey lazımdır. Birincisi Kitap ve Sünnet'in dili olan Arapça'ya ve onun inceliklerine vakıf olmak. İkincisi Akıl. Çünkü akıl Allah'ın yükümlülüğü/teklîfi kendisine bağladığı mîzândır/terazidir. Mükellefler, aklın selim bulunması ölçüsünde hesaba çekilirler/sorumlu tutulurlar, kişi çeşitli işler arasında onunla denge kurar, sağlam olanı bozuk olandan onunla ayırır, davranış ve görüşlerinde onun vasıtasıyla çelişkiden korunur. Üçüncüsü de kanun koyucunun/şâri'in maksatlarını anlama, benzer meseleleri birbirine kıyaslama, nassların taşıdığı anlamları bilebilme, şartlara göre değişkenlik özelliği gösteren vasıta/vesâil türünden hükümlerle değişmeyen sâbitelerden oluşan gaye türünden hükümleri birbirinden ayırabilme, öncelikler fıkhını idrak edebilme yolu olan şer'î hükümlerin inceliklerini kavrayabilme gücüne sahip olmak. Bu üç esas, hadisleri anlamada en temel kriterleri oluşturur (s. 8-9). Zerkâ' bu düşüncesini altı konu ile örneklendirir.

Birincisi *"beni rüyasında gören gerçekten görmüş gibidir"*[21] hadisi ile ilgili değerlendirmelerinden oluşmaktadır. Bu noktada vardığı sonuç bu hadisin sahabe dönemi ile ilgili olduğu, son sahâbînin vefatıyla birlikte hadisin hükmünün son bulduğu düşüncesidir. Çünkü bu dönemden sonra rüyada görülenin gerçekten Hz. Peygamber olup olmadığını test etme imkanı yoktur (s. 17-34).

İkinci konu ise kadın'ın diyeti ile ilgili bir meseleyi konu edinmekte ve özellikle *"Kadının organlarına yönelik cinayetlerin diyeti erkeğin diyetinin üçte birine ulaşıncaya kadar tam diyet, bundan sonrası ise erkeğinkinin yarısıdır"*[22] şeklindeki hadisi ele almaktadır. Bu hadis'in klasik kaynaklardaki:

Erkeğin ve kadının 1 parmağı için diyet	: 10 deve
Erkeğin ve kadının 2 parmağı için diyet	: 20 deve
Erkeğin ve kadının 3 parmağı için diyet	: 30 deve
Erkeğin 4 parmağı için diyet 40 deve; kadınınki ise	: 20 deve

şeklindeki açılımı (hatta bunun hadisin devamı olduğu kabul edilmektedir ki bu hatalıdır) ile ilgili tutarsızlık dikkatini çekmiş ve üzerinde yaptığı tetkikten sonra hadiste anlatılan *üçte birden sonra takdir edilen toplam diyetin (40 deve) yarısı olan 20 deve değil üçte birden sonraki (30) kısmın (10) yarısı olan 5 deve* olduğu ve bunun da 35 deve ettiği sonucuna ulaşmış, daha sonra bu gerçeğe *Şevkânî* (ö.1250/1834)'nin vardığını görünce[23] sevinmiştir (s.37-56).

Üçüncü konu ise fıtır sadakasının nakdî olarak verilip verilemeyeceği meselesini konu edinmektedir. Özellikle Hanefî mezhebi dışındaki üç büyük mezhebin fıtır sadakasının aynî olarak (buğday, hurma, kuru üzüm ...şeklinde) verilmesi gerektiği, bunun *te'abbudî* bir emir (namazların rekat sayısı gibi Allah'ın sırf kullarını denemek maksadıyla emrettiği ve nasıl, ne şekilde emredilmiş ise aynen öyle yerine getirmekle yükümlü olunan ictihada kapalı hükümler) olduğu şeklindeki ictihatlarında bu mezheplere mensup bazı çağdaş alimlerin direnmesi sonucu özellikle sanayileşmiş batı ülkelerinde yaşayan Müslümanların sıkıntıya düşmesi sebebiyle Hanefî mezhebi'nin *"fıtır sadakasının aynî olarak verilebileceği gibi kıymetiyle (para olarak) de ödenebileceği"* şeklindeki ictihadını müdafaa eden bir bölümdür (s.57-69).

---

[21] Buhârî, "İlim", 38, "Ta'bîr", 10; Müslim, "Rü'yâ", 11; Ebû Dâvûd, "Edeb", 88; Tirmizî, "Rü'yâ", 4, 7...

[22] Nesâî, "Kasâme", 35; Mâlik, *Muvatta'*, "Ukûl", 6; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 167-168.

[23] Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VII, 68; Zerkâ', *a.g.e.*, s.50-54; kadının diyeti konusunda bk. Hasan Ahmed el-Hammâdî, "Diyetü'l-mer'e fi'l-fıkhi'l-İslâmî", *Mecelletü'l-buhûsi'l-fıkhiyye el-muâsıra*, sy.28, sene: 10, Riyad 1419/1988, s.131-216.

Dördüncü konu rü'yet-i hilâl ile ilgili olup günümüz imkanlarına göre ramazan hilal'inin hesapla tespit edilebileceğini, çıplak gözle görme hükmünün kesin ve bağlayıcı olmadığını, bunun sadece o günün şartları dikkate alınarak öngörülmüş pratik bir çözümden ibaret bulunduğunu çeşitli delillerden hareketle savunan bir bölümdür. Burada hilalin tespiti konusunda çıplak gözle görmenin esas olduğu, bunun te'abbüdî bir emir olduğu ancak hesaptan da yararlanılabileceği yönündeki fıkıh akademisinin kararını eleştirmektedir (s.71-97).

Beşinci konu ise hava yolu/uçak ile hacc veya umreye gelenlerin ihrama girecekleri yerler (mîkât) konusunu ele almaktadır. Zerkâ' Hz. Peygamber'in *Zülhuleyfe*, *Cuhfe*, *Karnülmenâzil*, *Yelemlem* olmak üzere dört yeri mîkât olarak belirlediğini bunların da o günün şartlarında karayolu ile hacca veya umreye gelenlerle ilgili bulunduğunu dolayısıyla bu yerlerin mîkât olarak belirlenmiş olmasının te'abbüdî bir hüküm olmadığını savunur. Hz. Ömer'in Irak/Şam yönünden hacca gelenlere *Zâtü 'ırk*'ı mîkât olarak belirlemesini de bu düşüncesini güçlendiren bir delil olarak öne sürer. Ona göre bu konu ictihâda açıktır. Bu günün vasıtası olan uçakla hacc veya umreye gelenlerin sıkıntısının mezhep taassubuna kapılmadan, önceki görüşlerin etkisinde kalmadan delilden hareketle yeni bir ictihad ile giderilmesi gerekir. Fıkıh Akademisi'nin üçüncü dönem toplantısında (Mekke 1986) alınan "*deniz ve hava yolu ile gelenlerin ihram yerlerinin (mîkât) hizasına gelince ihrama girmeleri gerektiği*" şeklindeki kararını üstü kapalı olarak eleştirir ve şu görüşü savunur: "Günümüzde hava yolu ile hacca veya umreye gelenlerin uçak hava limanına inmeden önce ihrama girmeleri gerekmez. Uçak indikten sonra karayolu ile gidecek olanların gittikleri yola göre ihram giyecekleri mekan değişir. Eğer uçak, ihrama girmek için belirlenmiş mekanların (mîkât) haricinde bir yere inmişse hangi mîkâttan geçeceklerse veya hizasına geleceklerse ihramlarını orada giyerler. Eğer uçağın indiği meydan, ihram yerlerinden birisi ile Harem arasında ise ihramın giyileceği yer o beldedir. Günümüzde hacc ve umre yolcularının geldiği meydan uluslar arası Cidde hava limanıdır. Onların ihram giyecekleri mekân (mîkât) Cidde şehridir." (s.99-118).

Altıncı konu da kutuplara yakın bölgelerde yaşayan Müslümanların uyacakları namaz ve oruç vakitleri ile ilgili esaslar hakkında Fıkıh Akademisi'nin görüşü ve buna karşı yazdığı müzakereden oluşmaktadır (s.119-126).

4- *el-Fıkhu'l-İslâmî ve medârisüh:* UNESCO bütün yönleriyle İslam'ı tanıtmayı amaçlayan bir eser neşretmiştir. Bir kısmı oryantalistlerce yazılan ve İslam'ı karalayan bölümleri bulunan bu kitap İslam dünyasından büyük tepki çekmiştir. Bunun üzerine mezkur kurum bu kitabın yerine İslam hakkında bir dizi yeni kitap yazdırma projesine girişmiş ve ana hatlarıyla İslam Hukuku ve ekolleri hakkında bilgi ihtiva eden eser bu amaçla yazılmıştır

(mukaddime, s.5-6). Zerkâ' bir çok dile tercüme edileceğini de dikkate alarak kitabında oldukça sade bir dille vecîz bir biçimde fıkhın tanımı, özellikleri, kaynakları, ictihad ve fıkhî görüşlerin çeşitliliği ve farklılıkları doğuran sebepler, İslam hukuk okullarının ortaya çıkışı ve bunu hazırlayan amiller, ictihad kapısının kapandığı tartışmaları, İslam hukukunun günümüzdeki durumu ve tecdîd ile ilgili görüşlere yer vermektedir. Eser küçük hacimli bir kitap olup 1416/1995 yılında Dımaşk'ta (Dâru'l-Kalem)/Beyrut'ta (ed-Dâru'ş-Şâmiyye) tarafından basılmıştır.

5- ***Nizâmu't-te'mîn, hakîkatüh ve'r-re'yü fih:*** Günümüz İslam hukukçularının tartıştığı en önemli konulardan birisi olan sigortayı konu edinen bir eserdir. Esasen bu çalışma, 15-20 Şevval1380/1-6 Nisan 1961 tarihleri arasında Dımaşk'ta akdedilen İslam Hukuku Haftası adlı kongreye bizzat kendisinin teklifi ve çabasıyla dahil edilen *sigorta* konusunda sunduğu ***"Akdü't-te'mîn ve mevkıfü'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye minh"*** adlı tebliğin[24] kitap haline getirilmiş hali olup, çalışmasında genel anlamda sigortanın cevazını savunmakta ve bu görüşünün delillerine yer vermektedir. Kitap, tebliğin metni, müzakerecilerden karşı görüşü savunan Muhammed Ebû Zehre'nin yazısı ve kendisinin O'na verdiği cevap da eklenerek defalarca basılmış en son yeni tartışmalardaki görüşlerinin de yer aldığı ilaveli baskısı Beyrut'ta 1415/1994 yılında (4. bs.) Müessesetü'r-Risâle tarafından yapılmıştır. Eser Hayreddin Karaman tarafından ***İslâm'a Göre Sigorta*** adıyla Türkçe'ye kazandırılmış ve İstanbul'da bir çok defa basılmıştır (mesela 1976, 1981, 1992).

6-- ***el-Istıslâh ve'l-mesâlihu'l-mürsele fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye ve usûli fıkhihâ:*** *el-Medhalü'l-fıkhiyyü'l-'âmm* adlı eserinden (s. 60-89 [9.bs]) muktebes olan ilk kısımda İslam hukukunun kaynaklarından Kitap, sünnet, icma, kıyas ve istihsan hakkında genel bilgi verir (s. 11-33) ve peşinden ikinci bölümde ıstıslah konusunu ele alır. Eserin ortaya çıkmasını sağlayan ana saik ellili yılların sonlarında farklı fıkıh mezheplerinden istifade ederek İslam Medenî Kânûnu'nu hazırlama çalışmaları sırasında *"ıstıslah ve mesâlih-i mürsele"*nin İslam hukuku merkezli yasama faaliyetlerinde boşlukları dolduracak çok önemli bir kaynak olarak kendisini göstermiş olmasıdır. Bu özelliğini dikkate alarak *el-Medhal*'deki bu konu ile ilgili kısmı dört mezhebin yanı sıra Zâhirîler, Zeydîler, İmamiyye Şî'a'sının görüşlerine de yer vererek geliştirmiştir. Altmışlı yılların başlarında yazdığı bu eser uzun süre müsvedde olarak kalmış (s.5-6), oğlu Muhammed Enes ez-Zerkâ'nın himmetiyle Dâru'l-Kalem tarafından Dımaşk'ta 1408/1988 yılında yayımlanmıştır.

7- ***Sıyâga kânûniye li-nazariyyetü't-te'assüf bi'sti'mâli'l-hak fî kânûn İslâmî:*** XIX. yüzyılın ikinci yarısında günümüz hukukuna giren ve bu konuda doğulu ve batılı bilim adamlarının İslam hukukunun önceliğini ve

---

[24] *el-Fetâvâ*, s. 409.

katkısını kabul ettikleri Hakkın Kötüye Kullanılması Teorisi ile ilgili bir çalışmadır. Arap Birliği Teşkilâtı'nın İslam Hukuku merkezli bir medenî kanun hazırlanarak bütün Arap ülkelerinde uygulanması ve böylece bu noktada birliğin sağlanması amacına yönelik olarak Zerkâ'ya tevdi edilen projenin bir ürünüdür. Çalışma hakkın kötüye kullanılması kavramının analizi, Arap ülkelerinin kanunlarındaki yeri, Kur'ân, Sünnet ve sahabe uygulamasındaki temelleri ile fıkıh mirasımızdaki örneklerine yer verdikten sonra kanun formundaki maddelerden oluşmaktadır ki bu özelliğiyle konunun ilk örneğidir (s.7-8). Çalışma Mayıs 1983 yılında Arap Birliği Genel Sekreterliği Hukuk Şubesine teslim edilmiştir. Eser bazı küçük düzeltmelerle Amman'da Dâru'l-Beşîr tarafından 1408/1987 (2. bs.) yılında basılmıştır.

8- ***el-Fi'lü'd-dâr ve'd-damânu fih:*** Borç kaynaklarından haksız fiilleri konu alan bir eserdir. Kitap üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde haksız fiillerle ilgili Kur'ân ve Sünnetten deliller ile sahabe tatbikatından örnekler konu edilmiştir. İkinci bölümde kavramın tahlili, üçüncü bölümde de Ürdün Medenî Kanununun haksız fiillerle ilgili hükümleri düzenleyen maddeleri ve bunların değerlendirilmesine yer verilmiştir. Bu eser Arap Birliği Genel Sekreterliği Hukuk Şubesinin İslam Medenî hukuku hazırlama projesinin bir parçası olarak ortaya çıkmış ve 1984 yılında kurula sunularak takdirle karşılanmıştır. Eser bazı ilavelerle birlikte Dımaşk'ta Dâru'l-Kalem tarafından 1409/1988 yılında basılmıştır.

9- ***Fi'l-Hadîsi'n-Nebevî:*** Suriye (Dımaşk) Üniversitesi Edebiyat Fakültesi öğrencilerine hadis usûlü alanında verdiği ders notlarından oluşan küçük hacimli bir eser olup ilk olarak Dımaşk'ta 1372/1953 senesinde, ikinci defa da 1375/1956 yılında basılmıştır.

10- ***Ahkâmu'l-evkâf:*** Vakıf hükümlerine ait bir eser olup konu ile ilgili günün ihtiyaçlarına cevap verecek, öğrencilere ders kitabı niteliği taşıyacak şekilde bir eser hazırlama ihtiyacından doğmuştur (s.6). Birinci cildi Dâru Ammâr tarafından 1418/1998 yılında Amman'da basılmıştır.

11- ***Vücûbu tatbîki'ş-şerî'a:*** 1396/1976 yılında Medine Muhammed b. Suud İslam Üniversitesinde verdiği konferans metni olup İslam hukukunun bütün zaman ve mekanlarda uygulanabilirlik niteliklerine sahip dinamik bir hukuk düzeni olduğunu müdafaa etmektedir.

12- ***Masârîf: Mu'âmelâtuhâ ve vediâ'uhâ ve fevâiduhâ:*** İslâmî bankacılık konusunu ele alan kücük hacimli bir çalışma olup (24 sayfa) Cidde'de 1983 yılında Melik Abdülazîz Üniversitesine bağlı Uluslar arası İslam Ekonomisi Enstitüsünce (Merkezü'l-Âlemî li-ebhâsi'l-iktisâdi'l-İslâmî) basılmıştır.

13- ***'Akdü'l-istinâ' ve medâ ehemmiyyetihî fi'l-istismârâti'l-İslamiyye el-mu'âsıra:*** Istısnâ' akdinin modern kalkınma ve bankacılıkla ilgisini anlatan küçük hacimli bir risaledir (53 sayfa). İslam Kalkınma Ban-

kasına bağlı el-Ma'hedü'l-İslâmî li'l-buhûs ve't-tedrîb tarafından 1995 yılında Cidde'de basılmıştır. Mecd Ahmed Mekkî'nin ***'Akdü'l-istinâ' ve eseruhû fî neşâti'l-bünûki'l-İslamiyye*** şeklinde adını kaydettiği[25] eser bu olmalıdır.

14- ***'Azametü Muhammed hâtemi rusulillâh mecma'u'l-'azamâti'l-beşeriyye***: Hz. Peygamberle ilgili bir risale olup (40 sayfa) Dımaşk'ta 1987 yılında (Dâru'l-Kalem) tarafından yayımlanmıştır.

15- ***Kavs Kuzeh:*** Gök kuşağı anlamına gelen bu eser şiirlerinden oluşan divanıdır. 246 sayfalık bu kitap 1996 yılında Cidde'de basılmıştır.

Bunun yanında az yukarıda bahsedildiği ve biraz aşağıda da değinileceği üzere Mısır ve Sûriye'nin birleşmesi sonrasında kendisinin *başkanı bulunduğu* ortak ahvâl-i şahsiye kanunu hazırlık komisyonunca vücuda getirilen ve daha sonra ***Meşrû'u Kânûni'l-ahvâli'ş-şahsiyye el-muvahhed: li'l-iklîmeyni'l-Mısrî ve's-Sûrî*** adıyla neşrettiği esere önemli bir takdim yazısı yazmıştır (s.5-7). Yapılan antlaşma gereği dört hukuk dalında oluşturulacak yasa hazırlık komisyonundan her birinin başkanı hangi ülkeden ise diğer iki üye öbür ülkeden olacaktır. Buna göre bu komisyonun diğer üyeleri Mısırlı Hasan Me'mûn (Mısır müftüsü) ve Adalet Bakanlığı Yasama Genel İdaresi üyesi hakim Mahmûd Abdülkâdir Mekâdî'dir. Komisyonun genel sekreterliğini ise yine Mısır'dan Dr. Abdülhakîm Abdülhamîd Ferrâc Yapmıştır (s. 4, 6). Zerkâ' daha sonra bu alanda bazı teşebbüsler bulunmakla birlikte hazırladıkları bu tasarının diğerlerinde bulunmayan reform/ıslah niteliğinde bir çok hüküm bulundurmasıyla ayrı bir yere sahip olmaya devam ettiğini belirtmektedir. Bu tasarıda her bir maddenin esbâb-ı mûcibesine, fıkıh mezheplerinden ya da İslam hukukunun esaslarından veya kaidelerinden ya da maksatlarından şer'î dayanağını ifade eden açıklayıcı müzekkeresine (el-müzekkeretü'l-îzâhiyye) de yer verilmiştir (s. 7). Eserin dikkate değer bir başka yönü de Dürzîler (md. 410-411), Hıristiyanlar (md.412-443) ve Yahudilerle (md. 444-452) ilgili düzenlemelere yer vermiş olmasıdır. Zerkâ', komisyon başkanı sıfatıyla bir nüshasını muhafaza ettiği bu tasarıyı, ilgili araştırmacılar, şer'î mahkemelerde görevli hakimler, üniversite öğretim üyeleri, özellikle de İslam aile hukuku okutan öğretim elemanları muttali olsunlar, İslam ülkelerinde aile hukuku alanında ıslah, ta'dil çalışmaları yapacak olan kurumlar istifade etsinler diye neşrettiğini söylemektedir (s. 7). Eser, Dımaşk'ta Darü'l-Kalem/Beyrut'ta ed-Dâru'ş-Şâmiyye tarafından 1416/1996 yılında basılmıştır (568 sayfa). Keza babası Ahmed ez-Zerkâ'nın kaleme aldığı ve aynı zamanda kendisinden ders şeklinde de okuduğu ***Şerhu'l-Kavâ'idi'l-fıkhiyye*** (Dımaşk 1409/1989) adlı eserini gözden geçirerek baskı hatalarını düzeltmiş ve yeniden neşrini sağlamıştır. Bu eserin de baş tarafına birinci baskıda olduğu gibi yeni bir takdim yazmış ve ***el-Medhal***'indeki fıkhın küllî kaideleriyle ilgili bölümün giriş kısmını (II, 947-962) ilave etmiştir (33-44). Ayrıca Sûriye Medenî Kânûnu için yazmış olduğu üç ciltlik şerh (***Şerhu'l-Kânûni'l-medenî es-***

[25] *el-Fetâvâ*, s. 36.

Sûrî) önemli eserleri arasındadır *[Muhâdarât fi'l-Kânûni'l-medenî es-Sûrî*, Dımaşk 1954 (156 sayfa); ***el-Kânûnu'l-medenî es-Sûrî***, Kahire 1969, Ma'hedü'l-Buhûs ve'didirâsâti'l-'Arabiyye (211 sayfa)]. Bunun yanında Mısır'ın ileri gelen Hıristiyanlarındanyûsuf Nasrullah tarafından tercüme edilen August Rohling'in dinler tarihi alanındaki ***el-Kenzü'l-mersûd fi kavâ'idi't-Talmûd*** adlı eseri (s.25-112) ile Şarl Lourant'ın ***Fî Hâdiseti katli'l-eb Toma ve hâdimihî İbrahim 'Ammâr***, adlı eserine (s.113-222) bir takdim yazısı (s.7-17) yazarak bazı notlarla birlikte Dımaşk'ta (Dâru'l-Kalem)/Beyrut'ta (Dâru'l-'Ulûm) 1987 yılında yeniden neşretmiştir (iki eser bira arada peş peşe).

III- İSLAM HUKUKU İLE İLGİLİ BAZI GÖRÜŞLERİ VE FETVALARINDAN ÖRNEKLER

A- İSLAM HUKUKU İLE İLGİLİ BAZI GÖRÜŞLERİ

Yûsuf el-Karadâvî'nin isabetli tespitinde görüldüğü üzere ve İslam hukuku ile ilgili çalışmalarında da dikkati çektiği gibi Zerkâ' fıkıh mirasımıza tam anlamıyla hakim (*fakîh fi fehmi'n-nusûs*), ictihadın en temel unsurlarından olan makâsıdü'ş-Şerî'a'ya/İslam hukukunun gayelerine vakıf (*fakîh fi fehmi'l-makâsıd*), yaşadığı ortamın şartlarına hususen de ictihada konu olan olayların iç yüzüne/inceliklerine nüfûz etmiş (*fakîh fi fehmi'l-vâkı'*) bir müctehid idi. Karadâvî bu yönleriyle onu "*ümmetin fakîhi*" olarak vasıflandırır.[26]

Mustafa Ahmed ez-Zerkâ', umumi olarak hukukun toplumda üç temel görevinden bahseder. Bunlar *tedavi*, *koruma* ve *yönlendirme*'dir. Hukukun bu fonksiyonlarını ifa edebilmesi için hükümlerinin bağlayıcı olması gerekir. Müeyyideler bu sebeple vazedilmişlerdir. Aksi takdirde hukuk hükümleri tavsiyeden öteye geçemez. Bu yönüyle hukuk ahlaktan ayrılsa da uygulamada yine de ona muhtaçtır. Haklara saygı ve vazifenin ifası noktasında ahlak olmadan tek başına hukuk yetersiz kalır.[27]

İslam'ın din olarak fert ve toplumu ıslah için her birisi öncekinin meyvesi sonrakinin de kökü olan birbirine bağlı üç hedefi vardır. **Birincisi** insan aklını taklit ve hurafe esaretinden kurtarmak. Bu da inanç ve bir tek Allah'a imanın yanında aklı, delil, burhan ve hür ilmî düşünceye yöneltme; düşüncede çöküşü getiren, basîreti bağlayan putperestlikle mücadele etme yoluyla sağlanacaktır. **İkincisi** bireyin ruh ve ahlakını ıslah etmek, onu hayır, iyilik ve vazifelerini ifaya yönlendirmek, süfli arzularının kendisine egemen olmasına engel olmak. Bu da ibadetler ve sürekli gözetim altında bulunduğu ve yaptıklarının karşılığını mutlaka göreceği bir ahiret inancı bilinciyle sağlanabilir. **Üçüncüsü** de Toplum hayatını, genel güvenlik, insanlar arasında adalet, makul hürriyetlerin ve insan saygınlığının korunması hakim olacak şe-

---

[26] Karadâvî, "Takdîm", Zerkâ'nın *el-Fetâvâ*'sının başında, s. 8.

[27] *el-Medhal*, I, 28.

kilde ıslah etmek. Bu sonuncusu hukukun vazifesidir. İslam dini, hukukunun bu vazifeyi yerine getirebilmesi için gerekli olan bütün esas ve prensipleri getirmiştir.[28]

İslam hukuku, bütün zamanlar ve mekanlar için ihtiyaçları karşılayacak özelliklere sahip dinamik bir yapıya sahiptir. Ona göre İslam hukukuna dinamizm kazandıran temel niteliği, kaynağı olan nassların genellikle ayrıntıya girmeyip temel ilkeler vazetmesi ve detayları zaman ve zeminin/mekanın ihtiyaçlarına göre ictihada terk etmesidir.[29] Zerkâ' ictihadı İslam dininin ruhu, fıkhının da hayat kaynağı olarak görür.[30] Ancak ona göre bu gün, daha önce fıkhın gelişiminde önemli bir rol oynamış olan ferdî ictihad anlayışını terk ederek özellikle büyük problemlerin hallinde kurumsal anlamda şûrâ ictihadına (el-ictihâdü'l-cemâ'î) geçme zarureti vardır. Dün ferdî ictihad ne kadar zaruri idiyse bu gün o kadar büyük zarardır. Şûrâ ictihadının da birisi kurumsal (tanzîmî) diğeri eğitim (ta'lîmî) ile ilgili olmak üzere iki temel direği vardır. Kurumsal olan uluslar arası nitelik taşıyan bütün Müslüman ülkelerden yetkinliği kanıtlanmış fakihlerin yanında tıp, hukuk, ekonomi gibi disiplinlerde uzmanlaşmış ve güven telkin eden üye ve katılımcıların yer alacağı fıkıh akademisi oluşturulmasıdır. Böylece akademiye gelen meselelerde, fıkıh bilginleriyle, o problemi derinlemesine bilen uzmanların birlikte çözüm aramasıyla meselenin hükmünde isabet oranı artacaktır. Çünkü ortaya çıkan bir problemin hallinde fıkhın esaslarını bilmek önemli olduğu kadar onu bütün yönleriyle tanımak da en temel unsurdur.[31] Zerkâ' Pakistan'ın Karaçi kentinde düzenlenen ve kendisin de katıldığı 1949-1951 yıllarındaki iki İslam Konferansı toplantısında böyle bir karar alındığını ancak akîm kaldığını belirtmesinin ardından[32] daha sonra kurulan ve kendisinin de üyesi bulunduğu az yukarıda bahsedilen iki fıkıh akademisini bu açıdan önemser.[33] Zerkâ' bu konudaki çalışmalara, kullanımı son derece pratik ve ana kaynaklarından hareketle bütün mezhep görüşlerine yer verildiği böylece bilgiye ulaşmada kolaylık sağlayacak bir fıkıh ansiklopedisi hazırlanmasıyla başlanmasının isabetli olacağını savunur. Bu açıdan Kuveyt'te ve Mısır'da (Kuveyt'te hazırlanan ansiklopediyle rekabet ruhuyla başlasa da) yayın hayatına başlayan iki fıkıh ansiklopedisinin ehemmiyetine işaret eder. İctihadın eğitim boyutu (ta'lîmî) üzerinde dururken bunu ictihad ehliyetini haiz uzmanların yetiştirilmesi faaliyeti olarak görür ve eğitimde her müctehidde bulunması gereken şu hususların merkeze alınması gerektiğini savunur. Fıkhın usul ve furuunu derinlemesine bilmek; yeterli ölçüde zekâ, İslâmî bilinç, güncel olaylara vakıf (zamanı tanıma) olmak; dini açıdan güvenilirliği

---

[28] *el-Medhal*, I, 31; *Vücûbü't-tatbîkı'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, s. 2-3.
[29] *el-Medhal*, I, 32; *Vücûbü't-tatbîkı'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, s. 2-3; "el-İctihâd ve devru'l-fıkh fî halli'l-müşkilât", s. 151, 156.
[30] "el-İctihâd ve devru'l-fıkh fî halli'l-müşkilât", s.149, 150, 151, 153, 156.
[31] "el-İctihâd ve devru'l-fıkh fî halli'l-müşkilât", s.157.
[32] "el-İctihâd ve devru'l-fıkh fî halli'l-müşkilât", s.158.
[33] "el-İctihâd ve devru'l-fıkh fî halli'l-müşkilât", s.159.

sağlayacak ölçüde davranış düzgünlüğü ve takvâ sahibi olmak.[34] Zerkâ bu günün insanın dünkü mücteheidlere göre bilgiye ulaşmada daha avantajlı olduğuna dikkat çeker. Bunun için gayret ve ictihada imkan verecek ölçüde zekaya sahip olmayı şart görür. Bunun yanında dini değerlerin ticari araç haline getirilmemesi için de takvâyı/dini hassasiyeti ictihadın şartlarından sayar.[35]

Burada Zerkâ'nın *recm* ile ilgili görüşlerine özel bir parantez açmak gerekir. Zerkâ' recm konusunda varid olan rivayetlerin sahih olduğu konusunda şüpheye yer olmadığını, bu konuda *Havâric* istisna edilirse hadis ve fıkıh imamlarının görüş birliği içinde olduklarını belirtir. Ancak Zerkâ' Hz. Peygamber'in bu uygulamayı *hadd* değil *ta'zîr* cezası olarak emrettiği ihtimali hususunda büyük bir alan olduğunu ifade eder. Zira o dönemde yaygın olan cahiliye zinasını yok etmek ve Müslümanların ruhlarına bu iğrenç suçun korkusunun kök salmasını sağlayabilmek için şer'î bir evlilik yapmış olan *muhsan*'ın bekara göre daha güçlü bir ceza ile caydırılmasına ihtiyaç vardı. Bu da recmdi. Hz. Peygamber bu cezanın uygulanmasını bir Devlet başkanı sıfatıyla bu sebeple emretmiştir. Buna göre recm diğer ta'zîr cezaları gibi Devlet başkanının takdirine bırakılmış olan bir hususdur. O maslahat gereği böyle bir cezanın uygulanmasını gerekli görürse emreder ya da sadece hadd olarak kamçı cezasıyla yetinir.

Zerkâ' bu görüşünün peşinden günümüz şartlarında böyle bir cezanın uygulamaya konulmasının İslâm'ın imajı açısından çok da olumlu bir sonuç doğurmayacağını ve tepkilere sebep olabileceğini belirtir.[36]

B- FETVALARI

1-Fetvâda İzlediği Yöntem

Mustafa Ahmed ez-Zerkâ' aynı zamanda fetvalarıyla da ön plana çıkmış bir ilim adamı olduğu için çeşitli İslam ülkelerinden gerek fert gerekse kurumlardan gelen sorulara verdiği cevaplarda/fetvalarda başvurduğu yöntem üzerinde kısaca durmak gerekir. Bu konuda büyük ölçüde *el-Fetâvâ*'sını neşreden Mecd Ahmed el-Mekkî'nin girişteki tespitlerinden istifade edilerek bir değerlendirme yoluna gidilecektir.

Zerkâ' kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplarda öncelikle fıkhî mirasımızda ikna edici cevap bulması halinde onunla yetinmekle birlikte mezhep taassubundan uzak durur ve hür bir bakışla meselelere yaklaşır. Kendisini Hanefî mezhebine mensup birisi olarak takdim etmekle birlikte[37] ihtiyaca daha iyi cevap verebilecek diğer mezhep görüşlerinden de yararlanır. Mezhep taassubunu, isabetli bir şekilde cahillik ve sapıklık olarak tavsif ettikten son-

---

[34] "el-İctihâd ve devru'l-fıkh fî halli'l-müşkilât", s.160.
[35] "el-İctihâd ve devru'l-fıkh fî halli'l-müşkilât", s.160-161.
[36] Zerkâ', *el-Fetâvâ*, s. 392-395.
[37] *el-Fetâvâ*, s. 199, 208.

ra *"geniş din bahçesinde karanlık dar bir hapishane olarak"*[38] takdim eder ve her bir mezhebi bir çok odası ve penceresi bulunan bir evin bir odasının bir penceresinden dışarıya bakmaya benzetir. Tek bir pencereden sadece dar bir alan görülebilir. Tutuculuk zihniyetiyle kendisini buraya hapsetmiş olan kişi de gördüğünden başka manzara yok zanneder. Oysa diğer pencerelerden bakıldığında da insanın hoşuna giden çok güzel manzaralar görülebilir. Buna göre hiçbir mezhep tek başına dini temsil etmez. Bütün mezhepler dini ve onun fıkhını temsilde ortaktır. Mesela kendisi bir caminin yıkılıp yerine alt katı (cami vakfının akarı olmak üzere onun ihtiyaçlarını karşılayacak) bir ticarethane, üst katı da daha genişletilmiş olarak cami olacak şekilde yeniden inşasının caiz olup olmadığının sorulması üzerine bu konuda mezheplerin en genişi olan Hanbelî mezhebinin görüşüne göre cevazı yönünde fetva vermiştir.[39]

Zerkâ', Mısır ve Sûriye'nin birleşmesi kararından sonra hazırlanması öngörülen ortak *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye* kanununun komisyon başkanlığını yaptığı sırada bu anlayışını kanun tasarısı metnine yansıtmıştır. Kendi ifadelerine göre, dört mezhepten birisinin uygulamaya esas alındığı İslam ülkelerinde özellikle aile hukuku alanında hususen de talak konularında bir çok problemin ortaya çıktığını, bunların diğer mezheplerin herhangi birisinde ya da görüşleri fıkıh kitaplarında nakledilen sahâbî, tabiî veya daha sonrakilerden bir müctehidin/alimin görüşünde ya da İslam hukukunun değişmez genel ilkelerinde çözümü bulunduğu halde tutuculuk/taassup saikiyle alınmamaktadır. Bu bütün İslam ülkelerinin yanı sıra Sûriye ve özellikle de Mısır'da görülmektedir. Bu gerçeklik dikkate alınarak hazırlanan yeni tasarıda muayyen bir mezhep esas alınmamış, herhangi bir konuda hangi mezhebin görüşü uygun çözümü sunmuşsa o temel alınmış, eğer mevcut ictihadlarda uygun bir çözüm bulunamamışsa İslam hukukunun temel ilkeleri ve kaideleri, umumi maksatları ve o konuya ait özel amaçları ışığında çözümleme yoluna gidilmiştir. Böylece çağın gerekleri ile örtüşmeyen ve tek bir mezhebe bağlı kalmaktan kaynaklanan problemleri ortadan kaldıran sağlam bir sistem oluşturulmuştur.[40]

Zerkâ'nın fetva verirken esas aldığı ölçülerden birisi fıkhın sınırları çerçevesinde, bir mefsedeti kaldırıp maslahatı sağlayacaksa kolay ve hafif olanı tercih etmesi, meşakkatli ve zor olandan kaçınmasıdır. Çünkü İslam'ın kolaylık dini olduğu ve dinde zorluğun kaldırıldığı esaslı bir hukuk prensibi kabul edilmiş, bu ilke bir çok nassla da temellendirilmiştir.[41] Zerkâ' kadınların normal hallerinde ön avret mahallinde tabii olarak ortaya çıkan yaşlığın abdesti bozmadığı kanaatini izah ederken kendisine yapılan itiraza karşı, *doğal hayatın bir parçası olarak ortaya çıkan kolaylaştırmayı, müsamaha ile*

---

38 العصبية المذهبية في الفقه سجن ضيق مظلم في جنة الشريعة الفيحاء

39 *el-Fetâvâ*, s. 461-466, ayrıca bk. s.76, 566.

40 *Meşrû'u Kânûni'l-ahvâli'ş-şahsiyye*, s. 6.

41 *el-Fetâvâ*, s. 95, 566, 623.

karşılamayı, zorluk ve meşakkati kaldırmayı tuhaf karşılayan, zora sokma, meşakkat olmadan dinin amacı gerçekleşmezmiş gibi davrananların tavrını eleştirerek dinin temelinin kolaylaştırma ve zorluğu kaldırma olduğunu belirtir.[42] Bununla birlikte onun bu anlayışı gelişi güzel uyguladığı, nassların arzuya göre yorumladığı anlamına gelmemelidir. Kendisi *el-Fetâvâ*'sında da görüleceği üzere daima ifrat ve tefrit arasında itidali/orta yolu esas almıştır. Şu sözler kendisine aittir: "Daraltma, sapmayı/ihmali/işi çığırından çıkarmayı/çıkmaza sürüklemeyi (teşvîh); gelişi güzel gösterilen kolaylık/gevşeklik (tesâhül) de zayi etmeyi beraberinde getirir. Takva ise bunların arasındaki itidal çizgisini korumaktır."[43] "İlmine, dinine ve gidişâtına güvenilmeyen kimsenin verdiği ruhsata itibar edilmez."[44]

Bütün İslam hukukçularının dikkate aldıkları harama götüren mübah yolların kapatılması anlamına gelen *sedd-i zerâi'*[45] fetvalarında başvurduğu ilkelerden birisidir.[46] Bununla aynı zamanda "*kanuna karşı hile*" yoluyla hükümlerin etkisiz hale getirilmesini de önlemeyi amaçladığı görülmektedir. Mesela satın alanın vâris olması durumunda, satanın sattığı malı ömür boyu kullanmasını meşru bir muamele arkasına gizlenmiş gayr-ı meşru bir işlem olarak değerlendirir ve böyle bir tercihin varise vasıyyeti diğer mirasçıların iznine bağlayan hükmü etkisiz hale getirme amacı taşıyan bir hile olarak kabul eder. Sonuç olarak ulema nezdinde sedd-i zerâi' olarak bilinen ilke gereğince bir mefsedete ya da şer'î hükümlere karşı hileye vasıta olan bu gibi yolların kapatılması gerektiğini savunur.[47]

Yasakların belli ölçüde mübah hale geldiği ya da yükümlülüklerin kaldırıldığı zaruret hali İslam hukukunun dikkate aldığı en temel esaslardan birisidir. Zerkâ' da tabii olarak fetvalarında bu esası gözetmiştir. Kişinin koruyabileceği bir başka yol bulamadığı takdirde parasını faizle iştigal eden bankalara yatırabileceği, tahakkuk eden faizi de herhangi bir sevap beklentisi olmaksızın ihtiyaç sahibi insanlara dağıtması gerektiği görüşünün temelinde zaruret ilkesi vardır.[48]

Zerkâ'nın fıkhî hükümleri İslam'ın genel amaçlarıyla bağlantısını kurarak hikmet ve illetiyle beraberce zikretmesi, aklî izahlara girişmesi fetvadaki metotlarındandır. Özellikle kızların mirastaki payı, kadının diyeti, şahitliği, bazı cezalar gibi tartışmalı konularda muhatabın ikna edilmesi amacına yönelik olarak böyle bir yola başvurduğu görülmektedir.[49]

---

42 bk. *el-Fetâvâ*, s. 95.

43 ان التضييق تشويه، والتساهل تضييع....والتقوى هي الحفاظ لميزان الإعتدال

44 Mekkî, s. 50.

45 Sedd-i zerâi' ilkesinin bütün mezheplerce dikkate alındığı konusunda bk. Muhammed Hişâm Burhânî, *Seddü'z-zerâi'*, Beyrut 1406/1985.

46 bk. *el-Fetâvâ*, s. 76, 541.

47 bk. *el-Fetâvâ*, s. 541.

48 bk. *el-Fetâvâ*, s. 588.

49 bk. *el-Fetâvâ*, s. 159, 222, 315, 317-318, 386-387, 389-390, 579-580.

Verdiği fetvaları küllî kaidelerle temellendirme,[50] soru soranı/müstefti daha geniş malumatı bulabileceği kaynağa yönlendirme,[51] yer yer diyânî-kazâî hüküm ayırımına gitme,[52] yasak kapsamına giren konularda mübah alternatifleri gösterme[53] kullandığı usullerdendir.

Zaman zaman çeşitli vesilelerle karşılaştığı arkadaşlarına sorup onlarla istişare etmesi onun önemli özelliklerinden birisini oluşturur. Mesela M. Ebû Zehre, Ali el-Hafîf, Muhammed Ma'rûf ed-Devâlîbî, Muntasır el-Kettânî, Muhammed el-Mübârek, Yûsuf el-Karadâvî'yi yeri geldiğinde görüş alışverişinde bulunduğu çağdaş alimler arasında saymak mümkündür.[54] Bu tutumu, kendisinin fetva noktasındaki hassasiyetin ve taşıdığı sorumluluğun bir göstergesi olmasının yanında aynı zamanda olgun bir kişilik ve ilim adamı olarak tevazuuna delalet etmektedir.

2-Fetvâlarından Seçmeler

Mustafa Ahmed ez-Zerkâ'yı daha iyi anlama açısından özellikle güncelliğini koruyan ya da ilgi çekebileceğini ümit ettiğimiz bazı fetvalarından seçmeler yapacağız.

a- Namaz, niçin sadece Arapça ile caizdir?

Şu sebeplerden dolayı Arapça dışında bir dil ile namaz sahih olmaz:

Birincisi itikâdî/metafizik ya da ruhi gerekçedir. Kur'ân-ı Kerîm Hz. Peygamber'in eşlerini mü'minlerin anneleri olarak tavsif eder.[55] Onlar ise Arapça konuşuyorlardı. Buna göre Arapça bütün Müslümanların ana dili sayılır.

İkincisi İslam akidesine göre Kur'ân Allah sözüdür. İbadetler yerine getirilirken bizzat kendi vahyolunduğu dile göre okunması muteberdir. Rûhî açıdan bakıldığında da bir Müslüman Allah'ın kutsal sözünü okuyarak Allah'a doğru bir seyahata çıkmaktadır. Hz. Peygamber'e vahyolunmuş bu ilahî kelamın orijinal dili ise Arapçadır. Onun bir başka dile tercümesi ise ne kadar dikkatle yapılmış olursa olsun onu, insan yapıtı ve sözü olmaktan çıkarmaz. Bu sebeple tercüme, namazla gerçekleşecek olan bu ruhi/manevî gezintiden beklenen amacı sağlayamaz.

Üçüncüsü dua ile namaz arasında fark vardır. Dua umumidir ve bir yakarıştır. Bunun özel bir şekli yoktur. Herkes kendi diliyle istediklerini Allaha ulaştırabilir. Dua Allah ile kulu arasında kişisel bir ilişkidir. Namaz ise özel bir ibadettir. Topluca/cemaatle kılınma özelliği vardır. Bu sebeple ortak bir dil ile eda edilmesine ihtiyaç vardır ki bu da Arapçadır.

---

[50] bk. *el-Fetâvâ*, s. 332, 425, 429, 433, 453, 541, 545, 604, 645, 681.
[51] bk. *el-Fetâvâ*, s. 202, 214, 330, 351, 470, 482, 591.
[52] bk. *el-Fetâvâ*, s. 323. 324, 441-442.
[53] bk. *el-Fetâvâ*, s. 449, 474, 663, 677.
[54] bk. *el-Fetâvâ*, s. 234.
[55] Ahzâb (33), 6.

Dördüncüsü İslam evrensel bir dindir. Onu kabul edenler arasında yüzlerce farklı dili konuşan dünyanın her tarafından insanlar vardır. Bu sebeple de ortak dil zaruridir. O da Arapçadır.

Beşincisi Kur'ân-ı Kerîm günümüzde vahyin orijinal metnini dili ile muhafaza eden yegane kitaptır. Bu Müslümanlara mutluluk veren önemli bir özelliktir. Zerkâ'nın bu değerlendirmesiyle namazda bundan mahrumiyeti bir eksiklik olarak telakki ettiğini söylemek mümkündür.

Altıncısı Kur'ân-ı Kerîm nesir olsa da nazmın bütün özelliklerini, söz sanatının bütün inceliklerini ihtiva etmektedir. Bir harfin çıkarılması ya da ilavesi kendisini hemen hissettirmektedir. Zerkâ'nın bu ifadesinden anlaşıldığı kadarıyla Kur'ânın en iddialı özelliklerinden birisi olan bu yönünü tercümede hissettirmek mümkün değildir.

Yedincisi hiçbir Müslümanın Kur'ân-ı Kerîm'in tercümesine gösterdiği hürmet, aslî metnine gösterdiği saygı kadar değildir. Çünkü tercüme beşer yapısıdır ve hatadan salim değildir. Oysa aslî metin korunmuştur.

Son olarak Zerkâ', İmam Ebû Hanîfe'nin başlangıçta Kur'ân tercümesiyle namaz kılınmasına verdiği cevazdan döndüğüne işaret etmektedir.[56]

b- Memur ya da işçi, aylığını aldığında onun zekâtı var mıdır?

Aylık olarak alınan maaşlardan zekat gerekmez. Çünkü bu miktar geçimi temine yetecek kadardır. Ancak maaşlardan arttırarak biriktirilen bir miktar varsa nisaba ulaşıp da üzerinden bir yıl geçtiğinde diğer şartları da taşıyorsa ondan zekat gerekir.[57]

c- Ev almak ya da evlenmek maksadıyla elde tutulan paranın zekâtı gerekir mi?

Ev yapmak ya da evlenmek gibi maksatlarla biriktirilmiş ve nisap miktarına ulaşmış olan paralarda diğer şartlar da oluşmuş ise zekat gerekir.[58]

d- Alacaklının, ödeme zamanı gelmiş borcunu ödeyemeyen borçlusu için bu alacağını zekâtına sayması caiz midir?

Alacaklının, zekata müstahak konumda bulunan borçlusundan alacağını tahsil etme imkanı var ise (o anda veya ileride) bu alacağını zekata sayması caizdir. Eğer borçlu, iflas hali gibi her hangi bir sebeple borcunu ödeyemeyecek durumdaysa, dolayısıyla alacağın tahsili mümkün değil ise bu

---

[56] *el-Fetâvâ*, s. 106-109.
[57] *el-Fetâvâ*, s. 125-126.
[58] *el-Fetâvâ*, s. 133.

alacak batık (müstehlek) sayılır ve zekata mahsup edilemez. Çünkü böyle bir işlem ihtiyaç sahiplerinin hakkını zayi eder.[59]

e- İğne orucu bozar mı?

Mezheplerin çoğunluğunun görüşüne kıyasla tedavi amaçlı iğneler orucu bozmaz. Oruç sadece yaradılıştan gelen tabii yollardan insanın karnına (cevf) giren şeylerle bozulur. Bu yollar da ağız, burun ve anüstür. Bu, bütün iğne çeşitleri için geçerlidir. İğne ister cildin altına ister adaleye isterse damardan yapılsın fark etmez. Göze damlatılan damlalar da tadı boğaza ulaşsa bile orucu bozmaz.[60]

f- Ehl-i Kitâb'ın kestiği yenir mi?

Müslümana mübah kılınanlardan olmak şartıyla Hıristiyan, Yahudî gibi ehl-i kitabın kestiği hayvanların etlerinden velev ki müslümandan istenen kesim şartlarına uygun olmasın yemek caizdir. Bu konuda *"Ehl-i kitâb'ın yiyeceği size helaldır"*[61] ayeti delildir. Bu ayet nazil olduğunda onların hayvanlarını nasıl boğazladığı biliniyordu.[62] Çin, Japon gibi ehl-i kitaptan olmayanların boğazladığı hayvanların eti yenilmez. Buralarda bir Müslüman kasap yoksa Yahudî gibi ehl-i kitap olanlar araştırılmalı aksi takdirde et yerine balık türü şeyler tercih edilmelidir.[63]

g- Gayr-ı Müslime organ bağışı caiz midir?

İlke olarak bir Müslüman ölünün organlarından bir kısmının bir gayr-ı müslim'e bağışlanmasına engel şer'î bir delil yoktur. Çünkü organ vücuttan alındıktan sonra onun dini olmaz. Müslüman organa değil şahsa denilmektedir. Bu gün bir çok Müslüman hastanelerde kanlarını bağışlıyorlar. Sonra bu kanın müslümana mı gayr-ı Müslim birine mi gittiğini bilmiyorlar. Tıp nazarında kan da organ sayılır.

Konu insânî eylem alanına girmektedir. Hz. Peygamber bir hayvanın doyurulması konusunda: *"Her can taşıyan varlığa yapılan iyiliğe ecir vardır"* buyurmuştur.[64] Bu noktada bir şüphe ve tereddüt oluştuğunda (insânî mülâhazalar konusunda), şüpheden çıkmak için bağıştan geri durmada bir sakınca yoktur. Neticede bu bir bağıştır. Bağış ise zorunlu olamaz.[65]

h- Ameliyat esnasında aids virüsü taşıyan kanın hastaya verilmesi halinde hastane idaresi ve doktorun sorumluluğu nedir?

---

[59] *el-Fetâvâ*, s. 139.
[60] *el-Fetâvâ*, s. 172-173.
[61] Mâide (5), 5.
[62] *el-Fetâvâ*, s. 213-214.
[63] *el-Fetâvâ*, s. 219.
[64] Buhârî, "Müsâkât", 9, "Mezâlim", 23, "Edeb", 27; Müslim, "Selâm", 153; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 44 ; İbn Mâce, "Edeb", 8...
[65] *el-Fetâvâ*, s. 232.

a- Doktorun bir sorumluluğu yoktur. Çünkü kanın kontrolü ona ait değildir.

b- Hastane idaresi sorumludur. Ancak idare bu zarardan doğrudan doğruya (*mübaşereten*) değil sebebiyet (*tesebbüben*) yoluyla[66] sorumludur. Ameliyat esnasında kirli kan vermek kusur (te'addî) sayılır.[67]

i- Kadın kendisine yabancı (evlenmesine engel olmayan) bir şoförün otomobiline binebilir mi?

Şehir içinde çalışan taksilere binebilir. Çünkü şehir içi ulaşımında bu bir zarurettir. Şehir dışına olan yolculuklara gelince başka yolcular olmadıkça caiz değildir.[68]

j- İpek seccadede namaz kılmak caiz midir?

İpek seccade üzerinde namaz kılmak veya duvara asmak haram değildir. Erkeğe haram kılınan, ipeğin giyilmesidir. Fakat seccade saf ipekten yapılmış ise bu israf sayıldığından ve kibirli insanların davranışını andırdığından mekruhtur.[69]

k- Bir Müslümanın bir Hıristiyan'ın yılbaşını kutlaması, milâdî yılbaşı için tebrik kartı bastırması ve ticaretini yapması caiz midir?

Bir Müslüman'ın Hıristiyan tanıdığının yılbaşını kutlaması karşılıklı jest ve nezaket (mücâmele, muhâsene) kabilinden bir davranış olduğundan caizdir. Bizim inancımıza göre de Hz. Îsâ *ülü'l-'azm* peygamberlerden birisidir. Hz. Îsâ'nın doğum gününde onlarla tebrikleşmeyi kendilerinin ulûhiyyet noktasındaki inançlarıyla irtibatlandırarak haram görenler hatalıdır. Böyle bir nezaket ifadesinin ve jestin onların sapkınlıklarıyla bir ilgisi yoktur. Hz. Peygamber arkadaşlarıyla otururken oradan geçen bir Yahudi cenazesi için ayağa kalkmıştır. Bu kalkış ölümün heybet ve haşmetini ifade etmek içindi. Yoksa cenazenin inancıyla bir ilgisi yoktu. Gayr-ı Müslimlerin dinine saygı göstermek, onları kendi dinleriyle baş başa bırakmak, onlara İslam'ın güzelliklerini ve düzgünlüğünü göstermek, onlarla hüsnü muaşerette bulunmak Müslüman'dan talep edilen bir husustur. Ayrıca bu gün buna daha da çok ihtiyaç vardır. Çünkü büyük devletlerin komplosuyla İslam karalanmak ve terör dini olarak lanse edilmek istenmektedir. Müslümanların bu oyunu bozmaya ihtiyaçları vardır. Ramazan ve Kurban bayramlarında gayr-ı Müslimler Müslümanların bayramını kutlarken buna karşılık verilmez ise karşı tarafın ithamlarına zemin hazırlayıcı bir sonuç doğar. Buna göre Hz. Îsâ'nın doğum gününün kutlanması caiz olunca onların yılbaşını kutlamak da caiz olur. Çünkü yılbaşı sadece belli bir tarihin başlangıcıdır ve inançla bir ilgisi

---

[66] Tesebbüben sorumluluk için bk. Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul 1991, II, 490 vd.

[67] *el-Fetâvâ*, s. 236-237.

[68] *el-Fetâvâ*, s. 276.

[69] *el-Fetâvâ*, s. 353.

yoktur. Hz. Ömer bir takvim başlangıcı için istişare etmek üzere sahabeyi topladığında Bizans'ın veya Yahûdîler'inkini almayı teklif edenler oldu. Eğer bu haram olsaydı teklif eden sahabiler bundan kaçınırlardı.

Bu nokta aydınlandıktan sonra bunun için bayram tebriği bastırmak ve ticaretini yapmanın caiz olduğu da ortaya çıkar.

Yılbaşlarındaki kutlamalarda, İslam'ın tasvip edemeyeceği biçimde onların yaptığı gibi davranma şeklinde ortaya çıkan bir Müslüman'a yakışmayan davranışlar (münkerât) ayrıca ele alınmalıdır.[70]

l- Ehl-i Kitaptan İslam davetinin ulaşmadığı kimselerin inanç bakımından durumu nedir?

Burada tek bir durum söz konusu değildir. İslam'ı az çok tanımış, öz olarak (icmâlen) İslam daveti kendisine ulaşmış aydınlar Müslüman olmakla yükümlüdürler. İslam'ı işitmemiş ya da kendi din adamlarından: "*Müslümanlar putperest bir topluluktur, Muhammed adında bir şahsa tapmaktadırlar, bundan dolayı da onlara Muhammedîler denir*" şeklinde bir bilgi! duyan halka/avâma gelince: Şüphesiz herkese kendi dilinde İslam'ı ulaştırma ve açıklama görevi bulunan Müslümanlar bu noktada kusurludur. Bu grubu İslam kendilerine gerçek şekliyle ulaşmadıkça kâfir saymak zordur. Bunlar İslam gelmeden önceki fetret dönemi insanı gibidirler. Çünkü küfürün manası kişinin davet edilip kendisine açıklandığı halde icabet etmemesidir. Buna göre bu gün doğuda ve batıda ilim ve siyaset adamlarından bir çoğu gibi İslam davetinin esasının tevhide çağrı olduğunu bilip de icabet etmeyenler (Müslüman olmayanlar) Allah katında sorumludurlar.[71]

m- Sigorta caiz midir?

İslam hukuku açısından ilke olarak sigorta caizdir. Sözgelimi otomobil gibi herhangi bir eşyayı sigortalattırmak, hastalıklara karşı sağlık sigortası veya yangın gibi tabii afetlere ya da kazalara karşı sigorta yaptırmak caizdir. Hatta yetimlere ve vakıflara ait malların sigortalanmasında olduğu gibi mal ve canın korunduğu bazı hallerde sigorta yaptırmak farzdır.

Sigorta yeni bir akit türüdür ve mihverini de dayanışma ve yardımlaşma içinde yaraları sarma, ortaya çıkan zararları beraberce giderme oluşturur. İslam hukuku yeni ortaya çıkan mevzularda kendi temel ilkeleri ve maksatları ile çatışmayan yeni akitler belirlemeye engel koymamıştır. Sigortayı mevcut klasik akitlerden birisine dahil edip de onun hükümlerine tabi kılmak mümkün değildir. Bu sebeple sigorta akdi yeni bir akit türüdür ve akitle ilgili genel şer'î şartları taşıyan yardımlaşma esasına dayanan bir muameledir. Bu genel yaklaşımdan sonra bu sistemin sigorta şirketleri ile müşteriler arasındaki özel anlaşmalara bağlı uygulamalarına gelince bunlar yapılan akde göre

---

[70] *el-Fetâvâ*, s. 355-357.
[71] *el-Fetâvâ*, s. 358-359.

değişiklik gösterdiğinden onların her biri ayrı ayrı ele alınmalıdır. Mesela alım-satım (bey') akdi Kur'ân-ı Kerîm'in caiz gördüğü karşılıklı bir mübadeleden ibarettir.[72] Bu bütün alış-verişlerin mübah olduğu anlamına gelmez.[73]

n- Terkedilmiş/harabe haline gelmiş mezarlıklara belediyelerin el koyması caiz midir?

Fukaha vakfı: "*Malı, Allahın/kamunun mülkü ve menfaatini iyilik/hayır yoluna tasadduk etmek üzere daimî/ebedî olarak tahsis/habs etmektir*" şeklinde tanımlamaktadır. Vakıf bağlayıcıdır ve vakfeden (vâkıf) malını vakfettiği anda mülkiyetinden çıkar ve dönmesi/rücuu da mümkün değildir. Buna göre vakıf mal satılamaz, hibe edilemez, mirasa konu olamaz. Ancak fukahâ' vakfın ruhuna aykırı olmamak ve maslahata uygun olmak kaydıyla mahkeme kararıyla vakıf malın satılabileceğine hükmetmişlerdir. Bu da şu gibi durumlarda söz konusu olabilir. Vakfa ait gayr-ı menkul zayıflar ve vakfın geliri onun ayakta kalmasına ya da tamirine, restorasyonuna imkan vermez, insanlar da onu kiralamaktan kaçınırlarsa vakfın bu gayr-ı menkûlü daha fazla fayda sağlayacak diğer bir gayr-ı menkûlle değiştirilir ya da para ile satılarak onun yerine vakfın esas amacını gerçekleştirecek bir başka akar temin edilir (istibdâl). Bu, görünüşte satım olsa da gerçekte koruma ve ıslah çalışmasıdır. Bunun yanında fukahâ' vakıf malın tamiri sırasında enkazından çıkan kalıntıların da vakfa ait mallar olduğunu ve bunlar üzerinde tasarrufa da cevaz vermemişlerdir.

Harabe haline gelmiş olsa bile Mezarlıklar da Müslümanların vakıflarındandır ve onunla vakıf hastane ya da okul arasında herhangi bir fark yoktur. O da bütün Müslümanlara ait bir maldır. Mezarlıklar, belediyelerin imar çalışmalarından dolayı cenaze defnini yasaklamaları ya da bir başka sebeple harap hale gelmişse bile vakıf olmaya devam eder ve herhangi bir şekilde özel ya da kamu mülkiyetine dahil edilemez, bina yapmak ya da satıp parasını bütçeye dahil etmek gibi bir tasarrufta bulunulamaz. Aksi takdirde bu Müslümanların menfaatine tahsis edilmiş bir malın gaspı sayılır. Çünkü belediye ya da devletin diğer kurumlarının hizmetleri ve malları sadece Müslümanlara tahsis edilmiş değildir. Nitekim bu kurumlara Müslüman ve gayr-ı Müslim bütün vatandaşlardan vergi yoluyla toplanan umumi gelirlerden bütçeler ayrılmaktadır. Tabii olarak hizmetleri de hiçbir ayırım olmaksızın Müslüman ya da gayr-ı Müslim olmak üzere bütün vatandaşlar için umumi olacaktır. Oysa İslâmî vakıflar sırf İslâmî kurumlardır. İster mescit, mezarlık, okul gibi bizzat kendileri kullanılmış olsun isterse dükkan, arazi gibi gelirleri bu tür dini hizmetlere vakfedilmiş mallar olsun fark etmez. Bunların, sırf Müslümanlara hizmet etmek amacına matuf, Müslümanlara ait mallar olduğu için semereleri Müslüman, gayr-ı Müslim bütün vatandaşlara dönen

---

[72] Bakara (2), 275.

[73] *el-Fetâvâ*, s. 403-411, 415-417; Mücâhidülislâm Kâsımî, *Buhûs fikhiyye mine'l-Hind*, Beyrut 1424/2003, s. 75-77; ayrıca bk. *Nizâmü't-te'mîn*, tür. yer. Zerkâ' bu eserinde sigortanın cevazı ile ilgili görüşünü delilleriyle birlikte ele almakta ayrıca karşıt görüşleri de cevaplamaktadır.

umumi mallara dahil edilmeleri caiz değildir. Aynı hükümler kilise vakıfları için de geçerlidir. Onlara da dokunulamaz.[74]

o- Ticaret erbabının çekilişle müşterilerine verdiği otomobil, televizyon vb. hediyelerin hükmü nedir?

Tüccarın, belli miktarda alış-veriş yapan müşterilerine vermeyi adet haline getirdikleri basit hediyelerle çekilişle verilen otomobil, televizyon, buzdolabı gibi büyük hediyelerin hükmünü birbirinden ayırmak gerekir. Birincisi caiz iken, ikincisi haram kılınan ve alanın satanın günahkar olduğu kumar çeşitlerinden ticârî piyango kabilindendir. Kaldı ki böyle bir yol aynı imkana sahip olmayan küçük esnafa da ekonomik olarak zarar verici bir nitelik taşımaktadır. Bu sebeple de caiz değildir.[75]

Yusuf el-Karadâvî de bu görüşü teyit etmekte ve şu hususu ilave etmektedir. Bu tür hediyeler fiyat artışına sebep olmakta ve genel anlamda tüketicileri etkilemekte, onlara ek yük getirmekte, ayrıca batı tarzına uygun olarak tüketimi körüklemektedir. Bu ise hep dengeli olmaya/orta yola uymaya teşvik eden İslâmî anlayışa terstir.[76]

p- Yabancı (gayr-ı Müslim) ülkede yaşayan bir Müslümanın içki, domuz eti, piyango satmasının, işyerinde lotarya makinesi bulundurmasının hükmü nedir?

Zerkâ'ya bu konuda sorulan üç sorudan birincisi ve cevabı şöyledir: Soruyu soran A.B.D.'de oturmakta, serbest ticaret yapmak istemekte ve gıda maddeleri satan bir süper market açmayı hedeflemektedir. Fakat işlerinin yürümesi, içki türü mamullerin satılmasını gerekli kılmaktadır. Böyle bir durumda Müslüman olmayanlara içki mamullerinin satışı caiz midir? Eğer caiz değilse bu tür içeceklerin kârını ayırıp kendilerine destek olması amacıyla İslâmî kuruluşlara verme imkanı var mıdır? Cevap şudur: Sorduğunuz soruda ne kadar önemli gerekçeleriniz olursa olsun benim buna gönlüm yatmadı. Müslümana yakışan nerede bulunursa bulunsun İslâmî ilkelere riayet etmesidir. Bana ulaşan haberlere göre orada sadece içki satan bayiler de var ve isteyen içkisini bu tür yerlerden alabiliyor. Bunun yanında içki satmayan dükkanlar da var. Bu da gösteriyor ki böyle bir ticaret için illa ki içki satmak gerekmiyor. Dolayısıyla bu tür yerlerde içki satışını caiz görmüyorum.

İkinci soru da birinciye benzemektedir: A.B.D.'de bir Müslüman bir market satın almıştır. Fakat markette satılan mallar arasında domuz eti ve piyango biletleri de bulunmaktadır. Meseleye bu bölgedeki büyük ve küçük ticarethaneler arasındaki rekabet açısından bakıldığında, Amerikalı müşterilerin daha önce satın almayı alışkanlık haline getirdikleri markette temel

---

[74] *el-Fetâvâ*, s. 453-460.
[75] *el-Fetâvâ*, s. 513-514.
[76] *el-Fetâvâ*, s. 514 (dip not: 1).

tüketim maddelerini bulamamaları durumunda hemen diğer bir markete gitmeleri dolayısıyla müşteri kaybı söz konusu olmaktadır. Bu da böyle bir işin devamını ve başarısını engellemektedir. Bu, Müslüman işletmecinin ticarethanesinde domuz etini kaldırmaması için yeterli bir gerekçe olabilir mi? İster kutulanmış/ambalajlanmış biçimde müşterilerin alıp kendi taşımaları şeklinde olsun isterse bu iş için bir gayr-ı Müslim kasap tahsis edilerek taze et satma şeklinde olsun. Böyle bir uygulama caiz midir? Cevap şöyledir: Bu durumda olan bir Müslüman, marketinde içki, piyango bileti, domuz eti gibi mamulleri bulundurmadığında bir çok müşterisini kaybedecekse, onun yerine geçecek bir başka iş de yapamayacaksa Hanefî mezhebine göre Diyâr-ı küfürde bulunan bir Müslüman gayr-ı Müslimlere satmak üzere bu tür malları ticarethanesinde bulundurabilir. Domuz etine gelince bunu ancak kutulanmış olarak el değmeyecek biçimde olursa satabilir. Çünkü domuz eti necistir. Onun necaseti dokunmak suretiyle bıçağa, ele veya temas ettiği diğer etlere bulaşabilir. Bence ihtiyata uygun olan bu tür mamullerin satışından elde edilen kârın ayrı bir yerde toplanıp Müslüman fakirlere dağıtılması ya da İslâmî bir kuruluşa verilmesi, satanın ondan istifade etmemesidir.

Üçüncüsü de şudur: A.B.D.'de benzinliği ve işyeri bulunan bir Müslüman, devletin koyduğu lotarya makineleri ile ilgili bir soru sormaktadır. Bu Müslüman şahıs müşterilerine sattığı biletten zarar etmediğini, sattığı bilete mukabil devletten para aldığını ifade etmekte ve ilaveten şu noktaya dikkat çekmektedir. Bu makinelerin müşteri elde etmede önemli bir rolü vardır. Bu makine olmadığı zaman müşteri bilet almak ve diğer ihtiyaçlarını karşılamak için bir başka dükkana kaçmaktadır. Benim bir zararımın bulunmadığı, aksine menfaatimin bulunduğu bu tür makinelerin ticarethanede bulunmasında dinen sakınca var mıdır? Cevap şöyle: Ben, bir mezhebin görüşü diğerlerinden daha geniş olduğunda en dar mezhebin görüşüne göre fetva vermeyi uygun görmüyorum, özellikle de gurbette yaşayan kardeşlerimiz için bu şekilde hareket ediyorum. Bu konuda mezhepler arasında görüş ayrılığı var. Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîlere göre bir Müslüman için yabancı ülkede de olsa piyango bileti satması gibi işlemler caiz değildir. Ancak Ebû Hanîfe'nin ictihadına göre piyango bileti satmak üzere hükümetin koymuş olduğu böyle bir cihaz sebebiyle bir ücret almanda sakınca yoktur. İslam hukukunda yerleşik bir kural olarak bir Müslümanın bu dört mezhepten herhangi birisine uyması, kıyamet günü rabbine onunla kavuşması caizdir. Çoğunluğun görüşüne tabi olma zorunluluğu yoktur. Bu sebeple her bir mezhebin görüşü, Müslümanın davranışını belirlemede doğru bir yoldur. Ancak bana göre, yakışan ve ihtiyata uygun olan cumhuru fukahanın görüşüne de riayet etme açısından müşterilerinin isteklerini yerine getirmek ve rağbetini sağlamak böylece de kendinden zararı kaldırmak amacıyla bulunduğun yere bu cihazı koyman, bunun karşılığında hükümetin sana ödediği ücreti zekâtına say-

maksızın ya da herhangi bir menfaat elde etmeksizin İslâmî hayır kurumlarına ve ihtiyaç sahibi Müslümanlara sarfetmendir.[77]

r- Ev sahibi olabilmek için bankadan faizli kredi çekme dışında bir seçeneği olmayan kişi için bu caiz midir? Bu çaresizlik zaruret haline girer mi? Zaruret hali sadece açlıktan ölme ile mi sınırlıdır?

Haksız yere bir insanı öldürmek gibi zaruret halinin asla mübah kılmadığı haramlar söz konusu olduğu gibi riba ve başkasının malını izinsiz almak gibi kat'î/kesin haramları mübah kılan zaruret durumları da vardır. Bu sebeple zaruret hali sadece açlık durumuna hasredilemez. İkrah hali de zarurete giren bir durumdur ve ikrah, cana, çocuğa, aileye karşı bazı haramları mübah hale getirir. Ancak açıktır ki kişinin kiraya tutabileceği evi olduğu sürece mutlaka bir ev sahibi olma arzusu zaruret haline girmez. Nitekim insanlardan bir çoğunun evi yok ve kirada oturmaktadırlar. Dolayısıyla ev sahibi olabilmek için faizli kredi çekmek caiz değildir. Keza ticaretini büyütmek arzusu da aynı hükme tabidir. Kendisine ait sermayesi ile yetinmesi ya da helal yoldan borç bulması gerekir.[78]

s- A.B.D.'de ev alabilmek için bankadan faizle kredi almanın hükmü nedir?

Soruyu soran A.B.D.'de oturmakta ve burada bankadan ödeme rahatlığı olan ve ödediği kiradan daha düşük taksitleri olan yirmi yıl ve daha fazla zaman dilimine yayılmış faizli banka kredisi ile ev alıp alamayacağını sormaktadır. Cevap şudur: Böyle bir durumda bankadan faizli kredi almada bir sakınca yoktur. Çünkü kişi, faiziyle birlikte son taksidi ödediğinde ev sahibi olabilmektedir. Faiziyle birlikte evin mülkiyeti için ödediği toplam para ise kiralama bedelinden daha fazla değildir, hatta daha azdır. Bu gayr-ı Müslim (yabancı) bir ülkede oturan kişiler için Hanefî görüşünün gerektirdiği bir hükümdür. Çünkü dikkate alınan husus Müslümanın onlara verdiği meblağın toplamı ile ilgilidir. Eğer onlarla yapılan muamelede bu bir riba bile olsa bir hıyanet yoksa ve kendi rızaları da söz konusu ise Müslümanın malını çoğaltıcı özellik taşıdığından caizdir.[79]

---

[77] *el-Fetâvâ*, s. 562-567.
[78] *el-Fetâvâ*, s. 588.
[79] *el-Fetâvâ*, s. 621, 625-626.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.617-632

SEYYİD SÂBIK (1915-2000) HAYATI ESERLERİ VE FIKIH ARAŞTIRMALARINDA İZLEDİĞİ METODU[1]

Fatih YÜCEL[2]

özet

Bu makalenin konusunu oluşturan Seyyid Sâbık, hayli iddialı fikirleri ile dikkat çekmiştir. Onun fıkha dair "Fıkhü's-Sünne " adlı eseri ise, telif edildiği yörenin ve İslam dünyasının içinde bulunduğu durum göz önüne alınarak kaleme alınmıştır. Amacı fıkhî çözümlerde genişlik oluşturmak olan eser, içtihat, taklit ve telfik gibi kavramlara vurgu yapmış; fıkıh tarihi dönemlerinden, taklit ve duraklama devriyle birlikte ortaya çıkan taassup ve taklitten, müslüman toplumu arındırmayı, bunu yaparken de, kolaylaştırıcı ve genişletici bir yaklaşım sergilemeye çalışmıştır. Eser fıkhî çözümlerde, sıkıntıdan kurtarıcı yöntemiyle öne çıkmış olup, yöresinin insanlarına olduğu kadar, dünya Müslümanlarına da rehber olmayı hedeflemiştir.

Yazarın ulaşmaya çalıştığı hedefi gerçekleştirebilmek için telif ettiği eserinin yöntemi her ne kadar tarafımızca tutarlı bulunmasa da, söz konusu eser, geniş kitlelere ulaşmış ve bir çok dünya diline tercüme edilmiştir.

Müellif, özellikle hadis yöntemi hususunda tutarlılık sergileyememiştir. Yazar klasik fıkıh usulü yaklaşımında olduğu gibi, örf ve maslahata vurgu yapmış, birçok hükmün maslahat yönüne işaret ederken, naklin olmadığı bazı konularda çözümü maslahat ve örfte aramıştır. Yazar klasik fıkıh usulcülerinin yaklaşımında olduğu gibi, icmaya muhalefet eden görüşe itibar olunmayacağı kanaatindedir. Kıyas konusunda mutedil eserciler gibi tutum sergileyen müellif, sahabe kavlinin, Hz. Peygamber'in uygulamasıyla çelişmemesi ve aksine bir delil olmaması durumunda delil olacağını düşünmektedir.

Eser yönteminde aksaklıklar gösterse de, taassup ve taklidi kaldırmak gibi hedeflerine ulaşacak adımlar atmıştır.

Giriş

Bu makalede Seyyid Sâbık (1915-2000)'ın hayatını, eserlerini ve fıkha dair görüşlerini inceleyeceğiz. Hayatına dair malumatı, çalıştığı üniversiteden ve günlük dergilerden temin etmeye çalıştık. Yazarın fıkha dair görüşlerini ve bu görüşlerin değerlendirmesini de *Fıkhü's-Sünne* isimli eserini dikka-

---

1 Bu makale, yazarın "Seyyid Sâbık'ın Fıkhu's-Sünne Adlı Eserinin Metodolojik Analizi" isimli Yüksek Lisans tezinin ilgili bölümlerinden özetlenerek hazırlanmıştır.

2 Vaiz. Diyanet Selçuk Eğitim Merkezi/ XIV. Dönem Kursiyeri. Yazar, Ankara Ü.Sos..B.Est. İslam Hukuku bilim dalında "Zeydî Usulcülerin Kaynak Anlayışı" isimli doktora tezini hazırlamaktadır.

te alarak yapmaya gayret ettik. Yazar bu eserini, fıkhı aslına döndürme çabasının ürünü olarak kaleme almıştır. O'nun eserini değerlendirirken, yazarın fıkıh tarihine bakışı, eserini telif ederken dikkate aldığı yöntemi ve şer'î hükmün kaynaklarına yaklaşım biçimi değerlendirilmeye çalışılmıştır. Ayrıca yazarın hadisleri kullanım noktasında metodik davranıp davranmadığı da irdelenmeye çalışılmıştır.

1.SEYYİD SÂBIK

1.1.HAYATI

Fıkhü's-Sünne müellifi Dr. Seyyid Sâbık et-Tihâmî 1915 senesinde Mısır'ın Menûfiye şehrinde doğdu. 1928 yılında Ezher Üniversitesine katıldı, 1945 yılında da Külliyetü'ş-Şerîa'dan mezun oldu.[3]

"İcâzetü't-Tedrîs" (ders verme yetkisi)'le "Âlimiyye"diploması aldı. Ezher Üniversitesine bağlı dînî enstitülerde ve Mısır Millî Eğitim Bakanlığında eğitim-öğretimle meşgul oldu.[4] Daha sonra kendisine Yüksek Öğretim Bakanlığına bağlı İslâmî Araştırmalar Enstitüsünde ve Ezher fakültelerinde ders verme hakkı verildi.[5]

Mekke-i Mükerreme'deki "Mısırlılar Komitesi"ne müdür olarak tayin edildi. Ardından Mısır Vakıflar bakanlığı İslâmî kültür bölümü müdürü oldu. Hemen akabinde bakanlığa bağlı İslâmî davet bölümünün ve Eğitim İdaresinin genel müdürlüğünü yaptı.[6]

Seyyid Sâbık daha sonra, Mekke-i Mükerreme İslâmî Araştırmalar ve Şeriat Fakültesinde öğretim üyesi olarak çalıştı. Ardından Sosyal Bilimler Enstitüsü başkanı oldu.[7] Yazar, 1395-1418/1975-1997 yılları arasında çalıştığı Ümmü'l-Kurâ Üniversitesinde sırasıyla Hukuk (kaza) bölümünde ve Sosyal Bilimler Enstitüsünde Öğretim Üyesi olarak hizmet etti.[8]

Pek çok kongreye iştirak eden Yazar, Moskova'da yapılan I. Dünya Barış Kongresine de katılmıştır.[9] Yazarın, İslâm düşünce ve akîdesini yayma konusunda büyük ve dikkate değer katkıları olmuştur. Müellif, aynı zamanda yüksek lisans ve doktora seviyesinde ilmi tezlere danışmanlık yapmış ve müzakerelerde bulunmuştur. 1994 yılında dünya çapında İslam hizmetinde Kral Melik Faysal ödülünü almıştır.[10]

---

3 Demîcî, Abdullah b. Ömer, *Beyânât An Fazîleh ed-Duktur Seyyid Sâbık et-Tihâmî*, Câmiatü Ümmü'l-Kurâ el-Memleketu'l-Arabiyye es-Suûdiyye Vizâratü't-Ta'lîmi'l-Âlî, 2001, 469/405.

4 Halid Hasan, el-Ümmetü Tebkî "Fakîhü's-Sünne", *el-Usre*, Muharrem 1421Hicrî, sayı: 83, 28; Demîcî, a.y.

5 Demîcî, a.y.

6 a.y.

7 Halid Hasan, *a.g.m.*, 28; Demîcî, a.y.

8 Abduh, Abdullah b. Abdurrahman, *"Ma'lumat An Muteakid Maa'l-Camia"*, el-İdaretü'l-Âmme li'ş-Şuuni'l-İdariyye ve't-Tatvîr ve'l-Mütebea, Kısmu's-Sicili'l-Âm, Camiatü Ümmü'l-Kura, 2001, 540/535.

9 Demîcî, *a.y.*

10 Demîcî, a.y.; Halid Hasan, a.y.

Sâbık, Ümmü'l-Kura Üniversitesinden 1418/1997 yılında yaş haddinden emekli olmuş,[11] 2000 senesinde de vefat etmiştir.

1.2.ESERLERİ

Yazarın eserleri şunlardır:

a-Fıkhü's-sünne, el-Fethu li'l-'A'lâmi'l-Arabî, Kahire, 1990 (üç cilt). Bu eser fıkha dairdir. Yazarın fıkhî görüşlerini bu eser yardımıyla tespit etmeye çalışacağız.

b-el-Akâidü'l-İslâmiyye, Dâru'l-Fikr, Beyrut,1992.

Yazar bu eserinde isminden anlaşıldığı gibi İslam akidesinden bahsetmekte olup, eser, Üsre Dergisi'nde çıkan bir makalede şöyle tanıtılmıştır: " *Yazar eserinde, Kelam ulemasının içine daldığı hassas meseleler hakkında hiç tartışmaya girmeksizin, geniş bir şekilde İslam akîdesinden bahsetmiştir.*"[12]

Yazar eserde genel olarak, İman ve amel, Allah'ı(c.c) bilmek, Allah'ın (c.c) zat-ı ülûhiyyesi ve sıfatları; kader, melekler, cinler, semâvî kitaplar, peygamberler, ruh, kıyâmetin alametleri, kıyamet günü, hesap, cennet ve cehennem konularından söz etmiştir.[13]

c-İslâmünâ, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, t.y. Bu eserinde yazar, ayet ve hadislerle İslam dininin özelliklerinden bahsetmekte, özellikle bu dinin rûhî, ahlâkî ve toplumsal yönlerine dikkat çekmektedir.[14]

d-Anâsıru'l-Kuvve fi'l-İslam, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, Lübnan, 1986.

Sâbık bu eserinde de, İslam'daki güç kaynaklarına değinmiş; inanç kuvveti, ahlak, ilim , iktisat, toplumsal aksiyon kuvvetleri olan hürriyet, adalet, amel, helal rızk, teşri'(yasama), edebi kurallar, barış, antlaşmalar ve savaş bölümleri v.b. konuları ele almıştır.[15]

e- İslam Daveti (trc. Ahmet Gürtaş), İslam'ın İlk Emri Oku Mecmuası, Konya, 1971 (151 sayfa).

1.3-HAKKINDA SÖYLENENLER

Yazar hakkında olumlu ve olumsuz pek çok şey söylenmiştir.[16] Bir çok araştırmacının ifade ettiğine göre yazar, kişilik olarak yumuşak huylu, zühd

---

[11] Abduh, a.y.

[12] Halid Hasan, a.y.

[13] Seyyid Sâbık, *el-Akâidü'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1992, 7, 17, 35, 50, 91, 109, 131, 157, 171, 221, 243, 257, 277, 289.

[14] Bkz.:*İslâmünâ*, 18, 131, 209.

[15] Bkz., *Anâsıru'l-Kuvve fi'l-İslam*, 9, 35, 69, 99, 135, 203.

[16] Mısırın Eski Vakıflar Bakanı Vekili Şeyh Mansuri'r-Rifâi yazarın hayatını İslâm'a adadığı kaydederek yazar hakkında şunları söylemiştir: " *Şeyh Seyyid Sabık seçkin bir fakih idi. Bir meseleyi dinler, bütün fikrini o meseleye verir ve o mesele hakkında güncel durumlara ve toplumsal kurallara mutabık ve*

ve takva sahibi, İslâmî meselelere ve ümmetin dertlerine çözüm arayan, nüktedan biriydi. Hayatını ilme ve irşâda adamış, verdiği sayısız konferansla gençliğe ve İslam toplumuna rehber olmuştur.[17]

Hakkında olumsuz görüş belirtenlerden biri olan Elbânî, onu hadis yöntemi açısından eleştirmiştir.[18]

2. SEYYİD SÂBIK'IN FIKHÜ'S-SÜNNE ADLI ESERİ VE ESERDEKİ FIKHÎ GÖRÜŞLERİ

Müslümanların Kur'an'ı ve Sünneti anlama ve bunların gereklerini yerine getirme çabaları, Kur'an'ın indirilmeye başlanmasından itibaren günümüze kadar süregelmiştir. Bu çabalar, hicri II.asırla birlikte ortaya çıkmaya başlayan ilim dallarıyla da kendilerini ifade etmişlerdir.

İnsanların, ibadetleri ile, fıkhî muamelelerini İslâm'ın belirlediği biçimde yerine getirebilmeleri için, Kur'an ve Sünnet nassları temel alınarak sosyal hayatın gereklerinden kaynaklanan fıkhî içtihat faaliyetleri de vahiy dönemi ile başlayıp günümüze kadar devam etmiştir.

Zaman ilerledikçe, oldukça çeşitli ve farklı içtihat anlayışları ve yöntemleri geliştirilmiştir. Önceleri Ehl-i hadis ve Ehl-i re'y olarak görünen temel yaklaşım, daha sonra bir anlamda ekolleşerek, fıkıh mezheplerinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Farklı metotlar kullanarak hüküm çıkarma faaliyetine hizmet eden fakîhleri zamanla halk, dini anlamada ve yaşamada rehber olarak almış;daha

---

uyumlu fetvalar verirdi. Bizlere geniş ufuklar açtı. Onun sayesinde düşüncesizlik ve istikrarsızlıktan kurtulduk." a.y.

Yine yazar hakkında Dr. Abdussabur Şahin fıkhın mihrabı nitelemesinde bulunmuş ve " *Aramızdan göçen fakih tek başına bir ümmet idi.Makam ve mevki için kendini helak etmedi. O fıkhın ve usûlünün mihrabında en iyi makamlara layık olmasına rağmen, fakihlere yakışır bir uzlet içinde yaşadı. Şeyh, sonraki fıkıh alimlerinin dalmış olduğu fıkhî çekişmelerden uzak olarak ve ümmete zorluk veren meselelerden kaçınarak* ***"kolaylaştırma ruhuyla"*** *eserlerini telif etmeyi sürdürdü. Ve böylelikle şeyh, asrımızın ve bütün müftülerin biricik fıkhî öğretmeni oldu.*" Halid Hasan, "el-Ümmetü Tebkî "Fakîhü's-Sünne", *el-Usre,* Muharrem 1421 Hicrî, sayı: 83, 29.

Dr. Atıf Iraki (Kahire Üniversitesi İslam Felsefesi Hocası): "*Cezbedici ve etkileyici fikirleri olan Seyyid Sabık, ilgi çekici fikirleriyle dikkat çekmiş, sözde ve fiiliyatta mutabık olmaya özen göstermiştir.*" a.y.

[17] Demici, a.y., Halid Hasan, *a.g.m.*, 28,29.

[18] Yazarın Fıkhü's-Sünne adlı eserine eleştiri amaçlı yazılan Nasırüddin Elbânî'nin Temâmü'l-Minne adlı eserinde ifade edilen eleştirileri buraya almayı uygun gördük. Elbânî eleştirilerini temelde yazarın hadis konusundaki eksiklikleri ve bu konuda yaptığı hatalar üzerine bina etmiştir. Bu eleştirileri, ondört noktada toplayan yazar, Fıkhü's-Sünne müellifini ciddî biçimde tenkit etmiş, ve 473 sayfalık eserinde, yazarın bu hatalarını örneklerle isbat etmiştir.

Elbânî'nin, Yazar için eleştilerini şöyle sıralayabiliriz:

1. Hadis zayıf olduğu halde, Seyyid Sâbık hadis hakkında susmuş ve okuyucuyu bilgilendirmemiştir.
2. Bazı hadisleri tahkik ehli zayıf saydığı halde, Seyyid Sâbık hadisi kuvvetlendirmiştir.
3. Bazı sahih rivayetleri Seyyid Sâbık zayıf saymıştır.
4. Sahihayn'de ya da ikisinden birinde hadis geçmesine rağmen, hadisi diğer kitaplara izafe etmiştir.
5. Aslı olmadığı halde bazı hadisleri sahihaynden birine nisbet etmiştir.
6. Sahih hadis olduğu halde kıyasa başvurmuştur.
7. Zayıf olduğu halde, zayıf görüşü tercih etmiştir.
8. Sahih hadise muhalefet etmiştir.(Elbânî, Muhammed Nasırüddin, *Temâmü'l-Minne fi Ta'liki Alâ Fıkhü's-Sünne,* Mektebetü'l-İslamiyye, Amman, 1408, 12,13).

sonra bunların zorunlu bir sonucu olarak mezhepler teşekkül etmiştir. Önceleri hür düşünceye dayalı olarak kaleme alınan eserler bu dönemden sonra, ister istemez belli bir mezhebe bağlı olarak kaleme alınmaya başlanmış, nadiren yöntemini geliştirip kendi usûlüne göre eser veren fakîhler görülmüştür.

İslam dini prensip olarak fikrî kölelik anlamına gelen körü körüne taklidi reddetmesine rağmen,[19] çoğu zaman insanlarımız taklit esaretinden kendini kurtaramamış ve mezhep görüşlerinden dışarıya çıkamamıştır. Mezhep taassubu nass merkezli metodik düşünceyi dondurmuş, zaman zaman bütün gayretler, mezhep görüşlerinin diğerlerine üstünlüğünün ispatı yönünde sarf edilmiş, sırf bu anlayış sebebiyle bir takım içtihadî hükümler sosyal hayatta olumsuz sonuçlar doğurmasına rağmen yürürlükte tutulmuş, yeni bir içtihatla veya diğer mezheplerin makul çözümlerinden istifadeyle bu olumsuzluklar aşılabileceği halde bu yapılamamıştır.[20]

Özellikle günümüz açısından klasik dönem fıkhının yenilenememesi, sosyal hayat ile Fıkıh disiplini arasında bir farklılaşmaya neden olmuştur.

Tarih içerisinde, içtihat faaliyetinden ziyade, taklitçi bir tutum yaygınlık kazanmıştır. Ancak, zamanın ve hayatın akışı ilerledikçe yeni durumlar ve hadiselerin ortaya çıkmasıyla fıkıhta yeni yöntem arayışı içine girilmiş; bazı fakîhler yeniden içtihat düşüncesine dönülmesi gerektiğini savunurken; bazıları da hem içtihat hem de geleneğin birikiminden en uygun olanı tercih, yani görüşler içerisinden uygun görülenin tercihi söylemini ortaya atmışlardır. Bu problemin çözümü için çoğunlukla içtihatların yenilenmesi görüşü yinelenmekte ve bu yönde çabalar yoğunlaşmaktadır. Seyyid Sâbık'ın Fıkhü's-sünne adlı çalışması da, kendi ifadesiyle, bu çözüm çabalarından biri olarak ortaya çıkmıştır.

2.1. Fıkhü's-Sünne

Yazar Fıkhüs-Sünne adlı eserini 1940'lı yıllarda yetişkin bir genç iken, Hasan el-Bennâ'nın teklifi üzerine telif etmiştir.[21]

Halit Hasan'ın ifadesiyle yazar Fıkhü's-Sünne isimli kitabını, mezhep kitaplarında dağılmış bulunan görüşler ile önceki fukahânın kitaplarında geçmeyen ancak yirminci yüzyılda ortaya çıkan muasır meseleleri, hükümleri orta bir yol takip ederek yazdı.

Yine Seyyid Sâbık ve Halit Hasan'ın ifadelerine göre bu eser, bütün fetvalarda ve hükümlerde belli başlı fıkıh ekollerinin düştüğü taassup ve taraf tutma hatasına düşmeksizin, bu hükümleri asli iki kaynak olan Kur'an ve sünnete döndürmekle diğer kitaplardan ayrılmaktadır. Bundan dolayı da

---

[19] Maide, 5/ 104; Enbiyâ, 21/53-54; Lokman, 31/ 21; Ahzâb,33 / 67.

[20] Köse, Saffet, İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri-Bir Zihniyetin Eleştirisi-, İslâmiyât, c. 2, s. I, 41, 42.

[21] Halid Hasan, *a.g.m.*, 28.

kitap, şimdiye kadar büyük bir bir şöhret kazanmış ve bir çok dile tercüme edilmiştir.[22]

Başta İngilizce olmak üzere pek çok yabancı dile yapılan çevirilerinin de gösterdiği gibi, eser, hem yazıldığı coğrafyada, hem de diğer İslam beldelerinde olmak üzere Müslümanlar arasında belli bir yaygınlığa ulaşmıştır.

Eserin tasnifi, klasik fıkıh eserleriyle benzerlik gösterse de, özellikle muamelat ve ceza hukuku bölümleri kendi iç tasnifinde diğerlerine göre farklılıklar göstermiştir.

Kitap; istifade ettiği kaynak şahsiyetler açısından değerlendirildiğinde, Hanbelî ve Selefî olarak bilinen alimlerden[23] ağırlıklı olarak istifade edildiği ve onların genel anlayışının -çoraplar üzerine meshin şartsız kabulü[24] ve kasten geçirilen namazın kazasının olmayacağı görüşünü tercihi [25] meselelerinde olduğu gibi- esere yansıtıldığı görülmektedir.

2.2.ESERİN TELİF YÖNTEMİ

Eserin telif yöntemi ifadesinden kastımız yazarın, eseri kaleme alırken hangi ilkeleri göz önüne aldığıdır.

İçtihat söylemi başta olmak üzere, verilmiş fetvalardan/içtihatlardan en kolay ve en uygulanabilir olanı tercih ederek avama iletmek; ya da avamı geniş çözüm önerileriyle baş başa bırakarak -onları etki altında bırakmadan ve her görüşün de delilini zikrederek- dileyenin dilediğiyle amel etmesi şeklinde bir yaklaşım biçimi eserin karakteristik özelliğidir.[26] Yazar eserinde bazen zayıf görüşleri eleştirerek okuyucuyu uyarma yoluna gitmiş;[27] bazen sadece bir görüşü aktararak onu tercih ettirme [28] yolunu seçmiştir.

Eserin telif yöntemini şu maddelerle örneklendirebiliriz:

1.1.1.24 2.2.1.Geniş Çözüm Önerisi Sunması

Sıkıntı ortamındaki insanlara yeni çözümler üretme çerçevesinde öne sürülen "**geniş çözüm**" mantığı, yazarın kolaylaştırma anlayışının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır denilebilir.

O'nun "***Mükellefin, her biri bir delile dayanan bu görüşlerden, kalbinin kanaat getirdiği herhangi birini seçmesi gerekir. Allah(c.c) daha***

---

22 Halid Hasan, a.y.
23 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, I, 54, 55.
24 A.y.
25 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, I, 241-243
26 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, I, 334
27 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, I, 54-55.
28 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, I, 238-240.

iyi bilir"sözü, yazarın, geniş çözüm önerisi anlayışının altyapısını dile getirmesi bakımından dikkate değerdir.[29]

Yazar bu düşüncesini Mısır'da çıkarılan bir kanun hakkında aşağıda söylediği şu ifadeleriyle de desteklemektedir:"*Hakkında açık ve sarih nas bulunmadığı cihetle çıkartılan kanun, fakîhlerin içtihatlarından istifade edilerek hazırlanmış ve bu kanunla insanlardan zorluğu kaldırmak, müsamaha dini olan İslam'ın ruhuna uygun düşen yoldan yürüyerek kolaylık gözetilmiştir.*"[30]

Yazar kaza bölümünde de düşüncelerini destekleyici mahiyette olan şu ifadeleri serdetmiştir: "*İçtihadın sona erdiği asırdan sonra kadı, Kitap ve Sünnetle birlikte, müçtehit imamların görüşlerine başvurur ve hak üzerinde birleşen en kuvvetli görüşü tercih eder.*"[31]

Yazarın belki de bu konudaki en dikkate değer ifadesi Muhammed Yusuf el-Kindî'den naklettiği aşağıdaki ifadelerdir: "*İbrahim b. Cerrah h.204 senesinde kadı tayin edildi. Ömer b. Halid der ki: "İbrahim b. Cerrah gibi bir kadıyla arkadaşlık etmedim. Ona katip olarak atandığımda, notlarını ona okudum. Allah(cc)'ın kalmasını istediği kadar onunla kaldım ve bana bazı görüşlerini kaydettirdi. Hüküm verdiği zaman, not defterini sicil tutmam için bana verdi. Onun içinde şunları yazılı buldum: "Ebû Hanîfe şöyle dedi: "(...)Bir satırda; İbn Ebi Leyla şöyle dedi: (...) Başka bir satırda; Ebu Yusuf şöyle dedi: (...) Malik şöyle dedi: (...)" Sonra onda çizgi gibi bir şey buldum. Anladım ki bu görüşü tercih etmiş. Ben de onu sicile kaydettim.*"[32]

Geniş çözüm önerisi söylemini ifadelendiren Yazar, belli bir mezhebe göre hüküm verme konusunda da şunları kaydetmiştir: "*Bazı alimler, zorluğu ve fikirlerin karışmasını engellemek için kâdînin hükümde belli bir mezhebi tutması görüşündedirler.*"[33]

Yazar çoğu zaman, görüş tercih etmeksizin arka arkaya pek çok alimin görüşünü zikrederek okuyucuya tercih serbestisi sunmaktadır. Yazarın bu tür denemelerini fıkhın konularından örneklerle açıklamaya çalışacağız

1. Müellif, vitrin kazası konusunu incelerken vitrin kaza edilebileceğini belirttikten sonra, kazanın vakti konusunda net bir bilgi vermeyip, bu konuda alimlerin görüşlerini beyan ederek okuyucuyu seçme serbestisi ile baş başa bırakmıştır. İfadelerinde geçtiğine göre, burada okuyucu vicdanına en uygun gelen görüşle amel edecektir. Yazarın böyle bir tutum içine girmesi Nasıruddin Elbanî tarafından eleştirilmiştir.[34]

---

[29] Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, I, 334
[30] Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, II, 388.
[31] Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*,III, 364.
[32] Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*,III, 364.
[33] Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*,III, 364.
[34] Elbânî, Muhammed Nasırüddin, *Temâmü'l-Minne fi Ta'liki Alâ Fıkhü's-Sünne*, Mektebetü'l-İslamiyye, Amman, 1408, 13.

Yazarın ifadeleri şöyledir: *"Cumhur ulema vitrin kazasının meşrû olduğu görüşündedir. Rivayet edildiğine göre: "Rasulullah (s.a.s.), sabahladığında vitri kılardı."*[35] *Yalnız vitrin kaza edileceği vakitte ihtilaf edilmiştir.*

Hanefilere göre, mekruh vakitlerin dışında kaza edilebilir.

Şafi'ilere göre, gece veya gündüz herhangi bir vakitte kaza edilebilir.

Malik ve Ahmed'e göre, sabah namazını kılmadan fecirden sonra kaza edilir.[36]

1.1.1.25 2.2.2.Kolaylık Prensibine Riâyet Etmesi:

Yazar, İslam'ın temel prensiplerinden olan bu prensibi pek çok konuda uygulamaya çalışmıştır. [37]

"Hakkında açık ve sarih bir nassın bulunmadığı yerlerde içtihatlardan kolay ve zorluğu kaldırıcı olanı tercih etmek, müsamaha dini olan İslâmın ruhuna uygun düşen kolaylıklardandır",[38] diyen yazar bu mantığını da bizzat kendi ifadeleriyle anlatmıştır.

Yazar'ın bu ilkeyi kullanımına örnekler:

1. Besmelenin açık mı gizli mi okunacağı konusu ihtilaflıdır. Rivayetlerin bu konuda farklılaşmasından kaynaklanan bu ihtilafı yazar, aşağıdaki gibi çözerek kolaylık ilkesi gereği kolay olanı yani "ikisi de caizdir" çözümünü tercih etmiştir. *"Besmele bazen açık bazen gizli okunur. İkisi de doğrudur.»*[39]

2. Yazar, Cenazenin önünden mi yoksa arkasından mı yürümenin hayırlı olduğu konusuna değinirken, «*Cumhuru ulema önünden yürümeyi, Hanefiler ise arkadan yürümeyi tercih etmişlerdir. Zahir olan, hepsini yapmak konusunda genişlik olduğudur. Bu ihtilaftan, hepsinin de mübah olduğu ve kolaylığı gerektirdiği ortaya çıkmaktadır*».[40] diyerek bu ilkeyi işletmiştir.

3. Yazar Cenazeye saygı olarak ayağa kalkma ya da kalkmama konusunda alimlerin görüşlerini vererek, tutumu kişiye bırakmıştır. Yazarın ifadeleri şöyledir: «*Alimler bu meselede ihtilaf etmişler; bazısı cenaze geçerken kalkmanın mekruh olduğu, bazısı müstehap olduğu görüşünü benimsemiştir. Kalkmayı ve kalkmamayı mübah görenler de olup hepsinin kendince hücceti*

---

35 Ebû Dâvud, Süleyman b.Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, (Hattabi Şerhi İle Beraber), Humus, 1388/1969, Salât 341, (1431); Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, Humus, 1387/1967, Salât 342, (465).

36 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, I, 173.

37 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, I, 22,54,55.

38 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, II, 388.

39 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, I, 120.

40 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, I, 331.

ve delili vardır. Mükellefin, bu görüşlerden kalbinin kanaat getirdiği birini seçmesi gerekir. Allah(cc) daha iyi bilir.»[41]

4. Elbisenin ve bedenin temizliği hususunda yazar: "*Elbiseye ve bedene kan gibi görünen bir necaset bulaştığı zaman necaset gidinceye kadar yıkanmaları gerekir. Yıkandıktan sonra giderilmesi güç bir iz kalırsa bu ilke olarak affolunur*"[42] derken, "*Kişi üzerine sıçrayan şeyin su mu, sidik mi olduğunu anlayamazsa, sorması gerekmez. Sorulan kinsenin de pis su olduğunu bilse bile cevap vermesi gerekmez. Bu sıçrayan şeyi yıkaması vacip değildir* »[43] diyerek kolaylık ilkesine göre hükmetmiştir.

5. Yazarın oruç tutma konusundaki aşağıdaki görüşleri de hayli ilginçtir. Yazarın ifadeleri kolaylaştırma yönünde olmuştur: «*Aşırı ihtiyar erkek ve kadın ile , iyileşmesi ümit edilmeyen hastaya ve çalışmaya devam etmeden geçinebilecek rızık bulamayan kimselerden ağır işlerde çalışanlara ruhsat vardır. İşte bunların tümüne oruç tutmak agır geleceğinden, bütün sene boyunca oruç tutma imkanı bulamazlarsa iftar edebilirler*».[44]

1.1.1.26 2.2.3.Dinin Amaçlarını Dikkate Alması

Müellif kitabını telif ederken bu ilkeyi de göz önüne almış ve bu düşüncesini aşağıdaki cümlelerle ifade etmiştir.

"*Dinin itikat ve ibadetle ilgili hükümleri zaman ve mekanın değişmesi ile değişmez. Diğer hükümler ise –maslahat, siyasi işler ve harb durumları gibi zaman ve mekanın değişmesiyle değişen unsurlar- her asırda insanların maslahatlarına uygun düşsün , Ulu'l-emr'in hak ve adaleti yerine getirmesi mümkün olsun diye ana hatlarıyla zikredilmiştir. İslam'daki her talimat ile* ***dinin , aklın, neslin, canın ve malın*** *muhafazası kastedilmiştir.*"[45]

Yazar, Makasıdü'ş-şeria prensibine başvurmuş[46] ve verdiği hükümlerde bu temel ilkeyi dikkate almaya gayret etmiştir. Bu cümleden olarak özellikle muamelat sahasında kişilerin haklarını koruyucu önlemler almayı ve onlardan zararların defedilmesini öncelemiş[47], muamelelerde kolaylık olsun diye örfe de sıkça başvurmuştur.[48]

Eserinin yöntemini, geniş çözüm önerisi, kolaylık ve esneklik prensibi ve dinin amaçlarını dikkate alması gibi ilkelerden oluşturan yazar, özetlemek gerekirse, kolaylık ve esneklik prensibine pek çok meselede yer vermiş, özellikle de dört mezhep imamının tercih etmediği görüşleri bu mantık dahilinde

---

41. Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, I, 334.
42. Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, I, 26
43. Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, I, 28.
44. Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, I, 468
45. Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, I, 8.
46. Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, I, 22, 33(Makasıd konusu güncelliğini ve önemini giderek artırmaktadır. Bu konu hakkında genel ve özet bilgi için bkz. Pekcan, Ali, İslam Hukukunda Gaye Problemi, İstanbul, 2003)
47. Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, III, 237, 256-259
48. Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, II, 73, 260

savunmuştur.[49] Çoğu zaman da sadece rivayetleri ve fetvaları sıralayıp net görüş belirtmeyip geniş çözüm önerisi ve telfik mantığıyla hareket ederek yeni bir yaklaşım, yeni bir yöntem denemeyi amaçlamıştır.

Yazarın belki de en çok kullandığı -özellikle de delil bulunmadığı ya da delillerin hepsinin kuvvetli olduğu yerde kullandığı- ilke *"Nassın bulunmadığı yerlerde İçtihatlardan kolay ve zorluğu giderici olan tercih edilir"*[50] sözünde kendini bulan geniş çözüm önerisi anlayışıdır. *"Nass olmadığı zaman görüşlerden en uygunu tercih edilir"*[51] sözüyle yazar bu tutumunu desteklemiş ve yeni bir yöntem olarak bu uygulamayı ortaya koymuştur.

Eser uyguladığı bu yöntemle yeni bir takım öneriler sunuyor gibi görünse de yönteminin oturmaması ve tutarsızlığı açısından da eleştirilere maruz kalmıştır. Mesela, Fıkhü's-Sünne'ye eleştiri amaçlı yazılan *"Temâmü'l-Minne fi't-Ta'lîkı 'Alâ Fıkhi's-Sünne"* adlı çalışmada Nasırüddin Elbânî, yazarın *"geniş çözüm önerisi"* adı altında sunduğu çözüm denemelerini birbirine zıt görüşleri arka arkaya zikrettiği ve tercih yapmadan konuyu sona erdirdiği gerekçesiyle eleştirmiş[52] ve kitapta zikrettiği hatalar arasında buna da yer vermiştir.[53] Ona göre, yazarın geniş çözüm önerisi yaklaşımı, delillerin tercihini yapacak bilgisi olmayan insanlar arasında karışıklığa sebebiyet verebilecektir. Bunun da, dînî hükümleri oyun haline getirme riski fazladır. Bu açıdan da yöntemin elverişliliği tartışılmalıdır. Yazarın yönteminin ana ilkeleri olarak ele aldığı *"kolaylık ve esneklik prensibine riayet etmesi ve dinin amaçlarını dikkate alması"* maddeleri ise zaten İslam dininin ve hukukunun özünde var olan temel özelliklerdir. Dolayısıyla bunlar, yeni bir öneri özelliği taşımamaktadır. Bu konuda yazar -çoraplar üzerine mesh meselesinde[54] olduğu gibi- diğer görüşleri ve konuyu -dinin yaşanılması kolay olduğu gerekçesinden hareketle olsa gerek- yeterince tahlil etmemektedir. Böyle bir tutumun ise ilmî olmayacağı aşikardır. Bu anlamda yazarın dini kolaylaştırmada biraz aşırıya kaçtığı da söylenebilir.

1.1.1.27 3. FIKIH TARİHİNE YAKLAŞIMI

3.1.Fıkıh Mezheplerine Karşı Tutumu

3.1.1.Dört Mezhep İmamı

Dört mezhep imamını "selef" yani "öncekiler" olarak gören yazar, kimi eleştirilerinde onlara değil de onları tabulaştıran taklitçi zihniyete karşı çık-

---

49 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, I, 48-50.
50 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, II, 388; III, 209.
51 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, III, 475.
52 Elbânî, *Temâmü'l-Minne fi Ta'lîki Alâ Fıkhü's-Sünne*, 13.
53 Elbânî, *Temâmü'l-Minne fi Ta'lîki Alâ Fıkhü's-Sünne*, 12,13.
54 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, I, 54, 55a

maktadır. Konunun tam olarak anlaşılmasına katkı sağlayacağını umduğumuz onun şu ifadeleri dikkat çekicidir.

"Dört mezhep imamına gelince bunlar da öncekiler gibi yapmışlardır. Yalnız bazısı -Hicaz bölgesi gibi- sünnete daha yakındı. Hadis bilenler hadis rivayet edenler çoğunluktaydı. Bazısı ise -Iraklılar gibi- re'y taraftarıydılar. Çünkü vahyin doğduğu yerden uzak olmaları sebebiyle hadis hafızları azdı. Bu imamlar, olanca gayretleriyle insanlara dinlerini öğretmeye ve onları hidayete erdirmeye çalıştılar. Onlar kendilerinin taklit edilmesini yasaklayarak şöyle diyorlardı: "Bizim delilimizi bilmeden bir kimsenin sözümüzü söylemesi caiz değildir" Mezheplerinin ***sahîh hadis*** *olduğunu açıkça belirtmişlerdi. Çünkü maksatları, Rasulullah(s.a.s.) Efendimiz gibi masum kabul edilip taklit edilmek değil, bilakis insanlara Allah'ın hükümlerini anlatmada yardımcı olmaktı."*[55]

3.1.2.Fıkıh Mezheplerine Eleştirileri

Yazar ortaya bir fıkıh kitabı koymuştur. Doğal olarak ta iddialarını temellendirmek, katılmadığı görüşleri belirtmek ve delillerini eleştirmek durumundadır. Bu meyanda yazar, katılmadığı ve zayıf telakki ettiği görüşleri ifadelendirirken, dört mezhep imamının zayıf kabul ettiği görüşlerini ve dayandığı delilleri de eleştirmiştir. Aşağıda nakledeceğimiz örnekler, bu konuya açıklık getiren bir durum arzeder.

Yazar, "namazda elleri kaldırma" konusunda var olan pek çok hadise rağmen elleri kaldırmayan Hanefileri ve Hanefilerin görüşlerine temel teşkil eden hadisi rivayet eden sahâbî İbn Mes'ûd'u da eleştirmiştir. Yazara göre Hanefiler, zayıf bir görüşün etrafında dönüp dururken, İbn Mes'ûd da pek çok konuda unuttuğu gibi bu konuda da unutmuştur. Nitekim O, felak ve nas surelerinin Kur'an'da olduğunu da unutmuştur.(!)[56] Yazar bu görüşüne *Nasbu'r-Râye* yazarı Zeyla'î'yi de alet etmiştir. Zeyla'î bu konuda Yazar Seyyid Sâbık'ı desteklemezken, Seyyid Sâbık burada Zeyla'î'nin görüşlerini çarpıtarak aktarmıştır.[57]

Yine Yazar, Hanefileri yemin keffaretinde İbn Mes'ûd'un şaz kıraatini delil kabul ederek keffaret orucu için "peşpeşe" kaydı koymalarından dolayı[58] ve vitri müekked sünnet değil de vâcib kabul etmelerinden dolayı eleştirmiştir.[59]

3.2.Taklit ve Duraklama Devri

---

55 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, I, 11.
56 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, I, 126, 127
57 Zeylaî, Abdullah b. Yusuf, *Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye*, Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîseh, 2.bsk., t.y., I, 398
58 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, II, 75
59 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, I,168, 169

Yazar, taklit ve duraklama devrini mukallidler devresi diyerek incelemiştir. Bir çok ifadesinde yazar, fıkıhta İçtihadın yerini taklide bırakmasını ve sonraki dönemlerde taklit anlayışıyla eser kaleme alınmasını hatalı bulmakta; bunun Müslüman Toplum üzerinde olumsuz sonuçlara yol açtığını aşağıdaki ifadeleriyle vurgulamaktadır.

"Sonraki insanların gayretleri azaldı, azimleri zayıfladı. Onlarda hikaye ve taklit huyu harekete geçti. Her topluluk kendi mezhebinin muayyen görüşü ile yetinerek onun etrafında dönüp durmaya ve taassupla onu savunmaya başladı; onun zaferi için bütün kuvvetini kullanmaya ve imamının görüşünü Allah(cc)'ın sözü mertebesine çıkarmaya çalıştı. İmamının verdiği fetvaya ters düşen bir mesele hakkında kendisini fetva vermeye yetkili görmedi İmamlara güvenme o dereceye ulaştı ki hatta Kerhî ***"ashabımızın görüşüne ters düşen bir ayet ya da hadis, ya mensuhtur veya tevil edilmiştir"*** *demiştir."*[60]

Nitekim yazar biraz daha ileri giderek ***"Mezhepleri taklit ve taassup sebebiyle ümmet Kur'an ve Sünnetin hidayet yolunu kaybetti. İçtihat kapısı kapalıdır sözü ortaya çıkarak, şeriat fukahanın sözleri , fukahanın sözleri de şeriat kabul edildi."*** *"Ebu Zurâ' hocası Bulkinî'ye: "Şeyh Takıyyüddin içtihat araçlarını mükemmelleştirmişken niçin içtihatı ihmal etti? diye sorunca, Bulkinî sustu. Ebu Zürâ' şöyle dedi: "Bence içtihatdan kaçışları dört mezhep üzere olan fakîhlere verilen görevler sebebiyledir. Çünki bu mezheplerden çıkanlar makama nail olamayacaklardır ; hüküm verme hakkından mahrum kalacaklar , insanlar onlara fetva sormaktan sakınacaklar ve onlara bidatçı diyecekler". Bunun üzerine Bulkinî güldü ve onu bu konuda haklı buldu."*[61]

Bu devrin tahlilini yapan yazar, *"yeniden içtihat"* düşüncesini harekete geçirmeyi, *"taklit"*den uzaklaşmayı, *"mezhep tassubunu terketmeyi"*, *"ilmî bağımsızlık"* ve *"fikri serbesti"* düşüncelerini harekete geçirmeyi çözüm olarak sunmuştur.

Yazar, fıkıh tarihini analiz ederken de çok iddialı söylemlerde bulunmuştur. Ümmetin mezhep imamlarını taklit sebebiyle Kur'an ve sünnetin hidayet yolunu kaybettiğini(!) iddia eden yazar, uygulamanın gerektirdiği mezhep gerçeğini görmezden gelmiştir. Kendisinin ortaya koyduğu Fıkhü's-Sünne adlı eserin dinin doğru yorumunu yansıttığı söylenebilir mi? Neticede yazar da ulaştığı rivayetler çerçevesinde kendi anlayışını ortaya koymuştur. Nitekim bu eserden etkilenerek yazarın görüşleriyle amel eden pek çok okuyucu bulunmaktadır. Dolayısıyla, yazarın taklidi aşırı yergisine, yazarı taklit edenler de düçar olmaktadırlar.

---

[60] Kerhî'nin bu sözü hakkında değerlendirmeler için bkz. Pekcan, Ali, İslam Hukuku Literatüründe Fıkhın Genel Kurallarına Dair İlk Risale (Kerhî'nin (v. 340) "el-Usûl" adlı Risalesinin Çeviri ve Değerlendirilmesi), İslâmî Araş. Dergisi, Cilt. 16 (2003), s. 293-307

[61] Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, I, 12.

Yazarın mezhep imamlarının yukarıda ifade ettiğimiz tercihlerine yönelttiği eleştiriler de insaf sınırını aşmıştır. Neticede onların tercihleri de yorum farklılığının bir yansımasıdır. Tarihte farklı yorumlar hep var olagelmiştir. Bunun da olması doğaldır. Ancak müellifin tarafsızlığını koruyamadığı ve özellikle Hanefilerin görüşlerini, yeterince incelemeden ve bağlı olduğu geleneğin de tesirinde kalarak uygunsuz bir dille eleştirdiğini belirtmekte de yarar vardır.

4. YAZARIN FIKIH USÛLÜ İLE ALAKALI BAZI TERCİHLERİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Yazarın fıkıh alanında yaptığı bu çalışma,

a. İbâdet, muamelat ve ukûbat bağlamında değerlendirildiğinde, çalışma için şunlar söylenebilir:

"*İbadetlerde aslolan nakle uymaktır.*"[62] diyen yazar ibadet bölümünde mümkün olduğunca nakle uymaya gayret etmiş ve İbn Hazm'dan naklen "*Zayıf hadis kıyastan evladır*"[63] ve "*sabit rivayet kıyasa tercih olunur*"[64] diyerek bu konuda ne kadar nassa bağlı olduğunu göstermiştir.

Yazar nascı tutumunu muamelat ve ukubat bölümlerinde de sergilemeye çalışmıştır. Yazar, bu bölümleri ele alırken "*Ölçü şeriat sahibinin koyduğudur*"[65] diyerek önce Kur'an'a ardından da Sünnete müracaat etmiştir. Sırasıyla aşağıda değerlendireceğimiz diğer delilleri de kullanan yazar farklı mezheplerden çokça istifade etmiştir.

b. İslam hukukunun kaynakları bağlamında bir değerlendirme yaptığımızda ortaya şu tablo çıkacaktır.

Yazar, ana kaynak Kur'an'ı delil olarak kullanırken hükümlerin tavsiye mi emir mi ifade ettiği meselesine örnek olan boşanmada şahit tutma meselesinde, Cumhurun ve bu konuda var olduğu ifade edilen icmâ'nın[66] tersine, buradaki emri gerekliliğe hamlederek, Kur'an'ın zahiriyle hükmetmiştir. Bu konuda sahabe uygulamalarını ve Şia kaynaklarında geçen hadisleri delil olarak kullanan[67] yazar, böyle bir sonuca ulaşmıştır.

Şer'î hükmün kaynağı olarak sadece mütevâtir kıraatlerin delil kabul edilebileceğini ifade eden Yazar, şaz kıraatleri delil kabul eden Hanefîleri eleştirmiştir.

Sünneti ikinci temel kaynak olarak gören yazar, "*Hadis varken, hadisin tersine hüküm beyan eden İçtihatlar geçersizdir,*"[68] diyerek hadise ne

---

62 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, I, 108.
63 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, I, 172.
64 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, II, 476.
65 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, II, 268.
66 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, II, 361.
67 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, II, 359-361.
68 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, II, 9.

kadar bağlı olduğunu göstermiştir. Sahîh rivayetleri delil olarak kullanan yazar, âhad haberle şartsız amel etmiş ve zayıf hadislerle amel etmekten de çekinmemiştir. Pek çok ifadesinde *"Zayıf hadisler birbirini kuvvetlendirir"*[69] diyen yazar, bu kuvvetten hareketle olsa gerek zayıf rivayetlerle amel etmiştir. *"Rasulullah'ın fiili hüccettir; başkasının fiiliyle değiştirilemez"*[70] diyen yazar sünnet konusundaki hassasiyetini teyit etmiştir. Yazarın bu hassasiyeti kanaatimizce Yazarı, önceki müçtehitler sanki başka delilllere dayanarak içtihat etmiş ve asıldan sapmışlar gibi *"fikhî meseleleri aslına yani Kur'an ve Sünnete döndürme"* gibi yeterince açık olmayan ve tarihsellik açısından hiçbir yaklaşım içermeyen bir tutum içerisinde bulunmaya götürmüştür.

Yazarın sünnet ve hadis konusunda kendine has bir yöntem sergileyemediği ve hadislerle amel konusunda bir yönteminin olmadığı tetkiklerimiz sonunda anlaşılmıştır. Yazar hadisler konusunda da tutarsızlık sergilemiş, Elbanî'nin de ifade ettiği gibi pek çok zayıf rivayeti sahîh sayarken,[71] bir çok sahîh rivayeti de zayıf saymış,[72] bir çok hadisin de ravilerini hatalı[73] zikretmiştir. Bu da yazarın hadis ilmi ve de sünnet konusunda kapsamlı bir bilgiye sahip olmadığını göstermektedir.

Mesela, zayıf hadislerden mürsel hadislerle bazen amel eden yazar - hutbe esnasında imamın cemaate selam vermesi hadisinde olduğu gibi,[74]- namazda gülmenin abdesti bozacağına dair gelen mürsel hadisle amel etmemiştir. Bu da yazarın hadis konusunda olduğu gibi, zayıf hadisler konusunda da yönteminin olmadığını ve mezhepçiliğe kaydığını göstermektedir. Bu anlamda yazarın aşağıda zikredeceğimiz delile bağlılık söylemlerinin de tutarlı olmadığı görülmektedir. Delile bağlılık konusunda yazar, *"Delilsiz görüş kabul edilemez"*[75] diyerek delilsiz görüşün bir anlam ifade etmediğini beyan etmiştir. Delile uyulması gerektiğini *"İnsanların sözüne muhalif olsa da delilin gerektirdiğine uyulur"*[76] sözüyle ifade etmiş olmaktadır. Yazar her ne kadar delile bağlılık ifadelerini serdetmişse de, bu onun eserci ve de selefî söylemlere sahip olmasından ileri gelmiş ve kendi delilinin kuvvetli olduğunu savunmaktan öte bir şey yapamamıştır denilebilir.

İcmâyı üçüncü kaynak olarak değerlendiren yazar, icmâya ters düşen görüşler için: *"İcmâya muhalefet eden görüşe itibar olunmaz"*[77] demiş ve icmâ konusundaki duruşunu belirlemiştir. Ancak, yazarın icmâyı anlama konusunda da bazı farklılıklar bulunmaktadır. Yazar, icmâyı prensipte delil

---

69 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, II, 170.
70 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, II, 490.
71 Elbânî, *Temamü'l-Minne*, 47, 48.
72 Elbânî, *a.g.e.*, 12.
73 Elbânî, *a.g.e.*, 43.
74 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, I, 270.
75 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, II, 267-268.
76 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, II, 343.
77 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, III, 284.

olarak görmesine rağmen, helada konuşmanın hadisin zahirinin ifadesi gereği haram olduğu, ancak "*bu konudaki icmânın haram yasağını mekruha çevirdiği*" yolundaki ifadesi[78] icmâyı anlamada sıkıntılara neden olmaktadır.

Yazar, naklin olmadığı yerlerde kıyasa başvurmuş ve ibadet konuları da dahil olmak üzere, "*Avcı Müslüman ise, Yahudi ve Hıristiyanların köpekleri, şahinleri ve doğanlarıyla avlanmak caizdir. Bu onların bıçaklarını kullanmak gibidir*"[79] sözünde olduğu gibi kıyasla hükmettiği pek çok mesele olmuştur.

Müellif, nassın olmadığı yerlerde özellikle muamelat kısmında örf ilkesine de başvurmuş ve "*Nas bulunmadığı yerde örfe müracaat edilir*"[80] diyerek örfü delil olarak kullanmıştır. Örf konusunda genel usul kuralında olduğu gibi sınırlandırmaya giden yazar "*Şeriata uymayan âdetler geçersizdir*"[81] diyerek örfü, İslâm'ın meşru kıldığı örf ile sınırlandırmıştır. Yazarın "örf" ilkesine çok fazla başvurması, kanaatimizce örfün, halk arasında meydana getireceği düşünülen kolaylık nedeniyledir.

Yazar, maslahat prensibini de göz önünde bulundurmuş, hükümleri "*Rasulullah(s.a.s.)'ın Cüveyriyye (r.a.) ile evlenmesini şer'î bir maslahatı gözetiyordu*"[82] ifadesinde olduğu gibi gayeci/maslahî bir açıdan yorumlarken, "*Aslolan; yemin edenin yeminine vefa göstermesidir. Tercih edilen bir maslahat gördüğü zaman, yeminine uymaktan vazgeçmesi caizdir*"[83] ifadelerinde olduğu gibi, maslahata dayanarak da hüküm vermiştir. Ayetlerdeki maslahatı tahlil eden yazar, maslahatı lügat anlamı olan "*fayda-yarar*" manasına indirgemiştir.[84]

Yazar sahabe sözünü de delil olarak görmüş, kıyastan sonra sahabe görüşüne öncelik vermiştir. Bu konuda yazar, "*Sahabe sözü aksi bulunmadığı sürece hüccettir*"[85] diyerek sahabe kavlini delil olarak kullanmıştır. Sahabenin Hz. Peygamberin fiiline ek olarak yapmış olduğu ta'zir mahiyetindeki içtihatları Hz. Peygamberin fiiline ters olduğu gerekçesi ile kabul etmemiştir. Bu konuda yazar "*Rasulullah(s.a.s.)'in fiili hüccettir ve başkasının fiiliyle terki caiz değildir*"[86] diyerek bu konudaki tavrını belirtmiştir. Bu da yazarın belli bir kalıptan kurtulamadığı izlenimini uyandırmaktadır. Yine yazar, namazı kısaltma mesafesi bölümünde bu konuyla ilgili olarak: "*Rasulullah*

---

78 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, I, 29.
79 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, II, 32.
80 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, II, 73-74; III, 213.
81 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, III, 287.
82 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, III, 174.
83 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, II, 76
84 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, III, 237.
85 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, III, 252.
86 Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, II, 490.

(s.a.s.)'in fiili ve sözü yanında onların (ashabın) sözü ve fiilinin değeri yoktur"[87] demiştir.

Sıklıkla İçtihat düşüncesini yineleyip, kurtuluşun içtihattan geçtiğini savunan bir söyleme sahip olan yazarın[88] aşırı esercilerin yaptığı gibi zayıf rivayetleri kıyastan evlâ telakki etmesi anlaşılamayan bir çelişki olarak görünmektedir. Ayrıca müellifin, içtihadı en çok kullanan Ebû Hanîfe'yi de çokça eleştirmesi bu düşüncesiyle bağdaşır görünmemektedir.

Sonuç

Yazar samimi bir girişimle eserini telif etmiştir. Eserinin yönteminin yukarıda ifade ettiğimiz tutarsız tarafları olduğu gibi, eser için söylenecek pek çok güzel şey de mevcuttur. Bu olumlu düşünceler, eserin yazılış amacında kendilerini ifade etmişlerdir. Eser taklit ve duraklama devriyle birlikte ortaya çıkan duraklama ve donukluğa çözüm bulmak, insanlara ufuk açmak için kaleme alınmıştır. Amaçları açısından eserin müellifi takdire şayan bir iş yapmıştır. Yazarın bu hedefi gerçekleştirmek için önerdiği yöntem ve genel metodolojisinin tarafımızca yapılan tetkikler sonucu tutarlı bulunmaması, eserin hiçbir misyon üstlenmediği ya da misyonunu yerine getiremediği anlamına gelmemelidir. Eserin daha önce de vurguladığımız gibi İngilizce başta olmak üzere pek çok dünya diline tercüme edilmesi üstlendiği misyon hakkında bize bilgi vermektedir. Bizim yaptığımız, eleştirel bir gözle yazarı ve eserini irdelemek olmuştur. Kanaatimizce, fıkhı donukluktan kurtaracak olan bu şekildeki üretici eserler ve girişimler olduğu gibi, bu girişimlerin yöntem açısından analizini ve eleştirisini yaparak, gelecek eserlere ışık tutan tenkitçi çalışmalardır.

Bu vesile ile Seyyid Sâbık'ı saygıyla anıyoruz.

---

[87] Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, I, 248.
[88] Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, I, 12

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.633-664

PROF. DR. MUHAMMED HAMİDULLAH (1908-2002) HAYATI, ESERLERİ, HAKKINDA SÖYLENENLER VE BAZI KONULARDAKİ GÖRÜŞLERİ[1]

Prof. Dr. Ali ŞAFAK

Abstract

Prof. Dr. Muhammad Hamidullah his Life, Works, Some of his Opinions and Critics

Professor Hamidullah was born in Hyderabad , the capital of the Princely State of Hyderabad Deccan, India, on February 19, 1908. He obtained a degree in Theology and Law from Osmania University, in the state of Hyderabad Deccan. He also studied in Germany and France where he received his PhD in International Law. He was a law professor in his native city and later he settled in France. For years, he gave lectures at various universities in France, Turkey, Egypt, Pakistan and many other countries. He was also a visiting Professor at the University of Istanbul. In 1996 he moved to US. Hamidullah never married. He was being taken care by his grand-niece, Sadida.

Professor Hamidullah was the first Muslim to translate the *Qur'an* into French. He also translated other important Islamic books in many European languages. He was fluent in 22 languages besides his mother tongue Urdu. He authored more than 250 works on Islamic Sciences and history. Some of his best known works are Introduction to Islam and The Muslim Conduct of State in English, Le Saint Coran, his French translation of the Qur'an and Le Prophete de l'Islam in French.

Professor Hamidullah studied those original Islamic sources that were often deserted in the dusty shelves of libraries in the Muslim world. As a result of these studies he discovered the earliest *hadith* manuscript in a Damascus library, and published it in a bi-lingual Arabic-Urdu edition under the title *Sahifah Hammam*. He remained a neglected scholar because he retained his individual freedom and identity. He didn't join any group or organization as was the trend for Muslim scholars and researcher. Professor Hamidullah lived a remarkable life which he dedicated to scholarship and service to Islam, leaving behind him a legacy of a source of guidance for generations to co[illegible]Professor Hamidullah lived a life of anonymity without seeking either any help from anyone or recognition for his work. He was a silent scholar and a seeker of the truth. Professor Hamidullah whose life spanned well over half a century of writing and research passed away at the age of 95, in Jacksonville, Florida, USA on Tuesday, Shawwal 13, 1423/December 17, 2002. His funeral prayer was led by his friend, Dr. Yusuf Zia Kavakci, a well-known Turkish scholar and Imam of Islamic Association of North Texas. He was laid to rest in the Muslim cemetery in Jacksonville, Florida.

[1] Erzurum Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesinde 1976-1979 yılları arasında.

GİRİŞ

Her canlının ölümü tadacağı ilâhî bir kanundur. Ondan kaçış yoktur. Öyle olunca geride ne bıraktığına bakılır. *'At ölür meydan kalır, yiğit ölür şan'* özdeyişimizde belirtildiği gibi *'yiğit'*ten geriye ne kaldı? Bu önemli bir konudur. Ölüm geldiği, göçüp gidildiği zaman, başkasının ne yaptığı ne ettiği hiç önemli değildir. Giden ne yaptı ne etti, geride ne bıraktı? Ona bakılır. Ve bakanlarca peşinden ya 'Allah rahmet eylesin' denilir ya da 'iyi ki öldü de insanlık bir beladan kurtuldu' denilir. İşte, M. Hamidullah Hocamız 17 Aralık 2002'de peşinden, milyonların rahmet dilekleriyle, ebedî aleme uğurlandı. O uluslar arası bir kişilik olarak ilim dünyasında mümtaz bir yere sahip, yalnız İslam kültürünün değil, batı kültürünün de kendisine çok şey borçlu olduğu, Asyalı, ama ömrünü Avrupa'da geçirmiş ve Amerika'da bu dünyaya gözlerini kapamış saygıdeğer bir kişi ve âlim idi. Onun göçüşü sanki alemin göçüşüdür. Çünkü büyükler öyle diyordu. O, derslerine ilk başlarken söylediği, nebilerin mirasçılarındandı.

Lisans öğrenciliğim zamanında İstanbul Üniversitesinde bulunurken derslerine bir öğrenci olarak devam etmem, daha sonra da aynı Fakültede[2] ders verme imkân ve fırsatlarını yakalamam bana, onu şahsen bilenlerden, tanıyanlardan[3] birisi olma şerefini bahşetti. İmkanım ve zamanım elverdiği ölçüde o dönemlerde tanıdığım merhumu o sıralarda ve sonralarında, hukuk öğrencisi, hukuk araştırmacısı ve hukuk öğretim elemanı olarak eserleri ile belki daha çok baş başa olmam, her bir eserinden ya da makalesinden büyük ölçüde istifade etmem onu daha da iyi tanıma fırsatı verdi. Merhum hakkında bu yayın organının editörü ve yazı ailesinden, değerli meslektaşım Sn. Prof. Dr. Saffet Köse'nin teşvikleri ve ısrarları üzerine, merhumu yâd ve ruhunu şâd etme amacıyla bu yazıyı kaleme aldım. Hatırat yazmak, maalesef pek âdetim olmadığından hatalarım var ise ki, bunda kuşku yoktur, şimdiden önce merhumun ruhundan sonra da okuyuculardan bağışlamalarını dilerim.

HAYATI

Prof. Dr. Muhammed Hamidullah, Hindistan İslam toplumundan XX. yüz yılda yetişmiş, şöhreti ve eserleri dünyanın dört bucağına ulaşmış büyük bir İslam alimidir. Kaynaklarda yer alan doğum yılı 1906, 1907 ve 1908 olarak değişik şekillerde kaydedilmektedir. Sn. Prof. Dr. Mehmet S. Hatiboğlu, Halen Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı olan Sn. Doç. Dr. M. Görmez'in mer-

---

[3] Öyleleri olarak bildiğim Sn. Prof. Dr. Salih Tuğ, Sn. Prof. Dr. Yusuf Ziya Kavakçı, Sn. Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma, Sn. Prof. Dr. Ramazan Şeşen ve diğerleri, merhum Hocamız hakkında ayrıntılı olarak neler yazdılar doğrusu tam takip edemedim.

hum Hocamız hakkında kendisiyle yaptığı bir mülakatta (roportajda)[3], "... *Ankara İlahiyat'ta 1951'den beri İslam hukuku dersini okutan Merhum Ord. Prof. Dr. Sabri Şakir Ansayın ayrılmasıyla boş kalan kürsüye Hoca bulmak ihtiyacı doğunca, Fakülte idaresi, muhtemelen Tayyib Okiç'in telkinleriyle, Hamîdullah Bey'i öğretim kadrosuna kazandırmayı düşünüyor ve 1960 sonunda onu İslam hukuku profesörlüğüne tayin etme kararı alıyor. Bu kararın bulunduğu Fakültemiz dosyasında Tayyib Bey tarafından yazılmış eski yazı Türkçe bir sahife var. Hocanın kısa terceme-i hâlinden bahseden bu sahifedeki bilgiler arasında meselâ Merhumun "(Hindistan'ın) Haydarâbâd Dekken'inde 19 Şubat 1908'de doğduğu, baba adının Halîlullâh, ana adının Sultân Beğum olduğu yazılıdır...."*[4] der.

Sekiz çocuklu bir ailenin en küçüğü idi. Ailesinden aldığı ilk öğrenimin arkasından, medreseye başladı. Darü'l-Ulum Medresesi'nden sonra Osmaniye Üniversitesi'nde okudu. Buradaki tahsilinin son senelerine doğru, Cemiyet-i Akvâm'ın isteği ve Osmaniye Üniversitesi Hukuk Fakültesi dekanının bu talebi desteklemesi üzerine Devletler Umumî Hukuku zorunlu bir ders olarak üniversitenin hukuk lisansı dersleri arasına konuldu ve bu karardan sonra M. Hamidullah, bu derse ilk devam eden talebe grubu arasında yer aldı. '*Devletler Hukuku*' diye okutulan bu derslerde, İslâmî Disiplinlerden Fıkıh kitaplarının ve İslâm tarihinin öğrettiklerinin bir çok hususlarda aynısı oluşu öğrenci Hamidullah'ın dikkatini çekmiştir. Bu durumu Fakülte dekanı Hüseyin Ali Mirzaya söylemiş, dekan da onu, bir öğrenci toplantısında okunmak üzere bir makale yazması düşüncesine teşvikte bulunmuştur.

Makalenin hacmi günden güne büyümüş ve ertesi sene Edebiyat "Master" (MA)- derecesi araştırmaları bursu için aynı konuyu seçmesine müsaade edilmiştir. Haydarabad kütüphanelerinde mevcut eserleri gözden geçirdikten sonra dışarıda Hicaz, Suriye, Filistin, Mısır ve Türkiye kütüphanelerinde incelemelerde bulunması uygun görülmüş ve nihayet kendisi için bu tezi hazırladığı Osmaniye Üniversitesi, Bonn'da (Almanya'da) bu konuyu ilerletmesine ve orada bunu bir doktora tezi olarak sunmasına müsaade etmiş, o da Bonn Frederich Wilhelm Ren Üniversitesi'nde aynı konuda doktorasını vermiştir (1933). Daha sonra çalışmalarını Paris Üniversitesi'nde sürdürmüştür (1936). Paris Üniversitesi'nden de "*Peygamberimizin Savaş Mektupları*" başlıklı teziyle ikinci kez doktor unvanını alan Hamidullah, bu arada Kuzey Afrika ülkelerinin kütüphanelerinde incelemeler yaptıktan sonra Hindistan'a dönerek Osmaniye Üniversitesi'nde çalışmaya başlamıştır.

Osmaniye üniversitesinde Devletler Hukuku profesörü iken ve vazifeli olarak ülke dışında bulunduğu sırada 1947 senesinde Haydarabad'ın, Hindis-

---

[3] Mehmet Görmez ile Mehmed Said Hatiboğlu arasında yapılan Ropörtaj, *İslâmiyât Dergisi*'nin eki olan İslâmiyât Kitabiyât Bülteni sayı 5, s. 4-10 arasında yayımlanmıştır, Ekim Aralık 2002 –üç aylık bülten. (sonraki notlarda 'Bülten' diye anılacaktır).

[4] Bülten s. 5.

tan hükûmeti tarafından işgali üzerine memleketine dönmeyerek siyasî mülteci sıfatıyla Paris'e giderek oraya yerleşmiş ve uzun müddet bu kentte yaşamıştır. Kısa adı CNRS olan Fransız Millî Araştırmalar Merkezi'ne üye olan ünlü araştırmacı, bu kurumun bünyesinde hukuk ve İslam alanlarında sayısız bilimsel çalışmaya imza atmıştır.

M. Hamidullah'ın Türkiye'ye ilk gelişi, 1932'de İstanbul'a olmuş, 1951'deki ikinci gelişinde bir kongrede İslâm hukukunun kaynakları hakkında önemli bir tebliğ sunmuştur. Ord. Prof. Dr. Zeki Velidi Togan'la birlikte, İstanbul Üniversitesi'nde kurulması için öncülüğünü yaptıkları "İslâm Tetkikleri Enstitüsü"nün kuruculuğunu ve bir süre yöneticiliğini yapmıştır. 1953 yılından itibaren düzenli olarak Türkiye'ye gelip konferanslar vermiştir. Bir süre sonra İstanbul Üniversitesi ve Sorbonne Üniversitesi arasında dönüşümlü olarak dersler vermiştir. Yirmi yıldan fazla kaldığı Türkiye'de değişik üniversitelerde değişik zamanlarda profesör olarak görev yapmış, uzun yıllar bir gezgin gibi dolaşarak farklı ülkelerin yüksek öğrenim kurumlarında da dersler vermiştir.

Bu cümleden olarak Üstad, İstanbul Üniversitesi Edebiyat ve Hukuk Fakülteleri'nde, Ankara, İzmir, Konya ve Erzurum'da bulunan üniversitelerimiz ve yüksek öğrenim kurumlarımızda uzun süre dersler ve konferanslar vermiştir. Erzurum Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesinde 1975-79 yılları arasında her yıl bir yarı ders yılı (sömestre) olmak üzere İslam Devletler Hukuku, İslâm Tarihi ve Mukayeseli Hukuk alanlarında ders ve konferanslar vermiş ve asistanların yetişmesine öncülük etmiştir. O dönemlerde anılan kurumda görev yapan her bir öğretim elemanına kendi alanlarında yol gösterici ve yönlendirici bilgileriyle katkıda bulunmuştur.

On farklı lisan bilen Hamidullah, doğu-batı dillerinde okuyor, konuşuyor ve bilimsel makaleler yayımlıyordu. Fransızca yaptığı Kur'ân meâli Fransa'da büyük ilgi görmüş ve çok sayıda baskısı yapılmıştır. Çeşitli notlarının da bulunduğu bu meal Abdülaziz Hatip ve Mahmut Kanık tarafından *Azîz Kur'ân* adıyla Türkçe'ye tercüme edilerek İstanbul'da yayımlanmıştır (Beyan Yayınları, 2003).

Özellikle siyer konusunda son yüzyılın en büyük üstadlarından biri kabul edilen M. Hamidullah'ın, Batı'da İslâm'ın doğru anlaşılması konusunda oldukça büyük gayretleri olmuştur.

Hamidullah Hoca, rahatsızlığı nedeniyle 1990'lı yıllarda Amerika'da bulunan yakınlarının yanına göç etmiş ve orada Florida'da 17 Aralık 2002 tarihinde vefat emiştir. Bir vatan cüdâ olarak yaklaşık 95 yıllık ömrünün büyük bir kısmını, kendi ifadesiyle; "*vatan-ı gayr-i me'lûf = alışamadığım vatan*" dediği Paris'te geçirmiştir.

Üstad Türkiye'de bulunduğu sıralarda İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İslam Tedkikleri Enstitüsünün yayım organı *İslam Tedkikleri Enstitüsü Dergisi*'nin, Erzurum'da *Atatürk Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi İslâmi İlimler Dergisi*'nin yayım heyetinde (yazı kadrosunda) bulunmuştur.

Hamidullah, beş ayrı dilde (Arapça, Urduca, İngilizce, Fransızca ve Almanca) yazdığı ve yayımladığı çalışmaları, İslâm'ı temel kaynaklarına inerek kavramada ve günümüz koşullarına uygun biçimde yeniden anlamlandırmada etkili olmuştur. Batı dünyasında İslâm'ın doğru biçimde tanınmasında rol oynamıştır.[5] Eserlerini yayımladığı beş dilden başka, doğu dillerinden Türkçe ve Farsça, batı dillerinden İtalyanca ve Rusça'ya da vakıftı.

ESERLERİ

Hamidullah'ın Türkçe'ye çevrilmiş ya da çevrilmemiş fakat yayımlanmış bulunan başlıca eserleri şunlardır:

İslâm'a Giriş (1961). Eserin aslı İngilizce; *Introduction to Islam*, (1. baskı Haydarabad / Deccan 1376 H/1957, ikinci baskı: 1379 H/1959 dur. Türkçeye ikinci baskıdan yapılmıştır). Eserin Fransızca çevirisi; *Initiation à l'Islam* (Paris, 1963).

Hz. Peygamber'in Savaşları (1962). Eserin aslı Fransızca olup *'Les Champs de Batailles an Temps du Prophete.* (Paris 1939); aynı eserin Fransızca baskısının genişletilmesi suretiyle, Urduca, *Ahdi Nebevi ki Meydanı Cenk* (Haydarabad - Deccan. 3. baskı 1364 H/1945 (Peygamber Zamanındaki Savaş Meydanları. Eserde 8 harita, 34 resim var),

İslam'ın Hukuk İlmine Yardımları (1962),

İslâm'da Devlet İdaresi (1963). Eserin İngilizcesi; *The Muslim Conduct of State.* Haydarabad - Deccan (Hindistan) 1962. Türkçe çeviri, bu eserin 4.üncü baskısından, *İslâmda Devlet İdaresi* başlığıyla yapılmış ve ilk baskısı 1963'de yayımlanmıştır.

İmam-ı Azam ve Eseri (1963). Eserin aslı Urduca, *İmam Ebu Hanife ki Tedvin Kanun İslâmî*, (1361 H/1942, İmam Ebu Hanifenin İslâm Hukukunu Tedvini),

Modern İktisat ve İslam (1963),

İslam Fıkhı ve Roma Hukuku (1964). Eserde Hocanın bu konudaki makalesi ile aynı konuda Hanry Bosquet, G. A. Nallino ve D.S.V. Fitzgerald'ın da makaleleri yer almaktadır.

Kur'an-ı Kerim Tarihi (1965),

---

[5] Yazgan, Mehmet, *İslâm Peygamberi*, s 1, 14.

Aziz Kur'an (2003). Bu Kur'ân Meâli, Kurân-ı Kerim'in Fransızca çevirisi olan *Le Coran*. (Paris1959), Kur'ân-ı Kerim tercümesidir.

İslam Peygamberi (1966, 2 cilt). Eserin aslı Fransızca'dır. *Le Prophete de l'Islam*, Paris 1378 /1959. Bu iki ciltten birinci cilt Hz.. Peygamberin hayatı ve Eseri, ikinci cildi ise Özel hayatı ve uygulamaları konularına tahsis edilmiştir. Bu eserin Türkçeye iki ayrı çevirisi vardır. İlki: Prof. Dr. Salih Tuğ ve Said Mutlu tarafından, ikincisi ise Yrd. Doç. Dr. Mehmet Yazgan tarafından yapılmıştır.

Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahifa-i Hemmam b. Münebbih (1967). Eserin aslı Urduca, *Sahifai Hemman bin Münebbih* (Haydarabad - Deccan 1375/1942). Kitap hadis tarihine ait önemli bir eserdir. Eserin İngilizcesi, *Sahifai Hemman bin Münebbih*. Urduca dördüncü baskısından genişletilerek yapılmıştır (Haydarabad - Deccan 1380 /1961),

Resulullah Muhammed (1973),

İslam Hukuku Etüdleri (1984),

İslam Müesseselerine Giriş (1984),

İslam, Bilim ve Felsefe (1990),

İlk İslam Devleti, (1992),

İslâm'ın Doğuşu, (1997),

Hz. Peygamberin Altı Orijinal Diplomatik Mektubu (1998). Eserin aslı İngilizce, *Some Inscription of the Early years of Hijrah*, (Haydarabad - Deccan, 1939 (Hicretin ilk senelerine ait bazı yazılar).

İslam Anayasa Hukuku (1998),

El-Vesaiku's-Siyasiyye (1998). Eserin orijinali (Arapça) *El vesaik'üs-siyasiyye fi'l- ahdin-nebevi ve'l – Hilâfet*'tir - Râşide (Peygamber ve Hulafayı Raşidin Zamanındaki Siyasî Vesikalar) Kahire, 1360/1941) dir.

İslam Tarihine Giriş (1999),

Allah'ın Elçisi Hz. Muhammed (2001),

İslâmiyet ve Hıristiyanlık (2004)[6].

Bunlara ek olarak Bülten'de M. Görmez'e verdiği bilgide Mehmet S. Hatiboğlu şunu da ekler: iki Fransız müsteşrikin Fransızca hazırladıkları ve ilk cildi 1903'te çıkan bir Buhârî tercümesi vardır. Dört cild hâlinde basıldı. Hamdullah Hocamız, bu dört ciltlik eseri baştan sona tarayarak,

---

[6] Bu liste *İslam Peygamberi* (Çev. Yazgan, Mehmet); s. 1 de sunulmuştur, Beyan Yayınları, İstanbul 2004, ile Beyan Yayınevinin 'Prof. Dr. Muhammed Hamdullah Bütün Eserleri Serisi' dizisinde yer alan her eserin başında yer verilenleridir.Pek tabii bunların dışında olanlar da bu listede yer almaktadır. Ayrıca dip notlarda; bazı makalelerine de referanslarda bulunulmuştur.

belki bin sayfaya yakın bir tashih çalışması yapmıştı. Onu bastırabilme arayışı içindeydi. Daha sonra Paris'te basımı mümkün oldu. Beşinci cild, Buharî serisinin Hamîdullah Hocanın hazırladığı eserdir. Bu cildi yanında bulundurmadan bu Fransızca tercümeyi kullanmak bilim açısından doğru düşmemektedir.[7]

Kanunu Beyne'l- Memalik ke Usul or Naziren (= Devletler Hukukunun Kökleri ve Örnekleri) (Urduca); Haydarabad/Deccan. 1364 H/1945. Bu eserin Almancası; *Die Neutralitat im Islamischen Voelkerrecht*, Bonn ve Leipzig, 1935 (İslâmda Devletler Hukukunda tarafsızlık).

La Diplomatique Musulmane à 1e'poque du Prophete et des Khalifes Orthedoxes, (Fransızca), 2 cilt. Paris, 1935 (Peygamber ve Hulafâyı Râşidin Zamanında İslâm diplomasisi).

Kitabü'n-Nebât, (ed-Dineverî'nin eserinin edisyon kritikli baskısı).[8]

Hyderabad Times[9] haber gazetesi 1398/1978 tarihinde 'International Almanac a World of Information' adıyla bir kitapçık çıkarmıştır. Bunu hazırlayan Ayesha Begum'dur. Almanağın bu ilk baskısının önemli bir kısmı Muhammed Hamidullah Hoca'nın çalışmalarına tahsis edilmiştir. Burada yer alan eser ya da makalelerinin küçük pasajlar halinde özetleri sunulmuş, tanıtımları yapılmıştır. Bunlar başlıkları itibariyle şöyledir:

- Hocanın el-Vesaiku's-Siyasiyye'den alınan 'Hz. Muhammed (sa) in (Bahreyn yöresinin emiri) el-Münzir b. Sâwî'ye yazdığı ve onu İslam'a çağıran mektuptur,
- Kur'ân-ı Kerimin Muhtevâsı,
- Hicrî 4. asır/milâdî onuncu asır Kur'ân baskısı,
- Kur'ân Metninde hat özellikleri, ayrıcalıkları, Kur'ân, nasıl sağlıklı ve doğru okunabilir, konusunda bir rehber.
- Hz. Muhmmed (as) ve Risaletinin Tasdiki,
- Erzurum Mektubu,
- Kur'anın oniki emri veya el-İsrâ Suresi (17/23-29) âyetlerinin kısa açıklaması,
- Hz. Muhammed (as) in Afrikalılar (siyahîler) ilişkileri,
- Dünya'da ilk yazılı Anayasa,
- Kristof Kolomb'dan önce Müslümanların Amerika'yı keşfi,

---

7 Bülten s. 8.

8 Yazgan, M., *a.g.e.* s. 14, dip not 2.

9 *Hyderabad Times*, 3437 Germantown Avenue, Philadelphia, PA., 19140 U.S.A. Bu yayım organı, Hyderabad House Incurance kuruluşunun bir yayım organıdır. International Almanac A World of Information'e Ayesha BEGUM tarafından giriş sadedinde yazılan bilgiye göre bu ayrı küçük yıllık 12 Rabiu'l-Evvel 1398/19 Feb. 1978 de basılmıştır.

• Hz. Peygamber'in hayatına kısa bir kronolojik bakış, (s. 19), ve Belli tarihlere göre kısa İslâm Tarihi Kronolojisi, (s. 19-20). Her ikisi de M. Hamdullah Hocanın, eserlerinden çıkardığı hicrî/milâdî takvimlere göre verilmiştir.

• Dünya genelinde İslam Tarihine genel bir bakış (İslamın genel bir tarihi),

• Müslümanların İlimlere ve Sanatlara katkısı[10].

el-Mu'temed (Ebû Hüseyn el-Basrî')'in edisyon kritikli yayımı. Bu eser Hamîdullah Hocamızın İslam âlemine kazandırdığı muhalled eserlerden birisidir. Onun öncülüğünde tahkik edilip yayımlanmıştır.

Es-Siyer ül- Kebîr'in Fransızca çevirisi. Vaktiyle UNESCO, İslam klasiklerini tercüme ettirerek Batı dillerine kazandırma kararı almış ve İşte bu çerçevede, M. Hamdullah da İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin es-*Siyerü'l-Kebîr*'ini, Serahsî şerhiyle beraber tercüme etmiştir. Hocanın tercümeleri 4000 varaktı. Diyanet İşleri Başkanlığı bu eseri bastırdı....[11]

Sn. Prof.Dr. Salih Tuğ tercümesini yaptığı *İslam Peygamber*'i kitabının ikinci cildinin sonunda (5. baskı) çeşitli dillerdeki çalışmalarının geniş bir listesini sunmaktadır (İstanbul 1411/1990, II, 1159-1169).

M. HAMİDULLAH'IN MEZİYETLERİ, ANILAR VE ANEKDOTLAR

Hocayı tanıyanlardan pek çok kimse, bu konuda kısa ya da uzun anılar ve anekdotlar aktarmıştır. Elimizdeki malzemelere göre en geniş olanlardan birkaçından şu bilgiler sunulabilir:

Halen Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı olan Sn. Doç. Dr. M. Görmez'in Sn. Prof. Dr. Mehmet Said Hatiboğlu ile, merhum Hocamız hakkında yaptığı bir mülakatta (roportajda),[12] Sn. Hatipoğlu Hocamız şu dikkat çekici bilgileri aktarmıştır:

Parise ilk defa 1965-66 yıllarında burslu olarak gittim. Orada en çok yanında olmak istediğim zât Hamîdullah Hocamızdı. Paris Camii'ne Cuma namazına gelirlerdi. Biz etrafına toplanır konuşurduk. Elini öpmeye çalışırdık; ancak, elini kimseye öptürmezdi. Sonra evine gitmeye başladık. Lamartin'in, Paris'in eski mahallelerinden birisinde bulunan Tournon sokağının 4 numaralı konağının 25 numaralı çatı katında otururdu. Önceleri, yanında kendisine hizmet eden yaşlı bir Fransız bayan vardı. Çamaşırlarını yıkar, yemeklerini yapardı. On yıl sonraki gidişimde onun da vefat ettiğini öğrendim. Kendileriyle görüşmelerimizde elimizden geldiği ölçüde Türkiye'de yapılan ilmî faaliyetler üzerinde dururduk.

---

[10] Listede eyer alan tüm çalışmaları için bk. *Hyderabad Times*, s. 2-30, PA, USA, 1398 h/1978 m.
[11] Bülten sayı 5, s. 7.
[12] Bülten sayı 5, s. 4-10.

Hoca, Türkiye'de seri halinde verdiği ve değişik yerlerde verdikleri konferans ve seminerlerinde büyük boydaki kitapları yanında taşıma imkânı olmadığından notlarıyla konuşurdu. Konuları kendisi seçer, dinleyicilerin suallerine de cevaplar verirdi. Konferanslarında da ilmî ve akademik bir üslûb kullanırdı. Mesela Erzurum'daki derslerinin teksir olarak çıkmış hâli bana gönderilmiştir (Bunlardan birkaçı mesela; Konferanslar, 1975; *İslam Tarihi Dersleri*, çev. Zahit Aksu-Ruhi Özcan, Erzurum 1976; *Hukuk Üzerine Konferansları*, Ruhi Özcan, Hamza Aktan- Ali Şafak, Erzurum 1979).

Hocamızın, biliyorsunuz, üç Batı dilinde de doktorası var. Hepsini de gayet iyi biliyordu. *İslam hukuku sahasında derya* idi. Batı ve Roma hukukunu çok iyi bildiği için, bu konularda otoritesi tartışılmaz. Devletler hukuku sâhasında dünyada ilk yazılan kitabın İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin kitabı olduğunu tesbit ve ilan eden odur.

Sonra, Merhum, günlük siyaseti de yakinen takib ederdi. Özel sâhaya girecek şeylerden bahsetmeyeyim. Müslümanların maruz kaldıkları haksızlıkları belirtmekten vazgeçmezdi. Paris'teyken yeni bir Fransız hükümeti kurulmuştu. Bana "Bak bunların yüzde sekseni Yahudi asıllıdır. Osmanlı devletinin vüzerası arasında gayr-i müslimleri gördüğümüz hâlde, Batı dünyasında bir tek Müslümanı, hükümette göremezsiniz" demişti.[13]

Sn. M. Görmez'in Sn. Hatiboğlu Hocaya yönelttiği; 'Hocam. malumunuz olduğu üzere, 17 Aralık 2002 Salı günü Hamîdullah Hocamız Amerika'da ebedî âleme irtihal ettiler. Biz onun örnek hayatını ve ilim yolunda çektiği çileleri sizlerden dinlediğimiz için hep kendimizi bahtiyar addetmişizdir. Bir kez de *İslâmiyât* okurları için Merhumdan bahseder misiniz? Öncelikle, Hamîdullah Hocamızla ilk diyalogunuz nasıl başladı?'

M. S. Hatiboğlu şöyle cevap vermektedir: 'Hamîdullah Hocamızın ismini bize, Prof. Dr. M. Tayyib Okiç Hocamız duyurmuştur. T. Okiç Hocam, Türkiye'ye 1945'te gelmiş ve ölüm yılı olan 1977'ye kadar da Türkiye'den hiç çıkmamıştır. Okiç ve Hamîdullah merhumlar yine, zannediyorum ki, ilk defa 1951'de İstanbul'da görüşmüş olmalılar.[14] 1951 Eylül ayında, İstanbul'da 22. Milletlerarası Müsteşrikler Kongresi'ne her ikisinin de tebliğleriyle katıldıklarını biliyoruz. Her iki Hocamız arasında derin bir sevgi vardı. Daha sonraları, Hamîdullah Hocamız, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi ne bağlı olan İslam 'l'edkikleri Enstitüsünde ders vermeye geldiklerinde. Tayyib Hocamız ile dostluklarını çeşitli görüşmelerle daha da ilerletmişler. Okiç Hocamızla ortak yönleri bulunuyordu.. Bildiğiniz gibi, ikisi de ilim aşkına bekâr yaşıyorlardı;

---

[13] Bülten sayı 5, s. 9.

[14] Bize mutluluk veren bir durum da rahmetliler, zamanın Erzurum Atatürk Üniversitesi Rektörü Sn. Prof. Dr. Kemâl Bıyıkoğlu ve Fakültemizin öğretim üyesi M.T. Okiç zamanlarında merhum Prof. Dr. M. Hamidullah Hocamız, Erzurum Atatürk Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesine bir sömestre misafir öğretim üyesi olarak 1975 yılından itibaren davet edilmeye başlamış ve bu zahmete yaklaşık beş sene kadar katlanmıştır.

her ikisi de vatanlarına sokulmamışlar, çok uzaklarda, vatan cüda olarak vefat etmişlerdir[15].

Ankara İlahiyat'ta 1951'denberi İslam hukuku dersini okutan Merhum Ord. Prof. Dr. Sabri Şakir Ansayın ayrılmasıyla boş kalan kürsüye Hoca bulmak ihtiyacı doğunca, Fakülte idaresi, muhtemelen T. Okiç'in telkinleriyle, Hamîdullah Bey'i öğretim kadrosuna kazandırmayı düşünüyor ve 1960 sonunda onu İslam hukuku profesörlüğüne tayin etme kararı alıyor. Bu kararın bulunduğu Fakültemiz dosyasında Tayyib Bey tarafından yazılmış eski yazı Türkçe bir sahife var... Ne var ki, Hamîdullah Bey, 1961'in ikinci yarısında İstanbul Üniversitesi ile üç ay müddetle ders vermek üzere yapılmış sözleşmesi vardı. Bizim Fakülteye de İstanbul'dan ayrılabileceği günlerde gelme imkânına sahipti. Resmî yazışmaların uzaması yüzünden Hocamızı bizler, ancak Mayıs sonu ile Haziran aylarında dinleyebilme şansına kavuştuk.

Hamîdullah Hocamız, bir dizi dersler ve seminerler vermek üzere gelmişti. O derslere, biz asistanlar da dinleyici sıfatıyla katılıyorduk.... Ankara Üniversitesi İlahiyât fakültemizde Hocamıza muhalif, profesör unvanlı bazı zâtlar da vardı. Hocamız hakkında dedi-kodular üretmişler (kî1 u kâle gitmişler), 'Şu kadar para alıyor.' vs. diye... Hâlbuki ben biliyorum, kendisine konferans ücreti olarak verilen paranın hepsini Fakültenin öğrenci derneğine bağışlamışlardı.

Serahsî'nin 900. ölüm yıldönümü dolayısıyla 15 Nisan 1964'te Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde başlayan bir ihtifal yapılmıştı. Yurtdışından, meşhur Joseph Schacht ile Hamîdullah Hoca da bu uluslar arası anma törenine gelmişlerdi. İşte bu ikinci kez Ankara'ya gelişlerinde Tayyib Hocamızın evinde gördüm.

Rahmetli Hocamız, kitaplar dolusu bir evde çalışıyordu. İslamiyet'i Batılılara ve muhacir Müslümanlara öğretme gayretindeydi. Bu yolda, pek mühim kitab ve makaleler yazıyordu. Bunların yanı sıra, kendi örneklik hayatıyla pek çok hayatı kurtardığı da oluyordu. Mesela, onun elinden Müslüman olma şerefini kazanmış pek çok Katolik rahibe bile vardır. Bana, her hafta beş-on Fransız'ın Müslüman olduğunu müjdelemişlerdi de, bu ihtida şerefindeki en büyük katkının kimde olduğuna hiç temas etmemişlerdi.[16] Merak edip sordum: Bunların hidayetinde fıkıh kitabiyatının rolü var mı? Cevabı, "hayır" oldu. Başlıca kaynakları tasavvuf imiş. Paris'de, bilhassa gençliğin dinden soğuması neticesinde, kiliseler boşal-

---

[15] Bülten sayı 5, s. 4. Nitekim 1977 ders yılında Kış sömestrisi tatilini Ankara'da geçirmek üzere, hava muhalefeti nedeniyle uçak kalkmadığından, kara yolu ile yolculuk yapan saygı değer hocamız Prof. Dr. M.T. Okiç, otobüsle yolculuk yapmıştır. Yolda üşüten ve gribe yakalanan hocamız, Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesine yatırıldı. Yaklaşık 15 gün veya biraz fazla yatan hocamız, hayata gözlerini yumdu. Vatan cüdâ bir ömür süren M.T. Okiç'in cenazesi, doğum yeri ve asıl memleketi olan Kosova'ya götürülmüştür.

[16] Bülten sayı 5, s.5.

maya başlamıştı. Rahmetli Hoca önayak olur, bu durumdaki kiliseleri satın aldırır ve oraları mescid hâline getirtirdi. Ona hürmet göstermeyen kimse yoktu....

Hamdullah Hocamıza, Laoust'un İhyâ derslerine neden bu kadar ilgi gösterdikleri sorulduğunda, O, şöyle cevap verirdi; "Seminere devam eden öğrencilerin tamamı Müslüman ve hiçbirisi İhyayı okumamış. Ben hazır bulunursam, Mösyö Laoust onlara yanlış şeyler anlatmaz! Size fikrî şekçilik yapıyorum!" Hoca, Laoust'un karşısındaki ilk sırada otururdu. Henry Laoust, Gazali'nin politikası ve siyaseti üzerinde dersler verirdi....

Sn. Doç. Dr. M. Görmez Bey'in Prof. Dr. M. S. Hatipoğlu'na yönelttiği 'Hocamız M. Hamdullah, geleneksel İslâm öğretisine sıkı sıkıya bağlı olduğu halde, gerek Türkiye'de gerekse Türkiye dışında kendisine yönelik menfi bir propagandaya muhatap olduğunu biliyoruz. O, bunları nasıl karşılardı? Hiç bunu sizinle paylaştığı oldu mu?' sorusuna şu açıklamaları getirmiştir:

İslam uğrunda, bu kadar çile çekmiş, emek sarf etmiş bir kimse olarak, idraki kıt birtakım insanlar tarafından tenkid edilmesi, Hocamızı elbette üzmüştür. Fakat hiçbir zaman onlar hakkında buğz göstermemiştir. Kur'an-ı Kerim'in Fransızca tercümesine karşı Suudî Arabistan'da başlatılan tenkid faaliyetlerinden üzüldüğünü bizzat müşahede etmiştim. Son senelerinde onlara karşı cevab hazırlıyordu ve bana "Burada imzası olan şahsın bunların sahibi olmadığını biliyorum. Birilerine bunları yazdırmışlar. Benim buradaki hizmetlerimi baltalamak için bunu yapıyorlar, demişti.... Bir kimsenin aleyhinde konuşabilmek için, onun yazdıklarını okumuş olmak, en azından biraz onun seviyesine yakın olmak gerekir.'[17]

Bizim kuşak gençleri peşinden sürükleyen bazı kimselerin de Hamîdullah Hocanın aleyhinde bir şeyler söylemiş olduklarını ben de hatırlıyorum. Mesela, Üstad Necip Fazıl bunlardandır. Ancak herkes takdir eder ki, Üstad Necip Fazıl bir fikir ve aksiyon adamıydı. Hamîdullah Hoca ise, bir bilim adamı ve araştırmacıydı. İki büyük insanın davaları aynı ama buna ulaşmaya çalıştıkları ilgi alanları, sâhaları farklıydı.[18] İlim başka şeydir, gazetecilik, siyaset, edebiyat başka şeydir. İlim adamına ancak ilimle yaklaşılır.[19]

---

[17] Bülten, sayı 5, s. 6.

[18] İstanbul Üniversitesinde öğrenci iken sanırım, merhum Seyyid Kutbun, şehit ediliş haberi gelince Türkiye'de de MTTB çatısı altında bir anma töreni düzenlenmiş, Mısır Devlet Başkanı C. Abdünnasır'ın icraatı protesto ve tel'in edilmişti. O gün konuşmacıların başında N. F. Kısakürek geliyordu. Gerek o günkü konuşmalarında gerekse başka zamanlarındaki bir kısım konuşmalarında merhum, M. Hamidullah hakkında 'baidullah' kelimesini kullanırdı. Ama şuna da hüsnü şehadet ederim ki, üstad N. F. Kısakürek daha sonraki zamanlarda, bu tür hitaplarından vazgeçmişlerdir.

[19] Nitekim M. Hamidullah Hocanın kamuoyuna sunulan İslâm Peygamber'inde miraç ve diğer bazı konularla ilgili açıklamalar, klasik İslâm eğitimi görmüş kişilerce ağır bir eleştiri konusu yapılmış, mevzii

İslam dünyasında, İslamın gösterdiği bu sukûtu içlerine sindiremeyen bazı âlimlerin, yeni İslamî anlayışlara, yeni tefsirlere yöneldiklerini biliyoruz. Bu çerçevede eski âlimlerin görüşlerinin aksine görüş açıklayan âlimlerimiz de var. Eski sistemle yetişmiş birisinin bunları kabul etmesi kolay olmuyor.... Eski ulemamızın söylediklerinin dışında bir şey söylediğinizde "Siz kim oluyorsunuz?' demeye getiriyorlar. Hâlbuki yeni söylenilenler ilmî açıdan değerlendirilirse, belki de kabul görecektir. Ama olmuyor. Olsa da zor oluyor. İslâmiyet, ilim, ahlak dinidir ve ilmî seviyeye ulaşmış kimseleri de tenkid etmek her ehil Müslümanın ödevidir. Yeter ki, objektif olunabilsin.[20]

Sn. Dr. Mehmet Yazgan'ın, M. Hamidullah Hoca'nın *'İslam Peygamberi'* Kitabının çevirisine yazdığı takrizde İ. S. Sırma[21] şu anısını aktarır; "Bir gün Hoca ile Paris camiinde avluda, namaz vaktini bekliyorduk. Namaz için gelen müslümanlar avluda öbek öbek bekleşiyorlar birbirleriyle konuşuyorlardı. Uzaktan onları izlerken, kulağıma eğildi ve 'tüm bunlar, her zaman böyle öbek öbek olur ve birbirilerini çekiştirirler. Şu kulağına küpe olsun ki, kalbinde imanı olan günahkâr bir inanan, hiç imanı olmayan inkârcıdan sana çok daha yakındır. Zaman bütünleşme, yakınlaşma zamanıdır. Biribirini çekiştirmenin anlamı nedir?...'[22]

Hamîdullah Hoca ile yaptığı yazışmalardan birisi hakkında Sn. Prof. Dr. M. S. Hatiboğlu'nun şu açıklamaları da hem esas hem de ayrıntıya ait önemli bir tesbittir. 'Ben İlahiyât Fakültesinde hanımların İslam'daki mevkii ile ilgili dersler veriyorken, bir aralık, bir bayan öğrenci, Hamîdullah Hocanın *İslam Peygamberi* kitabında "Mahallede hanımlar imamlık yapabilir" deniliyor olduğunu ve benim bu noktada ne düşündüğümü sordu. Ben de kendilerine aynı kaynakları benim de okuduğumu; ancak, çıkardığım mânânın mahallede kadınların imamlık yapabileceği değil, kadınların kendi evlerinde, zaruret durumunda erkeklere namaz kıldırabileceği şeklinde olduğunu, maamafih bu meseleyi müellifin kendisine soracağımı söyledim. Durumu Hocaya yazdım. Hocamız bana 12/03/1988 tarihli mektubunda şöyle cevap verdi: Hz. Ümmu Varaka (ra.) hakkında siz ilk değilsiniz. Bir-

---

bazı zayıf çaplı eleştirilerde bulunulmuştur. Aynı durumu, Erzurum'da yaşadık. Orada da yine, dînî malumâtı birkaç kitabın ötesine gitmeyen, klasik aktarmaların ve yaklaşımların yer aldığı eserlerden başka İslâmî eser tanımayan, tanısa da içeriğini kavramaktan uzak kişilerce Hoca hakkında eleştirilerde bulunuldu. Dersinde protestocu tavırlar takındılar. Sırf kuru bir redcilik ve çıkardığı ses ancak oracıkta kalmıştır. Ama Hocamızın hizmetleri, bilimsel görüşleri tüm dünyada halen herkesçe merak ve hararetle okunur, üzerinde durulur. O gün bu tür şık kaçmayan tavırlar takınan fakat şimdilerde bir kısım önemli görevlerde bulunan kişiler acaba hala aynı yerdeler mi? O tavırlarını şimdilerde nasıl değerlendiriyorlar? Gerçekten merakımı muciptir.

[20] Bülten sayı 5, s. 7.

[21] Değerli meslekdaşım ve mesâî arkadaşım Emekli Prof. Dr. Sn. İhsan Süreyya Sırma, merhum Hocamızı en yakından tanıyanlardan birisi idi. Kendisi Siirtli ve Şâfiî mezhebinden idi. Ama onun bir oğluna, merhum M. Hamidullah Hoca bizzat kendisi 'Numan' adını vermiştir. Diğer taraftan yine Hocamızı tanımaktan dolayı yakınlarından biri diyeceğim, değerli meslekdaşım, Ermenekli, Prof. Dr. İbrahim Canan da biricik oğluna 'Hamidullah' adını vermişti. Binaenaleyh merhum Hocamız hem koyduğu adlarla hem de kendi adıyla hâlâ aramızda yaşamaktadır.

[22] Yazgan, M.; a.g.e. s. 14.

çok kimseler sordular. Benim nâçiz ve hakîr, akıl ve fehmime göre, bu rivayetlerde iki nükte mühimdir: 1. Rivayetlerde *fî dârihâ* zikrediliyor, *fî beytihâ* değil. *Dâr* ile *beyt* müterâdif değildir. Dâr, büyük şehir, mahalle mânâsındadır. 2. Rivayette onun bir müezzini de var. Evde belki müezzin haceti yok. Mahallede namaz vaktinin ilan olması lazım. Evet mahallede akrabalar olacak amma akrabadan başkaları da zaman zaman gelebilir. Kadının imamlığı, sıklıkla olan olağan (âdî) bir şey değil, nâdir ve müstesna bir şeydir. Amma Hz. Ümmu Varaka da müstesna bir kimsedir. Hafıza idi. Hz. Peygamber onu çok severdi. Her Cuma günü onu ziyaret ederdi. Bu müstesna misalde çok faydalar da var. Bir Müslüman hanım bir yeni mühtedi erkekle izdivaç ederse, birinci günlerde zevcin imamet yapması mümkün değil (Çünkü hıfzında namazda okuyabileceği henüz bir şey yok). Paris'de birkaç defa tecrübe ettim. Ben bu hadise istinad ederek kadına izin verdim. *Allâhu A'lem bi's-savâb."*

Yine M. S. Hatipoğlu Hocamız anlatımına şunu ekliyor; '1978'de Erzurum'a ders vermeye gidiyorken Ankara'ya uğradılar. Onu havaalanında karşıladım. Biraz dinlendirebilmek için kendilerini eve getirdim. Hamîdullah Hocamızın yemek konusunda ne kadar kanaatkâr olduğunu, onun bir bardak süt ve peynir-ekmekle kifâf-ı nefs ettiğini biliyordum. Bu sırada bizim hanım bir tepsi yemek getirdi. Ne göreyim, Hoca bütün tepsiyi sünnetlemiş. Bu benim Hocamız hakkında tasavvur edemeyeceğim bir şeydi. Hocadaki inceliğe bakın ki, bir hanımın getirdiği yemeğin hepsini yemeden bırakmayı, nezaketsizlik addetmiş; belki hayatında ilk defa bu kadar yemek yeme işkencesine katlanmıştı. Daha sonra, Hocayı Erzurum'a uğurladım.'[23]

M. Hamidullah'ın üç Batı dilinde de doktorası var. Hepsini de gayet iyi biliyordu. *İslam hukuku sahasında derya* idi. Batı ve Roma hukukunu çok iyi bildiği için, bu konularda otoritesi tartışılmaz. Devletler hukuku sâhasında dünyada ilk yazılan kitabın İmam Muhammed b. Hasani'ş-Şeybânî'nin kitabı olduğunu tesbit ve ilan eden odur. Merhum, günlük siya-

---

[23] Bülten sayı 5 s.8. Hocanın beslenmesi konusunda bir anekdot da ben eklemek isterim. Sn. Dr. Tayyar Altıkulaç'ın Diyanet İşleri Başkanlığı zamanında idi. Başkanlığı tarafından, İstanbul'da 'İslâm Ülkeleri Rü'yet-i Hilâl Konferansı' düzenlenmişti. Yer Tarabya Oteli idi. Hocamızla muarefemizi bilen ve zamanın Diyanet İşleri Başkan yardımcısı Sn. Halil Sevgin bana gelerek, 'lütfen Hocaya söyler misiniz, öğle yemeğini beraberce yesek' teklifinde bulundu. Ben de Sn. M. Hamîdullah'a aktardım. O nazik kişi bu tür teklifleri aslâ geri çevirmezdi. Teklifi kabul etti. Oturduk ve getirilen yemekleri hep birlikte yedik, kısa bir sohbetten sonra ayrıldık. Halil Sevgin Hoca, hayretle 'acaba ben mi yanlış bilgilendirildim, yoksa hoca mı değişti?' diye sordu. Ben de bu hayretinin nedenini sordum. O da 'Bana hep derler ki, hoca hiçbir şey yemez, içmez. Onun günlük tek besini yarım litre süt derlerdi. Meğer öyle değilmiş. Bizim gibi, gelen yemekleri hep yedi.' dedi. Evet Hocamız kanaatkâr birisiydi. Ama beslenme ve istirahatine de son derece itina ederdi. Akşam belli bir saatten sonra onu fazla tutamazdınız. Ama sabahları da erkence uyanır ve mesaisine başlardı. Bazen 'Şeyh uçmaz da mürid uçurur.' Özdeyişi Hoca için de geçerli idi.

seti de yakından izlerdi. Müslümanların maruz kaldıkları haksızlıkları belirtmekten vazgeçmezdi.[24]

Elini öpmeye çalışanlara elini öptürmezdi. Son zamanlarında zihnen bir teşevvüş geçirmişti. Sn. Hatiboğlunun anlatımlarına göre, 'Ancak yine de Türklerle Türkçe konuşurdu.... Bütün kütüphanesini dağıtmış. Şimdi kütüphanesi nerede ve kimde, bilmiyorum. Yanında kardeşinin kızı vardı. Kardeşinin kızı, Hocamızın hastaneden çıktıktan sonra, biraz dinlenip Amerika'ya gideceklerini söylemişti. Ondan sonra Hocamızı bir daha görmedim.'[25]

M. Görmez Bey'in 'Hocam, son olarak onun yolundan gitmek isteyen talebelerine neler önerirsiniz?' sorusuna Sn. Hatiboğlunun verdiği cevaba gönülden katılmak gerekir; 'Bir kez, üstadın dağınık hâldeki bütün ilmî makaleleri, ilk yazıldıkları aslî dilleriyle yayımlanmalıdır. Eserlerinden yarım kalanlar var mıdır, varsa nelerdir? Bu bilinmiyor. Bu velûd kişinin, çalışmakta olduğu ve eksik bıraktığı çalışmaları kesinlikle vardır. İşte bunlar ortaya çıkarılmalı tamamlanmalı ve yayımlanmalıdır. Bunlar bizim üzerimize düşen kaçınılmaz görevlerimizdir. Kütüphanesi nerededir? Öncelikle bunun bilinmesi ve gidip kütüphanesinde inceleme yapmak gerekiyor. En azından maddi güce sahip müesseselerimiz, bu işe, lisan bilen gençleri vazifelendirmeli. Merhumun manevi mirasını kavrayan kimselerin kendi yollarını bulacağından kuşkulanmamalıdır.'

'Ben, hayatımda böyle kibar bir büyük adama pek az rastlamışımdır. Birgün Paris'teki evine gitmiştim. Baktım sokak kapısında bekliyor. "Hayr ola Hocam! niçin buradasınız?" dedim. Meğer, saat on ikide bir Müslüman geleceğim demiş, Hoca iki saattir o muhteremin (!) gelişini bekliyor. Şu, Müslüman olmuş adamın terbiyesizliği karşısında söylene söylene Hocanın koluna girdim ve zorla odasına çıkardım.'[26]

Hocanın 1960'lı yıllardaki seminerlerine, bir hukuk öğrencisi olarak devam ettiğimde, Roma Hukuku Derslerinde asıl hocasından anlayamadığımız konuları onun mukayeseli İslâm Hukuku ve Roma Hukuku seminerlerinde, daha iyi anlardım. Seminerinde mütercim olarak çoğu kez S. Tuğ veya Y.Z. Kavakçı beyleri görmüştüm. Yanlış hatırlamıyorsam ara sıra R. Şeşen ve S. Armağan Beyler de çevirilerde bulunurlardı. Konunun ilgi alanına göre bunlardan birisi mütercimlik ederdi. Erzurumda İslâmî İlimler Fakültesindeki seminerlerinde ise çoğu değişik arkadaşlar bu işi yürütmüşlerdir. Fransızca verdiğinde Z. Aksu, İ. Canan, S. Yıldırım, merhum S. Yıldız ve başkaları; arapça verdiğinde ise R. Özcan, A. Şafak, H. Aktan, V. Ulutürk ve başkaları çeviri işlerini yürütmüşlerdir. Ne var ki, Hoca hangi dilde ve-

---

[24] Bülten sayı 5, s. 9.
[25] Bülten sayı 5, s. 10.
[26] Bülten sayı 5, s. 10.

rirse versin şayet çeviri sırasında hata yapan olursa onu derhal düzeltirdi, uyarıda bulunurdu.

Erzurum'daki ders takrirleri sırasında bir gün, Halife Hz. Ömer'in halifeliği dönemindeki hukuku icraatlarından bahsediyordu. Aile hukuku, kadın hakları, nikâh-talak konularına makro planda açıklamalar getiriyor, örnekler veriyordu. Söz, Halife Hz. Ömer zamanında, bir anda verilen nitelikli (üç) talakın kesin boşama geçeceği, içtihadı üzerinde duruyordu. Dersin sonunda, soru faslında, mesâî arkadaşlarımız, öğretim elemanlarından, yanlış hatırlamıyorsam, Sn. Z. Aksu, Halife Ömer'in bu içtihadının o zaman için kabul edilebilirliğini ama günümüz insanının dinî bilgileri, zayıf olduğundan, neyin ne anlama geleceği bilinmediğinden konuyu hakkın kötüye kullanılmasıyla açıklamanın pek mümkün olamayacağını, o nedenle de nitelikli boşama sözlerinin (bir anda verilen üç boşama sözlerinin) bir boşama hakkını kullanma biçiminde değerlendirilmesinin yerinde olacağını söyledi. Merhum Hoca, genelde sorulara kısa ve net cevap verirdi. Bu soru için de; 'Sn. Şeyh Z. Aksu, insan genelde kendilerine tanınan hakları hep kötüye kullanırlar. Siz Ömer'in bu icraatlarını ve gerekçelerini gevşetirseniz, kadın hakları, kadın-erkek eşitlikleri bozulur. Erkekler, haklarını suiistimal ediyorlarsa sonuçlarına katlanmak zorundadırlar. Sonra insan tabiatı her zaman için aynıdır. Değişen bir şey fazla yoktur. O zaman da hakların suiistimali var idi, bu zaman da var.

Hoca İstanbul'a geldiğinde sürekli olarak, Çemberlitaş semtinde Türbenin yan tarafındaki Sipahi Palas Otelinde kalırdı. Erzurum'da kaldığında, kendisine yakışır bir lojman verilir ve bakımı Üniversite tarafından sağlanırdı. Erzurumdaki kalışlarında disiplinini anlatabilmek için onun zamanını kullanışına bakmak yeterli idi. Saatinizi ayarlamaya, zamanın ne olduğunu sormaya gerek yoktu. O, her şeyi zamanında yapan birisiydi. Oğullarım ufaktı, kantinin yolu bizim evin penceresinden görünürdü. Sabahleyin çocuklar pencereye dayanır ve 'Hoca dedelerinin kantine gidiş-geliş saatlerini' izlerler ve bundan beni de haberdar ederlerdi.

Erzurum, vakit bakımından verimli bir yer idi. Merhum Hocamız, birkaç takım elbise diktirmeyi düşünürmüş. Bunu İ. S. Sırma ve İ. Canan'a söylemişler onlar da muhiti ve terzileri iyi bildiğinden A. Çubukçu'yu bilgilendirmişler. Hocamız, birkaç kişi ile birlikte Sümerbank'a gitti, elbiselikler beğenildi, dikildi. Düz paça pantolon ayak topuklarında. Oysa o yıllarda nerede ise yere değecek boyda geniş paça modası var. Terzi ısrar eder, o merhum buna mümanaat gösterir. Sokak pislikleri, pantolonun kirlenmesi, namazın sihhati ve temizlik açılarından konuyu açıklar ve mahzurlarını bildirir. Bunun üzerine başta terzi olmak üzere kimse bir şey diyemez. İşte merhumun böyle bir takva sahibiydi.

HAMİDULLAH HOCA'nın BİR MEKTUBU

Erzurum Atatürk Üniversitesine intisap etmeden önce, Ankara Üniversitesinde, İslâm Hukuku alanında ve 'İslâm Hukukunun Tedvini'[27] konusunda doktora tezimi yapmış, Üniversite bunu yayımlamıştı. Hocamıza da bir nüsha takdim etmiştim. Bu konudaki tesbitlerini içeren şu mektubu göndermişti;

"İslâmî İlimler Fakültesi,

Erzurum

Cumade'l-Ulâ başı 1398

Değerli Kardeşim Ali Bey,

Allah'ın selam, rahmet ve bereketinin üzerine olmasını dilerim. Kitabınızın (*İslâm Hukukunun Tedvini –İlk Devirler-*) baskısını aldım. İslam hukukunun tedvini üzerine yaptığınız çalışmadan dolayı Üniversiteniz ve size şükranlarımı sunuyorum. Maşallah ilime katkısı olan bir kitap. İlim yolunda Allah size bereket versin. İlim için yaptığınız çalışmalarda Allah size güç ve başarılar versin. Yeni kitaplar yazmanızı ve çalışmalarınızın devamını bekliyoruz. Dikkatinizi çekmek istediğim bazı konular var;

Eserinizin 142. sayfasında Serahsî Mahtutası, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdadlı Vehbi Efendi Kütüphanesinde (kısmında) Muhammed Şeybanî'nin Usul kitabı hakkında öyle zannetmiyorum. O nedenle de (Serahsî Armağanı) kaynağınıza benim andığım kısma bir kez daha başvurunuz. Hatırladığım ve bildiğim kadarıyla *'el-Câmiu's-Sağîr Şerhi'* Muhammed Şeybânînin şerhi değildir. Ebu'l-Vefa Afgânî de Serahsî'nin *Usul Kitabı*nı yayımladığında, eserin giriş kısmında bunu belirtmekte ise de ben öyle zannediyorum ki, ben onun tesbitinin yanlışlığını tesbit ettim. Ona durumu bildirdim. O da bu yanlışını kabul etti. Bu konuda bana bir de mektup gönderdi. Abu'l-Vefâ Afgânî hanefî fıkhında gerçekten önemli gayretler sarfetmiş birisidir. Allah makamını yüceltsin, makamını cennet eylesin.

İkinci dileğim, eserinizin ikinci baskısında ona bir indeks eklemenizdir.[28] Tecrübem odur ki, böyle bir indeks hem yazar hem de okuyucu için, eserden yararlanmada büyük bir kolaylık sağlar.

Üçüncü olarak İmam Şâfiî'nin *er- Risale* adlı eserinden kısaca bahsettiniz ama Şafiînin yazdığı konusunda ben onu eserleri arasında bulamadım.

Dördüncü olarak, sahabenin içtihadı, Peygamberin kendilerine izni ile başlar. Nitekim Muaz b. Cebel hadisinde biz bunu görürüz. Eserde buna doğrudan ya da dolaylı değindiniz mi? Bilmiyorum. Yine bir diğer bildiğim husus;

---

[27] Şafak, Ali, *İslâm Hukukunun Tedvini*, Erzurum Atatürk Üniversitesi Yayınları Yayın No; 504, Üniversite Matbaası, Erzurum 1978.

[28] Pek kişinin ve Saygı değer Hocamızın bu türden dileklerine, eserimizin mevcudunun yıllar önce tükenmesine rağmen henüz ikinci baskısını gerçekleştiremedim.

eserde İcmaa değindiniz mi? Şayet es-Subkî'nin *Tabakât Kitabı*nda Şâfii'nin hayatını okursanız orada Şâfiînin İcma konusunu Kur'âna nasıl dayandırdığını görürsünüz. Hiç kuşkusuz şunu da açıkça belirtebilirsiniz ki, İmam Şâfiîden sonra Usulü Fıkıh bahsinde en büyük pay sahibi İmam el-Pezdevî'dir. Usul hukukunda, icma bahsindeki görüşleri açısından onun yeri oldukça yücedir ve Şâfiîden sonra en büyük yer ona aittir. Bir konudaki yeni icma, eski icmaı nesheder. 'Peygambere olan vahiy (Kur'ân ve hadis) ile Vahiy ile gayr-ı masum olan kişilerin uygulamaları arasında elbette fark olmalıdır. Allah'ın kudreti kulların aleyhine olsa da orada Vahiyle gelenler, kulların uygulamasından önce gelir.

Beşinci olarak biliyor musunuz bilmem yakın geçmişte Beyrutta Arapça bir kitap yayımlandı; bu kitapta beş ayrı yazara ait beş makale var; Kitabın adı; İslam Fıkhı Roma Hukukunun etkisi altında kalmış mıdır?[29] Eğer kitap elinize geçmemişse, Allah'ın izniyle, Parise dönünce bir adet size gönderirim.

Yine birkaç yıl önce Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisinde bana ait "İslâm Fıkhı ve Roma Hukuku" adlı bir makale yayımlandı. Makale Prof. Danışmend'e (?? Burası tam oknamamıştır) aittir.

Yine bana ait olan, birkaç kez de basılmış bulunan İslâm'ın Hukuk İlmine Yardımları kitabı. Bu eser, Prof. Dr. Salih Tuğ tarafından terceme edilmiştir.

Bir diğer makale, İstanbul'da yapılan Uluslararası Müsteşrikler Konferansına tarafımdan sunulan Türkçe tebliğdir. Tebliğin konusu; ' İslam Hukukunun Kaynakları hakkında yeni bir ???' dir.

Yine bana ait bir diğer Arapça makale; 'İslam Fıkhının İmamla; Zeyd b. Ali, Ebu Hanife, Mâlik ve Şâfiî elinde Tedvini' dir. Makale Fas'ın Rabat Şehrinde bir Dergide yayımlanmıştır.

İşte değerli kitabınızı tedkik ederken hatırıma genler bunlar olmuştur. Böyle bir eserden dolayı sizleri kutlarım. Sağlık ve âfiyet üzere daim olunuz. Allah'a emanet olunuz.

Her zaman Allah'ın yardımlarına muhtaç

Muhammed Hamdullah.

HAMİDULLAH HOCA'NIN HUKUK ALANINDAKİ GÖRÜŞ VE TESBİTLERİNDEN KISA BİR KESİT

Merhum Prof. Dr. Muhammed Hamidullah, İslâm ve batı hukuku müesseselerini, özellikle tarihçelerini ve temel kaynaklarını en iyi tanımış, okumuş, aralarındaki nüansları ustalıkla ortaya koyup mukâyeselerini yapmış emsalsiz bir üstad idi. Onun birçok bilim diline vukufiyeti, alanında söz sa-

[29] Bu eserden (İslâm Fıkhı ve Roma Hukuku) kitabından doktora tezimde yararlandığım gibi, daha sonraki eserlerim ve çevirimlerimde de yararlandım. İstanbul 1964.

hibi olmada kendisine büyük avantajlar sağlamıştır. 'İlim, ilim içindir' yaklaşımını bırakmış, 'ilim halk içindir' yaklaşımından hareketle, öğrendiklerini, bildiklerini her ortamda ve her imkân ve fırsat bulduğunda muhataplarına aktarmış, eserleriyle sonrakilere okuyup öğrenme fırsatı tanımıştır. İşte onun içindir ki, kendisi hased (gıpta) edilecek birisidir. Her ne kadar evlenip kan bağından gelen nesil bırakmamış ise de o hem yazdıklarıyla hem de rehberlik ettikleriyle milyonlarca insanı, çocuklarını bırakmıştır. Ne mutlu!

Merhum Hocamız, değişik vesilelerle değinildiği gibi bilhassa 'Devletler hukuku = Siyer' ya da Latince ifadesiyle 'Ius gentium' bahsinde İslam hukuku kurallarının ve uygulamalarının diğer hukuk sistemlerine ne kadar üstünlük taşıdığını (tefevvük ettiğini) her kitap ve makalelerinde ortaya koymuş, isbatlamış birisidir. Ayrıca ilimde araştırma ahlâkını, güvenilir kaynaklara inmeyi, olaylara ideolojik değil objektif (bî tarafâne) yaklaşmayı, bir diğer ifadeyle ilim ve araştırma ahlâkını ortaya koymuştur. Hocamızın, hukukun pek çok alandaki görüşlerinden, burada birkaçına ve yorumlarına değinilecektir. Burada, konuları tercih tamamen tarafımıza aittir.

A. EĞİTİM VE ÖĞRETİM KONUSU

"Sevgili Peygamberimiz ilim ve öğrenme hususunda kadın-erkek ayırımı yapmadığı gibi erkeklerin yanı sıra kadınların eğitim ve öğretimleriyle de bizzat meşgul olmuştur. O'nun zamanında kadın öğreticiler de var idi. Nitekim bunlardan en meşhuru olan Şifa isimli bayan, sevgili Peygamberimizin eşi Hz. Hafsa'ya yazı yazmayı öğretmiştir. Bu hususu M. Hamidullah şöyle anlatır: "Kadınlar Rasûlüllâh (a.s.) tarafından özel bir ihtimam ve yetiştirilmeye tâbi tutulmuşlardır. Buhârî'nin belirttiğine göre Peygamberimiz haftanın bir gününü tamamen onlara tahsis etmiş, bu günde sadece onlara hitap etme ve onların suallerine cevap vermeye çalışmıştır. Hz. Peygamber'in eşleri de bu gayret ve çalışmada görev alıyorlardı. Bilindiği gibi eşi Hafsa okuma ve yazma bilmekteydi. O'nun eşlerinden bir diğeri olan Hz. Aişe, hukuk alanında yüksek bilgiye sahip olmuş ve daha sonraki devrelerde, hatta en âlim erkek hukukçular tarafından bile, hukuki bilgisinden istifade edilmek üzere devamlı ziyaret edilip istişârî mütâlâalarına başvurulmuştur. Hz. Aişe, aynı zamanda "şiir", "tıp", "Arap tarihi" ve Arabistan kabilelerinin "soy bilimleri = ensab" ve soy kütükleri (şecereleri) vs. üzerinde de üstünlük sağlamıştır."[30]

B. İSLAM HUKUKUNUN KAYNAKLARI AÇISINDAN KİTAB-I MUKADDES[31]

Bir yandan dinler arası diyalogların sürdürüldüğü, diğer taraftan hukuk alanında 'Avrupa muktesebâtı'ndan sıklıkla bahsedildiği bir ortamda aslında böy-

---

[30] Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, (çev. Salih Tuğ), c. 2/s. 772-773, İstanbul 2004.

[31] Hamidullah, *'İslam Hukukunun Kaynakları Açısından Kitab-ı Mukaddes'* Bu makale France-Islam mecmuasının Eylül 1967 tarihli nüshasında yayımlanmıştır (Çev. İbrahim Canan), *Erzurum Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, III/1-2, s. 379-390, Ankara 1979.

le bir konuyu yakından tanımakta, kavramakta yarar vardır. Merhum M. Hamidullah Hoca, 'Bizden öncekilerin hukuk kurallarının bizde geçerliliği koşullarını bu makalesinde ve diğer çalışmalarında vukufla ortaya koymuştur.

Eski-yeni kanunlar, mânevi rehberler konusunda Kur'ân-ı Kerim, vahyedilmiş kitaplardan bahseder. *Allah tebligâtını, bir* melek *vâsıtasıyla gönderir (vahyeder)* ve *bu tebligat, genellikle mukaddes kitaplar* sûretinde *muhafaza edilir.* İşte Kur'ân bunlardan birçoğunu surelerde ve âyetlerde zikreder. Meselâ Hz. İbrahim'in *Suhufu,* Hz. Mûsâ'nın *Tevrâtı*, Hz. Dâvud'un *Zeburu,* Hz. İsa'nın *İncili* (kaydedelim ki, *İncil*, Kur'ânda sürekli tekil anılır, çoğul biçimi yoktur. Bir diğer ifadeyle takdis edilmiş dört *İnci = Enâcîl-i Erbaa'*dan hiç söz edilmemiştir...). Kuran'da oldukça anlamlı bir diğer terim daha bulunur:*" Zübürü'l-Evvelîn"* (yânî, evvelkilerin kitapları). Bu terim garîb bir şekilde Brahmanların kitaplarının adı olan *Purana*'yı ifade etmektedir. Zira *Purana* sözlük yönünden evvelkiler, eskiler anlamındadır. Ayrıca. *Kur'ânda,* bizzat *Kur'ân-ı Kerim*in kendisi de söz konusudur. Mâdemki kendi kitabımız *Kur'ân*, bunu kendilerine söylüyor, öyleyse Müslümanlar, mırıldanma ve çekinmeye mahal bırakmadan eskilerin bütün bu kitaplarına inanırlar.[32]

Akideleri tasvir eden (kelâmî) kitaplarda müslümanların bu inanç ve kavramları tartışabilirler. Dinler arası münazaralarda (polemik), bunlardan bahsedilip enine boyuna tartışılabilir. Her hâl u kârda bu kavramlar hukuk alanında da büyük bir önem taşır. Bu noktada şu soru karşımıza çıkar: İslâm öncesine âit bu kitapların İslâm nazarındaki hukûki statüsü nedir? Niçin bu kadar peygamber ve vahyedilmiş kitaba ihtiyaç var? Allah geçmiş ve geleceği bildiğine göre tek kitap, tek peygamber kâfi değil miydi?" Bu tür soruların cevabı pek o kadar zor değil.[33]

Her şeyden önce bu, insanın kendi *hatâsıdır.* Zira insanlar, kendilerine gönderilen ilâhî tebliği muhâfaza etmiyorlar. Söz gelimi yazıyı bilmedikleri dönemlerde, gelen vahyi yazı-ile kaydedemiyorlar; ezberden bilenler de bunu ezberleyen birini yerlerine koymadan ölüyorlar. Hattâ yazının icâdından sonra bile, sâdece yangın, su baskını, zelzele gibi âfetler bu tebliğin kaybolmasına sebeb oluyor. İnsan toplumlarında, ortaya çıkan kardeş kavgaları inançsızların eliyle bu tebliğini irâdî olarak imhâsına sebep oluyordu. Diğer taraftan titiz olmayan din adamları tarafından yapılan tefsîrler ve hattâ tashîhler -ki tahrifler de bunun sonucu olarak ortaya çıkmıştır- mukaddes metnin aslının kaybolmasında sorumludurlar. Sonuç olarak Allah tükenmez keremiyle tebliğ gönderme işini hep yenilemiştir.

Diğer bir neden ise, insan tabiatı, insanın sosyal ve psikolojik yapısıdır. Cemiyet mütemâdi bir ilerleme içerisindedir. Çevrenin değişmesi, ilmî ve maddî ilerlemeler, hayat vâsıtalarının ve beşerî diğer ihtiyaçların mâruz kaldığı değişiklikler, en azından, hattı hareket tarzlarında geçerli eski kurallardan

---

32 A.mkl., s. 380.
33. A.mkl., s. 381.

bazılarının değişmesini gerektirmiştir. İşte bu durumlar, kanun koyucu olan Allâh'ın, hâşâ, kararsızlığından veya keyfî davranışından ileri gelmez. Böyle durumlarda, Allâh fikir değiştirmiş de olmuyor. Tam aksine, insanlarda meydana gelen değişmeler, sürekli insanların iyilik ve mutluluğu için kanûnlarını değiştirmesini Allâh'dan diliyorlar.

Kısacası, peygamberlerin ve ilâhî kitapların çokluğunun nedenlerini açıklamak kolaydır. Durum böyle olunca, aynı konu hakkında (aynı Allâh tarafından konulmuş olmaları nedeniyle), aynı kaynaktan gelen bir çok kural bulunuyorsa bunlara uymada mü'min ve mûtî kişinin vazîfesi nedir? Bu soru karşısında, en azından bir hukukçu için, hiçbir zorluk bulunmamaktadır. Zira birbirini izleyen kanunlar ya kendi aralarında çelişmektedir ya da birbirini tamamlayıcıdır ya da öncekilerin tekrârı niteliğindedir. Aralarındaki çelişkinin giderilmesinin, aralarını uzlaştırmanın imkânsızlığı durumunda, bunlardan birini tercih zorunluluğu ortaya çıkarsa, târih bakımdan en son gelmiş olan kural yürürlülükte kalır ve onun uygulanması gerekir (tıpkı, aynı parlamentonun çıkardığı birbirini tâkip eden ve hüküm bakımından birbiriyle çelişkili kanunların uygulanmasında olduğu gibi). Aksine eğer iki kanun da birbirini tamamlıyorsa bu durumda ikisi de birlikte geçerlidir. Her ikisini de uygulamak gerekir. Tekrar hâlinde, ister eskisi ilga edilsin ister her ikisi de kaynaştırılsın isterse ikisi de beraberce uygulansın, bunlar aynı şeydir ve netîce olarak aynı kapıya çıkar.[34]

Serahsi, bize sünnî İslâm hukukçularından bazılarının görüşlerinin 'Her yeni gelen peygamber de herhangi bir kuralın ortadan, yürürlükten kaldırılması kesinleşinceye kadar eski kanunu, kendi kanunu olarak uygulamaya mecburdur' şeklinde olduğunu *Usul* adlı eserinde aktarır. Bâzıları da: "Her peygamberin kanunu, kendisinden sonra bir diğerinin gelmesiyle son bulur. Yeni gelen, eskisini uygulamak mecburiyetinde değildir. Ancak eskinin devam edeceğine dair bir delil bulunuyorsa o zaman buna uyar. Bu tür bir delil de yeni gelen peygamberin o konuyu açıklamasıyla gerçekleşir" demişlerdir. İslam hukukçuları arasındaki bir üçüncü gurup ise "Bizden önceki şeriatler, din ve hukuk düzenlerine, tıpkı kendi peygamberimizin şeriatının bir parçası imişcesine uymamız gerekmektedir. Bu uyma zorunluluğu, bu eski şeriattan, hukuk düzeninden herhangi bir hukukî hükmün ortadan kaldırıldığını ifâde eden bir delîl olmadıkça geçerlidir" demişlerdir. Bu son guruba giren hukukçular, bizden öncekilerin dinleri ve hukuk düzenleri konusunda eski dinlerin mensuplarının (Ehl-i Kitap) rivâyet ettikleri ile, diğer topluluklarda bulunan mukaddes kitapların okunmasına dayanarak Müslümanların yaptıkları rivâyetler ve bir de bizzat Kur'ân ve Hadiste bizden öncekilerin kanunu diye rivayet edilenler hakkında, bunların hükümlerinin neshine dâir kesinlik hasıl olmadıkça, o kurallar sanki kendi peygamberimizin getirdiği kuralların bir parçası imişcesine uygulamakla yükümlü olduğumuzu söylemektedirler. Fakat

---

[34] A.mkl., s. 382.

burada önemli bir husus, diğer topluluklara mensup olanların rivâyetlerinden olduğu bilinenlerin veya bu cemaatlerin kitaplarından Müslümanların okuyarak rivâyet ettikleri şeylerin, güvenilirliklerini kanıtlayacak bir delil olmadığı için, onlara uymak gerekmez."[35]

Sonuç olarak, Sarahsî'nin de çok yerinde olarak söylediği gibi, gerçek tutum şu olmalıdır: Eski peygamberlerin kanûnları iki şarta bağlı olarak İslâm için de geçerliliğini korumaya devam eder:

Birinci koşul, o kurallar Kur'ân ve Hadîs'le neshedilmemiş olmalıdır. İkincisi ise, şu veya bu hangi peygamber ve millete mahsus olursa olsun, eski kanunun güvenilirliğine bir delil bulunmalıdır.

Hz. Nûh ve Hz. İbrâhim'e gelen sahifelerde olduğu gibi; eski kitaplar elimizde mevcut değildir. Tevrat'a gelince, Kur'ân bunun güvenilirliğini reddeder.[36] Çünkü Tevratın asıl nüshaları, Nebukadnezar ve Titus tarafından mükerrer suretle imhâ edilmiştir. İşte Kur'ân bu girişimler ve sonuçlarına atıfta bulunmaktadır: Hz. Îsâ'nın teşrîâtına gelince; onun getirdiği kurallar hiç bir sûrette, Tevrat veya Kur'ân gibi, bir kitap hâline bizzât Hz. İsâ tarafından getirilemedi, yazdırılmadı. Hıristiyânlar, bizzat Hz. İsâ tarafından emredilmiş olmaksızın Havârîlerin yahut onları izleyenlerin kendi girişimleriyle kaleme almışlardır. Hz. İsâ'nın târihçe-i hayâtlarına sâhiptirler. Bu târihçeler gerçi Hz. Îsâ'nın sözlerini içerir ama karışmış olan başka şeyler de bulunmaktadır. Diğer taraftan elde bulunan İnciller genel emirler içerir. Bunlarda müşahhas hükümler ve somut kurallar bulunmamaktadır. Matta'nın da zikrettiği gibi Hz. İsâ, Tevrât'a uymuştur.[37]

Kur'ân-ı Kerîm ve Hadîs-i şerifler, Müslüman hukukçuların ihtiyâcına kâfi ve vâfidir. Onlar Kitâb-ı Mukaddes'e atıfta bulunma hususunda kuşkuludurlar. Zirâ Kur'an şöyle der: "... Benim rahmetim her şeyi kuşatmıştır. Onu (rahmeti küfürden, masiyetten) sakınmakta, zekâtı vermekte, bir de âyetlerimize îmân etmekte olanlar (yok mu?) işte onlara has olmak üzere tesbît edeceğim. (Onlar) nezdlerindeki Tevrat ve İncil'de (ismini ve sıfatını) yazılı bulacakları ümmî nebi olan O Resûle (Muhammed'e) tâbi olanlardır. O, kendilerine iyiliği emrediyor, onları kötülükten nehyediyor, onlara (nefislerine haram kıldıkları) temiz şeyleri helâl (helâl kıldıkları) murdâr şeyleri de üzerlerine haram kılıyor. Onların ağır yüklerini, sırtlarında olan zincirleri indiriyor O...."[38]. Böylece müslüman hukukçular; halkın selâmetine müstenid olan kolaylığı tercîh ederler, Tevrat'ın çok çetin hükümlerini (kanûnlarını) bırakırlar, tercîh etmezler. Zirâ Kur'ân bu konuda çok açık bir şekilde şöyle der: "...Allâh size kolaylık diler, size güçlük istemez; ...";[39] bir başka deyişle, Fa-

[35] A.mkl., s. 384-385.
[36] Nisa 4/46 ve Mâide 5/13.
[37] Matta 5/17-18.
[38] A'râf 7/156-157.
[39] Bakara 2/185.

kihler Kitâb-ı Mukaddesin bâzı kısımlarının geçerliliğini tanımakla birlikte kendi din ve hukuk sistemlerinde ona ihtiyâç duymazlar.[40]

C. İSLAMÎ İLİMLERDE İSRAİLİYYÂT YAHUT GAYR-I İSLAMÎ MENŞELİ RİVÂYETLER[41]

Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e (a.s.) kadar cihânşümûl ve ebedî olan tek din mevcûttur o da İslâm'dır. Bu durum, peygamberler zincirinde aynı dinin bir tür ihyâsı, yenilenmesinden başka bir şey değildir. Ancak Kur'ân-ı Kerîm arada gelip geçen peygamberlerin ve onlara tâbi olan milletlerin târihini ayrıntılı anlatma yerine sâdece bir hatırlatıp geçer. Doğal olarak Müslümanlar, özellikle Hz. Peygamber (as) devrinden sonra; Kur'ânın bu çok özlü ifâdeleri karşısında meraklarını yenemiyorlar ve eski çağlara âit bilgi noksanlıklarını telâfi edebilmek için her çâreye baş vuruyorlardı. Bilhassa Kur'ân'da ismi geçen şahıslar hakkında biraz fazla bilgi elde etmek istiyorlardı. Bu amaçla ilk plânda, her yerde elde edilebilecek olan, Kitâb-ı Mukaddes vardı. Mecûsî ve Sâbiilerle ilgili kaynaklar, nisbeten daha az yayılmış ve daha az şöhret bulmuş, tanınır olmuştu. Kur'ân-ı Kerîm'e, Allâh'ın kelâmı ve vahyi olarak inanan bir kimse için zâhirî bâzı güçlükler bulunuyordu. O da Kur'ânda yer alan bazı âyetlerde, Yahudîlerin kendi mukaddes kitaplarında tahrîflerde bulunduklarının ifâde edilmesidir.[42]

Bir kısım hâdiseler, Hz. Peygamber'in (as), geçmiş milletlerin din ve sistemlerine karşı tutumu hakkında bize bir fikir vermektedir. Şöyle ki,

Bir gün, Hz. Ömer, Medîne Yahûdîlerini Kitâb-ı Mukaddes okurken işitir (okunan kısım belki mezmûrlar, belki de ahlâkî bir başka kısımdı, râvî burayı açıklamıyor). Bu parça Hz. Ömer'in (ra) o kadar hoşuna gitmiş ki, Yahûdilerden: bu parçayı kendisine yazmalarını ricâ etmiş. Sonra onu alarak Hz. Peygamber'e (as) götürmüş. Her ikisinden de istifâde etmeleri için müslümânların Kur'ân'la birlikte Kitâb-ı Mukaddes'i de okumalarını teklîf etmiş. Muhtemelen, daha Hz. Peygamber'in cevâbını bile beklemeden elindeki parçayı okumaya başlamış. Bu, Hz. Ömer'i o kadar etkilemiş, o kadar heyecanlandırmış ve kendisinden geçirmiş olmalı ki, Ömer, Hz. Peygamber'in (as) bu duruma tepkisine dikkat bile etmemiş. Hz. Peygamber'in (as) mübarek yüzlerinin rengi gittikçe değişmiş. O kadar ki, etrafındaki topluluktan birisi dayanamayarak şöyle seslenmiş; "Yâ Ömer! Hz. Peygamberin (as) yüzünün rengini görmüyor musun (ne kadar değişmiş)?" Hz. Ömer birden duraklamış, özür beyan etmiş ve: "Allâh ve Resûlü bize kâfidir" demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (as) söz aldı ve "Eğer Hz. Mûsa şimdi hayâtta olsaydı beni

---

[40] A.mkl., s. 390. Bu makalenin devamı, France-Islam'ın Kasım-Aralık 1970 tarihli sayısında çıkmış, onu da yine İbrahim Canan tercüme etmiş, Erzurum Atatürk Üni. İsl. İlimler Fak. Dergisi c. 3, Fasikül 1-2, sayfa 391-410' da yayımlanmıştır. Ankara 1979.

[41] Hamidullah, *'İslamî İlimlerde İsrailiyyât Yahut Gayr-ı İslamî Menşeli Rivâyetler'* (çeviren İbrahim Canan), Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi (Tayyib Okiç'e Armağan), Ankara 1978.

[42] Kur'ân; Nisâ, 4/46; Mâide, 5/13, 41; Bakara, 2/ 75. Hamidullah, T. Okiç'e Armağan, s. 295.

tâkipten başka bir şey yapmak ona helâl olmazdı (onun risâleti bitmiştir, şu anda benimki hâkimdir)"[43] buyurmuştur.[44]

Kur'ân-ı Kerîm'in önemli ve uzun bölümleri, İslâm devletinde idârî, kazâî, adlî alanlarda topluluklararası hayatı düzenler ve açıklar. Bu hükümlere göre, İslâm devleti içerisinde var olan her bir azınlık, dînî cemâate yargı hukuku alanında ve adlî konularda muhtâriyet vermek gerekmektedir. Kezâ Yahûdiler Tevrâtı, Hıristiyânlar İncili tatbîk etmelidirler. Bu gayr-ı Müslimler, Müslümânların mahkemelerinde dava açmaya ve davalaşmaya mecbûr değillerdir. Fakat kendiliklerinden, Müslümanların mahkemelerine başvuracak olurlarsa, bu takdirde onlara, hakimin kanununu değil davanın taraflarının (kendilerinin) kanunlarını uygulamak gerekir ve böyle davranılmalıdır. Nitekim Hz. Muhammed (as) dâhil bütün peygamberlerin vazifesi budur. Bu genel kural sebebiyledir ki, Hz. Peygamber (as) kendisine çıkarılan, huzurunda birbirleriyle davalaşan Yahûdî çiftine Kitab-ı Mukaddes'in hükmünü uygulamıştır. Yine bu kuralın bir sonucu olarak İslam devletlerindeki gayr-i müslim tebâa, asırlar boyu; tam bir kazâî-adlî bağımsızlık ve özgürlükten yararlanagelmişlerdir.

Hz. Enes'den yapılan bir rivâyete göre : "Yahûdî birisi; bir kadının başını iki taş arasında ezmişti. Hz. Peygamber (as) kadına "sana bunu kim yaptı" diye sordu ve falanca mı, falanca mı? diye birçoklarının isimlerini saydı. Bir Yahûdînin ismi zikredilince kadıncağız başıyla onaylama işâretinde bulundu. O sanık yahudî kişi hemen tutuklandı, sonra suçunu îtiraf etti. Hz. Peyğamber (as) de yahûdînin başının, iki taş arasında ezilmesini, yaralanmasını, emretti."[45] Bâzı açıklamalara göre, bu suçta öldürülen kadın bir Arabtı. Şu hâlde ihtilâf ve şikâyet hâlinde müttehemin (sanığın) kanunu tatbîk edilmelidir. Müslümanların, Kitâb-ı Mukaddes olsun, başkası olsun, yabancı kanunları incelemesi için bir diğer sebeb de şu halde, hükmedici durumda Müslümanların mahkemeleri olduğunda, sanığın kanununu uygulayabilmektedir. Büyük hukukçu İmam Muhammed eş-Şeybâni, eserlerinde sürekli olarak müslüman hâkimler tarafından uygulanmış olan yabancı kanunlar ve bunların hükümlerinden bahseder.[46]

Hz. Peygamber (as) zamanında meydana gelmiş şu birkaç hadise gösteriyor ki, İslâm, Kitâb-ı Mukaddes'i nazarî olarak, Allâh tarafından vahyedilmiş bir kitâb olarak kabul etmekle kalmaz, uygulamada, birçok pratik amaçlar için onu kullanmak ihtiyacını duyar. Buna, daha az zorlayıcı olmayan bir diğer ihtiyaç da eklenebilir ki, o da Kur'ân-ı Kerîmin çoğu kez ister Kitâb-ı Mukaddes olsun ister bunda geçen peygamberlerden herhangi

---

[43] Bak, Dârimî, mukaddime 39; Abdürrezzak, el-Musannaf No. 10163, 10164, 19213; Amed b. Hanbel ve pek çok diğer kaynaklar.

[44] Hamidullah, T. Okiç'e Armağan, s. 297.

[45] Buhârî, 44, 1, Nu : 4; Taberî, Tefsîr, 5, 127.

[46] Meselâ bak- Serahsî, Şerhu Siyeri'l - Kebîr, c.4/s. 32-40, 67, 151, 201, 231, 284 vs; Kezâ Benim eserim olan: Muslim Coduct of State, s. 252. Hamidullah, T. Okiç'e Armağan, s. 300.

birinin sözleri olsun, onları hep anmaktadır. Müslümân müfessirler bunların neler olduğunu araştırmak zorundadırlar. Kur'ân'ın bu atıflarını hafîfe alıp görmezlik edemezler. Zira yalnızca bu araştırma eski kitaplara duyulan gereksinime yeterli delîl getirecek, aydınlatıcı olacaktır.[47]

İşte bu noktadan hareketle *'Evâmir-i Aşere/On Emir'* meselesi, bu konuda önemli bir yere sahiptir. Hz. Musâ, Sinâ Dağı'nda ilâhî huzura kabûl edildiğinde, Cenâb-ı Hak ona meşhûr on emri verdi. Kezâ, Mi'râc sırasında, Cenâb-ı Hak, Hz. Muhammed (as)'i huzûruna kabul edince, kendisine on iki emirle (ki bunu Kur'ân-ı Kerim zikreder)[48] son derece kıymetli bir hâtıra olarak arş hazînesinden (kenzu'l-Arş) bir de hediye (ki, Kur'ân bunu da kaydeder)[49] verdi. Bu hediye İslâm dîninin ebedî ve cihânşümûl bir din olduğunu açıklamayla birlikte, kişinin gücünün üzerindeki şeylerden değil, iktidârında olan şeylerden sorumlu tutulacağının müjdesinden ibâretti.[50]

İlk on emir (Evâmir-i Aşere) şöylece özetlenebilir:

1. Yalnızca Allâh'a tapmak,
2. Putların önünde secde etmemek,
3. Allâh'ın adını boş yere ağza almamak (onu rastgele yapılan yeminlerimizde tanık tutmamak),
4. Sebt (cumartesi) günü çalışmamak,
5. Anne babaya hürmet etmek,
6. Adam öldürmemek yasağı,
7. Zina yapmamak,
8. Çalmamak (hırsızlıkta bulunmamak),
9. Yalan tanıklıkta bulunmamak,
10. Başkasının malına karşı tamahkârlık etmemek, göz dikmemek.

Denebilir ki, bu on kadar emirden 1 ve 2 numaralı, 3 ve 9 numaralı, 8 ve 10 numaralı maddeler birbirleriyle aynıdır. Bu tekrârlar gözönünde bulundurulunca emirler on değil yedidir. Öyleyse geri kalan iki veya üçü nereye gitti? Bu bilinmemektedir.

Kur'ân-ı Kerim, değişik yerlerinde, İsrâiloğulları ile yapılan mîsâktan sıklıkla bahseder. Meselâ: "Ey İsrâil (Ya'kûb) oğulları, size (atalarınıza) ihsân ettiğim bunca nimetimi hatırlayın (Peygambere îmân hususundaki tavsiyemi yerine getirin, ben de size karşı olan ahdimi yapayım. Bir de (vefâyı terk

---

47 Hamidullah, T. Okiç'e Armağan, s. 301.
48 İsrâ 17/23-39.
49 Bakara, 2/285-286.
50 Hamidullah, T. Okiç'e Armağan, s. 308 ve 309.

hususunda) benden korkun. Nezdinizdekini (Tevratı) tasdîk edici (ve doğrultucu) olarak indirdiğim Kur'ân'a îmân edin, onu inkâr edenlerin ilki siz olmayın, âyetlerimi az bir baha ile (bayağı bir menfaat mukabilinde) değişmeyin. Ancak benden korkun. Kendiniz bilip dururken Hakkı bâtıla karıştırıp da gerçeği gizlemeyin. Dosdoğru namaz kılın, zekât verin, rükû eden (mü'min) lerle birlikte rükû edin (cemâate devâm edin)."[51]

Bu konuda şu âyetler daha da bir açık hüküm ifade eder: "Hani İsrail oğullarından: Allah'dan başkasına ibâdet etmeyin; anaya, babaya, hısımlara, yetimlere, yoksullara iyilik yapın, insanlara güzellikle söyleyin, dosdoğru namaz kılın, zekât verin diye (emretmiş), teminatlı söz almıştık. Sonra (bu sağlam sözünüze karşı -içinizden birazınız hâriç olmak üzere arka döndünüz ve siz (de atalarınız gibi) hâla yüz çevirmekte berdevâmsınız. "Hani sizden (ey Ya'kûbîler)! "(Birbirinizin) kanlarını (haksız yere) akıtmayın, kendinizi yurtlarınızdan çıkarmayın", diye kat'î söz almıştık, sonra siz de (buna karşı) ikrar vermiştiniz ve hâlâ (bu yolda aleyhinizde) şâhidlik edip duruyorsunuz da."[52]

İslâmî kaynaklarda yer almayan, yabancı meseleler karşısındaki Müslümanların takınacağı tavır, bizzat Hz. Peygamber tarafından, muhtelif vesîlelerle, makûl ve hakîmâne bir tarzda, şöylece tesbît edilmiştir:

a) Eğer Ehl-i Kitâb size bir şey anlatacak olursa onu ne kabûl ne de reddedin. Eğer bâtıl bir şey söylerlerse, asla onaylamayınız.[53]

b) İsrâiloğulları hikâyelerinden anlatın, bunda bir sakınca yok.[54]

İşte bu tavsiyeler bize, safca ve her söyleneni. kabul edercesine değil, Hıristiyan ve Yahûdî kaynaklarından direk araştırma yapmayı göstermekte, böyle yapmayı emretmektedir. Özellikle günümüzde, ister Kur'ân tefsîrlerinde olsun, ister lâ-dînî târih kitaplarında olsun her çeşit kitapların mütalaasında, asıl kaynakları tenkid süzgecinden geçirerek değerlendirmek gerekmektedir....[55]

D. İSLAM HUKUKU KURALLARINDA VE TEDVİNİNDE DIŞ ETKİLER SORUNU[56]

Bu konuya başlarken "İslam fıkhının yazılımında dış faktörler ne kadar etkili olmuştu?" şeklinde bir sorunun sorulması yersiz olmasa gerektir. Av-

---

[51] Bakara 2/40-43. Hamidullah, T. Okiç'e Armağan, s. 310 ve 311.

[52] Kur'ân, Bakara 2/83-84. Hamidullah, T. Okiç'e Armağan, s. 312.

[53] Buhârî, 52/29, 65. Sûre 2/11, 96/35, 97/51; İbnu Hanbel, c. 4/s.136, Ebû Dâvûd 24, 2.

[54] Buharî, 60/50, .Müslim, 53/72; Tirmizî, 39/13; İbnu Mâce, Mukaddime, 5; İbnu Hanbel, c. 3/39, 46.

[55] Hamidullah, T. Okiç'e Armağan, s. 316-317.

[56] Bu başlık ve devamı başlıklar altında sunulacak bilgiler ve alıntılar Hamidullah, İmam-ı Azam Ve Eseri (çev.Kemal Kuşçu, Sadeleştiren: Sadettin Acar) adlı kitabından olacaktır. Beyan Yayınları Eser No: 13, İstanbul 2004. Ayrıca aynı konular, Hocanın 1978 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesinde verdiği seminerlerin , o zaman İslâm Hukuku Kürsüsü Başkanlığını yürütmüş olan Ali Şafak'ın editörlüğünde teksir halinde çıkartılan notlardan da yararlanılmıştır. (Bak Teksir Ders notları, çevirenler A. Şafak – R. Özcan ve H. Aktan s. 1-53, Erzurum 1979

rupalı yazarlara göre dünyada iyi olan hiç bir şey Doğulular'dan gelemez. Bu konuda onların iddiası ve açıklamaları şudur; "İslam Hukuku Roma Hukuku'nun Arapçalaştırılmış biçimidir" ve onların gönüllerinde yatan arzu, gerçeğin bundan başka bir şey olmamasıdır.... Avrupalı yazarlar, İslam Hukuku üzerine yazdıkları eserlerinde "mümkündür ki", "ihtimal ki" vb. sözlerle birkaç satır içinde, hayallerini biraz yumuşak bir üslupla tekrar eder dururlar. Bir tarafta işte bunlar, diğer tarafta ise bizim müslüman bazı muhafazakar yazarlarımızın bu konudaki tutumları. Birbirleriyle, gerçeği tartışmaktan kaçışları iki hukuk alemini birbirinden uzaklaştırmakta, konuyu anlaşılmaz kılmaktadır. Nitekim muhafazakâr müslüman hukukçularımız, Roma Hukuku'nun isminden o kadar tiksinti duyarlar ki, o sistemi hiç tanımaksızın, tanıma gereği duymaksızın varlığını inkar ederler... Eğer İslam Hukuku üzerine Roma Hukuku'nun etkisi varsa, bu durum, onun değerini azaltmaz ve eğer etki etmemişse de bu onun var olan değerine yeni bir şey katmaz. Dış faktörler ne bir korkunç hayal, ne de aslı astarı olmayan bir iddia haline getirilmelidir. Belki olayların aslında nasıl ortaya çıktıklarına bakmak gerekir.[57]

Bu güne kadar Kur'an ve Hadis'in haram kıldığı yasakları herhangi bir dış faktör helal hale getiremedi. Zaruri olarak tespit edilmiş olanların dışında da, dış etkenler hiç bir zaman Müslümanlarca haram olanlara yeni şeyler ilave edemedi. Yalnız Kur'an ve Hadis'in söz etmediği konularda, eski örf ve âdetler, Kur'an ve Hadis'in ifade ve ruhuna aykırı olmadığı sürece kabul edildi yahut aynen devam ettirildi. Bizzat Kur'an, Hz. Musa, İsa ve diğer bir düzineden fazla peygamberin isimlerini sayarak, "Onların yolunu takip ediniz!" şeklinde emir verir. İslâm'ın Peygamberi (as) hakkında "Sizin için Allah'ın Resülü'nde güzel örnekler vardır" denildiği gibi, Kur'an bu sözleri aynı zamanda Hz. İbrahim ve diğer peygamberler hakkında da kullanmıştır.... Buharî, Tirmizî ve diğerlerinin rivayetine göre, Peygamber Efendimiz (as), vahiy gelmeyen konularda Kitap Ehli'nin gelenekleriyle amel etmeyi severdi. İbnu Hanbel'in Müsned'inde yer alan bir başka dikkate değer hadiste[58]; Kitap Ehli olmayanlarla ilgili şöyle bir ifade aktarılır: "İslâm'da cahiliye döneminin faziletleriyle amel edilir." Cahiliyye döneminden İslâm'ın devam ettirdiği şeylerin tümüne "geçmiş peygamberlerin ve özellikle Hz. İbrahim (as)'in sünnetleri" demek yerinde değildir. Özetle, müşrik Arapların adetlerinden olan bazı mantıklı şeylerin İslam tarafından devam ettirilmesine engel olacak bir sebep yoktur.[59]

Resulullah (as)'ın vefatından sonra Müslümanlar çeşitli ülkelere yayıldılar. Bunun neticesinde kaçınılmaz olarak yeni zorunluluklar ve gittikleri ülkelerin yeni yeni gelenekleriyle karşı karşıya geldiler. İşte fıkıhçılar da bunlardan mantıklı olan ve Kur'an ve Hadis'e aykırı olmayanlardan bazılarını kabul ederek devam ettirdiler ve bunlar hukukun birer parçası haline getiril-

---

[57] Hamidullah, *İmam-ı Azam ve Eseri*, s. 46-47.
[58] Ahmed İbni Hanbel, *el-Müsned*, III,42.
[59] Hamidullah, *İmam-ı Azam ve Eseri*, s. 47-48.

di. Şam ve Mısır'ın ilk Müslüman hukukçuları bazı Roma adetlerini kabul etmiş olabilirler. Irak ve İran'daki hukukçular İran geleneklerinin, Hind'in hukukçuları da Dharma Şastra geleneklerinin etkisinde kalmış olabilirler. Kuşkusuz tüm gelenekler, Kur'an ve Hadis'in açık bir hüküm koymadığı durumlara ve o âdetlere aykırı hiç bir açık hükmün bildirilmediği konularda idi. Hukukçular bu âdetleri akla yatkın, kıyas yoluyla doğru ve Kur'an ve Hadis'e ve bunlarda yer alan ilkelere uygun bulduklarından dolayı kabul ettiler. Bu durumda Roma Hukuku'nun, İslâm hukuk külliyâtındaki payı ve yerinin ne kadar olduğu hakkındaki soru da kendiliğinden cevabını bulmuş olur.[60]

İslam Hukuku her şeyden önce, Mekke ve Medine'nin örf ve adetleri ile karşılaştı... Şam ve Mısır'da Roma, Irak'ta İran hükümetlerinin kanunları, kurallarıyla karşılaşmışlardı. Daha sonraları, İslam Hukuku'nun ilerlemesinde büyük payı olan Yemen ise, son derece eski bir medeniyete sahipti. Bununla beraber Yemen, İslâm'dan çok önce birbiri ardından Yahudilerin, Habeşlilerin, Romalıların ve İranlıların idaresinde yaşamış ve herbirinin -az da olsa- etkisinden kurtulamamıştı. Hicaz, Yemen, Bahreyn, Umman ve diğer sahil bölgeleri bir tarafa bırakılırsa, geriye kalan İç Arabistan'da şüphesiz yabancı etkisi hemen hemen hiç yoktu. Fakat Peygamber (as)'in vefatından sonra İslam devleti dışarıya doğru yayılmaya başladı ve yalnız on-onbeş yıl sonra, Hz. Osman (ra) zamanında, Çin'in batısından Endülüs'ün bir kısmına kadar uzandı. Fethedilen bu geniş sahada yalnız Roma Hukuku uygulanmıyordu. Çünkü bu alanda bağımsız bir çok medeniyetler varolagelmişti.[61]

Mes'udi'nin açıklamasına göre, Hz. Ömer (ra), Irak'ta eski Iran arazi vergisi kanununu devam ettirmişti. Şam ve Mısır'da Roma Hukuku'nun korunmuş olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Hz. Ömer (ra), özellikle gümrük ve benzeri konularda, yabancı ülkelerden geleceklere yapılacak uygulamanın, o ülkelere giden Müslümanlara yapılan uygulamayla aynı olması, mütekâbiliyet esası, yönünde bir kural koymuştu. Özel sözleşmeler dolayısıyla, idare hukukunun değişik bazı kısımları Hulefai Raşidin zamanında ve onlardan sonra sürekli geçerliliğini korumuştu... Kısacası Hicaz bölgesi ve çevresinde Roma Hukuku'nun hemen hiçbir etkisi ve uygulama alanı yoktu ve olmamıştı denilebilir.[62]

İmam Ebû Hanîfe'ye gelince, biliyoruz ki o, İran asıllı olmasa bile vatanı İran'dı ve onun hayatı, daha çok Kûfe, Mekke, Bağdat gibi, Roma ve Bizans'ın hukuk kurumlarının etkili olmadığı bölgelerde geçmişti. Roma Hukuku metinlerinin ne doğrudan doğruya ne de dolaylı yollardan o dönemde Arap diline tercüme edildiğine dair bir işaret vardır. Her dinin mensuplarının

---

60 Hamidullah, *İmam-ı Azam ve Eseri*, s. 48.

61 Hamidullah, *İmam-ı Azam Ve Eseri*, s. 49.

62 Hamidullah, *İmam-ı Azam Ve Eseri*, s. 49-50. Bak Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, (çev. Baha Arıkan), Ankara 1955, I, 12. Hamidullah – Nallino – Bosquet, *İslam Fıkhı ve Roma Hukuku*, İstanbul 1964, s. 54.

kendi kanunlarına tâbi olmaları, onlara adaletin uygulanmasının kendi özel mahkemeleriyle ve kendi dinlerinden olan hakimlerin eliyle olması ve İslam kanununa bağımlı olmadıkları yönündeki Kur'an-ı Kerimin devrimci prensibinde açıklanan hükümler, İslam Hukuku'nda, başındanberi dış etkilerin azalmasına sebep olmuştur.[63]

Roma Hukuku, Hz. İsa (as)'dan önce ibadetleri muamelattan ayrı tutmuş ve dünyevî muamelatı, işleri de kişiler, eşya ve fiiller ve yargılama usulü diye üç kısma ayırmıştır. Hukukçu Ebû Hanîfe'nin hukukî düzenlemesinde, anayasa ve devlet idaresi de dahil olmak üzere genel hukuk konuları; ibadetler, muamelat ve cezalar olmak üzere üçe ayrılmıştı. Onun bu düzenlemesi, Roma Hukuku'nun düzenleme sırasıyla taban tabana zıttır. Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönem Emevîler'in son ve Abbasîler'in ilk dönemlerine rastlıyordu ve o zamanlar Yunan ilim ve tekniği henüz fazla miktarda tercüme edilmemiş ve rağbet bulmamıştı. Mantık, felsefe, tıp, astronomi, kelam, coğrafya vb. ilimlerin aksine hukuk alanında ne Latince ne Yunanca ne Farsça ne de başka bir dilden Arapçalaştırılmış bir terime rastlanır. Hukukta geçerli olan terimler, Arapça'da eskiden beri var olan ve çoğunlukla Kuran'dan alınmıştır. Mesela, teknik birer kavram haline getirilmiş *fıkıh, şerîat, sünnet* vs. kelimeleri gibi. Muamelatta ve ticârî ilişkilerde Arapça olmayan bazı terimlere rastlanırsa da bunlar da muhtemelen İslâm'dan çok önce Arapçalaştırılmış kelimelerdi.[64]

Roma Hukuku ile İslam Hukuku arasındaki temel farklar da az değildir. Romalılar putperest ve müşriktiler; halbuki Müslümanlar, Allah'ın birliği inancını yaymak için uğraşıyorlardı. Roma'da papa hakimiyeti sosyal düzenin temeliydi; ama ne cahiliye ne de İslam döneminde Araplar'da böyle bir sistem vardı. Roma Hukuku o kadar çok muhafazakar idi ki, onun usandırıcı formalitelerinden (formula usûlünden) asla uzak kalınamazdı.[65]

Aslında *'Roma Hukuku'* denilen şey de, asıl Romalılar'ın oluşturduğu bir sistem değildi. Diğer toplumlarla ilişkileri sonucunda oluşmuş kuralla bütünüdür. Afrika ile ticaretin izleri, sonra Küçük Asya'nın eski Doğu Medeniyeti'nden etkiler yavaş yavaş Roma Hukuku'na girmiş ve onun medenî bir hale gelmesine sebep olmuştu.[66] Onlar Meclisi diye anılan meclis, muamelata hatta anayasaya ilişkin hükümleri kapsayan *Oniki Levha Kanununu* hazırladı[67].... İslâm'da Hıristiyanlık'taki rahip, kahin gibi din adamlarının idaresi asla olmadı ve *Kur'an* ve *Hadis*'e aykırı kanun yapma gücü hiç kimseye verilmedi. Roma Hukuku'nda, nikah ve köleliğe ait, ahlaka uymayan ve günümüzde zalimce sayılabilecek hükümler, İslâm'da görülmez. Nikah ve köleliğe

---

63 Hamidullah, *İmam-ı Azam Ve Eseri*, s. 50.

64 Hamidullah, *İmam-ı Azam Ve Eseri*, s. 50-51. Institute of Gaius, Post, mukaddime, s. 12.

65 Hamidullah, *İmam-ı Azam Ve Eseri*, s. 51-52. Institute of Gaius, Post, mukaddime, s. 23.

66 Institute of Gaius, Post, mukaddime, s. 34-35; Ancylopeadia of Social Sciences, Corpus Juris Civilis konusu.

67 Institute of Gaius, Post, mukaddime, s. 11-21.

ilişkin birçok İslâmî kuruma, Roma Hukuku'nun hiç bir yerinde rastlanmaz. Gerçi bazı kurumlar ortaktı ama, onlar da yeni değildi, eskiden beri Arabistan'da yürürlükte olan veya Peygamber Efendimiz (as)'in ıslah ettiği kurumlardı.[68]

Jüstinyen'in Roma Hukuku'nun ancak bin yıllık bir ilerlemeden sonra düzenleyip kaleme aldığı elli bölümlük kanunları toplamıyla, İslâm Hukuku'nun yalnız yüz yıllık bir ilerleme döneminden sonraki durumu rahatlıkla boy ölçüşebilir. Ve İslâm Hukuku'nun birçok noktalarda daha fazla ayrıntıya girdiği ve genel ahlaka son derece uygun olduğu da bir gerçektir. Mesela İmam Muhammed'in *Kitabü'l-Mebsut*'u basılacak olsa üç bin sayfadan fazla tutar, İmam Malik'in *Muvatta*'sının farklı rivayetleri da oldukça büyüktür ve bunlar tamamıyla ilk fıkıh kitaplarıdır. Hicret'in beşinci yüzyılında Serahsî, İmam Muhammed'in kitabını özetledi. *Şerhu Mebsut* adıyla yazdığı bu kitap tam otuz cilt olarak ve büyük ebatta ancak basılabildi.[69]

Oldukça uzun bir konu olan bu başlık altında kısaca şu özet bilgi sunulabilir:

1. İslam Hukuku'nun başvurulacak yetkili makamı, H. Muhammed (as), Roma Hukuku'nun yazıldığı dilleri bilmiyordu ve o hukukun yürürlükte olduğu bölgelerde yaşamamıştı.

2. İslam Hukuku'nun esası, herşeyden önce meydana geldiği çevrenin örf ve âdetlerine dayanır. Buraları Romalılar'ın nüfuz veya etki alanları na asla girmemiştir.

3. İlk fıkıh mezheplerinin tümü Hicaz'da, yahut Irak'ta, yani Romalılara ait olmayan bölgelerde doğmuş ve olgunlaşmıştır. Bir tek istisna İmam Evzaî'nin mezhebidir. Onun mezhebi ise, onunla beraber ortadan kalkmıştır. Zehebî'ye göre Evzaî, Sindli (şimdiki Pakistan) idi ve oradan gelip Şam'a yerleşmişti.

4. Emevîler döneminde hilafet merkezi bir Roma bölgesi olan Şam idi. Fakat bu dönemde fıkıhtan çok tefsir, hadîs, tarih, tıp vb. ilimlere yönelme vardı ve bu dönemde fıkhın merkezi Küfe ve Hicaz'dı. Abbasîler döneminde ise fıkha yönelme başladı ki, o zaman da hilafet merkezi Irak'a taşınmıştı.

5. Mantık, felsefe, coğrafya, tıp, ilahiyat vb. ilimlerin aksine fıkıhta hiç bir dönemde Arapçalaştırılmış terimlere rastlanmaz. Çünkü tüm fıkhî kavramlar Kur'an veya Hadis'ten alınmıştır.

6. Kaynaklar, başka ilimlerin aksine fıkhın yazılım ve olgunlaşma döneminde, hiç bir yabancı hukuk kitabının Arapça'ya tercüme edildiğinden söz etmiyor. Ayrıca o dönemde, Roma Hukuku'na dair kitapları okumak için

---

[68] Hamidullah, *İmam-ı Azam ve Eseri*, s. 52-53

[69] Hamidullah, *İmam-ı Azam ve Eseri*, s. 53.

Latince, Yunanca ve Süryanice gibi yabancı dilleri iyi derecede bilen âlimlere de rastlanmaz.

7. Hemen hemen bütün meşhur fıkıhçılar, Romalılar'ın etkin olmadıkları bölgelerde ortaya çıkmışlardı. Hicaz'dan sonra en fazla, fıkıh âlimi yetişen yerler İran ve Türkistan'dır. Bu bölgelerde de İran ve Budist hukuku olabilirdi ama Romalılar'ın etkisi olamazdı.

8. Hz. Ömer (ra), gümrük ve arazi vergisi yöntemlerini, Roma nüfuzunda olmayan bölgelerden almıştı. Cizye'ye de Roma bölgelerinde değil, eski İran'da rastlanır.

9. Kur'an-ı Kerîm, Müslüman olmayan vatandaşların adlî ve hukukî özerkliğe sahip olmasını açık bir şekilde emretmiştir[70]. Bu uygulamaya Peygamberden sonra başlandı ve Osmanlı Türkleri'ne kadar devam edildi. Bunun kaçınılmaz sonucu şudur: Müslüman ve gayr-ı-müslimlerin hukuk sistemleri birbirinden ayrı kalacak ve birbirleriyle etkileşime girmeyecekler.

10. İslâm fetihlerinin başlangıcından itibaren Müslümanlar, İranlılar ve Bizanslılarla aynı zamanda savaştılar ve her ikisini de mağlup etti. Bu şu demektir: Fethedilenler arasında yalnız Romalılar'ın (=Bizanslılar'ın) Müslümanlar üzerinde etkisi var ama, İspanya'dan Çin'e, Ermenistan'dan Hindistan'a kadar fethedilen diğer yerlerdeki toplulukların etkisi yok. Bu doğru bir tesbit olmayıp sebepsiz bir tercihtir. Etki var ise ya hepsinin de vardır yoksa hiçbirisinin de yoktur.

11. İslâm medeniyeti ve Roma medeniyeti esas itibariyle birbirinden çok farklıdır. O kadar ki şu ana kadar yapılabilen mukayeseli incelemelerden; ibadet (yani tevhid, namaz, oruç, hac, zekat), cezaî ve mâlî hususlarda, borçlanma, faiz, veraset, nikah, neseb, kadının kocasına para vererek boşanmayı sağlaması, kölelerin azad edilmesi, adaletin dağıtımı, devletler hukuku vs.'de hiç bir benzerlik olmadığı görülür... Geriye benzeyebilen sadece bir kısım muamelat kalıyor. Benzemeyenlerin varlığı en azından şunu kanıtlıyor; İslâm Hukuku'nun çok büyük bir kısmı üzerinde Roma Hukuku'nun kesinlikle bir etkisi olmamıştır.

12. İslâm'ın çıkışında, Roma Hukuku Doğuda yani Bizans İmparatorluğu'nda, adaletin dağıtımı ve hakemlik, rahiplerin elindeydi. Bu rahipler de dinî yahut kişisel çıkarları nedeniyle, Hıristiyanlara ait olmayan Roma Hukuku'nu uygulamaktan hoşlanmamışlardı[71].

---

[70] Buna Uluslar arası hukukta 'Lex Domicilii' (= ikâmetgâh kanunu) denilir.

[71] Hamidullah, *İmam-ı Azam ve Eseri*, s. 55-58. Bu konuda daha ayrıntılı bilgiler ve başka yazarların görüşleri için bak. Şafak, Ali İslam Hukukunun Tedvini, s. 125-135. Fitzgerald, D.S.V. 'İslam Hukukunun Roma Hukukundan İktibasta Bulunduğu İddiası', *İÜHFM*, XXIX, İstanbul 1964, s.1128-1146,. Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, Kahire 1354/1935, I, 105, 303-304; Mahmud Esad b. Emin, *Tarih-i İlm-i Hukuk*, İstanbul 1331, s. 253; Muhammed Yusuf Musa, *Muhadarât fî Tarihi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Kahire 1954, I, 8-10; Zeydan, Abdü'l-Kerîm, *İslâm Hukukuna Giriş* (çev. Ali Şafak), İstanbul 1995 (3. baskı), s. 125-144, Kayıhan Yayınevi.

Temel haklar ve özgürlükler ve bunların vatandaşlara uygulanması konusunda Şeybânî bizzat şöyle bir olay nakleder:

"Bir gün halife Harun Reşid, bana şu soruyu yöneltti: "Halife Ömer, Benî Tağlib Hıristiyanları ile barış anlaşması yaptığı sırada, kendilerine bundan böyle çocuklarını vaftiz etmemelerini barış şartı olarak kabul ettirmişti. Ama bu insanlar çocuklarını vaftiz ettirmeyi sürdürdüler. Bu durumda onların kanlarını dökmek bizim için meşru hale gelmiştir. Bu konudaki görüşün nedir?"

Soruya cevap olarak ben de Halifeye şöyle söyledim: 'Ömer'in onlara böyle bir şey emrettiği ve Ömer'den sonra onların çocuklarını vaftiz ettirmeye devam ettikleri doğrudur. Ancak, halife Osman ve bilimsel yönünü senin de pekalâ bildiğin amca oğlun Ali de onlara hoşgörülü davranmışlar ve uygulama böyle süregelmiştir. Dolayısıyla bu vaftiz etme işi, Ömer'den sonra gelmiş olan halifeler için karşılıklı rızaya bağlı bir anlaşma hükmünden öteye gitmemiştir;[72] bu nedenle sen, bu duruma hoşgörülü davrandığın için hiçbir şekilde kınanamazsın. Ancak ben, bu hususta sana bilimsel (hukuki) bir açıklamada bulunuyorum, tabiî senin görüşün her zaman için daha yeğdir."

Halife o zaman şöyle dedi: "Pekâlâ! Allah'ın izni ile, biz de onların (Hz. Ömer'den sonraki halifelerin) yapmış olduğu gibi yapmaya devam edeceğiz. Allah, Resulüne istişarede bulunmasını emretmiştir.[73] O, devlet işleri konusunda görüş alışverişinde bulunuyordu; ayrıca Cebrail de Allah'ın emri ile onu ziyarete geliyordu. Sana gelince, sana emredilen şey, devlet işlerinin başı olarak, Allah'ın senin üzerine tayin ettiği kimseye dua etmendir. Bunu arkadaşlarına da emret. Sana bir miktar ihsan verilmesini emrettim. Onu da dostların arasında taksim et."[74]

---

[72] Lex Domicilii ilkesinin bir uygulama biçimidir.
[73] Âlu İmrân 3/159.
[74] Hamidullah, *İmam-ı Azam Ve Eseri*, s. 82-83.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.665-680

AHMED FEHMÎ EBÛ SÜNNE (1909-2003) VE "*EL-'ÖRF VE'L-'ÂDE FÎ RA'Yİ'L-FUKAHÂ'*" ADLI ESERİ

Dr. Ali İhsan PALA*

Abstract

Ahmad Fahmi Abu Sunna and His Named Book "al-'Urf va'l-'Âda fi Ra'y al-Fuqaha"

Ahmad Fahmi Abu Sunna was born Egypt at 1909. He received religion education. He was the usul al-fiqh authority. He died in 2003 in Cairo.

Keywords: Ahmad Fahmi Abu Sunna, usul al-fiqh, Egypt, al-Azhar.

GİRİŞ

Ahmed Fehmi Ebû Sünne, ilmi hayatı boyunca gerek verdiği derslerle gerek bıraktığı eserlerle kendinden sonraki kuşağın gönüllerinde haklı bir yer edinmiştir. Pek çok ilim adamına hocalık yapmış, tezler yönetmiş, gerek kendi ülkesinde gerekse başka ülkelerde çok sayıda ilmi faaileyetlere imza atmıştır. Bu bağlamda bir çok konferans vermiş, panellere ve sempozyumlara iştirak etmiştir. İhtisas alanı genel anlamda fıkıh olmakla birlikte fıkıh usulü alanında temayüz etmiştir.

Bu yazıda onun hayatı ve örf hakkındaki eserine ilişkin bilgi vermeye çalışacağız. Biyografisine ait bilgilerde, Prof. Dr. Nâsır Mahmud Vehdân'ın 1989 yılında kendisiyle yaptığı ve Ezher Üniversitesi'nin yayın organı olan "*el-Ezher*" dergisinin cilt 2, yıl 62 (1989) sayısının 143-150 ve 181. sayfalarında yayımladığı röportajı esas alacağız. Müellif bu röportajında kendi döneminin ilmi hayatına ve eğitim-öğretim yöntemlerine ışık tutabilecek bilgiler de vermektedir.

* Yüzüncü Yıl üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı. E-mail: *alihsanpala@yahoo.com*

1. Hayatı

Ahmed Fehmî Ebû Sünne, 1909 yılında Cîze[1] vilayetinin es-Saff ilçesinde doğdu. Hafızlığını dedesi Mahmud Halife Ebû Sünne'den yaptı. Kur'ân-ı Kerîm öğreniminin yanı sıra kendisinden tecvit ve nahivle ilgili bazı küçük kitapları da okudu.[2]

1921 yılında onbir yaşını tamamlayınca Ezher'in ilköğretim kısmına kaydoldu. İlköğretim ve lise öğrenimini Kahire'de tamamlayan müellif,[3] bu sırada dönemin ünlü Ezher âlimlerinden Yusuf Hicâzî'den fıkıh, Abdurraûf er-Rifâî'den sarf-nahiv, Taha el-Bîbânî'den tefsir dersleri, Muhammed el-Mudellel ve daha pek çok âlimden çeşitli dersler almıştır.[4]

Ebû Sünne ilköğretimin birinci sınıfındayken, İngilizlerin Mısır'ı işgal etmelerine karşı yapılan gösterilere Ezher öğrencilerinin de katılması sebebiyle Ezher'de eğitim-öğretim ve sınavlar iptal edilmiş, eğitim-öğretim aksamış daha sonra 1922-1923 eğitim-öğretim yılında dersler tekrar başlamıştır.[5]

Kahire Üniversitesi'nde Arap Araştırmaları bölümünde Profesör olan ve doktorasını Fransa'da yapmış olan Dr. Hasan 'Avn, Daha sonraları şer'î mahkemede hâkim olarak çalışan Prof. Dr. Mahmud el-Ezrak, Şeyh Şağbûn ve pek çok isim yazarın o dönemden arkadaşları arasında yer almaktadır.[6]

Kendi zamanındaki ilk ve orta öğretim sisteminin herkes tarafından beğenildiğini söyleyen Ebû Sünne, ilkokul çağındayken kitap okumayı çok sevmektedir. Özellikle fıkıh ve edebiyat kitapları okumak onun adeta hobisi olmuştur.[7]

Müellifin lise öğrenimine başladığı 1926-1927 öğretim yılına kadar Ezher'de devam edegelen metin ve şerhlere dayalı dinî ilimlerin öğretimi yöntemi ile, fizik, kimya, matematik, coğrafya ve tarih gibi modern (pozitif) bilimleri öğretme yöntemini birleştiren gelişmiş karma bir yöntem ortaya çıkmış ve zamanın Ezher şeyhi Muhammed Ebu'l-Fadl el-Cîzâvî'nin zamanında öğrencilere bu yöntem uygulanmıştır.[8]

1.1. Yükseköğrenim Dönemi ve Edebiyat Fakültesine Girişi

1931 yılında yükseköğrenimine başlayan Ebû Sünne, fıkıhta Şeyh Ahmed Abdusselâm, tefsirde Şeyh Hâmid Câd vb. pek çok hocadan ders al-

---

1 Cîze, Mısır'ın başkenti Kahire'nin batısında yer alan bir semt olup ünlü pramitler de burada bulunmaktadır.

2 Nasır Mahmud Vehdân, "Min A'lâmi'l-Ezher: Ahmed Fehmî Ebû Sunne", *Mecelletu'l-Ezher*, Sayı: 2, Cilt: 62, Kahire, 1989, s. 143.

3 Aynı eser, s. 143.

4 Adı geçen makale, s. 144.

5 Adı geçen makale, s. 144.

6 Adı geçen makale, s. 144.

7 Adı geçen makale, s. 144.

8 Adı geçen makale, s. 144.

mıştır. O dönemde yüksek öğretim eski sisteme göre devam etmekte ve dersler tarihi Ezher camiinde yapılmaktadır.[9]

Aynı dönemde Kahire Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Ezher'den ve Dâru'l-'Ulum'dan[10] öğrenci kabul etmeye başlamıştı. Üniversite öğrenimine özlem duyan müellif, hem Ezher'in klasik sistemini hem de modern üniversite sistemini birleştirmiştir. Bulduğu her yerden ilim elde etmeye çalışan yazar, bu konuda Edebiyat fakültesinde kendilerinden ders aldığı, hadisde Dr. Emin el-Hûlî, Araştırma Tekniklerinde Dr. Ahmed Emin, Nahivde Dr. İbrahim Mustafa, Edebiyatta Dr. Ahmed eş-Şayib gibi hocaların teşvikleri ve yardımlarını unutamadığını ifade etmektedir.[11] Bu durum Edebiyat Fakültesinin kapılarını Ezher öğrencilerine açıp onları cesaretlendiren Dr. Taha Hüseyin zamanında gerçekleşmiştir.[12]

Ders yılının bitmesine birkaç ay kala Ebû Sünne'nin babası[13] –ki kendisi Edebiyat Fakültesindeki hocaların akranıydı- oğlunun üniversite sisteminde öğrenimine devam etme yönündeki arzusunu anlar. Ne var ki o, oğlunun Ezher'de okumasını istediğinden, bu konuda oğlunu ve hocalarını ikna eder. Babasının kararına uymuş olmasından dolayı mutluluğunu ifaden yazar bu durumu babasının ileri görüşlülüğüne bağlamaktadır.[14]

Ebû Sünne, yüksek tahsilinin birinci sınıfını başarıyla bitirip ikinci sınıfa geçmesiyle birlikte, Ezher şeyhi Muhammed Ahmed ez-Zevâhirî[15] döneminde Ezher'in modern sistemle eğitim öğretim veren fakülteleri (Külliyyetu'ş-Şerî'a, Külliyyetu Usuli'd-Din ve Külliyyetu'l-Luğati'l-'Arabiyye) açılır.[16] Yazar bu üç fakültenin programlarını inceledikten sonra Külliyyetu'ş-Şerî'a'ya girmeye karar verir. O zaman, yüksek öğrenimin birinci sınıfını okuyanlar için, bu fakültenin ikinci sınıfına doğrudan devam edebilme imkânı olduğundan yazar ikinci sınıftan başlamıştır. Bu fakültede ders aldığı hocalarından bazıları şunlardır: Şeyh Hasan el-Beyyûmî, Şeyh Yusuf el-Mursafî, Şeyh Muhammed Abdulfettah el-'Anânî, Şeyh Muhammed Arefe ve daha sonraları Ezher şeyhi olan Abdurrahman Tâc[17] bunlardan bazılarıdır.[18]

Ebu Sünne bu fakülteyi büyük bir ciddiyet ve kararlılıkla bitirir ve mezun olur. Doğrusunu söylemek gerekir ki, Ezher'de bu yeni sistemi kuran Şeyh Merağı olmuş, uygulamasını ise Şeyh el-Ahmedi ez-Zevahiri yapmıştır. Şeyh Merağı 1936 yılında ikinci kez Ezher şeyhi olduğunda Ezher'de bu yeni-

---

9 Adı geçen makale, s. 144.
10 Kahire Üniversitesi'ne bağlı bir fakültedir.
11 Adı geçen makale, s. 144.
12 Adı geçen makale, s. 145.
13 Babası kendi kasabası olan es-Saf'da hakimlik yapmış, şair bir alimdir.
14 Adı geçen makale, s. 145.
15 1930-1935 yılları arasında Ezher şeyhliği yapmıştır.
16 Adı geçen makale, s. 145.; Âşûr, Saîd Abdulfettâh, *DİA*, "Ezher" maddesi, XII/62.
17 1954 -1958 arasında bu görevde bulunmuştur.
18 Adı geçen makale, s. 145.

likleri devam ettirmiş, ilk lisansüstü eğitim öğretim mezunları da onun zamanında verilmiştir.[19]

1.2. Lisansüstü Öğrenimi

Ahmed Fehmî Ebû Sünne, 1935 yılında aynı fakültede (Külliyyetu'ş-Şerî'a) lisansüstü öğrenimine başlar. O zamanlar, lisansüstü döneminin süresi çok uzun ve teşvik burslarından da mahrumdur. Mustafa Merâği göreve gelince öğrencilere teşvik bursu bağlanmasını kararlaştırır. Nihayet müellif 1940 yılında doktora eğitimimi tamamlayarak fıkıh, fıkıh usulü ve teşri tarihi alanında uzman olarak "âlimiyye" derecesiyle mezun olur.[20]

Ebû Sünne'nin zamanında ihtisaslaşma (uzmanlık) sistemi iki kısımdan oluşmaktadır:

Birinci kısım ki bu da iki şekilde olmaktadır:[21]

1- Birincisi "âlimiyye" derecesiyle birlikte ders verme lisansını içermekte olup süresi iki yıldır. Buradan mezun olanlar Ezher'in "ma'hed"lerinde (enstitülerinde) ders veriyorlardı.

2- İkincisi ise "âlimiyye" derecesiyle birlikte yargı lisansını içermektedir ve süresi üç yıldır. Buradan mezun olanlar şer'î mahkemelerde yargıçlık yapıyorlardı.

İkinci kısım: Öğretim üyeliği derecesini kazandıran "âlimiyye" ihtisasını ifade ediyordu. Süresi aralıksız altı yıl olup buradan mezun olanlar, aynı fakültede öğretim üyesi olarak istihdam edildiği için lisans döneminde birinci olan öğrenciler arasından seçilirlerdi.[22]

Müellifin "el-'Örf ve'l-'Âde fî re'yi'l-Fukahâ' ve'l-Usûliyyîn" adlı doktora tezi, bilindiği kadarıyla yeni sisteme göre hazırlanıp sunulan ilk tezdir. Yani bu alanda yeni sisteme göre ilk doktora savunması yapan Ebû Sünne'dir. Bu ilk olma, tez savunma sırası yönündendir. Çünkü müellifin adı Ahmed olduğu için alfabetik sıralama gereği böyle olmuştur. Ebû Sünne ile beraber tez hazırlayan başka arkadaşları da vardır. Merhum Dr. Muhammed Ebunnur Züheyr (ö. 1987),[23] Dr. Ahmed Nidâ, Dr. Taha el-Arabî ve Dr. Seyyid Cehlân bunlar arasındadır.[24]

---

19 Adı geçen makale, s. 145.
20 Adı geçen makale, s. 145.
21 Adı geçen makale, s. 145.
22 Adı geçen makale, s. 146.
23 Ebunnur Züheyr gerçekten fıkıh usulü alanında âlim bir kimse idi. Hacam Prof. Dr. Ali Cuma'nın bize anlattığına göre -ki onun hocasıdır- meşhur Hanefi usulü fıkıh kitaplarından olan "Teysiru't-Tahrir"i ezberinden öğrencilerine okuturmuş. Bu kitabı hiç elinden bırakmazmış. Usul konusunda yazdığı çok değerli bir eseri de bulunmaktadır.
24 Adı geçen makale, s. 146.

Müellifin doktora yaptığı dönemde, öğretim üyeliği payesi veren doktora eğitiminin sistemi iki aşamadan oluşuyordu ki öğrenci her ikisinde de başarılı olmak zorundaydı. Bunlar:

a) Genel bir ders sunumu yapmak

b) Öğrencinin ilmî bir meseleyi tartışması ki buna "ta'yîn" sınav denirdi.

c) Yazılı sınav.

Ebû Sünne'nin verdiği dersi ve ta'yîn sınavını değerlendirme jürisinde, Mustafa el-Merâğî'nin başkanlığında o zaman ki Mısır müftüsü Abdulmecîd Selîm, İbrahim el-Cibâlî, Şeyh Ahmed Ebunnasr, Muhammed Abdulfettâh el-'Anânî, İsâ Menûn ve Mahmud Ebu Dekîka yer almıştır. Öğrenci bu imtihanda başarılı olursa ikinci aşamaya hazırlanır ki bu, tezin yazım ve savunma aşamasıdır. Müellifin tez savunma jürisinde ise, Mustafa el-Merâğî başkan, Abdulmecîd Selîm, fakih ve aynı zamanda bir hukukçu olan Ahmed İbrahim, daha sonraları Ezher şeyhi olan Mahmud Şeltût, Yusuf el-Mursafi üye olarak bulunmuştur. Savunma yeni sisteme göre herkese açık olarak yapılan ilk savunma özelliği de taşımaktadır. Dönemin Ezher şeyhi Merâğî, zamanın önemli şahsiyetlerini bu savunmaya özel olarak davet etmiştir. Savunmanın yapıldığı salon gelen davetliler ve dinleyicilerle hınca hınç dolmuş, bu yüzden salon çökme tehlikesi atlatmıştır. Öyle ki, Merâğî: "Eğer, Ezher bir öğrencisinin sınavında bile yeni sistemi kontrol edemedi denilmeyeceğini bilseydim bu toplantıyı dağıtırdım" demiştir. Nihayet savunma bitmiş ve müellif "öğretim üyesi derecesini haiz "âlimiyye" unvanını almıştır. Otuz yıl boyunca Ezher'de doktora unvanı "âlimiyye" unvanı olarak anılmış, 1965 yılından itibaren de "doktora" denilmeye başlanmıştır.[25]

1.3. Bulunduğu Görevler

Ebû Sünne kendini tamamen ilme ve ilmî faaliyetlere adamış şahsiyettir. Bu sebepten olsa gerek aslında ehil olduğu halde idari veya başka görevler almamıştır. Zamanında kendisine teklif edilen fakülte dekanlığı, hatta Evkaf bakanlığı vb. görevleri kabul etmemiştir.[26] Bunda ondaki hem emanet duygusunun hem de kişisel mizacının etkisi olduğu kanaatindeyiz.

Ahmed Fehmî Ebû Sünne, 1941 yılında mezun olduğu fakülteye öğretim üyesi olarak atanır. Doçentlik ve profesörlük unvanlarını da bu fakülteden alan müellif 1974 yılında emekli olana kadar bu görevini sürdürmüştür. Bu arada diğer İslam ülkelerindeki pek çok üniversitede misafir öğretim üyesi olarak görevlendirilen müellif, 1960–1961 yılında Şam Üniversitesi'nde bulunmuştur.[27] Burada geçirdiği yılları en verimli zamanlar olarak görür. Bura-

---

[25] Adı geçen makale, s. 146-147.

[26] Sa'dâvî, Vefâ, "Ahmed Fehmî Ebû Sunne: Şeyhu'l-Usûliyyîn beyne'l-'ilmi ve'l-hayâti", http://www.islamonline.net/Arabic/famous/2003/10/article03.shtml

[27] Adı geçen makale, s. 148.

lunmuştur.[27] Burada geçirdiği yılları en verimli zamanlar olarak görür. Burada verdiği usûlü fıkıh dersleri öğrencileri büyük bir titizlikle not edip daktiloda yazarak hocaya sunmuşlardır. Daha sonra bu notlar *Muhâdrât fî Usûli'l-Fıkh* adıyla ders kitabı haline getirilmiştir.[28] 1962 yılında Libya Hukuk Fakültesi'nde, 1967 yılında Bağdad Üniversitesi'nde bulunmuştur. Son olarak 1972 yılından itibaren Mekke'deki Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde İslam hukuku alanında lisansüstü dersler vermiştir.[29]

Ebû Sünne daha çok kendi uzmanlık alanı olan fıkıh ve fıkıh usulü ve İslam hukuk tarihi ile ilgili dersler vermekle beraber, öğretim üyeliği hayatında siyaset-i şer'iye, İslam ekonomisi, makâsıdu'ş-şerî'a, hadis usulü, tefsir gibi dersler de vermiştir. Libya'da bulunduğu sırada alanın ders hocası olmadığı için tasavvuf dersleri vermek durumunda da kalmıştır.

1980 yılında Muhammed Abdurrahmân Baysâr'ın[30] Ezher şeyhi olduğu dönemde[31] Ümmü'l-Kurâ üniversitesi'nde çalışırken Ezher'e bağlı "Mecma'u'l-Buhûsi'l-İslamiyye"'ye üye olarak atanan[32] müellif, Mısır dışındaki üniversitelerde çalışıyor olmasına rağmen akademinin pek çok toplantısına katılmıştır.

1983 yılında yapılan Ezher'in 1000. yılı törenlerinde kendisine "birinci derece bilim ve sanat nişanı" verilmiştir. Bu arada Cidde'deki fıkıh akademisine de üye olarak tayin edilmiştir.[33] Her iki akademide de önemli konularla ilgili alınan kararlar ve verilen fetvalarda imzası bulunmaktadır.

Ebû Sünne'ye göre bu tip fıkıh akademilerinin desteklenmesi ve geliştirilmesi gerekir. Çünkü insanlar, ihtiyaç duydukları doğru ve bilimsel fetvaları almada ve gerek halk arasında ve gerekse medyada tartışılan dinî konular hakkında bilgi edinme konusunda bu tür kurumlara itimat etmektedir. Bu kurumlar sayesinde dinî meseleler hakkındaki yanlış bilgi ve anlayışların önüne geçmek mümkün olabilecektir.[34]

1.4. Hayatından Kesitler

1976 yılında Mekke'de düzenlenen "İslam Ekonomisi" konulu sempozyumda, ticarî amaçlı hayat sigortası konusu gündeme gelince, aralarında Ebû Sünne'nin de bulunduğu bir grup âlim bunun caiz olmadığını ifade ederler. Gerekçe şudur; bu uygulama faiz, aldatma ve kumar unsurları taşımaktadır.

---

27 Adı geçen makale, s. 148.
28 Sa'dâvî, Vefâ, "Ahmed Fehmî Ebû Sunne: Şeyhu'l-Usûliyyîn beyne'l-'ilmi ve'l-hayâti", http://www.islamonline.net/Arabic/famous/2003/10/article03.shtml
29 Adı geçen makale, s. 148.
30 Kısa biyografisi hakkında bk. *Mecma'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye Tarîhuhû ve Tatavvuruh*, Kahire, 1983, s. 102-103.
31 1979-1982 yılları arasına rastlar.
32 Bk. *Mecma'*, s. 103.
33 Adı geçen makale, s. 148.
34 Adı geçen makale, s. 148.

Ebû Sünne Ebû Zehre ile tanışmasını ve onunla ilgili bir hatırasından söz ederken şöyle diyor: "Ebû Zehre ile tanışmamız, sanıyorum 1956–57 senesinde idi, "Sünnet Ansiklopedisi" çıkarmak için beni davet ettiğinde gerçekleşti. Daha sonra, önde gelen âlimler heyeti olan "Cebhetu 'Ulemâi'l-Ezher"de karşılaştık. Bu heyet, dini değerleri savunmak ve halk arasında ortaya çıkan ve dine saldırı aracı olarak kullanılan sapmalara karşı durmak için kurulmuştur. Gerçek şu ki, Ebû Zehre, akranları arasında çok eser telif etmesiyle temayüz etmiştir. Dinle ilgili ve insanların zihinlerini meşgul eden hiçbir konu yok ki Ebû Zehre o konuda bir eser yazmış olmasın. Söz gelimi *"el-'Alâkatu'd-devliyye fi'l-İslâm"*, *"et-Tekâfulu'l-İctimâ'î fi'l-İslâm"*, önemli şahsiyetler ve fakihlerin hayatına ilişkin yazdığı eserler bunlardan bazılarıdır. Onun yazdıkları gerçekten kalitelidir. Özellikle üniversitede okuttuğu eserler çok değerlidir. Ebû Zehre hayatını dini savunmakla geçirmiş bir kişidir. Onun bana söylediği şu sözünü hatırlıyorum: *"Allah (c.c.)'ın bana verdiği nimetlerden biri şudur ki, ben bilinmeyen, önemsiz biriydim. İlim beni yüceltti."* İskenderiye üniversitesi vb. üniversitelerde konferanslar vermek için trenle oralara gider, zaman harcardı. Bu sebeple eserleriyle İslamî literatürü zenginleştirmiştir. Diğer yandan gerçeği söyleme konusunda çok yiğitti ve kimsenin kınamasına aldırmazdı. Faize karşı çıkmış, hayat sigortasına cevaz vermemiş ve görüşünü açıkça ortaya koymuştur. Mısır ile Suriye'nin yeni birleştikleri zamandı, Şam'da düzenlenen "İslâm Hukuku Sempozyumu"na katılmıştık. Ben Ezher'in temsilcisi olarak katılmıştım. Ebû Zehre ise, Kahire Üniversitesi adına katılmıştı. Sempozyumun yöneticisi Ali el-Hafîf idi. Ali el-Hafîf ve Mustafa ez-Zerkâ' hayat sigortasına cevaz verme eğilimindeydiler. Ben ve Ebû Zehre delillerimizi ortaya koyarak karşı çıkmıştık. Bunun üzerine sempozyumun sonuç bildirisinde karar caiz olmadığı yönünde çıktı."[35]

Ebû Süne, Kahire'deki 160 m^2 lik evinin dört bir yanı İslâmî ilimlerin tamamıyla ilgili kitaplarla dolu zengin kütüphanesini ilim ehlinden esirgememiş, özellikle öğrencilerinin hizmetine cömertçe sunmuştur. Öğrencilerine karşı bir baba şefkati gösteren müellif gerek kendini ziyaret için gerekse kütüphanesinden yararlanmak için gelen öğrenciler bu konuda rahat olsunlar diye onları evinden ayrı olan çalışma odasında karşılardı.[36] Öğrencilerine çok zaman ayırır onları ilmi çalışmalarında yönlendirir, konuları müzakere ederdi. Tevazu onda o kadar zirvedeydi ki, ders sırasında çok önemli bir mazeret sebebiyle dersi yarıda bırakacağı zaman onlardan izin alma inceliğini gösterirdi. Bu onun için doğal bir davranıştı. Öğrencileri onun bu tevazuu karşısında mahcubiyet duyarlardı.[37]

Ahmed Fehmî Ebû Sünne'nin ilmî hizmetleri sadece akademik çevreye ve öğrencilerine yönelik olandan ibaret değildir. Bu etkinliklerinin yanı sıra

---

[35] Adı geçen makale, s. 149-150.

[36] Sa'dâvî, Vefâ, "Ahmed Fehmî Ebû Sunne: Şeyhu'l-Usûliyyîn beyne'l-'ilmi ve'l-hayâti", http://www.islamonline.net/Arabic/famous/2003/10/article03.shtml

[37] Bu bilgi, hocam Prof. Dr. Ali Cum'a ve Prof. Dr. Beşşâr 'Avad Ma'rûf'dan şifahî olarak alınmıştır.

rirdi. Bu onun için doğal bir davranıştı. Öğrencileri onun bu tevazuu karşısında mahcubiyet duyarlardı.[37]

Ahmed Fehmî Ebû Sünne'nin ilmî hizmetleri sadece akademik çevreye ve öğrencilerine yönelik olandan ibaret değildir. Bu etkinliklerinin yanı sıra halka yönelik de etkin hizmetleri olmuştur. Özellikle kendi kasabasında bulunduğu zamanlarda vaazları ve hutbeleriyle insanları dini yönden aydınlatır. Halkın dini yönden bilinçlenmesine çok önem verir, bu çerçevede bilhassa halk arasındaki yanlış din anlayışlarının, bidat ve hurafelerin ortadan kalkması için mücadele ederdi. Nitekim kendi kasabasında halkın, oradan yetişmiş âlimlerden olan dedesi Ahmed Ebû Sünne için her yıl yapılan doğum yıldönümü kutlamalarını kaldırmıştır. Kendisinin inşa ettirdiği "dinî ma'hed"de kasabanın çok sayıda genci din eğitimi görmüş, Kur'ân kursunda ise her yıl kadın, erkek, çocuk toplam 800 kişi Kur'ân eğitimi almıştır.[38]

Oldukça geniş ve köklü bir sülaleye mensub olan müellif, aile bağlarının korunması ve birliğinin sağlanması için "Râbıtatu Âli Ebî Sünne" adında bir birlik kurmuş ve tüzük hazırlamıştır. Aile bireyleri arasında meydana gelebilecek sorunlar bu birliğin kuralları çerçevesinde çözülürdü. Her ayın Çarşamba günleri genel bir toplantı düzenler, aile fertleri arasında görev taksimi yapardı. Dargınların barıştırılmasından, yoksullara yardım edilmesine kadar pek çok hizmet bu birlik sayesinde gerçekleşirdi. Ailesi ve çocuklarına da çok önem veren müellif, onları dini ve ahlaki bakımdan büyük bir titizlikle yetiştirmiştir. Eşinin müellifin hayatında ayrı bir yeri vardır. Çükü ilmi çalışmalarında ona çok yardımcı olmuştur. Çocuk yaşta geçirdiği bir kaza sonucu bir gözünü kaybettiği için, yazılarının büyük kısmını o söyler eşi de yazardı.[39]

İlmî hayatından oldukça memnun olduğunu söyleyen ve bunu bir nimet olarak kabul eden müellif, Allah (c.c.)'ın kendisine lutfettiği ilmî birikimini öğrencilerine aktarma konusunda cimri davranmadığını ifade ediyor[40] ki ona öğrencilik yapmış olan insanlardan dinlediklerimiz bunu teyit etmektedir.

Müellif hayat hikâyesini bitirirken, 1941 yılında fakültede öğretim görevlisi olarak göreve başladığı anı ve 1949 yılında Ezher'in görevlendirdiği ulema heyeti içinde ilk kez hacca gidişini hayatının unutulmaz anıları olarak zikreder.[41]

Ebû Sünne, ilimle dolu 94 yıllık uzun ve bereketli bir hayattan sonra 20 Eylül 2003 tarihinde ebedî âleme göçmüştür.

---

37 Bu bilgi, hocam Prof. Dr. Ali Cum'a ve Prof. Dr. Beşşâr 'Avad Ma'rûf'dan şifahî olarak alınmıştır.

38 Sa'dâvî, Vefâ, "Ahmed Fehmî Ebû Sunne: Şeyhu'l-Usûliyyîn beyne'l-'ilmi ve'l-hayâti", http://www.islamonline.net/Arabic/famous/2003/10/article03.shtml

39 Sa'dâvî, Vefâ, "Ahmed Fehmî Ebû Sunne: Şeyhu'l-Usûliyyîn beyne'l-'ilmi ve'l-hayâti", http://www.islamonline.net/Arabic/famous/2003/10/article03.shtml

40 Adı geçen makale, s. 150.

41 Adı geçen makale, s. 150.

eserlerinin büyük bir kısmı 1989 yılı itibariyle basılmamıştır.[43] O tarihten sonra hangilerinin basılıp hangilerinin basılmadığını ise tespit edemedik. Dolayısıyla burada tespit edebildiğimiz bazı eserlerinin sadece isimlerini vermek durumundayız.

1- *el-'Örfu fi re'yi'l-Fukahâ' ve'l-Usûliyyîn*

2- *el-Vasît fi Usûli'l-Fıkh*

3- *Nazariyyetu'l-Hakk fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*

4- *Hukuku'l-Mer'eti's-Siyâsiyye fi'l-İslâm*

5- *Nazariyyetu'l-'Akd fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*

6- *'Akdu'z-Zevâc*

7- *Mekâsıdu'ş-Şerî'a*

8- *El-İktisâdu'l-İslâmî*

9- *Muhâdarâtun fi Usûli'l-Fıkh*

10- *Nazariyyetu'l-'Akd ve Nazariyyetu'l-Milk ve Nazariyyetu'd-Damân*

11- Çeşitli konferanslar, paneller: 1956 yılında "Müslüman Gençler Derneği" tarafından düzenlenen "Hukûku'l-Mer'eti fi'l-İslâm / İslam'da Kadın Hakları" konulu konferans bunlardan biridir.

12- Mecelletu'l-Ezher, Mecelletu Râbıtatu'l-'Âlemi'l-İslâmî gibi çeşitli dergilerde yayımlanmış çok sayıda makaleleri.

13- Fıkhî konularla ilgili radyo konuşmaları

Lisansüstü dersler vermeye 1960'lı yıllarda başlayan müellif, üniversitedeki hayatında yüzlerce yüksek lisans ve doktora tez yönetmiştir.[44]

3. İlmî Meselelere Bakışı ve Metodu

Ebû Sünne, muhtemelen ilmî hayatı boyunca idarî ya da başka görevlerde bulunmamış olması, şöhreti sevmemesi, mütevaziliği vb. sebeplerle hak ettiği şöhrete kavuşamamıştır. Onun daha geniş kitleler nezdinde meşhur olmaması ilmî seviyesinin düşüklüğü anlamına gelmez. Aksine kendisini

---

[43] Bu konuda Mısır ve S. Arabistan'daki bazu kuruluşlara mektup göndermemize rağmen enüz bir cevap alamadık.

[44] Yönettiği bazı tezlerin adları şöyledir: 1- *er-Ruhsatu ve'l-azîme*. 2- *Turuku'l-Kadâ*, 1974. 3- *Fıkhu 'Ömar*. 4- *Makâsıdu'ş-Şerî'a*. 5- *Delâletu's-sükût*. 6- *Raf'u'l-harac*, 1986. 7- *Nazariyyetu'l-hata*. 8- *Tatavvuru'n-nukûd fi dav'i'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye me'a'l-'inâyeti bi'n-nukûdi'l-kitâbiyye*, Ahmed Hasan el-Hasenî, 1988, 301 sayfa, doktora tezi. 9- *es-Siyâsetu'l-maliyye fi'l-iktisâdi'l-İslâmî*, Ahmed Meczûb, 1987, 491 sayfa, doktora tezi. 10- *el-'Amel fi'l-İslâm*. 11- *el-Hukûku'l-mukaddeme 'inde't-tezâhum*. 12- *el-Ecel fi 'Akdi'l-Bey'i*. 13- *el-Âsâru'l-İslâmiyye li'l-vakf*. 14- *Tavzîfu'l-'amel fi'l-iktisâdi'l-İslâmî*, Musa Muhammed Alkam et-Tayyib, 1987, 296 sayfa, basılmamış doktora tezi. 15- *et-Teb'iyyetu'l-iktisâdiyye fi'd-duveli'l-'arabiyye ve 'ilâcuhâ fi'l-iktisâdi'l-İslâmî*, Ömer Feyhân el-Merzûkî, 1995, doktora tezi. 16- *et-Temvîlu'l-istismârî fi'l-iktisâdi'l-İslâmî*, Su'ûd b. Muhammd er-Rabî'a, 1996, 855 sayfa, doktora tezi.

3. İlmî Meselelere Bakışı ve Metodu

Ebû Sünne, muhtemelen ilmî hayatı boyunca idari ya da başka görevlerde bulunmamış olması, şöhreti sevmemesi, mütevaziliği vb. sebeplerle hak ettiği şöhrete kavuşamamıştır. Onun daha geniş kitleler nezdinde meşhur olmaması ilmî seviyesinin düşüklüğü anlamına gelmez. Aksine kendisini yakinen tanıyanlar ve ona öğrencilik yapmış olanlar nezdinde ilmî saygınlığı çok büyük olan bir âlimdir. Öyle ki onu iyi tanıyan çağdaş ilim adamları onu "Şeyhu'l-Usûliyyîn" lakabıyla anmaktadırlar. Yakın zamanın usûlü fıkıh otoritelerinden biridir.

Eskiye nazaran dinî ilimlerin tedrisatında kalitenin gittikçe düşüşünü, dolayısıyla öğrencilerin asıl kaynaklara nüfuz etmelerindeki zafiyetlerini fark ettiği için, Ezher'deki eğitim öğretim sisteminin gözden geçirilmesi, özgünlüğüne dokunmadan klasik İslâmî literatürün, çağdaş ve kolaylaştırıcı bir üslupla ele alınıp öğrenciye sunulmasından yana olan Ebû Sünne kendi eserlerini bu ruhla yazmış ve ders vermiştir.[45] Söz gelimi o, Hanefî mezhebinin önde gelen fakihlerinden biri olan Sadruşşeria Ubeydullah b. Mes'ûd (ö. 747/1346)'un *et-Tavdîh fî Halli Gavâmidi't-Tenkîh* adlı eserinin hüküm bahsini ve ehliyet konularını içeren ikinci kısmını çağdaş bir üslupla, dilini kolaylaştırmak suretiyle ve ilave bilgilerle *el-Vasît fî Usûli'l-Fıkh* adıyla şerhetmiş ve 1955 yılından itibaren Külliyyetu'ş-Şerî'a'da ikinci sınıf öğrencilerine okutmuştur. Vefâ Sa'dâvî'nin ifadesine göre bu şerh gerçekten akıcı, kolay anlaşılır bir dille yazılmıştır. Sa'dâvî bu başarıyı müellifin iyi bir edebiyat bilgisi ve zevkine sahip olmasına bağlamaktadır.[46] Daha önce geçtiği üzere, Edebiyat Fakültesinde okumuş olması bu yorumu teyit etmektedir. Sa'dâvî 45 yıl önce basılıp tükenen bu kitabın Ezher'in "Usûlu'd-Dîn" fakültesi hocalarından ve aynı zamanda Ebû Sünne'nin öğrencisi olan Muhammed Sâlim 'Âsî tarafından aynen neşredildiğini söylemekte ancak tarih belirtmemektedir.[47]

Hanefî mezhebine mensup olan müellif, usul konularında mukayeseli bir yol izlemekte ve kendi tercihini rahatça ortaya koyabilmektedir. Derin araştırmalar yapmayı seven ve taklitçi yaklaşıma şiddetle karşı çıkan bir âlimdir. Büyük Türk âlimi İbnu'l-Hümâm Kemâluddîn Muhammed b. Abdulvâhid es-Sîvâsî (ö. 861/1457)'ye büyük hayranlık duymaktadır. Ona olan aşırı sevgisinden dolayı onu her andığında "Arkadaşım İbnu'l-Hümam" der, onun kelamla ilgili *el-Musâyere* ve usulle ilgili olan *et-Tahrîr* adlı eserlerini elinden bırakmazmış. Ondan etkilenmiş ve yöntemini izlemiştir.

---

45 Sa'dâvî, Vefâ, "Ahmed Fehmî Ebû Sunne: Şeyhu'l-Usûliyyîn beyne'l-'ilmi ve'l-hayâti", http://www.islamonline.net/Arabic/famous/2003/10/article03.shtml

46 Sa'dâvî, Vefâ, "Ahmed Fehmî Ebû Sunne: Şeyhu'l-Usûliyyîn beyne'l-'ilmi ve'l-hayâti", http://www.islamonline.net/Arabic/famous/2003/10/article03.shtml

47 Sa'dâvî, Vefâ, "Ahmed Fehmî Ebû Sunne: Şeyhu'l-Usûliyyîn beyne'l-'ilmi ve'l-hayâti", http://www.islamonline.net/Arabic/famous/2003/10/article03.shtml

4. "el-'Örfu ve'l-'Âde fî ra'yi'l-Fukahâi ve'l-Usûliyyîn" Adlı Eseri

Daha önce de ifade edildiği gibi *örf*, müellifin doktora tezinin konusu olup onun uzmanlık alanını teşkil etmektedir. Bu sebepten, 1947 yılından sonra İslam dünyasında örf konusunda kitap, tez, makale, bildiri vb. olarak yapılan hemen hemen bütün çalışmalara kaynaklık etmiş ve başlıca referans olmuştur. Ebû Sünne denince akla örf, örf denince de Ebû Sünne gelir olmuştur. Onun bu değerli eserini hakkıyla değerlendirmek bu yazının sınırlarını aşmaktadır. Ancak biz bu kitabı, müellifinin konuya dair yaklaşımları hakkında bir fikir verecek tarzda ana hatlarıyla tanıtmaya çalışacağız.

Doktora tezi olarak hazırlanan bu kitap, Kahire'de 1941 yılında Matba'atu'l-Ezher tarafından basılmış olup 206 sayfadan ibarettir. Kitabın en başında, müellifin bu eserini kendisine ithaf ettiği Muhammed Mustafa el-Merâğî'ye hitaben kısa bir yazı yer almaktadır. Daha sonra müellifin önsözü bulunmaktadır. Burada, İslam hukukunun donuk kaldığı, dolayısıyla çağın sorunlarını çözemediği şeklindeki iddialardan söz eder ve bunun doğru olmadığını söyler. Bu tür iddiaların geçersiz kılınması için yapılacak en doğru işin, kazuistik yapıya sahip olan klasik fıkhın nazariyelerinin ortaya konması gerektiğine inanır.[49] Buradan hareketle fıkhın, insanların ihtiyaçlarına cevap verecek zenginlikte olduğunu göstermek üzere, önemli fıkhî sonuçları olan örf ve adet konusunu incelemeye karar vermiştir.[50] Hiçbir fakihin bu önemli konunun esaslarını, sınırlarını belirleyecek, ayrıntılı biçimde mahiyetini ortaya koyacak müstakil bir kitap telif etmemiş olmasını böyle bir konuyu çalışma gerekçelerinden birisi olarak gösterir. Bu konuda sadece İbn Âbidîn'in bir risale yazdığını ancak meseleyi bütün yönleriyle ele almadığını iddia eder.

Kitap, sekiz ana bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde örfle ilgili ön bilgiler yer almakta olup örf ve âdet kavramları ayrı ayrı tarif edilmekte ve ikisi arasındaki ilişki izah edildikten sonra örfün kısımları incelenmektedir. İkinci bölümde, örfün delil olma değeri üzerinde ayrıntılı bir biçimde durulmaktadır. Üçüncü bölümde, örfün hukuken geçerli sayılabilmesi için gerekli şartlar incelenmekte, dördüncü bölümde İslam hukukunun örfe verdiği değerden bahsedilmektedir. Beşinci bölümde örfün değişmesiyle birlikte hükümlerin değişip değişmeyeceği konusu işlenmektedir. Altıncı bölümde fetva vermede ve yargı alanında örfün yeri hakkında bilgi verilmekte, yedinci bölüme örf-dil çatışması irdelenmektedir. Sekizinci ve son bölümde örf ve adet üzerine bina edilmiş önemli hükümler örnekler verilerek izah edilmiştir. Sonuç kısmında da müellif bu çalışmada elde ettiği önemli bulgular ve vardığı başlıca sonuçları zikretmiştir.

Müellifin bu eserinin birinci bölümünde dikkat çeken en önemli tespit, İslam hukuk literatüründe örfe ilişkin yapılan ilk tarife ulaşmış olmasıdır.

---

[49] A.g.e., s. 5.
[50] A.g.e., s. 5.

de fetva vermede ve yargı alanında örfün yeri hakkında bilgi verilmekte, yedinci bölüme örf-dil çatışması irdelenmektedir. Sekizinci ve son bölümde örf ve adet üzerine bina edilmiş önemli hükümler örnekler verilerek izah edilmiştir. Sonuç kısmında da müellif bu çalışmada elde ettiği önemli bulgular ve vardığı başlıca sonuçları zikretmiştir.

Müellifin bu eserinin birinci bölümünde dikkat çeken en önemli tespit, İslam hukuk literatüründe örfe ilişkin yapılan ilk tarife ulaşmış olmasıdır. Çünkü örf fıkıh usulünün bir konusu olmasına rağmen usul literatüründe bir tarifine rastlanmamıştır.[51] Önemli hukuki sonuçlara yol açmasına rağmen, bir kavram olarak ortaya çıkmadığı gibi hüküm istinbat etme kuralları arasında açık biçimde yer de almamıştır.[52] Örfe ilişkin ilk tarif bir fıkıh kitabı olan, Ebü'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed Nesefî (ö. 710/1310)'nin *el-Mustasfâ* adlı eserinde yer almaktadır. Müellif de tarifi buradan nakletmiş ve kaynaklarda bu tarifin şerhine rastlamadığını belirterek bizzat kendisi tarifin kayıtlarını izah ederek muhterezatını tespit etmiştir.[53] Burada müellifin ilmi araştırmalarındaki titizliği ve dikkatini göstermesi bakımından bir hususa işaret etmek gerekir. O da İbrahim Kafi Dönmez'in yaptığı önemli bir tespittir. Dönmez, Ebû Zehra, Mustafa ez-Zerkâ, Muhammed Sellâm Medkûr ve Abdulaziz el-Hayyât gibi önemli ilim adamlarının Nesefî'nin eserinde yer alan örf tarifini Gazâlî'ye nispet ettiklerini ifade etmektedir. Onlar, İbn Âbidîn'in meşhur risalesinde örfün tarifi sadedinde kullandığı: "Pîrî'nin el-Eşbâh şerhinde el-Mustasfâ'dan naklen..." şeklindeki ifadesinden yola çıkarak burada mutlak olarak geçen el-Mustasfâ'nın Gazâlî'nin usulle ilgili aynı ismi taşıyan meşhur eseri zannetmeleri sebebiyle bu karışıklık olmuştur.[54] Bu durum bize, ilmi araştırmalarda ilk kaynaklara müracaat etmenin ne denli önemli olduğunu göstermekte ve Ebû Sünne'nin tahkik ehli bir âlim olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim Dönmez de örfün ilk tarifinde onun verdiği bilgiye itimat ettiğini belirtmektedir.[55]

Müellif örfün Nesefî'den nakledip şerhettiği tarifin dışında başka tarifler de verir ve bunları kritik eder.[56] Bu çerçevede toplumlarda nadiren var olan ve insanların itibar etmedikleri hususların örf sayılamayacağı gibi, heva heveslere göre ve keyfi olarak yerleşen hususların da örf olamayacağını belirtir. Çünkü bu tip şeyleri selim akıl uygun bulmaz.[57]

Toplumbilimcilerin örfü, 'kaynağı ister akıl, ister *gariza* (adet, huy, meyil), isterse tesadüf olsun, insanların birbirlerini izleyerek yaptıkları her şey'

---

[51] Dönmez, İbrahim Kafi, "el-'Urf fi'l-fıkhi'l-İslâmî", *Mecelletu'l-Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Cidde, 5. cilt, s. 3329.

[52] Dönmez, s. 3308.

[53] Ebû Sünne, s. 8-9.

[54] Dönmez, s. 3309-3310.; Krş: Kıyıcı, Selahattin, *İslam Hukukunda Örf ve Adet*, 2. bs., EKEV Yayınları, Erzurum, 2002, s. 111.; Şener, Mehmet, *İslam Hukukunda Örf*, İzmir, 1987, s. 102-104.

[55] Bk. Dönmez, s. 3332'de 4 nolu dipnot.

[56] Ebû Sünne, s. 9.

[57] Ebû Sünne, s. 8.

Örfün delil değerini göstermek üzere klasik fakihler tarafından zikredilen delilleri de iyi bir kritiğe tabi tutan yazar, *Sen yine de affa sarıl, iyiliği emret ve cahillerden yüz çevir*[59] ayeti üzerindeki tartışmalara yer verir ve bu ayetin örfün delil olacağına delalet etmediğini söyler.[60] Bu meyanda, örfün maslahat-ı mürsele, aslu'l-menâfi' ve'l-Mezârr, delâletu'l-icma' gibi şer'î asıllara irca edilmesi gerektiğini ifade eder.[61]

İslâm hukukunun örfe itibar edişini iki aşamada değerlendiren Ebû Sünne, bunlardan birine "vahiy dönemi", diğerine de "içtihad dönemi" adını vermektedir.[62] Ona göre, içtihat döneminde örfe itibar üç şekilde cereyan etmiştir. Birincisinde müçtehitler, dine uygun olan örfleri onaylarlar, uygun olmayanlara ise fıkhın genel kurallarını uygulayarak ayıklama yaparlardı. İkincisinde, hüküm istinbatı sırasında yaşadıkları ortamlarından adetlerinden etkilenirlerdi.[63] Bu noktanın, müçtehitlerin sarih nasları örfün egemenliğine teslim ettikleri anlamına gelmediğinin altını çizen Ebû Sünne, naslardaki genel ilkelerin, insanların şartlarını dikkate alarak uygulanmasından ibaret olduğunu ifade etmektedir.[64]

Müellif örfün İslam hukukundaki konumunu iki açıdan değerlendirmektedir. Biri, hüküm istinbatı açısından (teori), diğeri de uygulama açısındandır. İstinbat yönünün izahı şudur; kendisinden hüküm elde etme bakımından nas örf ve adete bağlı olabilir. Çünkü çevresel ve ananevî faktörlerin müçtehidin kanaatinin oluşmasında büyük etkisi vardır. Müçtehidin, insanların örf ve adetlerini bilmesinin içtihat için şart koşulması bu sebepledir. Öyle ki örf, hükmün meşruiyetini ifade edebilir. Örf sebebiyle başka delillerden vaz geçilmesi de mümkündür. "*Hakikat örfün delaletiyle terk edilir*" kaidesi bunun örneğidir.[65]

Örfü, istinbat açısından delillerin bir emaresi yahut hükmün elde edilmesine yardımcı olan bir karine gibi değerlendiren Ebû Sünne, uygulama bakımından örfü, yargıç ve müftî nezdinde, Allah (c.c.)'ın hükmünün ortaya çıkarılması için zengin bir kaynak olarak görür. "*Adet muhakkemdir*" kaidesi bunun bir tezahürüdür.[66]

Örfün değişimine bağlı olarak ahkâmın değişebileceğinin temelinde, örfün değişmesiyle birlikte önceden var olan hükümlerin, dinin temel ilkeleri açısından maslahatın sağlanması ve mefsedetin kaldırılması amacının gerçekleşememesinin var olduğunu düşünmektedir. Bu kanaatini teyit sadedinde, İmam Malik'in: "Fetvalar insanların ortaya koydukları yeni eylemler mik-

---

59 A'râf, 199.
60 Ebû Sünne, s. 24-25.
61 Ebû Sünne, s. 41-43.
62 Ebû Sünne, s. 69 vd.
63 Ebû Sünne, s. 77.
64 Ebû Sünne, s. 78.
65 Ebû Sünne, s. 81.
66 Ebû Sünne, s. 81.

çıkarılması için zengin bir kaynak olarak görür. "*Adet muhakkemdir*" kaidesi bunun bir tezahürüdür.[66]

Örfün değişimine bağlı olarak ahkâmın değişebileceğinin temelinde, örfün değişmesiyle birlikte önceden var olan hükümlerin, dinin temel ilkeleri açısından maslahatın sağlanması ve mefsedetin kaldırılması amacının gerçekleşememesinin var olduğunu düşünmektedir. Bu kanaatini teyit sadedinde, İmam Malik'in: "Fetvalar insanların ortaya koydukları yeni eylemler miktarınca olur" sözü ile Ömer b. Abdilaziz'in: "İnsanların işledikleri fücur kadar, yargısal hükümler çıkar" sözüne atıfta bulunmuştur.[67] Örfün değişmesinin mutlak olmadığına dikkat çeken müellif, bazı adetlerin değişmediğini dolayısıyla onlara ilişkin ahkâmın da değişmeyeceğini vurgulamaktadır.[68] Ancak tespitimize göre, örfün değişmesine bağlı olarak hükmün değişebileceği ilkesinin sınırları ve kriterleri hakkında yeterince bilgi vermemiştir.

Örfe göre ahkâmın değişebilir olmasının bir nesh olarak algılanabileceği varsayımını dikkate alan yazar, bunun nesh olmadığını belirtmektedir. Çünkü burada kaldırılan, hükmün bizzat kendisi değil, onun yürürlüğüdür. Farklı durumlar arz eden bir olayın birden çok sabit hükmü vardır. Hangisine ihtiyaç duyulursa o uygulanmaktadır.[69] Örf değişince ta'zir alanına giren hususlarda, suçların tespiti ve onlara uygun cezaların belirlenmesi mümkün olmaktadır.[70]

Amelî örfün nasların umûmîliğini tahsis edip edemeyeceği yönünde varit olan, Hanefilerle cumhur arasındaki görüş ayrılığında Hanefileri tercih ettiği gözlenmektedir.[71]

Örfün dil ile çatışması meselesi müellifin ele aldığı dikkat çekici konulardan biridir. İmam Suyûtî'nin, 'meseleye dair ihtilafın, örf ile Arapçanın çatışması hakkında olduğu ve örf ile diğer delillerin çatışması halinde örfün takdim edileceği hususunda ittifak olduğu' şeklindeki yaklaşımını kabul etmez ve deliller arasındaki farklılığın belirgin olmadığını söyler. Çünkü her dilde aslî konuluş (vad') ve sonradan oluşan (örfî) anlamlar bulunmaktadır.[72]

Bu kitabıyla gerçekten bize son derece özgün bir eser bırakan müellif, örfün İslam hukukundaki konumunu net bir şekilde ortaya koyabilmiştir. Eleştirilebilecek yerlerin bulunması doğaldır. Eserin telif edildiği zamanda, akademik araştırma usulü bugünkünden farklı olsa da, bu araştırmanın muhteva itibarıyla başarılı bir çalışma özelliğini taşıdığını söylemek mümkündür.

---

66 Ebû Sünne, s. 81.
67 Ebû Sünne, s. 83.
68 Ebû Sünne, s. 85-88.
69 Ebû Sünne, s. 89.
70 Ebû Sünne, s. 192.
71 Ebû Sünne, s. 92-93.
72 Ebû Sünne, s. 123.

Modern sistemle Ezher'den doktora ünvanına sahip olan ilk kişi olması onun hayatına not düşülecek önemli bir ayrıcalık olsa gerek. Yaptığı tez itibariyle *örf*le adını bütünleştirebilmiştir. Kendinden sonraki örf çalışmalarına kaynaklık etmesi de müellif için övünç duyulacak bir husustur.

İlmî faaliyetlere olan aşkı onu idari görevleri üstlenmekten alıkoymuştur. Ona öğrenci olma onurunu yaşayanların onun hem ilmi hem de ahlaki kişiliğinden memnun olmaları, onu başkaları nezdinde de saygın kılmıştır. Akademik etkinliklerinin yanı sıra halka yönelik din hizmetlerinde de bulunmuş olması dini gayretini göstermektedir.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.681-698

PROF. DR. MUHAMMED MA'RÛF ED-DEVÂLÎBÎ*

Hayatı-Bazı Siyâsî Faaliyetleri-İslam Hukuku Alanındaki Bazı Görüşleri-Eserleri

Prof.Dr. Saffet KÖSE**

Abstract

Prof. Dr. Muhammad Ma'rūf al-Dawālībī

His life, political involvements and works, and his opinions about the field of Islamic Law

Dr. Ma'rūf al-Dawālībī, noted authority on Islamic law, Professor of *shariah* at Damascus University, former Prime Minister of the Syrian Arab Republic was born in Aleppo in 1909 (1907 ?). He attended Al-Khusrawiyah, an Islamic religious school then he graduated with two degrees from the University of Damascus one in law and the other in literature (1927). He also graduated from the faculty of law, University of Sorbonne (1935). Soon after completing his post graduate studies at the same university, he then worked as a lawyer in Damascus for sometime. He continued his lectures in law and also worked as head of departments of the history of law and Roman law at the University of Damascus since 1947. He was eleceted to parliament as an MP of Aleppo, from al-Kutla al-Wataniyye (National Block). He continued as Prime Minister until a military coup organised by Baath Party on 8 March 1963. He also worked as a cabinet minister on several ocassions. Due to the pressure of the Baath Party he had to leave the country and went to Saudi Arabia. He worked there as an adviser in the Royal Executive Office of the Kingdom of Saudi Arabia until he died in Riyad on Thursday evening, Zilkade 22, 1424/ January 15, 2004.

---

* Mehmed S. Hatiboğlu, "Dr. Muhammed Ma'rûf ed-Devâlîbî", *İslam'da Devlet ve İktidar*, İstanbul 1985, adlı tercümesinin girişinde, s. 7-9. Bunun yanında internet ortamında kendisi hakkında bilgi veren bazı sitelerden istifade edilmiştir. Mesela bk. www.syriamirror.net/modules/news/article.php?storyid=7677 (04.01.2006) bizzat oğlunun 26.06.2005'te gönderdiği hayatı; www.almnar.info/doc/article.php?sid=232 (04.01.2006); Muhammed Ali el-Hâşimî, "Muhammed Ma'rûf ed-Devâlîbî...ellezî rahale 'annâ",http://www.almujtamaa mag.com/Detail.asp?InNewsItemID=133364 (19.01.2006).

** Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ saffetkose@selcuk.edu.tr

Key words: al-Dawālībī, Prime Minister, al-Kutla al-Wataniyye, MP, lawyer, Baath Party, adviser.

I- HAYATI

07 Rabî'ulevvel 1327/29 Mart 1909 (bazı kayıtlar doğum yılı olarak 1907'yi zikretmektedirler) tarihinde Pazartesi günü Halep'te doğdu. Orada yetişti. İlk ve orta mektebi (bir yılı Fransız mektebinde) Halep'te okudu. İslâmî ilimlerin tahsil edildiği Hüsreviyye Medresesinden mezun oldu. Suriye (Dımaşk) Üniversitesi Hukuk ve Edebiyat Fakültelerini bitirdi (1927). Peşinden Fransa'ya gitti ve Paris Sorbonne Üniversitesi Hukuk Fakültesinden mezun oldu (1935). Aynı üniversitede Roma Hukuku alanında yüksek lisans yaptı ve 1939 yılında hukuk doktorası yaptığı esnada Fransız asıllı bir müslümanla evlendi. 1941 yılında "***La Jurisprudence dans le Droit Islamique***" (İslam Hukukunda İctihad) adlı teziyle doktorasını tamamladı. Tez olarak böyle bir konuyu seçmesinde, Paris'te okuduğu yıllarda batılı çevrelerin özellikle de fakültedeki öğretim elemanlarının İslam hukuku alanındaki bilgisizlikleri ve hususen ana fikrini *İslam hukukunun ilkel toplumların hukuku olabileceği, çağdaş ihtiyaçlara cevap verebilecek bir özelliğe sahip olmadığı* şeklindeki olumsuz düşünceleri etkili olmuştur. Bunun örneklerinden birisini şöyle anlatır: Paris Sorbonne Üniversitesi Hukuk Fakültesi Roma Hukuku öğretim üyesi A. E. Giffard, *Préceis de droit Romain* (3. bs. 1940, s.106, md. 172) adlı eserinde Roma hukukunda borcunu ödeyemez hale gelmiş borçlunun, alacaklısının kölesi haline geldiğini, artık dilerse sahibinin onu satma ve öldürme hakkına malik bulunduğunu, alacaklılar birden fazla ise, borçluyu parçalayıp vücudunu bölüşme hakkına sahip olduklarını zikreder ve bu konuyu derste tekrar edip benzer hükümlerin İslam hukukunda da var olduğunu söyleyerek kaynağının da Kur'ân-ı Kerîm olduğunu belirtir. Buna itiraz eden Devâlîbî ilgili ayetin hangisi olduğunu sorar. Giffard daha sonra getirebileceğini söylemesine rağmen takip eden derslerin hiç birisinde bunu ispat edemez. Bunun üzerine Devâlîbî, kendisine Bakara sûresinin: "*Eğer borçlu darda/sıkıntıda ise bir kolaylık buluncaya kadar ona süre tanıyın, hatta bağışlayıvermeniz sizin için daha da hayırlıdır*" şeklindeki 280. ayetini hatırlatır. Bunu dinleyen Giffard, İslâm'ın öngördüğü bu insânî davranışın yüceliği karşısında hayranlığını gizleyemez ve İslam'a böyle bir bühtanda bulunma hatasının bu eserinin Sorbonne ve Dünyanın diğer üniversitelerinde ders kitabı olarak okutulması sebebiyle daha da ağırlaştığını kabullenerek kendisine kitabındaki İslam Hukuku hakkındaki hataları düzeltmesini teklif eder.[2]

Devâlîbî, öğrenim hayatını devam ettirmek için gittiği Paris'te Arap asıllı öğrencileri örgütleyerek "Arap Öğrenci Birliği"ni kurdu ve başkanlığını yaptı. Suriye'yi o dönemlerde işgali altında bulunduran Fransa'nın yönetici-

---

[2] Devâlîbî, *İslam'da Devlet ve İktidar*, s.17-18; www.almnar.info/doc/article.php?sid=232 (04.01.2006).

leri, zaman zaman bölge meselelerini görüşmek üzere bu dernekle irtibat kurmuşlardır. Almanların İkinci dünya savaşı sırasında Paris'i işgalinden sonra da bu derneğin önemi daha da artmış, Almanlar Arap dünyası ile ilgili konuları istişare etmek üzere bu merkezi muhatap almışlardır.

Hukuk Fakültesini bitirip doktorasını tamamlamasının peşinden bir müddet Dımaşk'ta avukatlık yaptı. 1947 yılından itibaren Dımaşk Üniversitesi Hukuk Fakültesinde öğretim üyesi ve Hukuk Tarihi ile Roma Hukuku bölüm başkanlıklarını yürüttü. Aynı üniversitenin İslam Hukuk Fakültesinde (Külliyetü'ş-şerî'a) de dersler verdi. Sûriye'nin Fransız işgalinden kurtarılması ve bağımsızlığını kazanması çalışmalarında aktif olarak yer aldı. Bu çerçevede Halep'teki Büyük Emevî camiinde zaman zaman okuduğu hutbelerde ve verdiği vaazlarda halkı bu uğurda mücadeleye çağırdı. Bu yıl (1947), aynı amaç etrafında örgütlenen ve ilk başkanının Hâşim el-Attâsî'nin olduğu Ulusal Blok'tan (el-Kütletü'l-Vataniyye) Halep milletvekili seçilerek Suriye Parlamentosuna girdi ve Ba's Partisinin 8 Mart 1963 yılında bir darbeyle yönetimi ele geçirmesine kadar parlamentoda kaldı. 1948 yılında Lübnan'ın Ba'lebek şehrinde akdedilen bir kongrede Ulusal Blok hareketi, *parti içindeki gençlerin hırsı ile yaşlıların sabrının çatışması*[3] sonucu Dımaşk merkezli Ulusal Parti (el-Hizbü'l-Vatanî) ve Halep merkezli Halk Partisi (Hizbü'ş-Şa'b) olmak üzere ikiye ayrıldı. Devâlîbî daha çok gençlerin yer aldığı Halk Partisinin dört kurucu üyesinden birisi olarak siyasi hayatına burada devam etti. 1947-63 yıllarını kapsayan siyaset hayatında çeşitli bakanlıklarda bulundu. Aralık 1949 ile Haziran 1950 arasında Millî Ekonomi Bakanı oldu. Aynı yıl Uluslar arası Arap dili ve sosyoloji araştırmaları toplantısına hükümeti temsilen gitti ve aynı zamanda katılan heyetin başkalığını da yaptı. Temmuz 1951'de yakın arkadaşı Mustafa Ahmed ez-Zerkâ' ile birlikte merkezi Lahey'de bulunan Uluslar arası Mukayeseli Hukuk Kurumunun davetiyle Fransa'nın başkenti Paris'te Sorbonne Üniversitesi Hukuk Fakültesi tarafından düzenlenen İslam Hukuk Haftası Kongresi'ne katıldı. Bu yıl Meclis Başkanlığı, aynı yılın sonlarına doğru da Başbakanlık görevini üstlendi ve kurduğu kabinede özellikle Savunma Bakanlığı görevini kendi üzerine aldı (28 Kasım 1951). Ancak devrim lideri Albay Edîb Çiçeklî ve taraftarlarının görüşünü almadan kabinesini oluşturması devrimciler nezdinde huzursuzluk yarattı. Devâlîbî, ülke menfaatlerini bir kenara bırakarak kendi kişisel çıkarları için darbe yapan askerlere muhalifti ve onlara karşı tepkili idi. Özellikle savunma bakanlığını üstlenmesinin sebebi de bu idi. Onun bu kararlı tavrı karşısında darbe lideri Edib Çiçeklî, yayımladığı bildiride ordunun ülkenin güvenliği ile ilgili inisiyatifi elinde bulundurduğunu, ancak iktidardaki Halk Partisinin ülkeye komplo düzenlediğini, ordusunu tahrip etmeye çalıştığını ve krallığı yeniden tesis etmeye çaba sarfettiğini söyledi ve Devâlîbî hükümetini kuruluşundan daha beş gün geçmeden 02 Aralık 1951'de ikinci bir darbeyle

---

[3] الخلاف الناشيء بين طموح الشباب وتريث الشيوخ

düşürdü.[4] Akabinde Başbakan Devâlîbî ile bakanları tutuklanarak hapse atıldı. Edîb Çiçekli, Genel Kurmay Başkanlığı ile Yüksek Askerî Konsey başkanlığının Devlet Başkanlığı görevi ve yürütme organına (hükümet) tanınmış bütün yetkileri üzerine aldığını duyurdu ve kendisini de Devlet Başkanı ilan etti. 15 Ocak 1952'de Ulusal Parti, Halk Partisi, İhvân-ı Müslimîn, Sosyalist Yardımlaşma Partisi'nin faaliyetlerini yasakladı, bürolarını kapattı. Ba's Partisi ile Ekrem Hûrânî'nin kurduğu Arap Sosyalist Partisi bu kararın istisnaları idi. 1953 yılında da bu iki parti birleşmiştir. 06 Nisan 1952'de de istisnasız bütün partilerin faaliyetlerine son verdi. Ancak ilerleyen zaman zarfında ülkede Çiçeklî'ye karşı yeniden anayasal düzene geçilmesi ve siyasi tutuklulaların serbest bırakılması yönünde baskı ve isyan hareketleri artınca inisiyatifi elinden kaçırdığını anladı. Peşinden yeni bir askerî darbe yapıldı ve Çiçekli, 25 Şubat 1954 tarihinde daha önce sığınma istediği Beyrut'a kaçtı.[5] Akabinde kurulan yeni hükümette Devâlîbî, tekrar Millî Savunma Bakanlığına getirildi (1954). 1955 yılında Yeni Delhi'de akdedilen I. Afrika-Asya Halkları Kongresine Arap Halkları heyetinin başkanı olarak katıldı. Yine aynı yıl (18-24 Nisan 1955) Endonezya'nın Bandung şehrinde düzenlenen ve daha sonra bu şehrin adıyla anılacak olan uluslar arası *Bandung Konferansı*'na hükümeti temsilen katılacak üyeler arasında yer aldı. Bu toplantı sonunda sömürgeciliğin bütün yönleriyle mahkum edilmesi noktasında uzlaşı sağlanmış ve 1961 yılında resmileşecek olan *Bağlantısızlar Bloku* doğmuştur.[6] Bir müddet sonra (1961'in sonu ve 1962'nin başı), Bakanlar kurulu başkanlığı ve Dış işleri bakanlığı görevine getirildi. 08 Mart 1963 tarihinde *Ba's Partisi*[7] yönetimi ele geçirince hapse atıldı ve 1964 yılında hapisten çıktı. Peşinden Ba's yönetimi kendisinden ülkeyi terk etmesini istedi. Bu karara direndiyse de bunun geçici bir süre için olduğuna ikna edildi ve 1965 yılında Suûdî Arabistan Kralı Faysal b. Abdilazîz'in kendisine kucak açmasıyla bu ülkeye gitti ve *Kraliyet Divanı Müsteşarlığı* görevine getirildi. Bu hicret, ölünceye kadar bir daha ülkesine dönmesine izin verilmediği sürgün sürecinin başlangıcıydı. Vefat edinceye kadar bu görevde kaldı.

Devâlîbî, Suûdî Arabistan'da bulunduğu yıllarda da ilimden kopmadı. Bu yıldan itibaren bir çok ilmî toplantıya (kongre) katıldı. 1973'ten 1974 yılı

---

4 http://www.aljazeera.net/NR/exeres/123FCB30-F06E-4A84-8D69-DC1FA1EE09CA.htm (17.01.2006).

5 Buradan Suudî Arabistan ve Fransa'ya gitti (1957). Kendisinin giyabında vatana ihanet suçlamasından hüküm giymesi üzerine Brezilya'ya gitti (1960). http://www.asharqalarabi.org.uk/center/rijal-adib.htm (19.01.2006).

6 Bk. Davut Dursun, "Bandung", *DİA*, V, 55-56.

7 Ba's (Diriliş), Şamlı iki öğretmen tarafından 1943 yılında kurulmuş bir partidir. Bunlar Paris'te eğitimlerini tamamlamış olan Mişel Eflak ve Salâh Baytar'dır. Partinin asıl ideoloğu aynı zamanda bir Hıristiyan olan Eflaktır. Sünnî bir Müslüman olan Baytar ise örgütlenmeyi üstlenmişti. "Arap Milliyetçiliğinin Gandisi" olarak bilinen ve içine kapanık münzevi bir hayat yaşayan Mişel Eflak'ın fikirleri genellikle milliyetçi ve biraz da mistik bir karakter taşır. Bir yere kadar Marksizmin ve 19. Yüzyıl romantik Alman milliyetçiliğinin etkilerini taşır. Ancak Eflak, bütün fikirlerinin Arap yapısına uygun olmasına özellikle önem vermiştir. Arapların kendilerine seçecekleri hedefleri, *"özgürlük, birlik ve sosyalizm"* (الوحدة الحرية الإشتركية) olarak özetlemiş ve *"ebedî ülkü sahibi tek bir Arap birliği"* (أمة عربية واحدة ـ ذات رسالة خالدة) sözünü Ba's'a slogan seçmiştir (bk. Peter Mansfield, *Osmanlı Sonrası Türkiye ve Arap Dünyası*, trc. Salih Yurdakul, İstanbul 2000, s.136).

sonuna kadar "İslam Hukuku ve İslam'da İnsan Hakları" konusunda ilk defa Riyad'da, sonra da Paris, Vatikan, Cenevre ve Strousborg'da düzenlenen bir çok uluslar arası bilimsel toplantıya katıldı. Bu toplantılarda özellikle İslam hukukunun öngördüğü had cezalarının, kadınlarla ilgili bazı hükümlerin insan hakları felsefesi ile bağdaşmadığı yönündeki batılı hukukçu ve ilim adamlarının itirazlarına karşı ikna edici cevaplarıyla büyük takdir topladı. 1975'ten itibaren Birleşmiş Milletlerce de onaylanmış bulunan Dünya İslam Kongresi başkanlığı (Reîsü mü'temeri'l-'âlemi'l-İslâmî) görevini deruhte eden Devâlîbî[8] aynı yıl Uluslarası Mescitler Yüksek Konseyi üyeliği ile İslam Ülkeleri Dış işleri Bakanları Konferansına murakıp üye seçildi, 1979 yılından itibaren 1984 Ağustos ayı sonuna kadar merkezi İsviçre'nin Cenevre kentinde bulunan Uluslar arası "İslam ve Batı" Teşkilatının başkanlığı görevini yaptı. 1986'dan itibaren de Bağdat'ta Uluslararası İslâm Halk Kongresinin yürütme kurulu başkanlığı görevine getirildi.

22 Zilkade 1424/15 Ocak 2004 tarihinde Perşembe akşamı Riyad'da vefat etti ve Meîne-i Münevvere'de Bakî' mezarlığına defnedildi.

M. Ma'rûf ed-Devâlîbî dini hassasiyeti olan salih bir kişi, büyük bir ilim ve devlet adamı idi. Dünya Müslümanlar Kongresi Genel Sekreteri İnamullah Han'ın ifadesiyle Devâlîbî muktedir politikacı, zeki devlet adamı, bunların fevkinde de büyük mütefekkir ve güzide bir alimdir.[9] Hayatına yer veren çalışmalar onun siyaset içinde bulunduğu yıllarda emanet duygusu içinde hareket ettiğini, temiz bir hayat yaşadığını, sözlerinde, davranışlarında ve fiillerinde özellikle de darbecilere karşı cesaretli bir biçimde hakkın savunucusu olduğunu, hususen Arap dünyası ve İslam aleminin eski örnek dönemine yeniden kavuşabilmesi için çaba harcadığını kaydetmektedirler.

II- BAZI SİYÂSÎ FAALİYETLERİ

Hayatının akışından anlaşılacağı üzere Devâlîbî, bağımsızlığını elde etmesinin ardından darbelerin alışkanlık halini aldığı Sûriye'nin en çalkantılı ve istikrarsız döneminde yaşamıştır.[10] Fransız işgali ve sonrasındaki ihtilal-

---

[8] İlki 1350/1931 yılında Kudüs'te akdedilmiş ve başkanlığını Kudüs Başmüftüsü el-Hâc Emîn el-Hüseynî, başkan vekilliğini de Muhammed İkbal yapmıştı.

[9] Devâlîbî'nin *İslam Gözüyle İhtilalci Sosyalizm* (trc. Mustafa Mutlu), İstanbul 1968, adlı eserine yazdığı Mukaddime, s. 5.

[10] Devâlîbî'nin siyasi hayatının geçtiği 1946-63 arası Suriye'nin siyasi tarihine bir göz atacak olursak istikrarsız sonuç kendiliğinden ortaya çıkar:
17 Nisan 1946: Fransızlar Suriye'yi terk ettiler.
7 Temmuz 1947: Bağımsızlık sonrası ilk serbest seçimler yapıldı. **29 Eylül 1947**'de yeni Parlamento Suriye anayasasının tadilini görüştü ve aynı gün Şükrü el-Kuvvetlî'nin (1891-1969) cumhurbaşkanlığı yeniden dört yıllığına uzatıldı. Ba's partisi bu karara muhalefet etti ve diktatörlüğün yenilenmesi olarak değerlendirdi.
30 Kasım 1948: Şükrü el-Kuvvetlî Suriye'nin içinde bulunduğu krizden çıkabilmesi için bütün siyasi partilere çağrıda bulunarak ortak bir Millî Birlik Hükümeti kurulmasını önerdi ve **1 Aralık 1948**'de Halk Partisinden Hâşim el-Attâsî'ye (1875-1960) hükümeti kurma görevini verdi.
30 Mart 1949: Albay Hüsnî Za'îm (1899-1949) Suriye tarihinin ilk askeri darbesini yaparak parlamentoyu feshetti. Akabinde cumhurbaşkanının halk tarafından seçilmesini öngören yeni bir seçim kanunu ve anayasa tasarısı hazırlamak üzere komisyon oluşturdu. **26 Haziran 1949**'da tek aday olarak cum-

lerden doğan istikrarsızlık iç bünyede önemli tahribatlar yapmış, bölgede oluşan Filistin meselesi sıkıntıyı daha da arttırmış, A.B.D. ve Batılı müttefiklerinin baskısı dış sorunların odak noktasını oluşturmuştur. İsrail'i tanıma ve diplomatik ilişki kurma talebinin reddi neticesinde A.B.D. ve batılı ülkelerin sıkıştırma politikası ve koymuş oldukları silah ambargosuna karşı Savunma Bakanı olarak 15 Nisan 1950'de ordunun Sovyet silahlarıyla donatılabileceği yönündeki demeci, bir yıl sonra bunu tekrar seslendirmesi, Arap dünyasının batılıların bu tavrı karşısında Sovyetlerle daha sıkı ilişkiler kurabileceğini gündeme getirmesi dış dünyada büyük yankı yapmış ve adı *"Kızıl Şeyh"*'e çıkmıştır. Bu tavır, batının silah ambargosunun kırılmasının ilk adımı olarak kabul edilmektedir.

Hitler ve müttefiklerinin kaderinin belli olmasından sonra Devâlîbî, kendi pasaportunu vererek savaş suçlusu ilan edilen ve Almanya'da tutuklanan Kudüs Başmüftüsü el-Hâc Emin el-Hüseynî'yi (1897-1974) film sahnelerini andıracak bir çaba ile Fransa üzerinden Kahire'ye kaçırarak müttefiklerin pençesinden kurtaran kişidir.[11]

---

hurbaşkanlığı seçimlerine giren Hüsnî Za'îm oyların tamamına yakınını alarak halk tarafından (!) cumhurbaşkanı seçildi. **14 Ağustos 1949**'da Albay Muhammed Sami Hilmi el-Hinnâvî, Hüsnî Za'îm'e karşı Suriye tarihinin ikinci darbesini gerçekleştirdi. Za'îm idam edildi ve yönetim sivillere bırakılarak ordunun sadece murakabe/denetim etmesi esası benimsendi. Bu çerçevede Hâşim el-Attâsî Devlet Başkanlığına getirildi. **15 Kasım 1949**'da Yasama üyelikleri seçimi yapıldı. **19 Aralık 1949** tarihinde Albay Edîb Çiçekli (1910-1964) yönetiminde üçüncü askerî darbe yapıldı ve Sami el-Hinnâvî tutuklandı. Sivil bir hükümet kuruldu.

28 Kasım 1951: Halk Partisinin ezici bir çoğunlukla parlamentoya girmesi ve Devlet Başkanı Attâsî'nin hükümeti kurma görevini zorunlu olarak darbe karşıtı Devâlîbî'ye vermesi sonucunda Çiçeklî ikinci darbesini yaptı. **2 Aralık 1951**'de Çiçekli kendini Devlet Başkanı ilan etti.

15 Ocak 1952: Çiçekli parti faaliyetlerini yasakladı ve **25 Temmuz 1953**'te kendi başkanlığında *Arap Özgürlük Hareketi*'ni kurdu.

10 Temmuz 1953: Çiçekli tek başına seçime girdi ve Devlet başkanı seçildi. **30 Temmuz 1953**'de yapılan seçimi kendi kurduğu Arap Özgürlük Hareketi dışındaki partiler boykot etti. Bu parti Çiçeklî'nin 82 olarak sınırlandırdığı milletvekilliklerinden 72'sini aldı. Geriye kalan 10 milletvekili de bağımsızlardan idi.

25 Şubat 1954: Beşinci askeri darbeyle tahttan indirilen Çiçeklî Beyrut'a sığındı ve Hâşim el-Attâsî yeniden Devlet Başkanlığına getirildi. **27 Haziran 1954**'te gizli oylama esasını getiren ve milletvekilliği sayısını 142'ye çıkaran yeni seçim kanunu kabul edildi. **30 Temmuz 1954**'de Ulusal Blok, Ba'sçı subayların siyasete müdahalesini protesto amacıyla seçimleri boykot edeceklerini ilan ettiler.

18 Ağustos 1955: Şükrü el-Kuvvetlî, Attâsî'nin süresinin dolmasının ardından yeniden Devlet Başkanı seçildi.

5 Şubat 1958: Suriye Parlamentosu Mısır'la birleşme kararı aldı. Bütün siyasi partiler kendini feshetti ve Cemal Abdünnâsır yeni devletin Cumhurbaşkanı oldu.

28 Eylül 1961: Suriye birlikten ayrıldı ve Nazım el-Kudsî önderliğinde yeni bir hükümet kuruldu. Aralık ayında parlamento seçimleri yapıldı. **20 Aralık 1961**'de Devâlîbî yeni hükümeti kurmakla görevlendirildi.

28 Mart 1962: Abdülkerim en-Nihlâvî liderliğinde yeni bir askeri darbe yapıldı. Parlamento feshedilerek Devâlîbî ve hükümetindeki bakanların çoğu hapse atıldı. Bir yıl sonra da (1963) Ba's hakimiyeti başladı...(http://www.aljazeera.net/NR/exeres/123FCB30-F06E-4A84-8D69-DC1FA1EE09CA.htm (17.06.2006); ayrıca bk. Subhi Mahmesânî, *Felsefetü't-teşrî' fi'l-İslâm*, Beyrut 1380/1961, s. 110 vd.; Salih Tuğ, *İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*, İstanbul 1969, s. 289-294; Tayyar Arı, *Geçmişten Günümüze Ortadoğu*, İstanbul 2005, s.271-281.

11 Bu olayın temelinde Hüseynî'nin kimliği ve faaliyetlerinin rol oynadığı anlaşılmaktadır. O, Ezher Üniversitesinde okumuş (1912) ve İstanbul Mekteb-i Harbiyeden kurmay subay olarak mezun olmuş (1915), ağabeyi Kudüs müftüsü Kâmil el-Hüseynî'nin vefatıyla bu görevi üstlenmiştir (21 Mart 1921).

Suriye, bağımsızlığı sonrasında Arap dünyasında filizlenen Cemal Abdunnasır'ın Arap milliyetçiliği ve birliği eksenindeki "Arap Birliği" görüşlerinin en ileri ilk adımı sayılan, Mısır ile birleşerek 1958-61 yılları arasında Birleşik Arap Cumhuriyet'ini oluşturdu. İslam Birliği fikrine daima karşı olmuş olan Abdünnâsır'ın bu birleştirme projesine Devâlîbî muhalefet etmiştir ki bu birleşme de yürümemiştir.

Devâlîbî, darbecilere, sosyalistlere ve komünistlere karşı etkin mücadele vermiş, zaman zaman bunun da bedelini ödemiştir. Darbecilerin kendisini azledip tutuklayarak sorgulamaları sırasında bile onlara taviz vermemiş, başbakan gibi davranmayı bilmiştir. 25 Şubat 1954'te Edîb Çiçeklî'nin bir darbeyle görevinden uzaklaştırılmasının ardından yeniden Savunma Bakanı olduğunda askerin siyasete müdahalesine bir sınır koymak için çaba sarfetmiştir.

III-İSLAM HUKUKUNUN BAZI KONULARI İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Devâlîbî'nin İslam hukukunun değişen şartlar muvacehesinde zaman ve zeminin ihtiyaçlarını karşılama kabiliyeti konusundaki görüşlerini şöyle hülasa etmek mümkündür. O, isabetli bir şekilde Kur'ân-ı Kerîm'in değişen şartların getirdiği ihtiyaçları karşılayabilmek amacıyla detaya girmeden aklen ve ilmen değişmez vasıftaki (evrensel) ana ilkeleri belirlediğini,[12] çözümünü bu ilkeler ışığında ictihada bıraktığını, ictihadla verilen hükmün ise şerî'ate dahil edildiğini belirtmiştir.[13] Ona göre ictihad sadece bir metin şerhi değil, Kur'ân ve sünnet ahkâmının yanı sıra kaynak özelliği taşıyan bir faaliyettir. İlk iki kaynakta ki bir boşluk (ki bunlar bilinçli boşluklardır) ictihad yoluyla doldurulmaktadır. Böylece sahih kaynak hüviyetiyle ictihad ümmete, zamanın ihtiyaç ve gelişmesine göre vücut bulan yeni durumları nizama bağlama hizmetindeki yeni hükümleri koyma kapısını ardına kadar açmaktadır. Bu, teorik bir kabulden öte tarihen sabit olmuş bir gerçekliktir de.[14]

Filistin bölgesinde yabancı güçlere karşı (özellikle İngiliz ve İsrail'in kurulması için çalışan siyonistlere karşı) isyan hareketlerini organize eden, yahudilerin bölgeye yerleşmesini engelleme amacıyla bir dizi eyleme girişen, kurduğu *emir bi'l-ma'rûf cemiyeti* marifetiyle bütün bölgeye gönderdiği vaizlerle Yahudilere toprak satışının caiz olmadığını yönünde vaazlar verdiren, kurduğu vakıflarla satılan arazileri bizzat satın alarak Yahudilerin eline geçmesine mani olan, Nazilerin işgal ettiği ülkelerden Filistin'e Yahudi göçünü engellemeye çalışan, Birleşmiş Milletlerin 29 Kasım 1947 tarihinde benimsediği Filistin taksim planının (plan hakkında bk. M.Lütfullah Karaman, *Uluslar Arası İlişkiler Çıkmazında Filistin Sorunu*, İstanbul 1991, s.42-45) engellenmesinde baş rolü oynayan kısaca İsrail'in kurulmasına mani olmak amacıyla bütün gücünü harcayan, bu uğurda İngilizler tarafından bir çok defa mahkum edilen, sürekli olarak siyonistlerin suikast hedefinde olan bir kişi idi (Hayatı hakkında bk. Velîd el-Arid, "Emîn el-Hüseynî", *DİA*, XI, 116-117). Ömer Rıza Doğrul Onu, "Filistin davasını ulusal olmaktan çıkarıp uluslar arası mesele haline getiren ve insanları Filistin lehine heyecana getirecek bütün adımları atarak bir kurtuluş savaşını açmayı başaran adam" olarak tavsif eder (bk. *İsrail, Tedhiş, İstila ve Harp Kaynağı*, İstanbul 2004, s. 50-51).

[12] *İslam'da Devlet ve İktidar*, s. 41, 75.
[13] *İslam'da Devlet ve İktidar*, s. 42.
[14] *İslam'da Devlet ve İktidar*, s. 74-75.

Devâlîbî'ye göre bütün zamanlar boyunca ictihadı (Kur'ân ve sünnetten sonra) sahih teşri kaynağı gören sadece İslam teşriidir. Diğerlerine nispetle İslam teşrii, ilkelerinin sürekliliği ve bu ilkelerin, değişen şartlara ictihad yoluyla her zaman uygun çözümler bulmaya imkan veren kesiksiz doğurganlığı ile imtiyazlıdır. Bu da İslam hukukunun statik olduğu iddiasının aksine[15] onun dinamik bir yapıya sahip olduğunun en açık kanıtıdır.[16]

M. Ma'rûf ed-Devâlîbî'nin İslam hukuku'nun bazı konularında serdettiği görüşleri ilim dünyasında tartışılmıştır. Bunlardan birisi faiz ile ilgili fikirleridir. 1951 yılında Sorbonne Üniversitesi Hukuk Fakültesince düzenlenen İslam Hukuku Haftası konulu sempozyuma sunduğu tebliğinde İslam'ın haram kıldığı faizin üretim faizi değil tüketim faizi olduğunu savunmuştur. Ona göre haram faiz, ancak ribacıların fakirleri istismar edip yüksek faizle onları ezdikleri tüketim kredilerinde söz konusu olur. Ekonomik şartların değişip şirketlerin yaygınlaştığı günümüzde ise kredilerin çoğu üretim kredisidir. O gün borç verip faiz alanlar güçlüler/zenginler, faiz ödeyenler zayıflar/fakirler idi. Bu gün ise tersidir. Şartlardaki bu değişme hükümlerde de değişmeyi gerekli kılmaktadır. Bundan dolayı makul olması kaydıyla üretim ödüncüne izin verilmelidir. Bu hükmü *zaruret* ve *kamu maslahatını özel maslahata tercih* esası üzerine bina etmek mümkündür.[17]

Devâlîbî'nin faiz teorisinin, Suûdî Arabistan'da modern İslam bankacılığının temellerini oluşturduğu ifade edilmektedir.[18]

Cihad ve mürteddin öldürülmesi yönündeki görüşleri de şu şekildedir: İslam'ın öngördüğü cihadın savaş boyutu saldırı değil, savunma savaşıdır. Mürteddin öldürülmesi yönündeki hüküm ise muharib (savaş halindeki) mürtedle ilgili olup mücerred şüpheleri sebebiyle İslam'dan çıkmış kendi halindeki mürted konusunda değildir. Böyle bir kişinin öldürülmesi "*dinde zorlama yoktur*"[19] ayetine ters olduğu gibi, Hz. Peygamberin sırf dininden döndüğü için hiçbir kimseyi öldürmediği gerçeği ile de bağdaşmamaktadır.[20]

İlim dünyasında, Devâlîbî'nin özellikle Hz. Ömer'in bazı uygulamalarından hareketle nassla sabit olmuş bazı hükümlerin değişebileceği[21] yönünde bir fikre sahip olduğu şeklinde bir kanaat oluşmuş ve tartışmaya sebebiyet vermiştir. Onun bu hususlaki görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür:

---

15 Bu konuda bk. Saffet Köse, "İslam Hukukunun Statik Olduğu İddiasının Tahlili", *Çağdaş İhtiyaçlar ve İslam Hukuku*, İstanbul 2004, s. 9-42.

16 *İslam'da Devlet ve İktidar*, s. 75-76.

17 Senhûrî, *Mesâdiru'l-hak*, Beyrut 1953-54, III, 233-234; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul 1991, I, 222; İsmail Özsoy, "Faiz", *DİA*, XII, 123.

18 http://64.227.87.39/cgi-bin/forum/webbbs_config.pl?noframes;read=3196 (27.01.2006).

19 Bakara (2), 256.

20 Muhammed Ma'rûf ed-Devâlîbî, "el-İslâm ve't-teyyârâtü'l-kavmiyye ve'l-'ilmiyye", *Mecelletü'ş-Şarkı'l-evsat*, sy. 4051, 3 Cumâde'l-âhira 1410 (Pazar); Bu görüşlerin tenkidi için bk. Salih b. Fevzân b. Abdillah Âli Fevzân, "el-Beyân li-Ahtâi ba'di'l-küttâb", ttp://www.alfuzan.net/islamlib/viewchp.asp?BID=358&CID=11 (20.01.2006).

21 Devâlîbî, *el-Medhal*, s. 283-314; a.mlf., "en-Nusûs ve tegayyuru'l-ahkâm bi-tegayyüri'l-ezmân", *el-Müslimûn*, yıl: 1, sy. 6, Kahire/Dımaşk 1371, s.551-555.

Hükümlerin tamamen kaldırılması (nesh) ancak kanun koyucuya ait bir haktır. Eski ve yeni bütün dinler prensip olarak, zamana göre maslahatın değişmesi sebebiyle dindeki bazı hükümlerde neshin cevazını kabul etmişlerdir. Şu kadar var ki, bütün dinler, kendilerinde mevcut oldukça ve kanun koyma yetkisi kendisine ait olan otorite (Şâri') kaldırmadıkça müctehidlerin herhangi bir hükmü değiştirmelerine müsaade etmemişlerdir. İslam dini de bir hükmü bütünüyle kaldırmayı (neshi) sadece Şâri'a ait bir yetki olarak kabul etmiştir.

Bizzat Şâri' tarafından nassı kaldırılmamış (neshedilmemiş) hükmün değiştirilmesine gelince İslam şerî'atı, belli bir zamanda maslahatın değişmesine bağlı olarak hakim, müftü gibi müctehidlere bu konuda izin vermiştir. Bu yönüyle diğer şerî'atlardan ayrılmıştır. İslam şerî'atı ictihad konusunda akla verdiği geniş hürriyet ve hükümlerde maslahatın hakemliğini kabul etmesiyle bu alanda dikkat çekici bir örnek sunmuştur. Böylece bu yüce prensiple amel etmek, İslam hukukunda "*Ezmânın tegayyuruyla ahkamın tegayyuru inkar olunamaz*" şeklindeki kaideyle yerleşik bir kural halini almıştır.

Nesihle hükümlerin değiştirilmesi arasında ki farka gelince nesih daha sonra gelen şer'î bir nassla önce gelmiş olan şer'î nassın bizzat kendisini iptal etmek demektir. Nassı neshedilmeyen hükmün değişmesi demek ise, geçici maslahata bağlı olarak, nassın ortamından çıkarılan bir delile istinaden, yine sabit ve değişmeyen aynı nassla, fakat yeni bir hükümle amel etmek demektir. Bu da nassın ortamında, kendisi ile amel edilen mevcut nassla sabit hükmün daimi değil de, geçici maslahata mebni bir hüküm olduğunu ortaya koyan bir delilin bulunması yoluyla olur. Maslahat değiştiğinde, nassın değiştirilmesine hacet olmaksızın hüküm de değişir. Buna göre yeni bir nassın gereği ile, neshedilen nassla amel etmeyi *iptal eden* bizzat Şâri'dir. Maslahatın değişmesinin gereği olarak nassı neshedilmemiş hükümle *amel etmeyi değiştiren* ise müctehiddir.[22]

Devâlîbî bu görüşlerine dayanak olarak üzerinde görüş birliği bulunduğunu söylediği şu hususları gösterir: Yasa hükümleri ait olduğu toplumun şartlarına uygun, maslahatlarıyla uyumlu, örfü ve zihniyetine, gerçeklerine, kültürüne uygun olmadıkça hikmetli ve adaletli olamaz. Keza bir toplum için uygun olan ve maslahatlarıyla uyumlu bulunan hukuk kuralları diğer bir topluma uygun ve onun maslahatlarıyla uyumlu olmayabilir. Hatta bir zaman bir toplumun maslahatına uygun olan kurallar, bir başka zaman o toplumun maslahatına ters düşebilir. Bu esaslar kanıta ihtiyaç bırakmayacak kadar açıktır. Bunun da en kesin delili bazı şer'î hükümlerin diğerleri ile neshedilmiş olmasıdır. Şu kadar var ki *zamanın değişmesiyle hükümlerin değişebileceği* ilkesini tatbik etmek mükemmel bir hukukî meleke ve toplumun maslahatını aramada, ondan mefsedeti kaldırmada duyarlılık isteyen

---

[22] *el-Medhal*, s. 299-300.

son derece önemli ve nazik bir ictihadî iştir. Aksi takdirde bu noktada müctehidlerin serbestçe hareket etmeleri yasama ve yargıda kaos ve kargaşayı beraberinde getirir. Peşinden İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö.751/1350) bu konunun önemine dikkat çeken sözlerinden sonra şu ifadelerini nakletmektedir: *"Şerî'atın temeli ve esası hikmetlere, kulların dünya ve ahiretteki maslahatlarına dayanır. Şerî'at bütünüyle adalet, bütünüyle rahmet, bütünüyle maslahat ve bütünüyle hikmettir. Herhangi bir mesele adaletten çıkıp zulme/haksızlığa (cevr), rahmetten çıkıp onun zıddına, maslahattan çıkıp mefsedete, hikmetten çıkıp saçmalığa (abes) varmışsa te'vîl yoluyla Şerî'ata sokulmuş bile olsa onunla alakası yoktur."*[23]

Akabinde Devâlîbî, müctehidler için bu kapıyı açanın ilk başta Hz. Ömer olduğunu ve bu konuda imam ve müctehidlerin önde gelenlerinin kendisinin yolundan gittiğini zikrederek bazı örnekler ve bu çerçevedeki değerlendirmelerini kaydeder. Bunların başında zekatın sarf yerlerinden müellefe-i kulûb (Tevbe, 9/60) ile ilgili uygulamasını zikreder. Hz. Ömer neshedilmemiş sabit nassa rağmen zamanın değişmesine bağlı olarak maslahatın değişmesi sebebiyle bu gruba zekat vermemiştir. Müslümanların güçlenmesinden dolayı Hz. Ömer Kur'ân nassıyla kendilerine takdir edilmiş bulunan zekatı kesmiştir. Bu uygulamasında Hz. Ömer Kur'ân nassını iptal veya hükümsüz bırakmış değildir. O nassın zahirini değil illetini dikkate alarak böyle bir uygulamaya gitmiştir. Müellefe-i kulûba zekat verilmesi zamanın şartlarına bağlı bir hüküm idi. Çünkü o dönemlerde böyle bir hükmün uygulamada olması Müslümanların zayıf olmalarından dolayı onların şerrini bertaraf etme amacına yönelikti. İslam güçlenince ve onlara zekat vermeyi gerektiren şartlar değişince nassın gerektirdiği hüküm (mûcebâtü'n-nass) ve nassın illetini dikkate alma bu ödenekten bir payın kendilerine verilmesine engel olmuştur.

Keza Hz. Ömer kıtlık ve kuraklık yılında bizzat Kur'ân-ı Kerîm'in belirlemiş olduğu hırsızlık suçunun cezasını tatbik etmemiş, ta'zir cezasıyla yetinmiştir. Bunun sebebi muhtemelen hırsızların bu suçu işlemek saikiyle değil, zaruret sebebiyle hırsızlığa gitmeleridir. En azından böyle bir suçun işlenmesinde şüphe vardır. Hadiste de belirtildiği üzere şüphe ile had düşer.[24] Bir başka ifade ile şüpheler sanık lehine yorumlanır. Burada da görüldüğü üzere *hırsızlığı kuşatan şartların değişmesi dikkate alınarak Kur'ân nassıyla sabit olmuş hırsızlık hükmü değiştirilmiştir.*

Kocası kaybolmuş kadının, kendisinden haber alamaması durumunda dört yıl bekledikten sonra bekleme süresini (iddet) tamamlamasıyla birlikte evlenebilmesi yönündeki ictihadı bu konuda örnektir. Diğer üç büyük mezhebin hilafına İmam Mâlik (ö.179/795) bu görüşü benimsemiştir. Üç mezhep,

---

[23] İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, Beyrut, ts. (Dâru'l-Cîl), III, 3; Devâlîbî, *el-Medhal*, s. 301-302.

[24] Hadlerin şüphe ile düşmesi konusuyla ilgili bk. Ahmedûn Abdülhâlik b. Mufaddal, "Kâidetü der'i'l-hudûd bi'ş-şübühât ve eserühâ fi'l-fıkhi'l-cinâiyyi'l-İslâmî", *Mecelletü'l-Buhûsi'l-fikhiyyeti'l-mu'âsıra*, VII/27, Riyad 1416/1995, s. 7-76.

kocasının vefatının sübutu veya yaşıtlarının ölmesine kadar nikahın mevcut olduğuyla hükmetmiştir. Teorik olarak bakıldığında öldüğüne delil olmadıkça kocanın yaşadığı dolayısıyla nikahın devam ettiği esas alınacaktır. Ancak Hz. Ömer'in kadından zarar ve meşakkati kaldırma esasına mebni bu ictihadı daha fazla dikkate alınmaya değerdir. Görüldüğü üzere burada, nassların zahirine tutunan üç mezhebin aksine nikahın sonlandırılması söz konusudur. Bu da şartlara bağlı olarak hükümlerin değiştirilmesidir. Burada gerçekte nassın hükümsüz kılınması (ta'tîlün li'n-nusûs) değil, maslahat ve şartlar ışığında onu işletmek vardır.

Zamanın değişmesine bağlı olarak hükümlerin değiştirilmesi konusuna en açık örneklerden birisi de Hz. Ömer'in, nassların zahirine tutunarak "*savaş ganimetleri, beşte biri beytü'l-mâla ayrıldıktan sonra savaşanlar arasında taksim olunur*" hükmüne istinaden ordunun, fethettikleri Irak, Şam ve Mısır topraklarının ganimet olarak kendilerine dağıtılması isteklerini engelleyen ictihadıdır. Hz. Ömer bu konuyu sahabe ile istişare etmiş, Hz. Ali, Talha ve Muâz b. Cebel gibi bazı sahâbîler dışında çoğunluk fethedilen arazilerin savaş ganimeti olarak mücahitlere dağıtılması görüşünü savunmuşlardı. Uzun tartışmalardan sonra Hz. Ömer, böyle bir uygulamanın devamı halinde servetin belli ellerde toplanmasına vesile olacağı ve sonraki neslin bundan mahrum kalmasına zemin hazırlayacağını dikkate alarak fethedilen toprakları *harac*'a bağlayıp sahiplerinde bırakmıştır. Hz. Ömer'in bu uygulaması nassları hükümsüz kılmak değil, diğer nasların delaletine de dayanarak kamu yararının gereğini yapmaktır. Hz. Peygamber'in ganimet olarak alınan arazileri daha sonrakilere bir şey bırakmayı gözetmeden Müslümanlar arasında taksim etmesi o şartlarda bunu gerekli kılan zamana bağlı maslahat sebebiyle idi. Özellikle de Mekke'den yurtlarını ve mallarını bırakarak çıkıp hicret eden sahabilere vermesi maslahatın gereği idi. Hz. Ömer dönemindeki maslahat ise bu tür arazilerin taksim edilmemesini ve sahiplerinde bırakılmasını gerektiriyordu.

Hz. Ömer'in aynı anda üç boşamayı geçerli kılması da zamanın değişmesine bağlı olarak hükümlerin değişebileceğini teyit eden uygulamalarındandır. Aynı anda üç boşama Hz. Peygamber devrinde, Hz. Ebû Bekir'in halifeliği sırasında ve Hz. Ömer'in hilafetinin ilk iki yılında bir talak olarak kabul ediliyordu. Hz. Ömer, bu tür davrananların Allah'ın kendilerine genişlik gösterdiği bir konuda kendi kendilerini bağladıklarını dikkate alarak sahabe ile istişare ettikten sonra bir ceza olmak üzere aynı anda üç boşamayı üç kabul etmiştir. Bu, zamana bağlı bir maslahat sebebiyle hükmün değişeceğini göstermektedir. Fakat daha sonra bu hükmün kendisi *hüllecilik* gibi bir mefsedeti ortaya çıkarınca İbn Teymiyye (ö.728/1327) ve talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye maslahatın Hz. Peygamber dönemindeki hükme dönmede olduğunu ve aynı anda üç boşamanın bir kabul edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.

Fıtır sadakası konusunda Hz. Mu'âviye'nin uygulaması da bu konunun delillerindendir. Mu'âviye hacc veya umre vesilesiyle geldiği Medîne'de, o güne kadar arpa, hurma, kuru üzüm ve keşk'ten (akt) verilen fıtır sadakasının, buğdaydan yarım sâ'ın bir sâ' hurma veya arpaya denk olduğunu, dolayısıyla fıtır sadakası olarak yarım sâ' buğdayın da verilebileceğini bildirmiş, bu önerisi Müslümanlar arasında kabul görmüştür. Çünkü buğday çoğalmış ve önemli bir gıda maddesi haline gelmişti.

Bilinmektedir ki bu yiyecek maddelerinden bir sâ' ölçeğinde miktarın fakirlere verilmesinin vacip kılınması kıymetlerinin birbirine denk veya yakın olması esasına dayalıdır. Zaman ve çevre değişse de bu değerlerin birbirine denk veya yakın olması insanların yiyecek maddelerinin bunlara hasredildiği anlamına gelmez. Aksine bazı dönemlerde bu maddelerin yerine onların değerine denk veya ondan daha düşük ya da daha fazla değere sahip bir başka yiyecek maddesi ortaya çıkabilir. İşte Mu'âviye'nin dikkate aldığı da budur. Şam buğdayının yarım sâ'ını (iki müddü) o dönemde bir sâ' hurmaya denk kabul etti. İnsanlar da onun görüşünü aldı. Bu anlayış zamanın değişmesiyle hükümlerin değişebileceğini teyit etmektedir. Hz. Mu'âviye mükellefleri, Rasûl-i Ekrem'in bir sâ' arpayla mükellef kıldığı gibi, bir sâ' buğday vermeleriyle yükümlü tutmadı. Aksine ona denk olan kıymetle hüküm verdi. Bu da yarım sâ' buğday idi. Burada nassa muhalif bir durum söz konusu değildir. Tam aksine zamanın getirdiği değişmelere uygun olarak nassla amel etme vardır.

Devâlîbî sahabeden sonra gelen büyük müctehidlerin de bu esasla amel ettiklerini belirtir ve buna örnek olarak da fukahanın Hz. Peygamber'in fazlalık ribasını açıklayan hadisini esas alarak öngördükleri şu hükmün değiştiğine işaret eder: "Hz. Peygamber'in buğday, arpa, hurma, tuz gibi belli bir ölçeğe göre (hacim ölçüsü) alınıp satılan mallarda fazlalılığı yasakladığı hadisinde belirttiği mallar insanlar ölçekle alıp satmayı terk etseler de ebedi olarak ölçekle alınıp satılır. Tartı aletiyle alınıp satılan altın, gümüşte de aynı durum söz konusudur. İnsanlar bu malları tartı ile alıp satmayı terk etseler de bu mallarda da tartı ebedi olarak esastır."

Ebû Yûsuf bir malın ölçek veya tartı aletiyle alınıp satılmasının örfe bağlı bir uygulama olduğunu, hadisin varid olduğu dönemde uygulamanın bu şekilde cereyan ettiğini dolayısıyla belli bir zaman sonra daha önce ölçekle alınıp satılan bir malın tartı ile alınıp satılabileceğini kabul etmiştir. Mesela Hz. Peygamber döneminde ölçekle alınıp satılan buğdayın daha sonra tartı ile alınıp satılmasında nassa aykırı bir hal görmemiştir.[25]

Devâlîbî'nin bu görüş ve değerlendirmeleri bazı tartışmalara sebebiyet vermiştir. Ancak onun kendisine yöneltilen eleştirilere verdiği cevap görüşlerini daha da açıklamasını sağlamıştır. Bu çerçevede kendisiyle paralel düşü-

---

[25] İslam Hukukunda ahkâmın değişmesi konusunda bk. Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1990 (doktora tezi).

nen diğer müelliflere de tercüman olması açısından Bağdad Üniversitesi İslam Hukuku öğretim üyesi Ahmed Ubeyd e-Kübeysî'nin tenkitlerini özetle kaydettikten sonra Devâlîbî'nin cevaplarına yer vermek istiyoruz:[26]

"Hırsızlık cezasını belirlemede Şâri' dışında hiç kimsenin yetkisi yoktur.[27] Hırsızlık suçunun cezası nassla sabit olmuştur. Onu değiştirmek (tebdîl, tağyîr) veya onun yerine bir başka ceza öngörmek caiz değildir. Bu konuda zaman ve mekanın bir etkisi olamaz. Ancak Devâlîbî gibi bazı araştırmacılar zaman ve mekanın değişmesine bağlı olarak hırsızlık cezasının kaldırılabileceğini veya onun yerine bir başka ceza öngörülebileceğinin caiz olduğunu savunmuşlardır. Buna göre Devlet başkanı zamanın gereklerine ve şartların icabına göre hırsızlık suçunun cezasını belirleme yetkisine sahiptir. Bu araştırmacılar ve onlarla aynı görüşü paylaşanlar Kitap ve sünnetin nasslarıyla çatışsa da maslahat gerektirmesi halinde nassların belirlemiş olduğu hükümlerin değişebileceği esasına dayanmışlardır. Bu görüşte olanlar fikirlerine *nesh*'in vukuunu ve Hz. Ömer'in, Hâtıb b. Ebî Belte'a'nın kölelerine hırsızlık cezasını uygulamamasını[28] nassla sabit hükümlerde tasarrufta bulunulabileceğine ve hadlerin kaldırılabileceğine delil almışlardır. Oysa İslamî teşrî' hitama ermiş ve Allah dinini tamamlamıştır. Hırsızlık suçunun cezası ne şekilde belirlenmişse o durumda bulunmaktadır. Hiç kimsenin maslahat şekillerinin hâşâ Allah'a meçhul kalıp da kendisi tarafından bilinmekte olduğunu iddia edemez." Sonra şu ayeti (Kasas 28/50) ilave etmektedir: "*Eğer (bu konuda) sana cevap veremezlerse bil ki onlar sadece kendi nefislerinin arzularına uymaktadırlar. Allah'tan bir doğru yol bilgisi olmaksızın kendi nefsinin arzusuna uyandan daha sapık kim olabilir ki? Şüphesiz Allah zalimler toplumunu doğruya iletmez.*"

Devâlîbî, Kübeysî ve görüşlerini onunla aynı şekilde anlayanların kendisine bühtanda bulunduklarını ifade ederek tenkitlerini reddetmekte hatta İnsan hakları konulu çeşitli toplantılarda mesela Suûdî Arabistan'daki böyle bir toplantıda özellikle batılı araştırmacılarca gündeme getirilen had cezalarının insan hakları felsefesiyle bağdaşmadığı itirazlarına karşı çıkarak başta hırsızlık ve zina suçlarının cezası olmak üzere hadleri savunduğunu bunun da o toplantıyı yöneten dönemin S. Arabistan Adalet Bakanı Muhammed el-Harekân olmak üzere orada bulunan alimlerin takdirini kazandığını ifade ettikten sonra, ahkâmın değişmesi konusunda dillendirdiği görüşleri ilk defa

---

[26] "el-Hukmü bi-kat'i yedi's-sârık fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye", *Mecelletü'l-'Arabî*, sy. 166, Küveyt, Receb 1392/Eylül 1972; www.iu.edu.sa/magazine/18/5.doc (25.01.2006).

[27] Bu konuda farklı bir değerlendirme için bk. Ferhat Koca, "Kur'ân-ı Kerîm'deki Fıkhî Hükümlerin Evrensellik ve Tarihselliğini Tespit Konusunda Bir Deneme", *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I*, İstanbul 1998, s.74-163, özellikle bk. 153-163.

[28] Burada anlatılmak istenen olay şudur: Hâtıb b. Ebî Belte'a kölelerini aç bıraktığı için Müzeyne kabilesinden birisinin devesini çalıp kesmişler, Hz. Ömer önce bunu bir hırsızlık olarak kabul etmiş ve *hadd* cezasını tatbik etmek istemiş, gerçek ortaya çıkınca da kölelerin efendisi Hâtıb'ı deveyi ödemekle yükümlü tutmuştur (Mâlik, *el-Muvatta'*, "Akdiye", 38; İbn Abdirrezzâk, *el-Musannef*, Beyrut 1390-92/1970-72, X, 238-239; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Beyrut 1414/1994, VIII, 483; Bâcî, *el-Müntekâ*, Kahire 1332, VI, 64-65).

kendisinin ortaya atmadığını önceki ulemanın fikirlerini naklettiğini söylemekte ve özetle *el-Medhal*'indeki şu bilgileri de hatırlatarak cevap vermektedir:[29] Zaman ve zemine göre hükümlerin değişmesi ilkesinin merkezinde maslahat vardır. Herhangi bir meselede maslahatla amel edebilmek için o meselede nassın açıklamış olduğu bir hükmün veya kendisine kıyas yapılabilecek bir benzerinin *bulunmaması* gerekir.[30] Maslahatta dikkate alınması gereken, dinin hedeflediği şeydir yoksa arzulara göre ya da keyfî olarak hüküm vermek değildir. Şâri'in maksatlarıyla ters düşen bir maslahata dayanılarak yapılan ictihad ve ona göre verilen hüküm batıldır. Böyle bir hüküm şerî'ata dahil edilemez.[31] İslam alimleri nasslar karşısında maslahata itibar konusunda Malikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler ile Hanbelî fukahasından Tûfî (ö.716/1312) gibi aşırılığa kaçanlar olmak üzere dört gruba ayrılmışlardır. Mesâlih-i mürseleyi alma konusunda Tûfî ve onun gibi aşırılığa kaçanların görüşü[32] hakkında şuna işaret etmek isteriz: Bu anlayışta, müctehidin maslahat olarak gördüğüyle nassları hükümsüz kılması vardır.[33] Eğer böyle bir anlayış caiz olsaydı nasslar hükümsüz kalır ve şerî'atle amel konusunda bir kaos/karmaşa hakim olurdu. Bundan dolayı dört mezhep imamının da bu aşırılığın reddi konusunda ittifak ettiklerini görüyoruz.[34] Ben, *el-Medhal*'deki ifadelerimden de anlaşılacağı üzere hırsızlık suçunun cezasının zamanın değişmesine bağlı olarak ilga edilebileceğini, nass'da bir tasarrufta bulunulabileceğini ve haddin hükümsüz kılınabileceğini asla söylemedim. Sadece Hz. Ömer'in açlık ve kıtlığın hüküm sürdüğü yılda önce cezayı uygulamayı düşündüğünü daha sonrada bu sebeple vazgeçtiğini naklettim. Bu hadlerin şüphe ile düşeceği ilkesinin bir sonucuydu. Tûfî'nin düşüncesinde olduğu gibi, maslahat gerektirdiğinde nasslarla sabit olmuş olan hükümlerin değiştirilebileceğini ya da hükümsüz bırakılabileceğini asla söylemedim. Zamana bağlı hükümlerin bir başka zamanda değişmesiyle sabit nassların değiştirilmesi ya da hükümsüz bırakılması arasındaki fark çok büyüktür. Bunu ben açık bir şekilde reddediyorum ve bundan uzak duruyorum. Bunu reddeden, Kur'ân ve sünnetin nasslarıyla çatışan maslahatın dikkate alınamayacağı hususunda icma eden dört büyük imamın görüşü ile amel etmeye davet ediyorum. Ayrıca Kübeysî'nin benim görüşlerime dayanak olarak *neshi* aldığım şeklindeki iddiası da isabetli değildir. Ben bu yetkinin sadece Şâri'a ait olduğunu ve nasslarla ilgili olduğunu ifade ettim. Bu açıdan nesh başka, zaman

---

29 "Risâle ile'l-üstâz Dr. Ahmed Zeki, Reîsi tahrîri Mecelleti'l-'Arabî", *Mecelletü'l-Arabî*, sene: 6, sy. 2, Küveyt 1392/1972; www.iu.edu.sa/magazine/22/6.htm (25.01.2006).

30 *el-Medhal*, s. 283.

31 *el-Medhal*, s. 291.

32 Tûfî'nin konu ile ilgili görüşlerinin değerlendirilmesi konusunda bk. Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâm'ın Değişmesi*, İstanbul 1993, s. 90 vd.; Ferhat Koca, "İslam Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfî'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *İLAM Araştırma Dergisi*, I/1, İstanbul 1996, s. 93-122.

33 وان في ذلك تعطيلا للنصوص بما يبدو للمجتهد من المصلحة

34 *el-Medhal*, s. 220, 227.

ve şartların değişmesiyle fetvanın değişmesi başkadır. Bu husus da nasslarla ilgili değil, müctehidlerin ictihadları ile ilgili bir durumdur.[35]

Devâlîbî'nin bu cevabî makalesinden sonra *Mecelletü'l-'Arabî*'de yayımladığı mukabil yazısında Kübeysî bu açıklamalardan tatmin olduğunu ifadeyle birlikte memnuniyetini ızhar etmiş, karışıklığın giderilerek konunun aydınlığa kavuştuğunu ifade etmiştir.[36]

IV-ESERLERİ

1- ***el-Medhal ilâ 'ilmi usûli'l-fıkh:*** 1949 yılında telifini tamamladığı bu eser İslam hukuk metodolojisi (fıkıh usûlü) ile ilgilidir. Dımaşk Üniversitesi Hukuk Fakültesi öğrencileri için ders kitabı olarak hazırlanmış olup bu Üniversite tarafından aynı yıl ve daha sonra müteaddid defalar basılmıştır (1959, gözden geçirilmiş ilaveli 3. bs.; 1965, 5. bs.). Eser, Riyad'daki Yüksek Yargı Enstitüsünde de ders kitabı olarak takip olunmuştur. Müellif eserinin önsözünde kitabın Mısır Medenî Kanunun'dan alınmış Suriye Medenî Kanununun yürürlüğe girmesinin (1949) peşinden çıkmasının güzel bir münasebet olduğunu ifadeden sonra yeni Medenî Kânûn'un ilk maddesinde sırasıyla *İslam Hukukunun temel ilkelerini, örfü, tabiî hukuku ve adalet ilkelerini* kanunun bıraktığı boşlukları doldurmak için hüküm kaynağı kabul ettiğini ve ictihada geniş bir kapı araladığını belirtir. Bu çerçevede bu kitabın hukuk ilmi ile meşgul olanlara ve adalet mekanizmasında görevli hukukçulara (ricâlü'l-kazâ') şu imkanları sağladığını belirtir:

a- Ana hatlarıyla İslam hukukunu ve ilkelerini tanıma

b- İslam hukukunda ve bütün yazılı hukuklardaki ictihad yöntemlerine vukufiyet

c- Yeni kanunun işaret ettiği kaynakların tamamından hüküm çıkarabilmek ve onu tatbik edebilmek için anahtar mahiyetindeki kaide ve esasları bilme

Bununla birlikte müellif bu kitabın öğrencilerin ihtiyacı sebebiyle hızlı bir şekilde hazırlandığını ve İslam Hukuk usûlüne bir giriş mahiyetinde olduğunu belirtir (3-4).

2- ***L'état et le pouvoir en islam***: Devâlîbî'nin 7-10, 1982 tarihinde Paris'te toplanmış Uluslar arası UNESCO kollekyumunda okuduğu tebliğinin kitaplaşmış şeklidir. Bu toplantıya Mekke İslam Birliği adına katılmıştır. Eser'de İslam'ın devlet ve yönetim anlayışı ele alınmakta, bu konudaki özellikle batılı çevrelerde ortaya çıkan hatalı anlayışlara işaret edilerek delil ve uygulama örnekleriyle bunlara cevap verilmektedir. Özellikle İslamî yönetim biçiminin Hıristiyan krallarında olduğunun aksine *teokratik* bir yapı

---

[35] "Risâle ile'l-üstâz Dr. Ahmed Zeki, Reîsî tahrîri Mecelleti'l-'Arabî", *Mecelletü'l-Arabî*, sene: 6, sy. 2, Küveyt 1392/1972; www.iu.edu.sa/magazine/22/6.htm (25.01.2006).

[36] Kübeysî, "Ta'kîb 'alâ Risâleti'd-Dr. ed-Devâlîbî", www.iu.edu.sa/magazine/25/8.htm (04.01.2006).

arzetmediği, İslamın ana ilkeleri çerçevesinde iktidar yetkisinin halktan alındığını, yönetim-halk ilişkisinin efendi-köle değil sorumluluklar ve karşılıklı hizmet esası üzerine kurulduğunu, İslam'ın toplumun hayrına olan her şeye çağrıda bulunma hürriyeti, zararına olanı menetmeye davet hürriyeti, toplumun çıkarına zararlı her şeyi tenkit ve takbih hürriyetini kullanmayı zorunlu tuttuğunu belirttikten sonra bunun İslam'a ait bir yenilik olduğu üzerinde ısrarla durur (s. 67, 70, 72). İkinci olarak İslamî yönetim biçiminin en temel öğelerinden olan şûrâ esasının iktidar nazariyesinde bir yenilik olduğunu ve azınlığın çoğunluğa ya da çoğunluğun azınlığa tahakkümünü engelleyen bir unsur olarak son derece önemli olduğuna işaret eder (s. 56 vd.). Eser, Arapça tercümesiyle birlikte (***ed-Devle ve's-sulta fi'l-İslâm***) 1983 yılında Beyrut'ta Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî tarafından basılmış (son baskısı 1998), M. Said Hatiboğlu tarafından da ***İslam'da Devlet ve İktidar*** adıyla bazı notlar ilavesiyle tercüme edilmiş ve Dergah yayınları arasında çıkmıştır (İstanbul 1985).

3- ***La Jurisprudence dans le Droit Islamique:*** İslam Hukukunda İctihad konulu doktora tezi olup Pariste 1941 yılında basılmıştır (155 sayfa).

4- ***el-Medhal ilâ hukûkı'r-Rûmâniyye:*** Üniversite öğrencilerine Roma hukukuna giriş dersleri için hazırlanmış bir eser olup Dımaşk'ta basılmıştır (1948).

5- ***el-Vecîz fi'l-hukûkı'r-Rûmâniyye ve târîhihâ:*** Roma hukuku ve tarihiyle ilgili bir eser olup Dımaşk Üniversitesi Hukuk Fakültesindeki derslerinde takip olunmak üzere hazırlamış, 1959 yılında (647 sayfa) Halep'te 1963 yılında (2 cilt halinde) basılmıştır (5. bs.).

6- ***Mevkıfü'l-İslâm mine'l-'ilm ve eserü'r-risâleti'l-İslâmiyye fi'l-hadârati'l-insâniyye:*** 5-10 Muharrem 1400/24-29. Kasım. 1979 tarihinde Katar'da düzenlenen Uluslar arası "Hz. Peygamber'in Hayatı ve Sünneti/Yaşantısı" konulu sempozyuma sunulmuş tebliğ olup Kahire'de Dâru'l-Kitâbi'l-Mısrî ve Beyrut'ta Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî tarafından 1980 yılında (son olarak1998) basılmıştır (77 sayfa).

7- ***el-Mer'e fi'l-İslâm:*** İslam'da kadın konusunun özellikle bazı çevrelerce istismar edilmesi sebebiyle kaleme alınmış küçük hacimli bir eser olup (96 sayfa), Beyrut'ta Dâru'n-Nefâis tarafından 1989 yılında basılmıştır. Eser son olarak ***Vad'u'l-mer'e fi'l-İslâm*** adıyla Dâru'l-Kitâbi'l-Mısrî ve'l-Lübnânî tarafından 1998 yılında (48 sayfa) neşredilmiştir.

8- ***el-İslâm emâme'r-ra'simâliyye ve'l-marksiyye:*** Kapitalizm ve Marksizm karşısında İslam'ın konu edildiği küçük hacimli bu eser (29 sayfa) Beyrut'ta Dâru'l-Kitâbi'l-cedîd tarafından 1965 yılında basılmıştır (3. bs.). Ayrıca ***Islam versus capitalism and Marxism*** adıyla ingilizcesi Karaçi'de 1965 yılında (Umma Pub. House) basılmıştır (31 sayfa). Kitap Sadık Özek tarafından ***Marksizm ve Kapitalizm Karşısında İslam*** adıyla Türkçe'ye tercüme edilerek İstanbul'da 1970 yılında basılmıştır (Dava Yayınları).

9- ***el-Kavmiyyetü'l-'Arabiyye fî hakîkatihâ:*** Kuveyt Öğretmenler kulübünce (Nâdi'l-mu'allimîn) düzenlenen Arap milliyetçiliği, Arap ülkelerinde milliyetçilik siyaseti konularında verdiği iki konferansın kitaplaşmış şeklidir. Kahire'de 1959 yılında basılmıştır (ed-Dâru'l-Kavmiyye, 50 sayfa)

10- ***Nazratün İslâmiyyetün fi'l-İştirâkiyyeti's-sevriyye:*** Beyrutta 1965 yılında Dâru'l-Kitâbi'l-cedîd tarafından neşredilmiş (144 sayfa), Mustafa Mutlu tarafından ***İslam Gözüyle İhtilalci Sosyalizm*** ismiyle Türkçe'ye kazandırılmış ve 1968 yılında Ankara'da basılmıştır (Hilal Yayınları, 102 sayfa).

11- ***Dirâsât târîhiyye 'an asli'l'Arab:*** Arap tarihi ile ilgili bir eser olup 1971 yılında basılmıştır (120 sayfa).

12- ***Kal'atü Tarvâde et-târîhiyye el-Fînîkıyye ve sıletühâ bi'l-hicrâti'-'Arabiyye el-kadîme ilâ Ûrubbâ ve hâssaten ile'l-Yûnân ve İtâlyâ ve Fransa:*** 1964 yılında basılmıştır (83 sayfa).

13- ***el-Mevkıfu't-târîhiyyeli'l-Melik 'Abdil'azîz Âli Suûd:*** Dâru'l-Kitâbi'l-Mısrî ve'l-Lübnânî tarafından 1998 yılında basılmıştır.

14- ***Nedevât 'ilmiyye havle'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye ve hukûkı'l-insân fi'l-İslâm:*** Dâru'l-Kitâbi'l-Mısrî ve'l-Lübnânî tarafından 1998 yılında basılmıştır (234 sayfa).

15- ***el-Medhal ile's-Sünneti ve 'ulûmihâ:*** Sünnet ve hadis ilimlerine dair olan bu eser 1958 yılında Dımaşk'ta basılmıştır (2. baskı).

16- ***Mebâdiu'l-İslâmi'd-düstûriyye fî nevâhi'l-hayât:*** (Hayatta İslam'ın anayasal ilkeleri), Kahire-Dımaşk 1961.

17- ***The different aspects of Islamic culture: The individual society in Islam:*** Farklı yönleriyle İslam kültürünün ele alan bu çalışmanın Abdülvehhab Bouhdiba ile birlikte editörlüğünü yapmıştır. Eser 1998 yılında UNESCO yayınları arasında çıkmıştır (484 sayfa).

Bunun dışında bazı çalışmalarından da bahsedilmektedir. Bunları şu şekilde kaydedebiliriz:

1- ***Dirâsât târîhiye 'an mehdi'l-'Arab ve hadâratihimi'l-insâniyye kable'l-Yûnân ve'r-Rûmân,***

2- ***el-'Arab ve's-Seyyid el-Mesîh fî 'ahdi Devleti'l-Ebâcire...,***

3- ***Men Hümü'l-Erîsiyyûn? Fi'l-hadîsi'ş-şerîf hitâbün li-Hirakl, câe fihi: "Eslim teslem" ve illâ fe-'aleyke ismü'l-erîsiyyîn,***

4- ***Nazariyyâtü'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'Arab,***

5- ***Men hümü'l-Filıstîniyyûn fi't-târîhi'l-'Arabî ve mâ ma'nâ hâzihi'l-kelime fi'l-luğati'l-'Arabiyye el-Ken'âniyye el-kadîme?***[37]

[37] http://haras.naseej.com/Detail.asp?InSectionID=409&InNewsItemID=175314 (tarih: 05.01.2006).

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 6, 2005, s.699-712

MODERN DÖNEM İSLÂM HUKUKU TEORİSYENLERİNDEN MUHAMMED HALİD MESUD (1939-)

Dr. Muharrem KILIÇ*

Abstract

An Islamic Legal Theoritician in Modern Times: Muhammad Khalid Masud

Muhammad Khalid Masud is one of the prominent Muslim figure in the field of Islamic Legal theory an law. His academic interest has mostly emphesized on the social change and law. In this context, he did his doctoral dissertation which has examined the *maqasid* theory –the objectives of law- of Andalasuian legal philosopy Shatibi. He has edited a book on the topic of *fatwa*. He discussed the subject from theoretical and practical dimensions.

Key words: Muhammad Khalid Masud, Islamic law, Islamic legal theory.

I. Giriş

Tarihi süreci içerisinde İslâm hukuku ya da fıkıh, her şeyden önce toplumsal yaşamı düzenleyici normatif bir karakteristiğe sahip olmasından ötürü, toplumsal değişim taleplerinin yöneldiği merkezi bir alan olma özelliği göstermiştir. Diğer hukuk sistemleri için de genelleyebileceğimiz bu özellik, fıkıh söz konusu olduğunda kendine özgü bir boyut kazanmaktadır. Bu boyut, ilahi iradeyi açığa çıkarma ya da yorumlama çabasını içermesi yönüyle sosyal yaşamı normatif düzeyde düzenleme amacı güden fıkhın dini bir niteliğe sahip olmasını ifade etmektedir.

Dini boyutu ile ilahi iradenin açığa çıkarılmasını amaçlayan fıkhın, hem hukukun toplumsal yaşamı ve hem de bireyin Tanrıyla olan ilişkisini düzenleyiciliği işlevini üstlenmesiyle bu merkezi konuma sahip olduğu görülmektedir. Bu yüzden sosyal değişim taleplerinin ve bu meyanda üretilen teorilerin odağında hep fıkıh yer almıştır. Bu doğrultuda fıkha dair algılamalar ve bu çerçevede yapılan araştırmalar, kendi bünyesinde değişim düşüncesini barındıran bir seyir takip etmiştir. Özellikle modern dönemde İslâm hukuku araştırmalarının tarihi seyri, fıkıh algılamasındaki bu değişim düşüncesinin izlerini bize göstermektedir.

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, muharremkl@hotmail.com.

Konumuzun çerçevesini zorlayarak bu seyrin izini burada sürmeyeceğiz. Ancak fıkıh algılamasında olduğu gibi İslâm hukuku araştırmaları açısından da tarihi bir kırılma evresi olarak değerlendirebileceğimiz ve tanzimatla başlatabileceğimiz modern döneme dikkat çekmekle yetineceğiz. Zira konu edinecek olduğumuz isim, modern dönemin ürettiği ve öne çıkardığı sorunlar düzeneği çerçevesinde fıkıh usûlü alanında teorik bir tutum geliştirmenin imkanının arayışı içerisinde olmuş bir ilim adamıdır.

Burada öncelikle ifade edelim ki, bu çalışma, üç ana bölümden oluşmaktadır. Biyografik bir bilgilendirmeyi içeren ilk bölüm, Muhammed Halid Mesud'un hayatı ve ilmi kariyerine ilişkindir. Mesud'un ilmi kariyerini, onun öğrenimi ve uzmanlık alanları doğrultusunda ortaya koymaya çalışacağız. İkinci ana bölümde, müellifin hukuk düşüncesinin temel unsurlarını, yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız temel çerçevede ele alacağız. Son olarak üçüncü bölümde ise, müellifin bilimsel çalışmalarını tanıtarak konuyu sonlandıracağız.

II. Biyografi

Muhammed Halid Mesud Hindistan'da 1939 yılında Müslüman bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Mesud, Pakistan devletinin bağımsızlığının ilan edilip kurulmasından sonra (1947), ailesiyle birlikte bu ülkeye – Lahor kentine- göç etmiştir. Burada Mesud, bir süreliğine öğretmen olarak görev yapmıştır. Daha sonra yüksek öğrenim için Lahor'daki Pencab üniversitesine kaydını yaptıran Mesud, 1962 yılında bu üniversitenin 'İslâm Araştırmaları' bölümünden başarıyla yüksek lisans (MA) derecesini almaya hak kazanmıştır.

Bu eğitiminin ardından Mesud, 1963 yılından 1999 yılına kadar Pakistan 'İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nde (*Islamic Research Institute*) uzun süreli bir çalışma hayatına başlamıştır. Bu kurum tarafından yayımlanan *Islamic Studies* adlı uluslar arası akademik derginin 1970 ve 1980'de olmak üzere iki kez editörlüğünü yapmıştır. Ayrıca yine bu kurumda başka bir çok görevde ya da pozisyonda bulunmuştur. Bu enstitüde (*IRI*) görevli olduğu dönemde Mesud, doktora çalışması yapmak ve araştırmalarda bulunmak amacıyla, birkaç kez farklı vesilelerle yurtdışına çıkmış ve uzun süre oralarda çalışmalar yapmıştır. Nitekim bu amaçla Mesud, 1966'dan 1973 yılına kadar Kanada'da McGill Üniversitesinde bulunmuştur. Bu üniversitede İslâm Araştırmaları alanında 1969 yılında yüksek lisans eğitimini tamamlamıştır. Onun ardından da 1973 yılında doktora çalışmalarını tamamlayarak doktor unvanını almıştır.

Doktorasının ardından Mesud, 1977 yılında full-bright post-doktora bursunu kazanmıştır. Bu burs sayesinde, Amerika'nın Philadelphia ve diğer şehirlerindeki kütüphane ve araştırma merkezlerinde araştırmalar yapma veya çalışmalarda bulunma imkanını elde etmiştir. Bu dönemde yapmış ol-

duğu araştırmalar ve çalışmaları sonucunda Mesud, "*Iqbal's Reconstruction of Ictihad*" (Lahore, 1995) adlı bir eser kaleme almıştır.

Mesud'un ülkesi dışında sürdürdüğü akademik çalışmaları ona, uluslar arası düzeyde bir ün ve tecrübe kazandırmıştır. Onun bu süreçte oluşan derin uluslar arası deneyimine 1980'den 1984 yılına kadar Nijerya'daki çalışmaları da eklenebilir. Mesud Zaria'da Ahmadu Bello Üniversitesindeki 'İslâm Hukuk Araştırmaları' merkezinde kıdemli öğretim elemanı olarak görev yapmıştır. Buradaki eğitim faaliyetinde Mesud, Mâlikî fıkhı okutmuş ve uygulamada Mâlikî hukukuna aşina olma fırsatını da elde etmiştir.

Daha sonra Mesud, 1985'den 1990 yılına kadar New York Sosyal Bilimler Araştırmaları Konseyindeki karşılaştırmalı Müslüman topluluklar araştırmaları komitesinin bir üyesi (*Committee on Comparative Study of Muslim Societies*) olmuştur. Bu görev ona, uluslar arası bağlantılarını genişletme ve sosyal bilimlerdeki ilgisini daha da geliştirme imkanını vermiştir. 1990'da görev yaptığı bu komite, Londra'da Tebliğ cemaati üzerine bir çalıştay (workshop) düzenlemiştir. Daha sonra Mesud, bu toplantının tutanaklarını yayınlatmıştır.

Mesud'un Ekim 2000 yılında Leiden Üniversitesi, *Modern Dönem İslâm Araştırmaları Bölümü* (*ISIM*) akademik direktörlüğüne getirilmesi onun, engin uluslar arası tecrübesine yeni bir katkı sağlamıştır. Batılı bir araştırma kurumunun başında Pakistanlı birisi olarak Mesud, Müslüman olsun veya olmasın her türlü bilimsel yaklaşımın *ISIM* tarafından desteklenmesini ve İslâm'la ilgili meselelerde çifte standarttan uzak kalınmasını sağlamaya çabalamıştır.

ISIM'deki görevinden emekli olarak ayrıldıktan sonra Mesud, 2004 yılında ülkesine (Pakistan) geri dönmüştür. Burada Pakistan İslâm İdeoloji Konseyinin (*Council of Islamic Ideology Government of Pakistan*) başına getirilmiştir. Halen bu görevini sürdürmektedir.

III. Genel Yaklaşımları

A. Makâsıd Teorisi

Mesud'un McGill üniversitesinde yapmış olduğu yüksek lisans ve doktora çalışmaları onun akademik ilgisini belirleyici niteliktedir. Nitekim burada tamamladığı yüksek lisans tezi, Hindistan kökenli bir dini cemaat olan Diyobendilerin daha önce verilmiş emsal bir hükmü bulunmayan hukuki sorunlara ilişkin vermiş oldukları, modern dönemde ortaya çıkan fıkhi meselelere ilişkin fetvalarını konu edinmiştir. Bu çalışma, onun metodolojiye ve İslâm hukukunda sosyal değişimin etkisi konularına devamlılık arz eden bir ilgisinin doğmasına yol açmıştır.

Ona göre modern dönemde ortaya çıkan bu tür yeniliklerin doğurduğu hukuki meseleler, fıkıh usûlü alanında geniş kabul görmüş teoriler çerçeve-

sinde çözümlenemezler. Fıkıh usûlünde genel kabul gören bu teorilere göre, İslâm hukukunda delilin dört temel kaynağı bulunmaktadır. Bunlar, Kur'an, sünnet, icmâ, analoji ile akıl yürütmeden (kıyas) ibarettir. Bununla birlikte, eğer bir emsal karar söz konusu değil ise, analojik akıl yürütme mümkün olamaz. Bu tür meselelerin çözümü, birisinin meşru veya gayri-meşru olduğunu açıklayabileceği alternatif prensipleri gerektirmektedir.

Bu metodolojik sorun Mesud'u, modernistler tarafından eserlerine (özellikle *el-Muvâfakât*, *el-Fetâvâ*, *el-İ'tisâm*) sıkça başvurulan ve İslâm hukukunun modernist algılamasına katkıda bulunan Mâlikî hukuk bilgini Ebû İshak eş-Şâtibî'ye (öl. 1388) götürmüştür. Şâtibî seleflerinin aksine maslahatı bağımsız bir delil olarak benimsemiştir. Ona göre, belirli (tikel) ayet ve hadisleri değil, Kur'an ayetlerinin ve hadisin bütünlüğünü dikkate alan tümevarıma dayalı bir akıl yürütme yöntemi esas alınmalıdır. Şâtibî'ye göre eğer bir şey, metin delili ve sosyal uygulama tarafından destekleniyorsa meşrudur. Bu düşünüş çerçevesinde değişim, ibadetlerde değil âdetlerde (*a'dât*) söz konusudur. Mesud'un, Şâtibî'yi ve onun hukuk düşüncesi konusunu ele alan doktora çalışması aşağıda da ifade edileceği üzere, onun görev yapmış olduğu enstitü (İslâm Araştırmaları Enstitüsü, *IRI*) tarafından yayımlanmıştır.

Bu eserinde makâsıd teorisini Şâtibî'nin hukuk teorisi çerçevesinde konu edinen Mesud, bu teorinin ilgili dönemde yaşanan sosyal değişimler ile olan ilgisini öncelikle ortaya koymaya çalışmıştır. Toplumsal hayatta meydana gelen değişim ile makâsıd teorisi arasındaki bağı kurmak adına Mesud, öncelikle Şâtibî'nin yaşadığı dönemin tarihsel panoramasını ortaya koymuştur.

Mesud İslâm hukukunun sosyal değişimlere uyum sağlayabilmesi konusunda Şâtibî'nin yaklaşımını şöylece ortaya koyar. Ona göre âdetler alanındaki hukuki değişim sosyal ihtiyaçlara uygunluk arz edecektir.[1] Hukukun genel ve küllî ilkeleri değişmez bir vasfa sahip olmakla birlikte, İslâm hukuku değişimlere uyum sağlamakta ve bu değişimin gerçekleşmesinde de toplumsal ihtiyaçları göz önünde bulundurmaktadır. Bu çerçevede Mesud, ictihad kavramının Şâtibî açısından hukuki değişimi temin edecek bir metot ve araç olduğunu tespit etmiştir. Gerçekleşecek olan toplumsal değişime yön verecek ana unsuru ise, maslahat ilkesi olarak belirlemiştir. O, maslahat ilkesinin hukuki değişimlere yön ve istikrar verecek ve sonuçta hukukun bütünlüğünü temin edecek etken olduğunu tespit etmiştir. Mesud'a göre Şâtibî, geleneksel İslâm hukuk teorisini (fıkıh usûlü) maslahat kavramı çerçevesinde ıslah etme ya da yenilme yoluna gitmiştir.[2]

---

[1] Bu konuda Mesud'un ayrıntılı yaklaşımı için bkz., Mes'ûd, *İslâm Hukuk Teorisi*, (çev. Muharrem Kılıç), İstanbul 1997, s. 252-265.

[2] Ayrıntılı bilgi için bkz., Mes'ûd, *İslâm Hukuk Teorisi*, s. 197-211, 277-286.

Mesud, modern dönemde Şâtibî'nin makâsıd teorisi üzerine yapılan ilk müstakil çalışmasıyla, özellikle modern dönemde daha çok yüzleşilen sosyal değişim ile hukuk arasındaki gerilime dikkatleri çekmiştir. Ona göre bu gerilimin akademik düzeyde ele alınmasında kendisine başvuruda bulunulacak öncü isim, kuşkusuz Şâtibî'dir. Zira O, makâsıd merkezli bir hukuk teorisini ilk kez sistematik bir biçimde ele alan fıkıh bilginidir.

Yazarın ilgili çalışması modern dönemde fıkıh algılamasına dair ortaya çıkan değişimde temel referans olarak alınan Şâtibî'nin hukuk teorisini konu edinmesi açısından önem arz etmektedir. Çünkü bu referansların sahihliğine ve yerindeliğine dair bilgisel bir temel oluşturması açısından bu çalışma, modern dönemde yapılan ilk çalışma olma özelliğini taşımaktadır. Ayrıca bu çalışma girişte de ifade edildiği üzere, modern dönemin merkeze aldığı temel meselelerin belirleyici olduğu fıkıh paradigmasına teorik bir katkı niteliğindedir.

B. İslâm Hukukunda Yorum: Fetva

Aşağıda değinileceği üzere Mesud, İslâm hukukunda fetva kavramına ilişkin bir derleme çalışmasının editörlüğünü yapmıştır. Bu derlemede Mesud, diğer editör meslektaşları ile birlikte, teorik bir çerçevenin sunulmasının ardından bazı ilim adamları tarafından değişik meseleler hakkında verilen fetvaların analitik bir incelemesine yer vermiştir.

Bu çalışmayla Mesud ve diğer editörler, dördüncü/onuncu yüzyıldan sonra İslâm hukukunun uygulamada nasıl bir işlev gördüğünü anlamak için bir *müfti*'nin ilmi etkinliğinin ele alınmasının gerekliliğini vurgulamayı amaçlamışlardır.[3] Bu denli büyük bir önemi haiz bulunan fetva uygulamasını ya da *müfti*lerin ilmi etkinliklerini iletmek için kullandıkları temel araç ya da kaynak fetva koleksiyonları olmuştur. Bu kaynaklar veya koleksiyonlar, onuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmaya başlamış ve günümüze kadar kesintisiz bir biçimde süre gelmiştir. Ayrıca bu koleksiyonlar sadece tek bir mezhebin hukuk düşüncesi ile kendilerini sınırlamış olan derlemelerdir.[4]

Mesud hukuki yorum geleneğinde *kadı*lar ve *müfti*lerden oluşan iki ayrı hukuk yorumcuları kategorisinin bulunduğunu öne sürmektedir. Bu iki yorum merciinin yaptığı hukuki yorumda hukuk ve olgu buluşmuştur. Mesud'un bir hukuki yorum türü olan fetva konusunu ele alan böylesi bir çalışmaya öncülük etmesi, onun hukuk ve sosyal değişim arasındaki gerilime dair yukarıda değinilen akademik ilgisinin devamı niteliğinde görülebilir.

---

[3] Bu konuda ayrıntılı bilgi için yazarın iki meslektaşı ile birlikte editörlüğünü yaptığı çalışmaya ve daha özelde bu edit çalışmada yer alan şu bölüme bkz., Masud, Messick, Powers, "Muftis, Fatwas and Islamic Legal Interpretation", *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, (ed. M. Khalid Masud, Brinkley Messick and David S. Powers), Harvard University Press, 1996.

[4] Bkz., Masud, Messick, Powers, "Muftis, Fatwas and Islamic Legal Interpretation", s. 9-10.

İslâm hukuk tarihinde yorum merciini oluşturan merkezlerden birisi, yargı organları ya da kadılardır. Yargıcın (*kadı*) yetki alanına, uyuşmazlık konusu olan davalar, şahitliğe ilişkin düzenlemeler, bağlayıcı yargı kararları ve devlet yaptırımını içeren usûl hukuku gibi konular girmektedir. Diğer taraftan, herhangi bir davaya ilişkin olsun ya da olmasın bağlayıcı nitelikte olmayan istişârî nitelikteki görüşler (*fetvalar*) ise, *müfti*nin özel yetki alanına dahil olmaktadır. İslâm hukuku alanına ilişkin olan güncel uyuşmazlıkları/davaları çözme ve soruları cevaplamada, her ikisi de kendi yöntemleri çerçevesinde uzmanlaşmışlardır.[5]

Bu iki yorumlama etkinliğinden fetva (*fatvâ*) kurumu tarihi sürecinde, herhangi bir devlet kontrolünden bağımsız bir şekilde, özel bir hukuki etkinlik olarak ortaya çıkmıştır. Bunlardan hukuk bilginleri, kendi hukuki etkinlik alanlarını ve mesleki standartlarını kendileri belirlemişlerdir.[6] Böylece *müfti*lerin fetva formu ile üretmiş oldukları hukuki yorumları özerk bir yorum alanına işaret etmektedir.

Mesud yirminci yüzyılda batılı İslâm hukuku araştırmacılarının çalışmalarını, çoğunlukla *fıkıh usûlü* ve *fıkıh* alanına yoğunlaştırdıklarını öne sürmektedir. Onların *kadı*lara oranla *müfti*lere daha az ilgi göstermiş olmalarının nedenlerinden birisi, hukuka daha çok dava-merkezli olan yaklaşımlarından ötürü, hukuk müşavirinin rolüne ilgi göstermemeleridir.

Bunun diğer bir nedeni ise, bir çok tarihsel dönemde *müfti*nin etkinliğinin *kadı*ya oranla daha az kurumsallaştırılmış olmasıdır. Nitekim *kadı*ların resmen tayin edilmelerine, maaş almalarına ve mahkemelerde adalet dağıtmalarına karşın *müfti*lerin çoğu, siyasi otoriteye hiçbir biçimde bağlı olmadan özel olarak çalışmışlardır. *Müfti*lerin çalışmalarının önemi, onların görüşlerinin kendilerine kazandırdığı yüksek derecedeki otoritelerine dayanmaktadır. Bu da, Anglo-Amerikan hukuk sistemindeki emsal kararlara dayalı olan ictihad hukukunun İslâm hukuku alanındaki benzerini ifade etmektedir.[7]

İslâm hukukunun teorik yönü *fürû fıkıh* ve *fıkıh usûlü* literatüründe ele alınır. Öte yandan onun pratik boyutunu ise, dinamik olan insan ilişkilerine dair bireylerin sorunlarına çözüm olarak *müfti*lerin cevaplarından oluşan fetvalar oluşturur. Yorumcular olarak her bir *müfti* değişen hukuksal yetkinlik ve farklı söylem tarzları ortaya koymuşlardır. Yetki alanları çerçevesinde *müfti*ler, *kadı*lar, yöneticiler (halife) ve buna benzer siyasi otoritelere varıncaya kadar toplumun her kesiminin geniş yelpazedeki hukuki sorunları ile ilgili fetvalar vermişlerdir.[8] *Müfti*lerin çözümleme durumunda oldukları geniş yelpazedeki hukuki sorunlar bütünü, toplumların tarihi ve sosyal bağlamla-

---

5 Masud, Messick, Powers, agm., s. 3.
6 Masud, Messick, Powers, agm., s. 8.
7 Masud, Messick, Powers, agm., s. 3-4.
8 Masud, Messick, Powers, agm., s. 4.

rına ilişkin daha sağlıklı bir bilgiyi bize sunmaktadırlar. Bu açıdan Mesud'un fetva kavramını esas alan böylesi bir çalışmaya imza atmış olması bu alana yaptığı katkı nedeniyle büyük bir önem arz etmektedir.

C. İslâm Hukukunun Normatif Temelleri

Mesud, *Muslim Jurists' Quest for the Normative Basis of Sharia* adı ile kitaplaşan bir konuşmasında karşılaştırmalı bir şekilde hukukun ve İslâm hukukunun normatif temelleri konusunu ele almıştır. Bu çalışmasında Mesud, *şeria* teriminin sözlük anlamını verdikten sonra, İslâm hukuku olarak yapılan çevirisinin bu terimi tam olarak karşılamadığını ifade etmektedir. Ona göre *şeria* terimi daha geniş bir anlam içeriğine sahiptir. Mesud'a göre modern dönem Müslümanları bu terimi, fıkıhtan ayırmak için onu ilahi hukuk (*divine law*) olarak tanımlamışlardır. Bu ayrım, *şeria*'nın ilahi kökenine ve bağlayıcılığına vurgu için yapılmıştır. Burada Mesud, İslâm'da hukukun bağlayıcılığı karakteristiğini problem haline getiren *şeria* kavramını incelemiştir. Zira ona göre hukukun materyalleri sosyolojik normlarda gizlidir.[9]

Hukukçular ve antropologlar normun anlamı üzerinde ortak bir kanaate ulaşmakla birlikte, onun temelleri konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Antropologlar, bağlayıcılık unsurunu insan davranışlarına atfederler ve bu yüzden normatif temeli sosyal düzende ararlar. Böylece onlara göre normlar grup davranışlarını şekillendirirler ve normatif düzenin benimsenmesine etkide bulunurlar. Onlara göre temelde hukuk normatif bir düzendir ve fakat toplum hayatını düzenleyen bir çok düzenden birisidir. Diğer taraftan hukukçular hukuki ve sosyal normları birbirlerinden ayırt etmektedirler. Onlara göre hukuk, bir üst otorite tarafından konulduğu için bağlayıcıdır.[10]

Devletle hukuku birleştiren pozitivist hukukçular, hukuku normatif bir düzen olarak değerlendirmezler. Zira onlar normları bir değerler, moraller ve soyut standartlar olarak görürler. Bunlar da metafizik olgular olduğu için, sosyal normlar hukukun normatif temelini oluşturamazlar. Bu yüzden, İngiliz pozitivist hukuk bilgini Hart norm kelimesini kullanmaz. Ona göre birincil ve ikincil kurallar (*rules*) söz konusudur. Birincil kurallar ikincil kurallar için standart ve otorite imkanı sunarlar. İkincil kurallar birincil olanlara dayandığı için bağlayıcı bir niteliğe sahip olurlar. Öte yandan Kelsen, *Pure Theory of Law* anlamında temel normu kullanır. Mesud, Hart ve Kelsen'in normatif temel (*normative basis*) ifadesini araştırma konusu yapar ve hukuki pozitivizmin bu noktada yetersizliği üzerinde durur. Pozitivist hukuk teorilerinin hukuka bağlılık için devletin zorlayıcı güç ve yaptırım korkusunun yeterli olduğunu benimsediğini ifade eder. Bu hukuk anlayışı koloniyal rejimlere ve ulus devletlerin işine yaramıştır. Bu anlayışın zafiyeti küreselleşme ve insan hakları söylemleri çerçevesinde tedricen ortaya çıkmaktadır. Hukuki pozitivizmin bu zafiyeti hukuka antropolojik yaklaşımın uygunluğunu ortaya

---

[9] Bkz., Masud, *Muslim Jurists' Quest for the Normative Basis of Sharia*, Leiden 2001, s. 1-2.

[10] Bkz., Masud, *age.*, s. 3-4.

koymuştur. Mesud insanların bir hukuku benimsemelerini anlayabilmek için, onun sosyal normatif temellerine bakılmasının gerekliliğini ifade eder. Ona göre hukuki pozitivizmin zafiyeti, İslâm hukuku gibi diğer normatif düzenlere genel bir ilginin yeniden dirilmesine yol açmıştır.[11]

Bu ilgi doğrultusunda İslâm dünyasında İslâm hukukunun uygulanması konusu taraftarları ve muhaliflerince hararetli bir biçimde gündeme getirilmiş ve tartışılmıştır. Ancak Mesud, bunların hukukun sosyal temelini göz ardı ettiklerini öne sürmektedir. Mesud'a göre geçmişte hukuk bilginleri sosyal ve hukuki normlar arasındaki çatışmaları uzlaştırmanın gerekliliğinin farkındaydılar. Onlar daima hukuku insanların örfleri ve normları ile uyumlu kılmaya çabalamışlardır. Aile, mülkiyet, haklar, sorumluluk, sosyal düzen, uluslar arası ilişkiler, savaş, barış ve vatandaşlık gibi kurumların ve kavramların normatif temelleri son iki yüzyılda önemli ölçüde değişime uğramıştır. İslâm hukukunun sosyal beklentileri karşılamadaki geleneksel yapısının zayıflığı, yeni bir normatif temel arayışını gerektirmektedir. Bu konuda Müslüman düşünürler sekülarist ve gelenekselci olmak üzere kutuplaşmışlardır.[12]

Mesud'a göre fıkhın işleyen bir hukuka dönüştürülebilmesi için, normatif dayanakları açısından derinlemesine sosyal normlara nüfuz etmesi zorunludur. Hukuki normlar sosyal normlardaki esasları (temelleri) olmaksızın realize edilemezler. Elbette sosyal normlar da statik değildir. İslâm fıkhı, değişen sosyal normlarla karşılıklı etkileşim (ilişki) içinde olmak zorundadır. Devamlılığın biçimi, bu değişiklikleri hukukun metniyle ilişkilendiren hukuk normları tarafından sağlanır. Mesud bunun başarılmasının bugün için zor göründüğünü ifade etmektedir. Ona göre, fıkhın formüle ettiğinden tamamen farklı, modern, sosyal ve politik kurumların tabiatından dolayı İslâm hukukunun sosyal yapısı şimdi daha komplekstir.[13]

Mesud bugün hukuki ve dini amaçlar arasında bilinçli bir ayırımın gerekliliğini ifade etmektedir. Eğer bu ayırım netleştirilemezse, *şeriat* dini bir ritüele ve etnik bir kültüre indirgenebilir. Böylece hukukun bir kaynağı olma özelliğini kaybedebilir. Diğer yandan hukukun kendi kültürel düzenlemelerinden kopartılması, bir hukuk sisteminin etkinliğini ve otoritesini yıkan sosyal çelişkilerin ortaya çıkmasına neden olur. Ona göre, İslâm'da daha geniş işleyen bir hukuk anlayışını elde edebilmek için çok yönlü bir çaba gerekmektedir. Bu bağlamda Müslüman hukukçuların hukuki ve sosyal normlar arasında dengeyi nasıl geliştirdikleri ve sosyal uygulamalarda *şeriatın* normatif temellerini nasıl kökleştirdikleri incelenmelidir.

Modern teknoloji ve iletişim araçlarının kullanımı, tıp ve modern ekonomik kurumlar vd. Müslüman hukukçuların yetkinliği açısından yeni bir durum yaratmıştır. Geleneksel olarak hukuk biliminde ve diğer modern bilim-

---

[11] Bkz., Masud, *age.*, s. 2-3.
[12] Masud, *age.*, s. 5.
[13] Masud, *age.*, s. 14.

ler alanında geniş bir eğitim, onların bu tür problemleri aşmalarına yardımcı olacaktır. Ancak dini kurumların eğitim müfredatlarını yenilemeyi reddetmelerinden dolayı, geleneksel ve modern bilimler arasındaki boşluk gittikçe genişlemiştir. Sonuç olarak Mesud'a göre Müslüman toplumlarda ilim adamları entelektüel liderliklerini yitirmişlerdir.[14]

Mesud Güney Asyalı Müslüman entelektüel Muhammed İkbal'in, Türkiye'nin Cumhuriyetçi anayasayı benimsemesine hayran kaldığını ifade etmektedir. İkbal bunu, otoriteyi halifenin şahsına vermeyip halka veren dini bir ictihad olarak tanımlamıştır. Mesud'a göre o bunu, Arap emperyalizmi tarafından gölgelenen doğru İslâm'ın yeniden canlanması olarak görmüştür. İlim adamlarının rolü konusunda İkbal, onların otoritelerinin kendinden menkul olarak değil, seçilmiş üyeler olarak yasama faaliyetine katılmaları ile inşa edilebileceği görüşündedir (İkbal, 1986, s. 124).

Mesud, sosyal bilimler, dini ilimler ve tarih olmak üzere üç ana esasa ya da perspektife dayanan bir metodoloji geliştirme çabası içerisinde olmuştur. Ona göre modern İslâm'a bu perspektiflerden sadece biri tarafından tek yönlü bir yaklaşım sergilenmiştir. Mesud, bu üç esasın üzerine kurulu çok disiplinli bir yaklaşımı önermiştir. Bu bağlamda basmakalıp İslâm anlayışından uzak durabilmek için, İslâm ile Müslüman topluluklar hakkındaki mukayeseli çalışmaların önemini vurgulamıştır. Böylece Mesud, Müslüman toplumların üzerine empoze edilen çağdaş problemlere Müslümanların çeşitliliğiyle cevap bulmayı ümit etmiştir. Üç ana temele dayalı olarak geliştirmeyi amaçladığı metodolojik tavrını Mesud, ISIM'de çalıştığı dönemdeki projeleri arasına da katmıştır.

IV. Bilimsel Yayınları

A. Kitapları

1. *Islamic Legal Philosophy, A Study of Abu Ishaq Al-Shatibi's Life and Thought.*

Bu eser Mesud'un McGill üniversitesinde tamamlamış olduğu doktora tezidir. Bu çalışma ilk olarak 1977 yılında, yazarın görev yaptığı ve bu çalışmaya destek sağlayan enstitüde (*IRI*) İslamabad'da yayımlanmıştır.

Mesud'un doktora çalışmasının birinci baskısı esas alınarak tarafımızca *İslâm Hukuk Teorisi* (İz Yayıncılık, 1997) adıyla Türkçe çevirisi yapılmıştır.

2. *Shatibi's Philosophy of Islamic Law.* Bu eser de yazarın yukarıda adı geçen doktora çalışmasının, yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş olarak yine *IRI* tarafından 1995 yılında yayımlanmış halidir.

3. *Iqbal's Reconstruction of Ijtihad.*

---

[14] Masud, *age.*, s. 15.

Bu çalışma müellifin doktora sonrası (post-doktora) çalışmalarını gerçekleştirmek amacıyla kazandığı burs ile Amerika'da gerçekleştirdiği araştırma ve çalışmaları sonrasında kaleme aldığı bir eserdir. Bu eser, hem Lahor'da bulunan Iqbal Academy ve hem de İslamabad'da ki enstitü (IRI) tarafından eş zamanlı olarak yayımlanmıştır.

4. *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas* (Harvard University Press, 1996). Halid Mesud meslektaşları David Powers ve Messick ile birlikte editörlüğünü yapmış olduğu *İslâm Hukuk Yorumu: Müftiler ve Fetvaları* başlıklı edit çalışma ile İslâm hukuk teorisinde yorum konusunu fetva kavramı çerçevesinde ele almıştır. Orijinal adı *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas* olan bu eserde Mesud, İslâm hukukunda yorum konusunu fetva ve müfti kavramları çerçevesinde ele alan yazıları derlemiştir. Bu çalışma, bizzat Mesud tarafından 10-13 Ocak 1990 yılında İspanya'nın Gırnata kentinde organize edilerek düzenlenen "The Making of a Fatwa" başlıklı sempozyum sonrasında fetva projesi konusunda bir eser kaleme alınmasının kararlaştırılması sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu eserin editörleri bu sempozyuma katılmayan akademisyenlerden de konunun çerçevesini genişletecek çalışmalar talep ederek geliştirmişlerdir.

Kitap dört ana bölüm başlığı altında derlenmiştir. Bu bölümlerin ilkinde konuya ilişkin genel ve teorik bir çerçeve (*theoretical perspectives*) oluşturacak olan iki makale ya da kitap içinde bölüm yer almaktadır. Bu makalelerden ilkini, kitabın editörleri tarafından kaleme alınmış olan, "Muftis, Fatwas and Islamic Legal Interpretation" başlıklı çalışma oluşturmaktadır. Bu çalışmada yazarlar, fetva ve müftiler konusundaki çalışmaların alanının mevcut durumunu, bu İslâmi kurumun tarihini, yapısını ve modern dönüşümünü araştırarak ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. Eserin teorik çerçeveye dahil edilen bir diğer makalesini ise Wael B. Hallaq kaleme almıştır. Onun bu çalışması ise "Ifta and Ijtihad in Sunni Legal Theory: A Developmental Account" başlığını taşımaktadır. Bu çalışmasında Hallaq daha özelde Sünni hukuk geleneğinde bu kurumun tarihinin bir kısmını konu edinmiştir.

Kitabın diğer bölümlerinde yer alan çalışmaların her biri, özel belirli bir fetvaya dayalı olarak kaleme alınmış ve fetvayı veren müftilerin yaşadıkları dönemlerin kronolojisi göz önünde bulundurularak sıralanmıştır. Bunlardan ikinci ana bölümde bu konu çerçevesinde modern öncesi döneme ilişkin yapılan çalışmalar yer almıştır. Üçüncü bölümde, erken modern dönemde fetva ve uygulamalarına ilişkin farklı çalışmalara yer verilmiştir. Son bölümde ise, modern dönemde fetva ve farklı Müslüman ülkelerdeki fetva uygulamalarını konu edinen çalışmalar yer bulmuştur.

6. *Muslim Jurists' Quest for the Normative Basis of Sharia.*

Mesud'un bu çalışması ya da kitapçık 20 Ekim 2000 yılında Leiden Üniversitesi Modern Dönem İslâm Araştırmaları Bölümü (ISIM) başkanlığına atanması münasebetiyle sunmuş olduğu açılış konuşmasının metnini içer-

mektedir. ISIM tarafından yayınlanan bu konuşmasında Mesud, öncelikle *Şeria* ve norm kavramları üzerinde durmaktadır. Daha sonra bu meyanda Şâtibî, (öl. 1388), Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (öl. 1762) ve İbn Abidin'in (öl. 1836) hukuk düşünceleri çerçevesinde konuyu ele almaktadır.

7. *Travellers in Faith: Studies of the Tablîghî Jamâ'at as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal.*

Mesud'un 2000 yılında yayımlanan bu edit çalışması Tebliğ cemaatinin, uluslarüstü inanç yenilenmesi hareketini konu edinmektedir.

B. Makaleleri

1. "A History of Islamic Law in Spain: An Overview", *Islamic Studies*, 30: 1-2 (1991).

1991 yılında Mesud'un çalışmış olduğu enstitütünün (IRI) akademik yayın organı olan *Islamic Studies*'de yayınlanan bu makalesinde yazar, Endülüs İslâm hukuk tarihine dair geniş bir özet sunmuştur. Bu makalenin yayınlandığı derginin Endülüs özel sayısında yer alan bu yazıda, Endülüs tarihinin hukuk açısından kapsamlı bir analizi yapılmıştır.

2. "Shatibi's Theory of Meaning", *Islamic Studies*, 32:1 1993.

Tarafımızca tercüme edilerek yayımlanan bu makalede ("Şâtibî'de Anlam Teorisi", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, (çev. Muharrem Kılıç), sy. 1-3, 1997) yazar, Şâtibî'ye olan akademik ilgisini onun anlam teorisini konu edindiği bu spesifik çalışmasıyla sürdürmüştür.

4. "Understanding Islamic Rituals: Sufi Views of Hajj"

Mesud fıkıh bilginlerine göre ibadetin bir görev ya da yükümlülük olduğunu ifade eder. Öte yandan mutasavvıflara göre ise ibadet daha deruni bir anlam içermektedir. İbadetin bu deruni boyutunu anlamadan yapmanın bir değeri olmadığını öne sürerler ve böylece onun manevi anlamının önemine vurguda bulunurlar. Bu bağlamda Mesud İslâm'ın beş şartından birisi olan Hac ibadeti ve onun bu deruni boyutu üzerinde durmaktadır. Burada Mesud, mutasavvıfların hac anlayışını ortaya koymaktadır. Bu meyanda Mesud, Şah Veliyyullah'a atıfla hac ibadetinin tüm dini topluluklarda ortak olduğundan söz etmektedir.

Mesud mutasavvıfların hac anlayışı ile İslâm hukukçularının hac anlayışı arasında şu farkların varlığını tespit etmektedir.

a. Mesud'a göre, hukuk bilginleri metnin açık anlamının ötesine geçmezken, mutasavvıflar kelimenin bâtinî anlamına yönelmektedirler. Hukuk bilginleri, lafızların literal uygulamalarından kurallar çıkarırlarken, mutasavvıflar bu lafızların benzer semantik paralelliklerle analojilerini araştırırlar. Mutasavvıflar bu ibadetleri, kendi dini tecrübeleriyle ilişkilendirmek için bir hayal dünyası yaratırlar. Hukuk bilginleri ise, lafızların literal anlamları-

na yakın durmayı daha rasyonel ve daha güvenli bulurlar. Öyle ki, bu anlamlar dilbilimsel (linguistik) kullanımlar tarafından ölçülüp test edilebilirler. Onlar tutunacak bir esas olmaksızın içsel tecrübenin kaygan dünyasında yüzmeyi tehlikeli bulurlar. Mutasavvıflar hayali anlamlar dünyasına seyahat etmekten hoşlanırlar. Çünkü onlar ancak bundan sonra ruhi gerçekliği tecrübe etmeye başlayabilirler. Bir mutasavvıf, Allah'a daha yakın olabilmek için ibadetin amacını tanımlarken, hukuk bilginleri görevin uygunluğunun içeriği ile ilgilenir.

b. Hukuk bilginleri kendi ibadet anlayışları çerçevesinde kendilerini insan bedeni ve onun fiilleriyle sınırlarlar. Onlar ibadetleri insan hareketleri terimleriyle tanımlarlar. Diğer taraftan mutasavvıflar ise, ruh ve niyet üzerine yoğunlaşırlar. Hukuk bilginleri formel uygunlukta ısrar ederlerken, mutasavvıflar uygulamalarda ihlas üzerine vurguda bulunurlar.

c. Hukuk bilginleri bir düaliteyi sürdürmektedirler. Yani Allah ve insan arasındaki mesafeyi muhafaza etmektedirler. Onlara göre ibadet bu düaliteyi sembolize etmek demektir. İnsan bu mesafeyi göstermek için ibadet eder. Öte yandan mutasavvıflar ise, birliği hedeflemektedirler. Onlara göre ibadet Allah'a yakınlığı aramak ve düaliteyi ortadan kaldırmak demektir.

d. Hukuk bilginleri hac ibadetini belirlenmiş şekilde tanımlanması gereken birkaç ibadeti birden kapsayan bir ibadet olarak algılarlar. Mutasavvıflar ise, hac ibadetini içselleştirirler.

e. Hac ibadetinin sosyal ve toplumsal yönüne vurgu yapan hukuk bilginlerinin aksine, mutasavvıflar hac ile ölüm arasında bir analoji arayışı içinde hac ibadetini bireyselleştirmişlerdir.

5. "Islam, Modernity and Society"

Bu yazısında Mesud, seküler bilimler, plüralizm ve insan hakları şeklindeki üç ana başlığı İslâm geleneğinin üç yönü çerçevesinde ele almıştır. Bunlar, İslâmi entelektüel geleneğinin modern meydan okumalara karşı uyum kabiliyetini göstermektedir.

Bunların dışında Mesud aynı zamanda, İslâm hukuku perspektifinden Müslüman olmayan toplumlarda Müslümanların durumunu araştırma konusu yapmıştır. "Müslüman olmayan bir yönetimde Müslüman olmak" adlı Müslüman Azınlıklar Enstitüsünün (*Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, 1989) dergisinde yayınlanan yazısında Mesud, Müslüman olmayan ülkelerde Müslümanların yaşamaları sorununa ilişkin üç yaklaşımı ayırt etmektedir. O, Müslümanların dini görevlerini yerine getirmelerine izin veren Müslüman olmayan ülkelerde yaşamalarına cevaz veren yaklaşımın daha yapıcı olduğunu öne sürmektedir. Mesud bu konuda yapılan tartışmayı incelemiş ve onun inceliklerini izah etmiştir.

Yine Dale F. Eickelman tarafından derlenen *Rusya Muslim Frontiers: New Directions in Cross Cultural Analyses* adlı çalışmaya yaptığı katkıda Mesud, Müslüman siyasetinin mevcut bilimsel analizinin sınırlarını anlatmaktadır. O, James Piscatori'ye destek sadedinde pek çok alimin etkileyici ve genel ifadelere başvurduğunu belirtir. Örneğin ulus-devletin, Müslüman dünyanın, analizi için uygun bir birlik oluşturduğunun farz edilmesi gibi.

V. Sonuç

Muhammed Halid Mesud, İslâm hukuku alanında yapmış olduğu çalışmalarıyla modern dönemde ün kazanmış bir akademisyen ve teorisyendir. Mesud modern dönemle birlikte İslâm hukukuna dair gün yüzüne çıkan temel metodolojik meseleler konusunda teorik bir ilgi ile çalışmalarını ortaya koymuştur. Bu çalışmalarının merkezinde yer alan temel meselelerden birini, İslâm hukuku ile sosyal değişim arasındaki gerilimin giderilmesi sorunu oluşturmuştur. Bu bağlamda yazar, modern dönemde referans olarak görülen Şâtibî'nin hukuk teorisine yönelmiştir. Onun bu konuda yapmış olduğu doktora çalışması bu çerçevede yapılan ilk monografik çalışmadır.

Onun çalışmalarına konu edindiği temel meselelerden birisi de hukuki yorum ve türleridir. Aslında bu konuya da ilgisi yukarıda anmış olduğumuz, hukuk ile sosyal olgu arasındaki ilişki çevresinde dönmektedir. Belki de yazarın öncelediği temel meselenin hukukta metodoloji ve yorum sorunu olduğunu ifade etmemiz daha isabetli olacaktır. Mesud, bir yorum türü olarak fetvanın Müslüman toplumlarda bir çok sosyal kesimden gelen farklı hukuki sorunlara cevap arama çabası olduğunu vurgular. Bu yönüyle de fetva ona göre, bize toplumların tarihi ve sosyal şartlarına ilişkin daha sağlıklı bir bilgi sunar. Aynı zamanda fetva literatürü, hukukun sosyal değişim olgusu ile yüzleşmesini de ortaya çıkaran bir birikimi de sunuyor olmasından ötürü, Mesud'un metodolojik ilgisine de katkı sağlayan bir zemin oluşturmuştur. Nitekim yazarın, McGill üniversitesindeki spesifik bir referansla ele aldığı fetva kavramına dair yüksek lisans çalışması, onun metodolojik meselelere yönelik akademik ilgisinin başlangıç noktasını oluşturmuştur.

Batı dünyasında uzun süreli yapmış olduğu akademik etkinliklerinin neticesinde edinmiş olduğu ilmi birikimini yazar, modernitenin İslâm hukuku ve Müslüman toplumlar üzerindeki etkilerini konu edinerek yansıtmıştır. Bu bağlamda Mesud, norm kavramı çerçevesinde pozitivistik hukuk anlayışını ve İslâm hukukunu ele almıştır. Bu noktada hukuk normlarının bağlayıcılığı konusunda pozitivistik bir tutumun benimsenmesini eleştiri konusu yapmış ve burada antropolojik bir yaklaşım öngörmüştür.