

T.C. MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU TEZLİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

ABDULLAH B. BEYYE VE FIKHU'L-EKALLİYÂT'A DAİR GÖRÜŞLERİ

Yüksek Lisans Tezi

Zeki Mehmet Nacar

İstanbul, 2025

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU TEZLİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

ABDULLAH B. BEYYE VE FIKHU'L EKALLİYÂT'A DAİR GÖRÜŞLERİ

Yüksek Lisans Tezi

ZEKİ MEHMET NACAR

Tez Savunma Jürisi

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Özgür Kavak

Üye : Prof. Dr. Münteha Maşalı

Üye : Doç. Dr. Eyyüp Said Kaya

İstanbul, 2025

İçindekiler

ÖZET	v
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ.....	vii
KISALTMALAR.....	viii
GİRİŞ	viii
I. Konu	1
II. Yöntem.....	3
III. Kaynaklar.....	3
IV. Fıkhu'l-Ekalliyat Kavramı	4
A. Selefilik.....	6
B. Vasatîlik	8
C. Vasatîlik İçerisinden Bir Ekol: Neo-Tradisyonizm	11
BİRİNCİ BÖLÜM: İBN BEYYE'NİN HAYATI VE DÜŞÜNCESİNİN TEŞEKKÜL SÜRECİ	18
I. Hayatı ve Yaşadığı Dönem.....	18
I. Fıkıh Düşüncesinin Teşekkülü: Hitâbu'l Emn fi'l İslâm	23
II. 2000'li Yıllar ve Sessizlik	26
III. Sessizliğin Bozulması: el-İrhâb: et-Teşhîs ve'l Hulûl.....	27
IV. Arap Baharı ve İbn Beyye.....	33
V. İslamcı Çevrelerden Keskin Kopuş	35
VI. Birleşik Arap Emirlikleri ile İttifak.....	36
VII. Yûsuf Karadâvi ve İbn Beyye	38
VIII. Mardin Konferansı	45
IX. İslam Topluluklarında Barışı Teşvik Platformu (Forum for Promoting Peace in Muslim Societies)	50
X. Marakeş Deklerasyonu	53
XI. Yeni Hılful Fudûl (Yeni Erdemliler İttifakı)	63
İKİNCİ BÖLÜM: İBN BEYYE'NİN FIKHU'L-EKALLİYÂT'A DAİR GÖRÜŞLERİ	66
I. Fıkıh Düşüncesine Giriş.....	66
II. İbn Beyye'de Fıkhu'l-Ekalliyâtın Kavramsal Çerçevesi	77
III. Fıkhu'l-Ekalliyât'ın Temellendirilmesi.....	79
IV. Fıkhu'l-Ekalliyât'ın Dayandığı Kaideler	82
1. Teysir ve Ref'i Harac Kaidesi	82
2. Zamanın Değişmesiyle Fetvanın Değişmesi Kaidesi.....	83

3. Hâcetin Zarûret Menzilesine Tenzili	84
4. Örf	86
5. Tahkîku'l Menat	88
6. Sonuçların Dikkate Alınması	88
7. Müslüman Cemaatin Kâdının Rolünü Üstlenmesi	90
<i>V. İbn Beyye'nin Dâr Anlayışı</i>	<i>92</i>
<i>VI. Mekânın Teklîfî Hükümlere Etkisi.....</i>	<i>95</i>
<i>VII. Gayrimüslimlerle İnsanî İlişkiler.....</i>	<i>98</i>
<i>VIII. Teorinin Tatbiki: Fıkhu'l Ekâliyyât'a Dair Fetvâlar</i>	<i>102</i>
1. Vatandaşlık	105
2. Kamusal Alanda Başörtü Yasağı	113
3. Aynın İstihâlesi	116
<i>IX. Genel Değerlendirme</i>	<i>118</i>
SONUÇ	120
KAYNAKÇA	126

ÖZET

Fıkhu'n Müslüman azınlıklar (Fıkhu'l-Ekalliyyât) özelinde yeniden yorumlanması, Müslümanların gayrimüslim toplumlarda karşılaştığı fikhî ve sosyokültürel sorunlara çözüm üretmeyi hedefleyen disiplinlerarası bir alandır. Bu tez, Abdullah b. Beyye'nin güvenlik ve barış kavramları etrafında şekillenen fıkıh ve Fıkhu'l-Ekalliyyat anlayışını; bu anlayışın klasik fıkıh mirasıyla nasıl irtibatlandırıldığını ve modern siyasal bağlamlarda nasıl yeniden inşa edildiğini incelemektedir. Aslen Moritanya'lı olan ve 1981 yılında Suudi Arabistan'a göç eden İbn Beyye, 1990'lı yıllardan itibaren uluslararası düzeyde etkili bir isim olarak öne çıkmıştır. 1980'lerin güvenlik eksenli Ortadoğu siyaseti, onun fikhî düşüncesini derinden etkilemiş; bu etki, 1999'da yayımladığı ve güvenliği makâsıdü's-şerîa'nın bir parçası olarak ele aldığı *Hitâbu'l-Emn fî'l-İslâm* adlı eserinde açıkça görülmüştür. 11 Eylül saldırılarından sonra ise söyleminde dikkat çekici bir değişim yaşanmış; terör ve demokrasi karşıtlığı temelinde şekillenen *el-İrhâb: et-Teşhîs ve'l-Hulûl* (2007) adlı eseriyle bu yeni yönelimi somutlaştırmıştır. 2013 yılında Mısır'da Muhammed Mursî'ye karşı yapılan darbe sonrası, İslamcı çevrelerle yollarını ayırmış; Uluslararası Alimler Birliği'nden istifası, Birleşik Arap Emirlikleri'yle geliştireceği yeni siyasal ilişkilerin başlangıcı olmuştur. Bu çerçevede kurduğu "Müslüman Toplumlarda Barışı Teşvik Platformu" ve ardından gelen "Yeni Erdemliler İttifakı", söyleminin güvenlikten barış merkezli bir çizgiye evrildiğini göstermektedir. 2016 yılında yayımlanan Marakeş Deklarasyonu ise, Ortadoğu'daki gayrimüslim azınlıkların haklarını savunarak bu dönüşümün en görünür çıktılarından biri olmuştur. İbn Beyye'nin yaklaşımı, tahkîku'l-menât temelli, makâsıd-merkezli bir usûl anlayışına dayanır. "Fıhhu'l-Vâki'" ve "Fıkhu'l-Ekalliyyât"ı, mevcut külli fıkıh kaidelerinin modern toplumsal bağlamda yeniden yorumlanması olarak konumlandırır. Yeni kurallar icat etmek yerine, ref'u'l-harac, 'umûmu'l-belvâ, zaman ve mekânın hükme etkisi gibi ilkeler aracılığıyla çözümler üretir. Dârulislam-dârulharb ayrımının günümüzde geçersizleştiğini savunan İbn Beyye, klasik zimmet sisteminin yerini modern vatandaşlık anlayışının aldığını ifade eder. Batı'daki başörtüsü yasaklarına karşı ise zaruret ilkesine dayanarak, başın "zaruret miktarınca" açılmasının caiz olduğunu belirtmektedir.

ABSTRACT

The reinterpretation of Islamic jurisprudence (*fiqh*) in the context of Muslim minorities (*Fiqhu'l-Aqalliyyāt*) is an interdisciplinary field that aims to provide solutions to the legal and sociocultural challenges faced by Muslims living in non-Muslim societies. This thesis examines the understanding of *fiqh* and *Fiqhu'l-Aqalliyyāt* as articulated by Abdullah bin Bayyah, particularly how it is shaped around the concepts of security and peace, how it is linked to the classical tradition of Islamic jurisprudence, and how it is reconstructed in modern political contexts. Originally from Mauritania, Bin Bayyah migrated to Saudi Arabia in 1981 and emerged as an influential scholar on an international scale from the 1990s onward. The security-centered political landscape of the Middle East in the 1980s profoundly influenced his legal thought. This influence is clearly reflected in his 1999 work *Khitābu'l-Amn fi'l-Islām*, where he treats security as part of the objectives of Islamic law (*maqāṣid al-sharīʿa*). Following the 9/11 attacks, his discourse underwent a noticeable transformation. His 2007 book *al-Irhāb: al-Tashkhīs wa'l-Ḥulūl* (“Terrorism: Diagnosis and Solutions”) crystallized this new orientation, shaped around opposition to terrorism and a reconsideration of democracy. After the 2013 coup against Mohamed Morsi in Egypt, Bin Bayyah distanced himself from Islamist circles. His resignation from the International Union of Muslim Scholars marked the beginning of new political alignments with the United Arab Emirates. Within this framework, he founded the “Forum for Promoting Peace in Muslim Societies,” followed by the “New Alliance of Virtue,” both of which indicate a shift in his discourse from a security-centered to a peace-centered orientation. The Marrakesh Declaration, issued in 2016, which defends the rights of non-Muslim minorities in the Middle East, is among the most visible outcomes of this transformation. Bin Bayyah’s approach is grounded in a *maqāṣid*-centered methodology, based on the principle of *taḥqīq al-manāṭ* (contextual application of legal rulings). He conceptualizes *Fiqh al-Wāqiʿ* (“jurisprudence of reality”) and *Fiqhu'l-Aqalliyyāt* as the reinterpretation of established legal maxims in contemporary social contexts. Rather than inventing new rules, he produces legal solutions through principles such as *rafʿ al-ḥaraj* (removal of hardship), *ʿumūm al-balwā* (widespread affliction), and the impact of time and place on legal rulings. Arguing that the traditional distinction between *dār al-Islām* and *dār al-ḥarb* is no longer valid, he maintains that the classical *dhimma* system has been replaced by the modern concept of citizenship. In response to headscarf bans in Western countries, he invokes the principle of necessity, asserting that exposing the head is permissible to the extent required by necessity.

ÖNSÖZ

Bu tezin ortaya çıkmasında çok fazla kişinin desteği ve emeği olmuştur. Bu konuda şüphesiz en büyük destekçim danışmanın Prof. Dr. Özgür Kavak hocamdır. Kıymetli tenkitleri ve sunduğu katkılar tez için önemli açılımlar sağlamıştır. Kendisiyle her derdimi paylaştığım, tezin başlangıcından sonuna kadar bütün bulgularımı dinleyerek eleştiride bulunan Fatih Doğan'ın hakkını ödeyemem. Kendisiyle çok geç tanışmış olsam da aynı alanı çalışmaktan şeref ve mutluluk duyduğum, kendisiyle çokça müzakerede bulunduğum Ar. Gör. Tuğrul Kütükçü'ye ne kadar teşekkür etsem azdır. Hem fıkıh ilmine yönelmemde hem de düşünce dünyanın oluşmasında çok önemli katkıları olan ve yoğun programına rağmen tezimi okuyarak kıymetli tenkitlerini eksik etmeyen pek değerli hocam Doç. Dr. Eyyüp Said Kaya'ya medyun-u şükranım. Aynı şekilde jürimde bulunarak kıymetli katkılarını esirgemeyen Prof. Dr. Münteha Maşalı Hocam'a ayrıca teşekkür ederim. İlim yolculuğumda bana refakat eden kıymetli abilerim Abdullah Barkdakı, Nusret Aydın ve Muhammed Mustafa Küçük'e teşekkürü bir borç bilirim.

Tezi yazdığım süre içinde bana destek olan bursiyeri olduğum TÜBİTAK'a BİDEB programı kapsamında sağladığı destek için teşekkür ediyorum. Yaklaşık sekiz ay önce çalışmaya başladığım İSAM hayatımda yeni bir dönemin açılma noktası. Onlarca işinin arasında bize vakit ayırmayı ihmal etmeyen İbrahim Köse, her türlü sıkıntımızda rahatlıkla kapısını çalabildiğimiz Doç. Dr. Arzu Güldöşüren ve her biri için hayatımda iyi ki tanışmışım dediğim Araştırma-Proje Birimi ekibine ne kadar teşekkür etsem azdır. Ancak en büyük teşekkürü aileme etmek istiyorum. Her daim desteklerini en yakınımda hissettiğim annem, babam ve kardeşlerime her türlü destekleri için sonsuz teşekkürü bir borç bilirim. Bu tezi muhtereme annem Hatice Hanım'a ithaf ediyorum. Allah'tan bu çalışmayı sâlih amel olarak kabul etmesini niyaz ediyorum. Gayret bizden tevfik Allah'tandır.

Zeki Mehmet NACAR

Bağlarbaşı, 2025

KISALTMALAR

b. : ibn

bk. : Bakınız

ed. : Editör

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

h. : Hicrî

krş. : Karşılaştırmız

nr. : Numara

nşr. : Neşreden

ö. : Ölüm tarihi

s. : Sayfa

thk. : Tahkik Eden

trc. : Tercüme eden

vb. : Ve benzeri

vd. : Ve diğerleri, ve devamı

vr. : Varak

GİRİŞ

I. Konu

Bu tez Abdullah b. Beyye'nin ilmi-siyasi serüveni ve bu serüvenin fıkıh düşüncesi ile ilişkisini ele almaktadır. Abdullah b. Beyye özellikle 1990'lardan itibaren uluslararası çapta etkili olmuş alimlerden biridir. Aslen Moritanyalı olan ve 1981 yılında Suudi Arabistan'a göç eden İbn Beyye burada Kral Abdülaziz Üniversitesinde fıkıh profesörü olmuştur. 1994 yılında kurulan Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi ile uluslararası çapta kendini göstermiş, 1990'lardan itibaren ortaya çıkan Müslüman azınlıklar fikhı (Fıkhu'l-Ekalliyat) konusunda çalışmalar yapmış ve 2008 yılında konuyla ilgili *Sina'atü'l Fetvâ ve Fıkhu'l-Ekalliyat* isimli bir eser telif etmiştir. Abdullah b. Beyye'nin fikhî düşüncesinin merkezinde güvenlik ve barış söylemi yer almaktadır. Dünya çapında etkili bir isim olarak bu iki kavramı benimsemesinin arkasında yatan saikler ortaya konulmuştur. Bunda Suudi Arabistan'a geldiği dönemdeki siyasi olaylar, 2001 yılında yaşanan ve "11 Eylül" olarak adlandırılan İkiz Kulelerin vurulması hadisesi ve Arap Baharı etkili olmuş gibi görünmektedir. Tezin birinci bölümünde bu siyasi olaylara karşı İbn Beyye'nin tavrı ve duruşu ele alınacak, bunun söylem ve telifatına nasıl etki ettiği analiz edilecektir.

Özellikle Arap Baharı sonrası dönem İbn Beyye için hem siyasi olarak hem de düşünce açısından yeni bir merhale oluşturmaktadır. Birinci bölümün ikinci kısmında bu süreçte Birleşik Arap Emirlikleri ile olan ilişkisi, İslamcı bir cenahı temsil eden Karadâvî ve çevresinden kopuşu, BAE merkezli kurduğu Müslüman Toplumlarda Barışı Teşvik Platformu çerçevesindeki faaliyetleri ele alınacaktır. Bu faaliyetlerdeki arka plan, bu faaliyetlere iten saikler tahlil edilecek, kurmuş olduğu Forum vesilesiyle yayımladığı Marakeş Deklarasyonu ve Yeni Erdemliler İttifakı'nın muhteva analizi yapılacaktır. Son olarak öğrencisi Hamza Yusuf üzerinden 2017 yılında göreve gelen Amerika devlet başkanı Donald Trump ile ilişkisi ele alınacaktır.

Tezin ikinci bölümünde birinci bölümde tasvir edildiği şekilde bir arka plana sahip olan Abdullah b. Beyye'nin çoğunluğu gayrimüslim olan ülkelerde yaşayan Müslümanlara dair bu durumlarına binaen hükümler verme anlamına gelen "Fıkhu'l-Ekalliyat" düşüncesi ele alınacaktır. Bunun için öncelikle İbn Beyye'nin fıkıh düşüncesine giriş mahiyetinde bir girizgâh yapılacaktır. Bu girizgâh onun fıkha bakışını, kısaca usul düşüncesini ele alacaktır. İkinci bölümün ilk kısmını oluşturan bu kısım aynı zamanda onun "Fıkhu'l Vâki'" anlayışını özetlemeyi hedeflemektedir. Bu bölümdeki fıkhu'l vaki' anlatısı tek başına bir tez olma

hüviyetinde olduğundan burada yalnızca fıkhu'l-ekalliyat bağlamında gündeme getirdiği kadarıyla ele alınmıştır. fıkhu'l-ekalliyat bağlamında çokça zikretmesi hasebiyle tahkiku'l menâta yüklediği anlam tahlil edilmiştir.

İkinci bölümün ikinci kısmında ise öncelikle İbn Beyye'nin fıkhu'l-ekalliyata bakışı ele alınmıştır. Ardından fıkhu'l-ekalliyat için vaz ettiği yedi kaideyi zikretmektedir. Bunlar “Teysir ve Ref'i Harac”, “Zamanın Değişmesiyle Fetvanın Değişmesi”, Hâcetin Zaruret Menzilesine Tenzili”, “Örf”, “Tahkîku'l Menât” ve “Müslüman Cemaatin Kâdının Rolünü Üstlenmesi”dir. Bu kaideler İbn Beyye'in kurmuş olduğu fıkhu'l-ekalliyat teorisini oluşturmaktadır. Devamında, İbn Beyye her ne kadar fetva olarak zikretmişse de “Fıkhu'l-ekalliyatın Dayandığı Külli Kaideler”e ek onun dâr anlayışı, mekânın teklifi hükümlere etkisi ve gayrimüslimlerle olan insani ilişkiler bu tezde fıkhu'l-ekalliyat teorisinin bir parçası olarak sunulmuştur.

Teorinin tatbiki dönüştüğü yer ise fetvalarıdır. İbn Beyye *Sinâ'atü'l Fetvâ ve Fıkhu'l-Ekalliyat* kitabında çokça fetvaya yer vermektedir. Bu fetvaların kahir ekseriyeti Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi'nin fetvalarıdır. İbn Beyye zaman zaman bu fetvalara taliklerde bulunmaktadır. Bu fetvalar dışında vazettiği kaideleri tatbik ettiği üç fetva bulunmaktadır. Bunlar gayrimüslim bir ülkenin vatandaşlığına geçmek, başörtüsü yasağı olan yerlerde başörtüsünü çıkarmanın cevazı ve aynın istihâlesi meseleleridir. Tezde İbn Beyye'nin bizzat temellendirdiği bu üç fetva geniş bir şekilde ele alınmış, diğer fetvalarla ilgili görüşlerine- özellikle Avrupa Fetva ve Araştırma Merkezi ile ayrıştığı konulardaki- kısaca değinilmiştir. Son olarak İbn Beyye'nin Fıkhu'l-Ekalliyat'la ilgili görüşlerine dair genel değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Bu tez Abdullah b. Beyye'nin yalnızca Fıkhu'l-Ekalliyat'a dair görüşleri ile sınırlıdır. İbn Beyye azınlık fıkhi dışında muamelat, maslahat ve usul konularda birçok kitap kaleme almıştır. Bu tezde ihtiyaç duyulmadıkça Fıkhu'l-Ekalliyat dışındaki kitaplarına müracaat edilmemiştir. Hem usul konusundaki görüşleri hem de muamelat konusundaki görüşleri müstakil çalışma konuları olmayı hak etmektedir.

Teze konu edinilen Abdullah b. Beyye özellikle Amerikan Müslümanları üzerindeki kuvvetli etkisi bakımından oldukça önemli görünmektedir. Fıkhi görüşlerinin siyasi arka planla işlenmesi onun konumunu ve duruşunu daha net ortaya çıkarmaktadır. Fıkhu'l-Ekalliyat alanında öne çıkan isimlerden biri olması ve bu isimler arasında yeni-gelenekçiliğe mensup bir isim olması hasebiyle temeyyüz etmektedir.

II. Yöntem

Bu çalışma, Abdullah b. Beyye'nin fikhî yaklaşımını güvenlik ve barış kavramları çerçevesinde analiz etmeyi amaçlamaktadır. Araştırmada nitel yöntem tercih edilmiş; çözümlemede yorumlayıcı ve metin merkezli bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu doğrultuda, İbn Beyye'nin başlıca eserleri olan *Hitâbu'l-emn fi'l-İslâm* (1999), *el-İrhâb: al-Teşhîs ve'l-Hulûl* (2007), 2016 Marakeş Deklarasyonu ve kamuoyuna açık konuşmaları ile fetvaları birincil kaynaklar olarak ele alınmıştır. Tez kapsamında, kavramsal çözümleme ve bağlamsal metin yorumuna dayalı bir inceleme gerçekleştirilmiştir. İbn Beyye'nin klasik fıkıh terminolojisini modern bağlamda nasıl dönüştürdüğü, özellikle *fıkhu'l-ekalliyyât* çerçevesinde yeniden nasıl işlevselleştirdiği araştırılmıştır. Bu bağlamda *ref'u'l-harac*, *'umûmu'l-belvâ*, *zaman ve mekânın hükme etkisi* gibi küllî kaidelerin çağdaş meselelerde nasıl yorumlandığı takip edilmiştir.

Çalışmada ayrıca İbn Beyye'nin düşünsel yönelimlerinin siyasal bağlamla ilişkisini anlamlandırmak üzere, 1980'lerden itibaren Ortadoğu'daki temel kırılma anları—örneğin 11 Eylül saldırıları, 2013 Mısır Darbesi ve Birleşik Arap Emirlikleri ile kurduğu ittifak—tarihsel zemin olarak analiz edilmiştir. Bu bağlam, İbn Beyye'nin söylemindeki süreklilik ve dönüşüm hatlarını izlemek için arka plan olarak yapılandırılmıştır.

III. Kaynaklar

Abdullah b. Beyye'ye dair Türkçe literatürde herhangi bir akademik çalışmaya rastlanmamıştır. Bu sebeple tezin kaynaklarını büyük oranda İngilizce literatür oluşturmaktadır. Arapça literatürde ise ne siyasi-ilmi faaliyetlerini ne de fikhî görüşlerini ele alan herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. İngilizce, Arapça ve Türkçe literatürde İbn Beyye'nin *Fıkhu'l-Ekalliyat* düşüncesini ele alan bir çalışma da bulunmamaktadır. Literatür genelde onun siyasi faaliyetlerini ve dini-siyasi söylemini konu edinmektedir. İngilizce literatürdeki kaynakları da doğrudan İbn Beyye ile ilgili olanlar ve dolaylı olarak onu işleyenler olarak ikiye ayırabiliriz.

Doğrudan İbn Beyye'yi konu edinen kaynakların başında David H. Warren tarafından kaleme alınan *Rivals in the Gulf: Yusuf al-Qaradawi, Abdullah bin Bayyah, and the Qatar-UAE Contest Over the Arab Spring and the Gulf Crisis* isimli kitap gelmektedir. Bu kitap siyasi duruşunu, Karadâvi ile olan rekabetini, onun geliştirdiği “Fıkhu's Sevra”ya karşı “Fıkhu's Silm”i ve Arap Baharı'ndaki tavrını ele alması açısından özellikle tezin birinci bölümü için önemli bir kaynaktır.

Doğrudan İbn Beyye'yi konu edinen bir diğer önemli kaynak Usama al-Azami tarafından kaleme alınan 2019'da *The Muslim World* dergisinde yayımlanan “Abdullāh bin Bayyah and the Arab Revolutions: Counter-revolutionary Neo-traditionalism's Ideological Struggle against Islamism” isimli makaledir. Bu makale hayatının dönüm noktası olan Arap Baharı'na odaklanmaktadır. İbn Beyye ve Uluslararası Müslüman Alimler Birliği Başkanlığı siteleri üzerinden yaptığı takipler üzerinden önemli tahliller yapmaktadır.

İbn Beyye'yi konu edinen bir diğer geniş kaynak Rezart Beka'nın Georgetown University'de yaptığı *The Jurisprudence of Reality (Fiqh Al-Wāqī') in Contemporary Islamic Thought: A Comparative Study of the Discourse of Yūsuf Al-Qaraḍāwī (D. 2022), Nāṣir Al-'umar (B.1952), And Abdullah Bin Bayyah (B.1935)* başlıklı doktora tezidir. İbn Beyye'nin akademik literatürde fıkıh düşüncesini derleyen önemli bir kaynaktır. Ayrıca fıkhu'l vâki anlayışını ayrıntılı tahlil etmesi bakımından da oldukça önemlidir.

Ana konusu İbn Beyye olan bir diğer çalışma yine Rezart Beka'ya ait “Maqaşid and the Renewal of Islamic Legal Theory in ‘Abdullah Bin Bayyah's Discourse” isimli makalesidir. Bu makale İbn Beyye'nin makasıd düşüncesinin eleştirisini konu edinir. Makale İbn Beyye'nin genel anlamda fıkıh düşüncesini sunması bakımından teze kaynaklık etmektedir.

Doğrudan İbn Beyye'yi konu edinmeyen ancak İbn Beyye'den de bahseden bir diğer önemli kaynak Walaa Quisay'a ait *Neo-traditionalism in Islam in the West Orthodoxy, Spirituality and Politics*¹ isimli kitaptır. Bu kitap genel olarak yeni gelenekçi akımın oluşumunu, siyaset ile olan ilişkisini ve düşünce dünyasını tasvir etmektedir. Kitap özellikle “1. Bölüm” için önemli arka plan bilgisi sunmaktadır.

IV. Fıkhu'l-Ekalliyat Kavramı

Fıkhu'l-ekalliyat kavramı İslam hukuku içerisinde kendisine yer bulmaya çalışan yeni bir kavramdır. Bu kavram terkihi çoğunluğunu gayrimüslimlerin oluşturduğu, Müslümanların içerisinde yaşadığı toplulukta ekonomik, siyasi ve kültürel olarak zayıf ve azınlık olarak bulunduğu hâlde lehlerine ve aleyhlerine olan şeyleri bilmelerini ifade eder. Bu kavramın klasik fıkıhta günümüzdeki gibi neredeyse ayrı bir disiplin olarak var olmamasının en önemli sebebi Müslümanların tarihte günümüzde olduğu kadar gayrimüslim toplumlarda yaşama tecrübesinin bulunmamasıdır. Tarih boyunca

¹ Walaa Quisay, *Neo-Traditionalism in Islam in the West: Orthodoxy, Spirituality and Politics* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023).

Müslümanlar farklı coğrafyalara seyahat etmiş, göç etmiş, yerleşmiş veya bulundukları yerler istilaya uğramıştır.² Ancak tarih, günümüzde olduğu şekilde Müslümanların üçte birinin gayrimüslim topraklarda yaşamasına şahitlik etmemiştir.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra Müslüman topluluklara sahip devletler maddi olarak sömürgeci bağımsızlıklarını ilan etmiş olsalar da Müslüman azınlıklar sorunu ekonomik, siyasi vb. şekillerde devam etmiştir. Yıllarca sömürge altında bulunmanın etkileri ekonomik refahın düşüklüğünü beraberinde getirmiş, Müslümanlar üzerlerinde siyasi baskı hissetmişlerdir. Buna karşın Batı'da gelişen sanayi ve teknoloji iş olanaklarını arttırmış, Batı'nın ulaştığı refah seviyesi kendi topraklarında bir hayat sürmeyi cazibeli hâle getirmiştir. Ekonomik sıkıntı ve siyasi baskılardan kurtulmak isteyen Müslümanlar II. Dünya Savaşı'nın ardından özellikle de 1960'lardan itibaren Müslüman ülkelerden Batı'ya doğru göç etmeye başlamışlardır.³

Müslümanların yeni tanıştığı bu dünyada karşılaştıkları en önemli problem dini kültür ve geleneklerini nasıl devam ettirecekleri hususudur. Bu fıkhu'l-ekalliyatın temel sorusu olacak “entegrasyon-izolasyon” probleminin oluşturur. Müslümanlar bu soruya cevap bulmak adına fetvalar aramışlardır.⁴ Bu fetva arayışının en önemli gayesi içerisinde bulundukları duruma meşru bir zemin arayışıdır. Zira şu an içerisinde bulundukları durum bir Müslüman açısından çok da alışılmış bir durum değildir.

İngilizce literatür azınlık olgusunun ve fikhının oluşmasının hikayesini Arap dünyası merkezli anlatmaktadır. Arap dünyasının etkili olduğu hakikatinin yanı sıra başka grupların da etkili olduğunu ifade etmemiz gerekir. Etkili olan bu gruplardan ilki Süleymancılardır. Özellikle Almanya ve Hollanda'da camiler ve eğitim kurumları tarafından organize edilmiştir. Bu cemaat, Türkiye'den öğretmenler ve din adamları göndererek göçmen çocuklarına İslami eğitim vermektedir. Aynı zamanda Türkçeyi ve ülke kültürünü korumak için çalışmaktadırlar. Süleymancılar, Almanya'da yatılı okullar kurarak hem dini hem de genel eğitim vererek öğrencilerin hem Türk kimliğini hem de Alman toplumuna uyum sağlamalarını sağladıklarını vurgulamaktadır. Bu gruplardan ikincisi ise Milli Görüş'tür. Islamische Gemeinschaft Millî Görüş (IGMG), 1970'lerde Alman işçi kentlerine yerleşen Türk işçilere yönelik bir harekettir. Bugün, Avrupa'da yüzlerce cami ve kültür merkezi açarak faaliyetlerine devam etmektedir. Millî Görüş'ün ortaya çıkışı, Türkiye'de siyasetin

² S. Hassan, *Fiqh Al-Aqalliyât: History, Development, and Progress* (Palgrave Macmillan, 2013), 37.

³ Khalid Masud, “The obligation to migrate: the doctrine of hijra in Islamic law”, *Muslim Travellers* (Routledge, 1990), 42.

⁴ Hassan, *Fiqh Al-Aqalliyât*, 21-22.

İslamî temeller üzerinde yeniden biçimlendiği 1970’li yıllara rastlamış ve bu sayede hareket, Avrupa’daki Türk azınlık arasında siyasal İslam anlayışını temsil eden bir yapı olarak ön plana çıkmıştır.⁵ Devletin resmi din kurumu olan Diyanet İşleri Başkanlığı da Avrupalı Türk cami ağları üzerinde önemli bir nüfuz sahibidir. Maritato’nun çalışması, Diyanet’in yurt dışındaki moskeilerde çalışan imamları doğrudan devlet memuru statüsünde görevlendirdiğini, böylece Türkiye’nin yurtdışı Müslüman topluluklar üzerindeki nüfuzunu kurumsallaştırdığını vurgulamıştır.

A. Selefilik

Müslümanların Batı’ya yerleşmesinde ve burada teşkilatlanmasında destekçi rol oynayan birçok etmen vardır. Bu etmenlerin başında Suudi Arabistan’ın 1960’lı yıllardan itibaren 1970 ila 1980 yılları arasında pik noktaya ulaşacak olan petrol gelirlerinden elde ettiği maddi yardımlar gelmektedir. Suudi Arabistan yaptığı milyonlarca dolar bağışla Batı’da Müslümanların yaşadıkları bölgelerde camiler, okullar inşa ettirmiştir. Birçok İslami eseri Batı dillerine çevirmişlerdir.⁶ Aşağıda anlatılacağı üzere Selefi anlayış her ne kadar Müslümanların gayrimüslim çoğunluğun bulunduğu bir ülkede yaşamasını uygun görmese de Müslümanların Batı’ya göç etmesi vakıası onların da masada bulunması gerekliliğini hissettirmiştir. Bu gereklilik hissinin kaynağı Vehhabi düşüncenin yayılmasıdır.

Azınlıklar arasında Selefi düşüncenin yayılmasına düşünceleriyle kaynaklık eden iki önemli isim vardır. Bunlar Suud müftüleri Abdülaziz Abdullah b. Bâz (ö. 1999) ve Muhammed b. Salih el-Useymin’dir. Her ikisinin fetvalarının bulunduğu mecmua İngilizceye tercüme edilmiştir. Selefi düşüncenin en temel doktrini kişinin ne zaman ve nerede yaşarsa yaşasın Şeriat’ın tüm emir ve yasaklarına muhatap olduğudur. Bir diğer ifade ile farklı bir ülkede veya farklı bir zamanda yaşıyor olması onun için bir konuda hükmün değişmesini gerektirmez. Dahası bulunduğu yer İslami bir çevre barındırmadığından dalaletle uğrama ihtimali daha yüksek olduğundan Allah’ın emirlerine normalde olduğundan daha fazla sarılmalıdır. En doğrusu ise oradan bir İslam ülkesine/toplumuna hicret etmelidir.⁷

Selefiler öne sürdükleri el-velâ ve’l-berâ kavramı çerçevesinde daru’l-ekalliyatta yaşayan bir Müslümanın hiçbir şekilde gayrimüslimleri ziyaret etmemesini, onlara sevgi

⁵ Bu ve benzeri kurumlar için bk. Yasin Bas, *Islam in Deutschland - Deutscher Islam?* (Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller, 2008), 97-144.

⁶ Hassan, *Fiqh Al-Aqalliyât*, 22.

⁷ Hassan, *Fiqh Al-Aqalliyât*, 24.

gösterisinde bulunmamasını, kutlamalarına, toplantılarına katılmamasını salık vermektedir. Onlara göre Müslüman çocuklar gayrimüslim okullarda okumamalı, Müslümanlar davet haricinde gayrimüslimlerin hiçbir mabedine girmemeli, onların cami ve mescitlerde konuşmalar yapmasına izin verilmemelidir. Müslümanlar giyim ve kuşamlarıyla gayrimüslimlere benzememeli, onlara selam vermemeli, cenazelerine katılmamalıdır.⁸

Selefiler her ne kadar Suud ulemasını dikkate alsalar da 1990'lara kadar Batı'da bulunan Müslümanların dini konularda sorularını cevaplayan bir kurum olarak Ezher öne çıkmaktadır. Hassan bu ihtiyacı karşılayan Ezher ulemasını "gelenekçi" (tradisyonalist) olarak isimlendirmektedir.⁹ Ezher uleması bu yeni ortaya çıkan azınlık grubun içerisinde bulunduğu durumu ruhsat durumları olarak değerlendirmiştir. Gelenekçi olarak vasıflanmalarının sebebi fetva verirken klasik fıkha dayanmaları sebebiyledir. Bu ruhsat durumunun bir gereği olarak verdikleri fetvayı "şartlı fetva" olarak sunarlar. Bu, verdikleri fetvanın yalnızca bu zamanda azınlık Müslümanların içerisinde bulunduğu şartlar altında geçerli olduğu anlamına gelir. Selefiler verdikleri fetvalarda yalnızca Kur'an ayetleri ve hadisleri şahit olarak zikredip herhangi bir açıklamada bulunmazken gelenekçiliği temsil eden Ezher uleması fetva için getirdiği delili zikretmesinin ardından delilin nasıl anlaşılması gerektiğiyle fetvayı sonlandırmaktadır.¹⁰

Mecelletü'l Ezher, Müslüman azınlıkların dini otoriteye olan ihtiyaçlarını karşılaması açısından önemli bir role sahiptir. 1950'lerden itibaren yayımladığı 10 sayının ikisini İngilizce olarak hazırlaması, bu azınlıkların ihtiyaçlarına yönelik önemli bir adım olmuştur.¹¹ Müslüman azınlıkların Ezher ulemasından fetva alma süreci, sorulan fetvaların muhtevası bakımından iki döneme ayrılabilir. İlk nesil göçmenlerin ardından gelen ikinci nesil, günlük yaşamlarında Arapçadan çok içinde bulundukları toplumun diline hakimiyet kazanmışlardır. 1970'lere kadar yöneltilen sorular arasında, Kur'an-ı Kerim'in İngilizceye veya başka bir yabancı dile çevrilip çevrilemeyeceği, Arapça dışında bir dilde namaz kılmanın caiz olup olmadığı, vakitlerin tam oluşmadığı bölgelerde namazın vücutbiyetinin devam edip etmediği, uçakta namazın nasıl eda edileceği ve ihtida eden bir kadının eşinden

⁸ Hassan, *Fiqh Al-Aqalliyyât*, 25. Hassan her ne kadar böyle düşünse de Uriya Shavit Selefilerin gayrimüslimlerle olan ilişkileri bu kadar da yasaklamadığını ifade etmektedir. Hem Hasan'ın çalışmasından daha sonra yayımlanmış olması hem de Selefi camilerini gezerek imamlar ve cemaatle görüşmeler yapması Shavit'in haklılığına göz kırpmaktadır. Uriya Shavit, *Shari'a and Muslim Minorities: The wasati and salafi approaches to fiqh al-aqalliyyat al-Muslima* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2016).

⁹ Hassan, *Fiqh Al-Aqalliyyât*, 37.

¹⁰ Hassan, *Fiqh Al-Aqalliyyât*, 37-38. Daha sonra vasatiyyenin de fikhî yaklaşımının önemli sütunlarından

¹¹ *Mecelletü'l Ezher*'in yanı sıra Ceddu'l Hakk'a ait *Buhûs İslâmiyye fî Kadâyâ Muâsıra* bu dönemde Ezherli ulemanın azınlıklar için verdiği fetvalar açısından önemli bir diğer kaynaktır.

ayrılmasının gerekip gerekmediği gibi konular öne çıkmaktadır. Bu döneme ait sorular incelendiğinde, soruların ağırlıklı olarak muamelat ve ibadet hayatına ilişkin meseleler etrafında şekillendiği görülmektedir.¹²

1970'lerden itibaren bazı ülkelerde Müslüman nüfusunun milyonlara ulaşması, Müslüman toplulukların gayrimüslim çevrelerle olan ilişkilerinde farkındalık kazanmalarına ve bu ilişkilerin her aşamasında dini sorular sormalarına neden olmuştur. Bu sorular arasında, bir Müslümanın gayrimüslim topraklarında yaşamasının caiz olup olmadığı, gayrimüslim bir ülkenin vatandaşlığını almanın İslami açıdan meşru olup olmadığı, seküler bir devletin siyasi seçimlerine katılıp oy kullanmanın dini hükmü, gayrimüslim komşularla ilişkilerin sınırları ve Müslüman çocukların gayrimüslim okullara gönderilmesinin uygunluğu gibi meseleler öne çıkmıştır.¹³ Müslümanlar, bu süreçte yalnızca zaruriyyat düzeyindeki konuların değil, aynı zamanda tahsiniyyat kapsamındaki meselelerin de dini hükümlerini öğrenmeye yönelik bir çaba içine girmişlerdir. Bu durum, İslami kimliklerini muhafaza etmeye çalışan Müslüman azınlıkların, sosyal, siyasi ve kültürel bağlamlarda rehberlik arayışlarını ortaya koymaktadır.

Selefilik ve Hassan'ın isimlendirmesiyle gelenekçilik, yani Ezher uleması, azınlıklar fıkhi açısından ana gövdeyi oluşturmamaktadır. Selefiler, maddi açıdan birçok gruptan daha güçlü bir mali yapıya sahip olmalarına rağmen, etkileri vasatilik akımını temsil eden isimlerin etkisi kadar geniş olmamıştır. Benzer şekilde, Ezher'in zamanla değişen siyasi konumu, dini otoritesini zayıflatmış ve bu durum, sahnenin vasatiliği temsilen Yûsuf el-Karadâvî, Tâhâ Câbir Alvânî ve daha az görünür bir şekilde Abdullah b. Beyye gibi isimlere kalmasına yol açmıştır.

Karadâvî, Alvânî ve İbn Beyye, İslami kimliği koruyarak çoğulcu toplumlarla uyum arayan, mutedil bir yaklaşımı benimseyen ve içtihadı güncel bağlama taşıyan isimlerdir. Bu yönleriyle, İslam'da "vasatilik" olarak bilinen dengeleyici çizgiyi temsil ederler.

B. Vasatilik

Vasatilik Fıkhu'l-Ekalliyat bağlamından bağımsız çok geniş ve modern bir kavramdır. *Vasatî* kavramı ilk defa 1960'larda Ezher uleması tarafından kullanılmıştır.¹⁴

¹² Hassan, *Fiqh Al-Aqalliyât*, 46-47.

¹³ Hassan, *Fiqh Al-Aqalliyât*, 48.

¹⁴ Bettina Gräf, "Concept of Wasatiyyah in the Work of Yusuf Al-Qaradawi", *The Global Mufti. The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi* (London: Columbia University Press, 2009), 214. Zahalka vasatiliğin 20.

Yûsuf el-Karadâvî de ilk defa 1960 yılında yayımladığı *el-Helâl ve'l Harâm*¹⁵ isimli kitabında vasatîlikten bahsetmiştir. Karadâvî vasatîliğin esaslarını ilk olarak *el-Hasâisu'l-Âmme li'l-İslâm*¹⁶ isimli kitabında ortaya koymuş, daha sonra *Kelimât fi'l Vasatiyyeti'l-İslâmiyye ve Meâlimuhâ*¹⁷ isimli eserinde müstakil olarak ele almıştır. Karadâvî'ye göre vasatîlik tevazün ve itidal ile açıklanabilir. Tevassut, tevazün veya teadülün manası ise birbirinin mukabili veya zıttı olan şeylerde birinin diğerini etkileyecek şekilde tek başına kalmaması, karşı tarafı reddetmemesi, bir tarafın diğer tarafın hakkını almamasıdır. Diğer bir ifade ile herkesin kendi alanına düşeni almasıdır.¹⁸

Karadâvî en önemli projelerinden biri olan vasatiyye için tam 30 özellik belirlemiştir. Karadâvî'ye göre vasatîliğin ilk özelliği İslâm'ı şümullü bir şekilde anlamaktır. İslam akide, şariat, ilim, amel, ibadet, muamelat, kültür, ahlak, hak, kuvvet, davet, devlet, din, dünya, medeniyet ve ümmet olarak anlaşılmalıdır. Muamelatın ahlaktan ayrılır bir yanı yoktur. Bütün bunların merci noktasının Kur'an ve Sünnet olduğunu kabul etmek de bir diğer özelliktir. Dini değerler ve dinin manalarını kavramak, ibadeti bilinçle yapmak, ihlaslı olmak gibi kalbi amellerin manasını anlamak bir diğer özelliktir. Vasatîliği benimseyen biri mükellef olduğu şeylerle onları ehemmiyet sırasına koyup o şekilde muamele etmelidir. Bir diğer özellik İslam ahlakı ile ahlaklanmaktır. Yerinde ve ehli tarafından içtihadın önemsenmesi, içtihadta sabiteler ve değişkenler arasında dengenin gözetilmesi, fetvada teysirin (kolaylığın) benimsenmesi, Allah'a davette müjdelemenin (tebşir) kullanılması, tüm davranışlarda tedriciliğin benimsenmesi, zaruret olmadan savaş yoluna gidilmemesi, İslami toprakların başına gelen zâlim sultanlardan arındırılması, özgürleştirilmesi, gayrimüslim azınlıkların haklarının gözetilmesi, akla ve düşünceye saygı gösterilmesi vasatiyyenin özelliklerindendir.¹⁹ Bunlara ek olarak insani ve toplumsal değerleri gözetmek, kadına karşı insafî ve saygılı davranmak, aileyi geliştirme konusunda çaba harcama, halka onu yönetecek kişiyi seçme hakkının verilmesi, Müslümanların iktisadının geliştirilmesi ve şariat üzerine bina edilmesi, ümmetin varlığı ve birliğine ve bir

yüzyılın son 20 yılında ortaya çıktığını ifade etmektedir. bk. Iyad Zahalka, *Shari'a in the Modern Era: Muslim Minorities Jurisprudence* (Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 2016), 24.

¹⁵ Yûsuf el-Karadâvî, *el-Helâl ve'l-haram fi'l-İslâm* (International Islamic Federation of Student Organizations [İttihadü'l-İslami el-Alemî], 1960). Karadâvî bu kitabı yayımladıktan sonra kitaba gelen eleştirilerden biri mizahi bir şekilde şöyle ifade etmektedir: "Bazı kardeşlerim bana 'Kitabınızın ismini yanlış koymuşsunuz, kitabınızın ismi *el-Helâl ve'l Helâl* olmalıydı.' dediler." bk. <https://www.youtube.com/watch?v=b8s8-qyp9zY&t=-%D9%A0> (Erişim Tarihi: 14.01.2025)

¹⁶ Yûsuf el-Karadâvî, *el-Hasâisu'l-Âmme li'l-İslâm* (Kahire: Daru's Şurûk, 1977).

¹⁷ Yûsuf Karadâvî, *Kelimât fi'l Vasatiyyeti'l-İslâmiyye ve Meâlimuhâ* (el-Merkezü'l Âlemî Li'l Vasatiyye, 2011)

¹⁸ Karadâvî, *Kelimât fi'l Vasatiyyeti'l-İslâmiyye ve Meâlimuhâ*, 13.

¹⁹ Karadâvî, *Kelimât fi'l Vasatiyyeti'l-İslâmiyye ve Meâlimuhâ*, 41-48.

binanın tuğlaları gibi birbirine bağlı olduğuna inanmak, farklılığın ve çeşitliliğin normal olduğunu düşünme, tekfir ve tefsikten uzak durma, dünya çapındaki Müslüman azınlıkları koruma, yeryüzünü imar etme, geliştirme ve çevreyi koruma da vasatiyyenin özelliklerindendir. Değişimin ve ıslahın kaçınılmaz olduğuna inanmak, ümmet içerisindeki farklı akımları birleştirmek, yeni bir fıkıh çağrısı, ümmetin başarılarını kabul etmek ve gerekli ve hayırlı olan gelenekten yararlanmak vasatiliğin diğer özellikleridir.²⁰

1960’larda yayımlanan *el-Helâl ve’l-Harâm fi’l-İslâm*’ın gördüğü teveccüh Karadâvî’nin azınlıklar konusundaki ilgisinin başlangıç noktası olduğu iddia edilebilir.²¹ Bu tarihler aynı zamanda Karadâvî’nin Katar’a göç ettiği ve buraya yerleştiği döneme denk gelmektedir. Katar’ın da sağladığı maddi destekler ile beraber Karadâvî, 1970’lerden itibaren Avrupa’da yaşayan Müslümanların durumlarını gözlemek üzere seyahatler düzenledi.²² 1977’de “Bilginin İslamileştirilmesi ve Müslümanların Batı’da Varlığı” isimli bir konferansa davet edildi. 1980’lerden itibaren yazılarının merkezine azınlıkları alan Karadâvî farklı ülkede yaşayan Müslümanlardan sorular almaya başladı.²³ Bu sorulara verdiği cevaplar Karadâvî’ye bu alan için bazı asıllar belirlemesi gerektiği düşüncesini aşıladı. Bu asılları vasatilik içerisinde belirledi. 1990 yılında Fransa’da Avrupa İslam Örgütleri Federasyonunun (The Federation of Islamic Organisation)²⁴ düzenlediği 2 sempozyuma Karadâvî ile birlikte Mustafa ez-Zerkâ (ö. 1999), Abdülfettah Ebu Gudde (ö. 1997), Menna’ el-Kattân (ö. 1999), Faysal el-Mevlevî (ö. 2011) ve Abdullah b. Beyye katılmıştır.²⁵

İbn Beyye’ye göre ise vasatilik, denge ve uyumdur; değişmez ile değişen, hareket ile durağanlık arasında bir ölçüdür. Azimetleri benimser, ancak gerektiğinde ruhsatları da göz ardı etmez. Sabiteleri uygular, ancak değişkenleri de ihmal etmez. İnsanları ve olayları, onların kendi bağlamında değerlendirir. Zamanı dikkate alır, ancak her durumda ona tabi olmaz. Benzer olanlar arasında fark gözetir, farklı olanlar arasında bağ kurar. İhtiyaçları,

²⁰ Karadâvî, *Kelimât fi’l Vasatiyyeti’l İslâmiyye ve Meâlimuhâ*, 48-56. Ayrıca bk. Yûsuf el-Karadâvî, *el-Hasâisu’l Âmmeh li’l-İslâm* (Kahire: Daru’s Şurûk, 1977), 143-177.

²¹ Alexandre Vasconcelos Caeiro - Mahmoud Al-Saify, “Qaradawi in Europe, Europe in Qaradawi? The Global Mufti’s European Politics”, *Global Mufti : the Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi* (Hurst, 2009), 112.

²² Hassan, *Fiqh Al-Aqalliyât*, 59. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Caeiro - Al-Saify, “Qaradawi in Europe, Europe in qaradawi?”, 112.

²³ Hassan, *Fiqh Al-Aqalliyât*, 59.

²⁴ Tezin birinci bölümünde de bahsedileceği üzere, Müslüman Kardeşler tarafından kurulan bu kurum 2015 yılında Hamas’a destek vermesi sebebiyle Birleşik Arap Emirlikleri tarafından terörist listesine eklenmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. <https://www.gfatf.org/archives/federation-islamic-organisations/>

²⁵ Yûsuf Karadâvî, *Fî Fıkhi’l-Ekalliyâtî’l-Müslime Hayatü’l-Müslimîn Vasatî’l-Müctemiâtî’l-Uhrâ* (Kahire, 2001), 6.

faydaları, zorlukları ve kaçınılmaz gerçekleri göz önünde bulundurur. İbn Beyye vasatilik ile ifrat ve tefrite düşmeden fetva ve görüşlerde külliler ile cüz'ileri karşılaştırmayı, makasid ve fûru arasındaki dengeyi, nasslar ve maslahat arasındaki sürekli ilişkiyi kastettiğini ifade eder.²⁶ Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât* adlı eserine atfen şöyle demektedir: “En yüksek mertebeye ulaşmış müftü, insanları genel kabul gören orta yolda tutandır. Onları ne aşırı bir sertliğe sürükler ne de gevşekliğe ve çözümsüzlüğe iter. Bunun doğruluğuna delil ise Şeriat'ın getirdiği doğru yolun tam da bu olmasıdır. Çünkü şeriatın amacı, mükellefi aşırılık ve gevşeklik olmadan orta bir yola yönlendirmektir. Eğer müftü fetva verirken bu orta yolu terk ederse, şeriatın maksadından sapmış olur. Bu yüzden, vasatilikten sapmış fetvalar, ilimde derinleşmiş kimseler nezdinde kınanmıştır.²⁷ Son olarak İbn Beyye vasatiyye ile gelenek mirasına bağlı ancak çağdaş dünyaya ayak uyduran, cesur ama başkalarına karşı hoşgörülü ne vahşi hayvanlar gibi saldırgan ne de kasaba boynunu uzatan koyunlar gibi uysal bir nesil yetiştirmek istediğini söyler. Bu nesil açık görüşlü, hoşgörülü, izzetli ve onurlu olmalıdır.²⁸

Vasatiyyenin ilmi yönteminden bahis açan İbn Beyye genel olarak fıkha üç yaklaşımın bulunduğunu söyler. Bunlar aşırı zahiri, aşırı batini ve bu ikisinin ortası olan yöntemdir. Bunlardan ikisinin ortası olan yöntem vasatiyyenin yöntemidir. Vasatilik , metinleri anlama ve onlarla ilişki kurmada iki aşırı uç arasında bir duruş olup, aşırı zahirîlik ile aşırı batınîlik arasında bir yaklaşımdır. Bu yöntem metnin hem zahiri anlamını hem de içeriğini dikkate alır. Bu yöntemle göre anlam, metnin lafzını ortadan kaldırmamalı; aynı şekilde metin de anlamı iptal etmemelidir. Böylece şeriat, çelişkiden uzak, tutarlı ve dengeli bir sistem olarak işler. Bu, alimlerin büyük çoğunluğunun benimsediği yöntemdir ve şeriatın maksadını belirlemede esas alınması gereken doğru yaklaşım da budur. Bu yöntem, makâsîd ile fer'î (cüz'î) naslar arasındaki dengeyi sağlama konusunda orta bir duruş sergilemektedir. Bazı âlimlerin "Fıkhu'l-Muvâzenât" (denge fıkhi) diye adlandırdığı şey de budur. Bu aslında sabit hükümler ile değişken unsurlar arasındaki hassas dengeyi sağlamaktır.²⁹

C. Vasatilik İçerisinden Bir Ekol: Neo-Tradisyonizm

²⁶ Abdullah b. Beyye, *el-İrhâb: et-Teşhîs ve'l Hulûl* (Riyad: Mektebetü'l Ubkân, ts.), 100.

²⁷ Abdullah b. Beyye, *el-İrhâb: et-Teşhîs ve'l Hulûl*, 101.

²⁸ Abdullah b. Beyye, *el-İrhâb: et-Teşhîs ve'l Hulûl*, 100-101.

²⁹ Abdullah b. Beyye, *el-İrhâb: et-Teşhîs ve'l Hulûl*, 102-104.

Neo-gelenekçilik, Batı’da özellikle Anglo-Amerikan bağlamda ortaya çıkan bir dinî yönelimi temsil eder. Bu eğilim, İslam’ın geleneksel öğretilerine dayalı bir epistemoloji ve ontoloji inşa etmeyi hedefler. Neo-gelenekçi şeyhler—başta Hamza Yusuf, Abdülhakim Murad ve Ömer Faruk Abdullah olmak üzere—modernitenin seküler, rasyonalist ve materyalist dünyasına karşı, İslam geleneğini metafizik bir dayanakla yeniden kurma iddiasındadırlar. Bu bağlamda gelenek, yalnızca geçmişe bağlılık değil, aynı zamanda modern kopuşa karşı tarihsel sürekliliğin temsili olarak görülmektedir. Sünnî İslam’ın dört mezhebi, Eş‘arîlik ve Mâturîdîlik gibi akaid ekolleri ile tasavvufî gelenek, bu hareketin temel referans çerçevesini oluşturmaktadır.³⁰

Neo-gelenekçilikte geleneksel bilgi, bir isnad zinciri aracılığıyla nesilden nesile aktarılan sahih bilginin birikimi olarak görülür. Bu bağlamda, geleneğe dayalı epistemik otorite, modern bilginin göreceliğine ve teknikleşmiş rasyonalizmine karşı üstün bir hakikat iddiası taşır.³¹ Hamza Yusuf’un ifadesiyle, gelenek İslam ağacının ana gövdesidir ve bu gövdeyi ayakta tutan şey, sahih bir aktarıma dayalı, kesintisiz bir ilmî mirastır. Murad ise geleneği “medeniyetin zamana direnen kök epistemolojisi” olarak tanımlar.³²

Neo-gelenekçi düşüncenin merkezî figürleri, akademik olarak hem Batı’daki hem de Doğu’daki geleneksel İslami otoritelerle irtibat hâlinindedir. Bu figürler, geleneksel öğretim metotlarını (örneğin rihle, isnad, talim) hem teorik olarak savunmakta hem de pratiğe dökmektedir. Her yıl gerçekleştirilen rihle inzivaları, bu yaklaşımın en görünür uygulamalarındandır. Bu inzivalar, modern dünyadan kopuşu, gelenekle yeniden bağ kurmayı ve ruhî disiplinleri ihya etmeyi amaçlamaktadır.³³

Neo-gelenekçiliğin temel iddiası, modernitenin yalnızca epistemolojik bir kriz değil, aynı zamanda ontolojik bir yıkım getirdiğidir. Bu yaklaşımda, modern dünyanın hikmetten ve kutsaldan arınmış bir evren tasavvuru, insan ile Tanrı arasındaki bağı zayıflatmış, ilim ile marifet arasındaki kadim dengeyi bozmuştur. Abdülhakim Murad bu durumu “kalbin skolastiğe mağlup olması” olarak niteler ve modernitenin kalbî bilginin yerine teknik bilgi koyarak manevî yapıyı aşındırdığını ileri sürer.³⁴ Bu bağlamda metafiziğin düşüşü, sadece entelektüel bir kırılma değil; aynı zamanda insanlığın varoluşsal anlam krizine sürüklenmesidir. Neo-

³⁰ Quisay, *Neo-Traditionalism in Islam in the West*, 4.

³¹ Quisay, *Neo-Traditionalism in Islam in the West*, 37.

³² Quisay, *Neo-Traditionalism in Islam in the West*, 59.

³³ Quisay, *Neo-Traditionalism in Islam in the West*, 5.

³⁴ Quisay, *Neo-Traditionalism in Islam in the West*, 59.

gelenekçilik, bu parçalanmışlığa karşı İslam geleneğini bir “iyileştirici bütünlük” olarak takdim eder. Hikmet, marifet, takva ve ruh terbiyesi gibi kavramlar, sadece bireysel bir arınmanın değil, aynı zamanda bütüncül bir epistemik ve ontolojik sistemin temel taşlarıdır. Zira onlara göre, yalnızca doğru bilgi değil; o bilginin kim tarafından, hangi yolla ve hangi niyetle elde edildiği de önemlidir. Bu anlayış, modernitenin anonim ve nötr bilgi anlayışına karşı, bilginin sahibini ve bağlamını önceler.

Neo-gelenekçilik, sadece metafizik bir direniş değil; aynı zamanda modern siyasal alanla stratejik bir etkileşim kurma biçimi olarak da dikkat çeker. Özellikle 11 Eylül sonrasında ABD’de şekillenen “İslam tehdidi” söylemi karşısında, neo-gelenekçi figürler Amerikan kamuoyuna hitap edebilecek bir din dili geliştirmiştir. Bu bağlamda Hamza Yusuf ve Abdullah bin Beyye gibi figürler, hem İslam dünyası içindeki şiddet yanlısı eğilimleri eleştirerek hem de Amerikan güvenlik söylemine entegre olarak bir tür “ılımlı İslam” temsilini üstlenmişlerdir.³⁵

Hamza Yusuf’un, George W. Bush’un “Teröre Karşı Savaş” ilanından hemen sonra düzenlenen toplantılara katılması, bu ilişkinin başlangıç noktasını teşkil eder. Yusuf, İslam’ın özünde barış dini olduğunu, terörle hiçbir ilgisi olmadığını savunmuş ve bu söylemle ABD kamuoyuna hitap etmeye çalışmıştır. Ancak bu pozisyon, birçok Müslüman tarafından “devlet destekli İslam” olarak eleştirilmiş; Yusuf’un sistem içi konumlanması, onun sahilik iddiasına gölge düşürdüğü iddia edilmiştir. Buna rağmen neo-gelenekçiler, modern devlet yapısıyla doğrudan çatışmayan, ancak onun ahlaki ve epistemik temellerini sorgulayan bir pozisyon inşa etmişlerdir. Onlara göre, devletle kurulan ilişki bir maslahat ilişkisi olup, geleneksel fıkhıta da yeri olan bir içtihadî yaklaşımdır. Bu noktada İbn Teymiyye gibi figürlerin siyaset teorilerine de başvurarak maslahat, mefsedet, zaruret gibi kavramlarla Batı’daki Müslüman varlığını teorize etmeye çalışırlar.³⁶

Abdülhakim Murad, geleneksel İslam’ın, modern dönemde Müslümanların yaşadığı bütünleşme krizine seküler bilimcilik ya da İslamcılıktan daha tutarlı bir cevap sunduğunu savunur. Neo-gelenekçi söylemler, sekülerlik ve İslamcılığı iç içe geçmiş modernist sapmalar olarak değerlendirir. Bu söylemler, Batı’nın anlam krizine dair anlatılarıyla Müslüman dünyadaki gerileme hikâyelerini ilişkilendirir. Her iki anlatı da yalnızca mevcut yozlaşmayı değil, aynı zamanda kaybedilmiş kutsal bir geçmişin izini sürer. Modernite, bir ilerleme süreci değil, teosantrik bir dünyanın antroposantrik bir çöküşe dönüşümüdür. Neo-gelenekçi şeyhler,

³⁵ Quisay, *Neo-Traditionalism in Islam in the West*, 56.

³⁶ Quisay, *Neo-Traditionalism in Islam in the West*, 43.

bu çöküşü iki ana anlatı üzerinden temellendirir: Biri Weberci anlamda “büyünün bozulması”, diğeri ise “metafiziğin çöküşü”dür. Bu iki anlatı birlikte modernitenin krizini ve yol açtığı teolojik, epistemolojik ve medeniyet ölçekli bozulmayı açıklar. Metafiziğin inkârı, anlamın parçalanmasına ve radikal bir göreceliğe zemin hazırlamıştır. Bu durum, modern sanattan toplumsal cinsiyete kadar pek çok alanda kendini göstermektedir. Şeyhler, Batı’daki büyü kaybını Protestan Reformu’na bağlarken, benzer şekilde Müslüman dünyada Selefilik ve Vahhabîlik gibi akımların da gelenekle bağları kopardığını öne sürerler. Bu kopuşun neticesinde İslamcı hareketler doğmuş; bu hareketler hem metafiziği reddetmiş hem de İslam’ı Marksist ideolojik formlarla yeniden şekillendirerek epistemolojik ve siyasî yıkıma neden olmuştur.³⁷

Neo-gelenekçi şeyhler, modern çağda dinî eğitimin zayıflamasıyla birlikte metafiziğin de gerilediğini ve bu durumun çağdaş dünyada anlam krizine yol açtığını ileri sürerler. Ömer Faruk Abdullah, bu durumu “en metafizik karşıtı çağda yaşıyoruz” şeklinde tanımlar ve metafizikten yoksun bir toplumun nihayetinde varlığını sürdüremeyeceğini söyler. Ona göre bu çöküşün günümüzdeki en açık sonucu, İslami aşırıcılığın yükselişidir. Bu görüş, neo-gelenekçi çevrelerin modern dünyaya yönelttikleri eleştirilerin zeminini oluşturur. Bu çerçevede, gelenek ile metafizik arasında güçlü bir bağ kurulur ve metafiziğin çöküşü, sadece entelektüel değil aynı zamanda toplumsal ve siyasî bir felaket olarak okunur. Hamza Yusuf, metafiziğin tarihsel olarak seçkin zümrelere ait bir ilim gibi görülmesine rağmen, halk arasında da tarikat bağlılıkları ve Cuma hutbeleri aracılığıyla dolaylı bir biçimde aktarıldığını belirtir. Ona göre metafizik, varlığın maddî olmayan yönlerine dair evrensel hakikatleri ve ilk ilkeleri –özellikle nedensellik gibi– kavrama çabasıdır.³⁸

Ömer Faruk Abdullah da geçmişte herkesin bu ilk ilkeleri anladığını, bireysel varoluşlarına dair anlamı bu sayede kavradıklarını söyler. Buna karşılık, günümüz insanı bu türden temel kavramları dahi tanımaz hâle gelmiştir. Özellikle modernist Müslümanların teolojisinin yüzeyselleştiğini, çünkü metafiziksel beklentilerinin düşük olduğunu ifade eder. Bu durumun sonucu olarak zeki bireylerin dinden uzaklaştığını, buna karşın yüzeysel yaklaşımların radikal dini eğilimlere yol açtığını ileri sürer. Yusuf, bu gerilemenin kökenini Batı düşüncesindeki nominalist yaklaşıma bağlar. Nominalizm, tümellerin (evrensel kavramların) varlığını inkâr eder ve Yusuf’a göre bu görüş, kelâm ile felsefe arasındaki ilişkiyi koparmış,

³⁷ Quisay, *Neo-Traditionalism in Islam in the West*, 46-47.

³⁸ Quisay, *Neo-Traditionalism in Islam in the West*, 47-48.

böylece ampirik bilimlerin yükselişine zemin hazırlamıştır. Bu ayrışmanın nihayetinde metafiziğin itibarsızlaştırılmasına ve modernite içinde yerini kaybetmesine yol açtığı savunulur.³⁹ Tarihsel olarak Müslümanlar, dünyaya metafizik bir bakış açısıyla yaklaşır, bu yaklaşım sayesinde kozmik düzen içinde kendi yerlerini kavrarlardı. Bu düzen tasavvufu ve kelâmı da içine alan bir gelenek içerisinde şekillenirdi. Bu çerçevede, epistemik ve siyasî düzeyde bir otorite ve istikrar sağlanırdı. Otorite ve hiyerarşi, yalnızca bilgisel doğruluğun değil, aynı zamanda siyasî düzenin de temel taşlarıydı⁴⁰

Modern çöküşün temel süreçlerinden biri olan “büyünün bozulması” kavramı, neo-gelenekçi şeyhler tarafından sıklıkla Charles Taylor’un Weberci gelenekten ilhamla geliştirdiği sekülerleşme anlatısı çerçevesinde ele alınır. Taylor’un “içkin çerçeve” kavramı, doğa ile aşkın olan –tanrılar, ruhlar, cinler veya büyü– arasında artık aracılaştırıcı bir anlam ilişkisinin kurulamadığı, aşkınlığın dışlandığı bir yaşam dünyasını tanımlar. Kozmosun aşkınlıktan kopması, insanın anlamla bağını zayıflatmış, varoluşunu parçalamış ve metafizik yönelimlerini kaybetmesine yol açmıştır. Abdülakim Murad, bu durumu “modernitenin hissedilen düzlüğü” kavramıyla açıklar; modern insanın kozmosla ilişkisi artık derinlikten ve aşkınlıktan yoksundur.⁴¹ Büyünün bozulması anlatısı yalnızca sekülerleşmeyle sınırlı değildir; aynı zamanda rasyonelleşmenin yükselişiyle metafiziğin tasfiyesini de içerir. Weber’e göre bu dönüşüm, insanlık tarihindeki kaçınılmaz bir “olgunlaşma” süreci olarak görülür.⁴² Modern öncesi büyülenmiş dünya, aşkın olanla geçişli ilişkilere açık, geçirgen (porous) bir yapıdaydı; tanrılar, melekler, velîler ve cinler bu kozmik düzenin vazgeçilmez unsurlarıydı. Bu dünyada, kutsal mekânlar, şahsiyetler, ritüeller ve kurumlar aracılığıyla insan kutsalla temas hâlindeydi. Ancak bu yapı, rasyonalist ve mekanistik dünya görüşüyle yer değiştirince, birey anlamdan kopmuş, kutsal olanla ilişkisini kaybetmiştir.⁴³

Moderniteye dair devam eden eleştiriler, yalnızca teorik zeminde değil, doğrudan siyasal bağlamlarla iç içe gelişmiştir. Yeni gelenekçi şeyhlerin sıkça muhatap olduğu “İslam kendi reformunu gerçekleştirmeli midir?” sorusu, aslında sömürgeci bakışın bir uzantısı olarak şekillenmiştir. Oryantalist düşünce, İslam’ın da Hristiyanlık gibi bir akılcılaşıma, modernleşme ve sonunda sekülerleşme sürecine girip giremeyeceğini sorgulamıştır. Bu sorgulama, özellikle

³⁹ Quisay, *Neo-Traditionalism in Islam in the West*, 48.

⁴⁰ Quisay, *Neo-Traditionalism in Islam in the West*, 48-49.

⁴¹ Quisay, *Neo-Traditionalism in Islam in the West*, 50.

⁴² Dustin J. Byrd, *Islam in a Post-Secular Society: Religion, Secularity and the Antagonism of Recalcitrant Faith* (Chicago, IL: Haymarket Books, 2018), 8.

⁴³ Quisay, *Neo-Traditionalism in Islam in the West*, 50.

11 Eylül 2001 saldırılarından sonra yeniden ivme kazanmış, George W. Bush'un "Teröre Karşı Savaş" ilanı ile birlikte yeni bir aciliyet doğmuştur. Bu bağlamda, Müslüman toplumların sekülerleşmeye uygun bir reformasyon süreci yaşayıp yaşayamayacakları sorunu, sadece dinî değil, doğrudan küresel güvenliğe dair bir mesele olarak ele alınmaya başlanmıştır.⁴⁴

Güvenlik merkezli bu yaklaşım, Müslümanların şiddete eğilimli bir dinin mensupları olup olmadıkları sorusuyla birleşmiş; aynı zamanda İslam'da kimin dinî otoriteyi temsil ettiği sorusu da Batı'da tartışmaların odağı hâline gelmiştir. Bu bağlamda, George Bush'un meşhur "Ya bizimlesiniz ya da teröristlerle" söylemi, yalnızca dış politik bir strateji değil, aynı zamanda Batı'da yaşayan Müslümanlar ve onların hükümetleri için bir tür uyarı hâline gelmiştir. Bu söylem, ılımlı ve seküler vatandaşlıkla uyumlu bir "iyi Müslüman" tipi ile köktenci ve tehditkâr bir "kötü Müslüman" figürü arasında yapay bir ikilik yaratmıştır. Amerika'daki karşı-terör politikaları bu ayrımı pratiğe dökerek, 2001 sonbaharında binlerce Müslüman erkeğin suçlama olmaksızın tutuklanmasına, gözaltı koşullarının keyifleşmesine ve toplulukların yoğun biçimde izlenmesine neden olmuştur. Camilerdeki sivil polisler, öğrenci gruplarının fişlenmesi ve "uçuş yasağı listeleri" gibi uygulamalar, Müslümanların potansiyel suçlu olarak görülmelerini pekiştirmiştir.⁴⁵ Teröre Karşı Savaş, yalnızca baskıcı tedbirler değil, aynı zamanda "ılımlı" İslam'ı teşvik eden yumuşak güç stratejilerini de beraberinde getirmiştir. Buradaki amaç, radikal yorumların etkisini kırmak ve iş birliği yapılabilecek Müslüman figürleri meşrulaştırmaktır. Bu çerçevede devlet, "Müslümanlar adına kimin konuştuğu" sorusunu doğrudan kendi güvenlik çıkarlarına göre değerlendirmiş, liberal değerlere yakın olanları desteklemiş ve diğerlerini dışlamıştır.⁴⁶

11 Eylül saldırılarının hemen ardından, dönemin ABD Başkanı George W. Bush, birçok Müslüman danışman arasında Hamza Yusuf'u öne çıkarmıştır. Saldırı öncesi dönemde Yusuf'un söylemi, Batı'ya ve Amerikan dış politikasına yönelik açık bir eleştirelilik taşımaktaydı. Ancak zamanla, bu söylemde belirgin bir değişim gözlenmiştir. 2001 yılında Beyaz Saray'da düzenlenen bir dua toplantısında Yusuf, "İslam o uçakta kaçırıldı" diyerek, saldırıların İslam'la özdeşleştirilemeyeceğini vurgulamıştır. Yusuf, Müslümanlara öfkeye dayalı söylemlerden uzak durma çağrısı yapmış, bunun yerine öz eleştiri ve iç muhasebe

⁴⁴ Quisay, *Neo-Traditionalism in Islam in the West*, 56.

⁴⁵ Quisay, *Neo-Traditionalism in Islam in the West*, 57.

⁴⁶ Quisay, *Neo-Traditionalism in Islam in the West*, 58.

gereğine işaret etmiştir. Bu çerçevede, şiddetten ve aşırılıktan arındırılmış, sahih bir “iyi İslam” fikri ön plana çıkarılmıştır.⁴⁷

Neo-gelenekçilik, bu yönleriyle hem Batı devletleri açısından güvenilir bir muhatap hem de Müslüman toplumlar içinde meşru bir dinî yönelim olarak öne çıkmaktadır. Selefilik ve İslamcılık gibi yönelimlerden ayrışan bir ortodoksî çizgi olarak, geniş kitlelere hitap eden bir model geliştirmiştir. Bu hareketin dinî inziva ortamlarında, modernitenin çözülüşüne ve sekülerleşme süreçlerine dair geliştirdiği paradigmatik eleştiriler dikkat çeker. Özellikle metafiziğin çöküşü ve büyüünün bozulması gibi olgulara ilişkin yorumları, dini aşırılıkların artışıyla birlikte okunmaktadır. Bu bağlamda, “İslam’ın Protestanlaşması” olarak tanımlanan süreç, geleneksel İslam’ın reforme edilerek yeni bir yapıya kavuşturulması anlatısıyla iç içe geçmektedir.⁴⁸

Abdullah b. Beyye bu görüşlerin Batı’daki-özelde de Amerika’daki- temsilcilerinin Ortadoğu’daki bağlı oldukları şeyhleri konumundadır. Özellikle Hamza Yusuf fikhî meselelerde ona soru sorulduğunda İbn Beyye’den nakilde bulunmakta, hatta fıkıh melekesinden övgüyle bahsetmektedir. Bu görüşleri benimsemesi bakımından hem bu görüşün temsilcilerine hocalık yapmakta hem de bu ekole intisap etmektedir.

⁴⁷ Quisay, *Neo-Traditionalism in Islam in the West*, 61.

⁴⁸ Quisay, *Neo-Traditionalism in Islam in the West*, 63.

BİRİNCİ BÖLÜM: İBN BEYYE’NİN HAYATI VE DÜŞÜNCESİNİN TEŞEKKÜL SÜRECİ

Bu bölümde Abdullah b. Beyye’nin kısaca hayatı anlatılacak ve 1981’den itibaren göç ettiği Suudi Arabistan ile ilişkisi ele alınacaktır. Ortaya koyduğu güvenlik söylemi ile 1980-90’ların siyasi olayları arasındaki ilişki kurulmaya çalışılacaktır. Ardından Arap Baharı’na giden süreçten bahsedilecek, İbn Beyye’nin merhale merhale İslamcı çevrelerden kopuşu ele alınacaktır. Daha sonra Arap Baharı’ndaki kopuş Yûsuf el-Karadâvî ile demokrasi konusunda mukayese ile ele alınacaktır. “Siyasi Faaliyetler”ini oluşturan ikinci kısımda ise 2010 yılında gerçekleştirdiği Mardin Konferansı, İslam Topluluklarında Barışı Teşvik Platformu ve Yeni Erdemliler İttifakı konu edinilecektir.

I. Hayatı ve Yaşadığı Dönem

Abdullah bin eş-Şeyh el-Mahfûz bin Beyye 1935 yılında Moritanya’nın doğusunda bulunan Timbédra isimli şehirde dünyaya gelmiştir. Doğduğu sırada Moritanya Fransız sömürgesi altındadır. İlk eğitimini babasından almasının ardından 1959’da Tunus’a üniversite okumak üzere gitmiş ve burada hukuk fakültesinden mezun olmuştur. Tekrar Moritanya’ya dönen İbn Beyye, 1961’de bağımsızlığını ilan eden Moritanya’da önce çeşitli bakanlık görevini üstlenmiş, ardından başbakan yardımcılığına kadar yükselmiştir.⁴⁹ Üstlendiği görevler arasında Moritanya İslam Cumhuriyeti Yüksek Mahkemesi Hâkimliği, Adalet Bakanlığı Şeriat İşleri Başkanlığı, Temyiz Mahkemesi Başkan Yardımcılığı, Cumhuriyet Dinî İşler Başmüzakereciliği, İslam İşleri ve Eğitimden Sorumlu Bakanlık, Adalet Bakanı ve Devlet Mühürlerinin Resmî Muhafızlığı, İnsan Kaynaklarından Sorumlu Devlet Bakanlığı – Başbakan Yardımcılığı göreviyle birlikte, Devlet İşleri, Kurumlar ve Partilerin Yönlendirilmesinden Sorumlu Devlet Bakanlığı, İktidardaki Moritanya Halk Partisi’nin Daimî Mütevelli Üyeliği, 1970-1978 yılları arasında İktidardaki Moritanya Halk Partisi Bakanlar Kurulu ve Daimî Komite Üyeliği vardır. 1978 yılında kendisinin de bulunduğu hükümete karşı Arap-Berberi subaylar tarafından yapılan darbenin ardından görevden alınmıştır. 1981 yılında ülkeden ayrılmak zorunda kalan İbn Beyye Suudi Arabistan’a sığındı.⁵⁰ Burada ilmi çalışmalarına devam eden İbn Beyye, Kral Abdülaziz Üniversitesinde İslam hukuku profesörü oldu.⁵¹

⁴⁹ “Bio « Bin Bayyah” <https://binbayyah.net/english/bio/> (Erişim 12 Kasım 2024).

⁵⁰ Usaama al-Azami, “Abdullâh Bin Bayyah and the Arab Revolutions: Counter-Revolutionary Neo-Traditionalism: Ideological Struggle against Islamism”, *The Muslim World*, (01 Ocak 2019), 343-344.

⁵¹ <https://binbayyah.net/english/bio/> (Erişim Tarihi: 23.12.2024)

Abdullah b. Beyye'nin düşünce dünyasının oluşmasında, içerisinde doğduğu toprakların etkisinin yanı sıra içerisine düştüğü siyasi konjonktür de oldukça önem arz etmektedir. Fransız sömürgesi altında bulunan Moritanya'da dünyaya gelmesi Tunus'ta üniversite okuyup burada hukuk stajı yapması her ne kadar fikir verici olsa da burada aldığı eğitim hakkında yeterli bilgiye ulaşmamıza imkân vermemektedir.⁵² Kitaplarında rastladığımız atıflara binaen buradaki eğitiminden elde ettiği en önemli mümeyyiz husus bir televizyon programına çıkacak kadar Fransızca biliyor ve konuşabiliyor olmasıdır.⁵³ Neo-Tradisyonalist bir alim olarak İbn Beyye'nin düşüncesini iki kavram çerçevesinde incelemek mümkündür. Bunlardan ilki güvenlik (emn), ikincisi ise barıştır. Güvenlik düşüncesinin oluşmasında bu düşüncesini dile getirdiği ilk kitabından takip edebildiğimiz kadarıyla 1970 ve 80'lerin Ortadoğu'su oldukça etkilidir.⁵⁴ Moritanya'da bulunduğu döneme dair kendisinin verdiği ve akademik kaynaklardan ulaşabildiğimiz elimizde bir bilgi bulunmaması sebebiyle güvenlik düşüncesinin temelleri Ortadoğu'ya geldiği 1980'li yıllarda aranacaktır.

Abdullah b. Beyye'nin Moritanya'da şahit olduğu darbe ve Suudi Arabistan'a gelişi hem kariyeri hem de fikri düşüncesi açısından önemli görünmektedir. 1970'lerin ortası ve 80'lerin başı Ortadoğu'yu etkileyecek birçok farklı gelişmeye sahne olmuştur. İbn Beyye'nin bu tarihlerde Ortadoğu'ya göçmesi-hicret etmesi düşünce dünyası açısından önemlidir. Suudi Arabistan'a gelişinin hemen öncesi, ilerleyen sayfalarda temellendireceğimiz “güvenlik” ve “barış” düşüncesinde etkili olmuş gibi görünmektedir.

İbn Beyye'nin 1981 öncesi Birleşik Arap Emirlikleri ile bakanlık yaptığı sırada görüşmeleri olduğu bilinen bir husussa da Suudi Arabistan'a gelmeden önce Suud yönetimiyle bir bağlantısı bilinmemektedir.⁵⁵ İbn Beyye'nin Suudi Arabistan'a gelişinin arifesi hem müspet hem de menfi birçok olaya sahne olmuştur. 1964 ile 1975 yılları arasında tahtta kalan Kral Faysal döneminde Suudi Arabistan ekonomik refah açısından önemli gelişmeler kat etmiştir. Maddi gelirlerin artmasını ülkenin gelişimi yönünde de kullanan Faysal birçok üniversite

⁵² Abdullah b. Beyye'nin üniversite ve hakimlik stajı dönemi hakkında herhangi bir bilgiye rastlamıyoruz. İleride de bahsedileceği üzere İbn Beyye bazı konularda sessiz kalmayı ve bazı şeyleri gizlemeyi stratejik hamleler olarak kullanmaktadır. Bu dönemi de bilerek gizlediği düşünülebilir.

⁵³ <https://www.youtube.com/watch?v=MBHH7Sdmc0g> (Erişim Tarihi: 18. 12. 2024) Ayrıca bk. Abdullah Bin Bayyah, *Tenbîhu'l Merâci' Fî Ta'sîli Fıkhi'l Vâki*, 46.

⁵⁴ Ulaşabildiğimiz kadarıyla Moritanya'da gerçekleşen darbeye dair malumat sahibi isek de İbn Beyye'nin düşünce dünyasını etkilediğine dair elimizde herhangi bir şey bulunmadığından ortaya koyacağımız iddialar spekülasyonu geçmeyecektir.

⁵⁵ Afrika ulemasının Suud ve Körfez ülkelerine göçlerine dair tezler için bk. Chanfi Ahmed, *West African 'ulamā' And Salafism in Mecca and Medina: Jawāb Al-İfrîqī - The Response of the African: 17* (Leiden Boston (Mass.), 2015). Aynı zamanda bk. “How Mauritania Exports Religion to Saudi Arabia—And Not Just the Other Way Around”, *Brookings* (Erişim 20 Nisan 2025).

açarak ülkenin eğitim sistemini kuracak ve geliştirecek kişileri farklı coğrafyalardan getirmiştir.⁵⁶ 1970'lerden itibaren yeni kurulan bu kurumlardaki öğrenci sayısı üç katına çıkmıştır.⁵⁷ Dünyanın farklı yerlerine öğrenciler de gönderilmiştir. Dünyanın çeşitli yerlerinde bulunan İslam alimlerini bir araya getirmek için Rabitatü'l Âlemi'l İslâmî'yi kurmuş, birçok teknolojik gelişmeye imza atmıştır. Yine Faysal, İslam Konferansı Örgütü'nü kurması gibi faaliyetleri sebebiyle İslamcı olarak addedilmiştir.⁵⁸ Suudi Arabistan genel olarak düşünüldüğünde Kral Faysal'ın dönemi İslamcılığın kucaklandığı bir dönem olarak görülebilir.

1970'lerin ortası sonraki 30 yılı etkilemesi açısından önemlidir. 1973'te Mısır ve Suriye liderliğinde İsrail'e karşı başlatılan savaş hem Suudi Arabistan'ın hem de Körfez ülkelerinin sonraki politikasını belirledi. Bu savaşın başlamasının ardından İsrail'e açık desteğini bildiren Amerika'ya karşı Kral Faysal Amerika'ya İsrail'e açık desteğini çekmezse petrol ambargosu uygulayacağını ilan etti. Bu ultimatomu dikkate almayan Amerika İsrail'e olan desteğini sürdürdü ve 1973 yılında Suudi Arabistan 6 ay sürecek olan petrol ambargosunu uyguladı.⁵⁹ Kral Faysal tarafından yapılan bu hamle İslam dünyasında her ne kadar ses getirmişse de Körfez ülkelerinin kaderini belirleyecek "güvenlik" probleminin başlangıcını oluşturmuştur.⁶⁰ Aşağıda fikhî olarak güvenlik söylemi geliştirilmesine yol açacak olan olaylardan kısaca bahsedilecektir.

Uyguladığı petrol ambargosunun ardından askeri ve savunma sanayisi açısından kendini yeterli görmeyen Suudi Arabistan, henüz İslamcı politikalarıyla tanınan Kral Faysal döneminde güvenliği için bir hami arayışına girdi. Amerika ise o zamana kadar Ortadoğu'da iki müttefiki olan İran Şahı ve İsrail'e ek bir müttefik daha arayışındaydı. Özellikle ordu ve savaş sanayisi açısından Suudi Arabistan'a destek vermeye açık görünüyordu.⁶¹ Suudi Arabistan her ne kadar bu ittifaka kendini muhtaç görse de çevre Arap ülkelerden gelecek tepkilerin de farkındaydı. Diğer Arap ülkeleri böyle petrol zengini bir ülkenin Siyonist yayılmayı destekleyen Amerika ile ittifak kurmasını, ordusunu güçlendirmeyi Batılı bir devlete bırakmasını anlamlandıramıyordu.⁶² Suud'un kendini meşrulaştırma çabası güvenlik söyleminin ortaya çıkmasında etkili olmuş olmalıdır.

⁵⁶ Bu gelişme Abdullah b. Beyye'nin Suudi Arabistan'a gelişinden öncedir.

⁵⁷ Madawi Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* (New York, 2010), 117.

⁵⁸ Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, 127.

⁵⁹ Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, 129.

⁶⁰ Matteo Legrenzi - Fred H. Lawson, "External intervention in the Gulf", *Routledge Handbook on Middle East Security* (Routledge, 2019). Güvenlik söylemi yalnızca fikhî açılardan değil, başka şekillerde de siyasiler için bir meşruiyet zemini olagelmıştır.

⁶¹ Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, 135.

⁶² Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, 135-136.

1979 tarihinin Körfez ülkelerinin dış politikası açısından önemli bir diğer dönüm noktası olduğu iddia edilebilir. Bu tarihi önemli kılan olaylardan ilki 1979 yılında Cüheyman'ın Kâbe'yi kuşatmasıdır. Bu işgal Suudi Arabistan'daki gerginliğin göstergesiydi. Cüheyman'ı takip eden isyancıların çoğu Mısır İhvan-ı Müslimin'e mensup gençlerin etkisinin güçlü olduğu Medine İslam Üniversitesinin öğrencileriydi.⁶³ Suudi Arabistan'ın güvenlik endişesini arttıran bir diğer husus Suudi Arabistan'da bulunan Şii azınlıklardır. Suudi Arabistan'daki petrol endüstrisi yarı vasıflı ve vasıfsız iş gücünün büyük bölümüne katkıda bulundukları Şiilerin topraklarında kurulmuştu. Suudi Arabistan'da yaygın olan Vehhabi öğreti onları Müslüman saymaması sebebiyle Şiilerin birçok sağlık ve sosyal hizmetlerden yararlanmasını engelliyordu. Ayrıca aşure törenlerini halka açık yerlerde yapmaları ve kendi camilerini inşa etmeleri yasaktı. 1979 yılında gerçekleşen İran İslam devrimi Şiilere isyan etme konusunda cesaret verdi. 1979 yılının aşure ayında sokaklara döküldüler. Suudi Arabistan bu isyanı 20.000 kişi ile bastırabildi.⁶⁴

1979 İran İslam devrimi Suudi Arabistan da dahil olmak üzere birçok Arap ülkesinde İslamcılığı hareketlendirdi. ABD tarafından uzun süredir Körfez'i desteklemek, Sovyetleri bu bölgeden uzak tutmak ve bölgedeki devrimci rejimleri kontrol etmek için en uygun lider olarak görülen İran Şah'ının düşüşü Suudi Arabistan'ı şok ederken İran'a yönelik endişelerini arttırdı. İran İslam Cumhuriyeti Batı karşıtı bir söylem benimseyerek ve Suudi Arabistan da dahil olmak üzere Batı'nın müttefiki olan Müslüman ülkelere saldırarak kendini önceki rejimden ayırdı. Ayrıca İslami hükümet modelini ve devrimci deneyimini özellikle de Şii azınlıkların bulunduğu ülkelere ihraç etmeyi hedefliyordu. İran'ın bu söylemi Suud hükümetini İslami bir liderlik altındaki İran'ın kendi iç güvenliği için tehdit oluşturduğuna ikna etti. Hac mevsimini fırsat bilen binlerce İranlı hacı gösteriler düzenledi ve genelde Batı özelde ise ABD ile iş birliği yapan Müslüman yöneticileri kınayan Amerikan karşıtı sloganları tekrarladı. Bu olaylar 1980'ler boyunca tekrarlanır hâle geldi. Büyük olaylardan biri 1985 yılında gerçekleşti ve 275'i İranlı olmak üzere 400 kişi Suud polisi tarafından öldürüldü. Hac konusundaki gerginlik 1980'ler boyunca devam etti.⁶⁵

10 yıl süren İran-Irak Savaşı (1980-1990) Suudi Arabistan için bir başka ciddi tehdidi temsil ediyordu. Hem Baasçı Irak rejimi hem de İran İslam Cumhuriyeti Suudi Arabistan'ın

⁶³ Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, 137-138.

⁶⁴ Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, 141-142. Joost R. Hiltermann, "Conflicts in the Middle East and North Africa: An attempt at reframing", *Routledge Handbook on Middle East Security* (Routledge, 2019), 39-40. Ayrıntılı bilgi için bk.

⁶⁵ Hiltermann, "Conflicts in the Middle East and North Africa", 38-39; Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, 151.

güvenliğini baltalayan unsurlar olarak görülüyordu. Ayrıca Saddam Hüseyin'in Pan-Arabizm düşüncesi Suud ailesinin meşruiyetine zarar veriyordu. Buna rağmen Suudi yönetimi Irak'a borçlandıracak kadar yardımda bulundu. Bu yardım Irak'ta rahatsızlığa sebebiyet verdi ve 1990 yılında Kuveyt'i işgal etmesine sebebiyet verdi. Suudi Arabistan dış güvenliği sağlama çabasıdayken başka bir savaşa mahal vermiş oldu.⁶⁶ Bunlara ek Sovyetler Birliği'nin 1979 yılında Afganistan'ı işgali Suudi Arabistan için başka bir tedirginlik sebebi oldu. Bu gelişmeler karşısında Suudi Arabistan Amerika'nın da desteğini alarak güvenliğini sağlamak adına çeşitli hamlelerde bulundu. Bu hamlelerin başında Sovyet yayılmasından endişeli olan Amerika ile yapılan ittifak geliyordu.⁶⁷

Suud yönetimi, halk indinde makbul görülmeyen Amerikan ittifakını olabildiğince gizlemeye çalışsa da bunu ancak 1990'a kadar yapabildi. Halkın bu beraberlikten rahatsızlığının işaretlerini 1979 yılında Kabe'nin kuşatılmasıyla almıştı. Aynı yıl gerçekleşen İslamcı devrimin yankıları bu ittifakı daha önce olduğundan çok daha sıkıntılı kılıyordu. Dış tehlikelerle iç tehlikeler arasında denge politikası izlemekten başka çare bulamadı. 1990'a kadar kendisini bağlantısız bir İslam ülkesi olarak tanıtmaya devam edip ABD'nin askeri hava üssü kurmasına razı olmadıysa da yanı başında vuku bulan Körfez Savaşı Suudi Arabistan'ın ABD'ye olan bağlılığını gizleyecek seviyeyi aştı. Güvenliği sağlamak adına Suudi Arabistan Amerikan birliklerini davet etmek zorunda kaldı. Bu durum Suudilerin bağlantısızlık, İslami siyaset ve kendine güvenini yerle bir etti.⁶⁸

Bu atmosferden *el-İrhâb* isimli kitabında (2007) İbn Beyye de bahsetmektedir:

“11 Eylül'den sonra olaya terör gözüyle bakan Arap dünyasındaki kurtuluş savaşlarında İslami ruh ve milliyetçi his, sömürgecilerin 'terör' olarak adlandırdığı direnişi motive eden unsurlar olmuştur. Geçen yüzyılın sonlarında, İran'daki Humeyni devriminin gerçekleşmesinden bu yana, Şii İslami hareket, burada ve orada meydana gelen şiddet eylemlerinin ön saflarında yer almaya başladı. Aynı zamanda, Sovyet Rusya'nın Afganistan'ı işgali, Müslüman Sünnilerin çeşitli gruplarıyla birlikte en büyük rolü ve payı üstlendiği bir dini savaşın kıvılcımını ateşlemiştir. Afganistan'ın kurtuluşundan sonraki gelişmeler, bu hareketin dünyanın başka bölgelerine sıçramasına ve birçok yerde, özellikle de İslam dünyasında ciddi güvenlik ihlallerine yol açmasına neden oldu. Özellikle Irak'ın Kuveyt'i işgal etmesi ve buna ABD liderliğinde verilen küresel yanıt

⁶⁶ Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, 154.

⁶⁷ Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, 154-155.

⁶⁸ Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, 156-157.

sonrasında, hiçbir meşruiyeti olmayan eylemler ve bombalamalar gerçekleştirildi. Üstelik bu saldırılar, Müslümanların gözünde 'kırmızı çizgi' olarak görülen yerlerde yaşandı.”⁶⁹

İbn Beyye'nin böyle bir atmosferde Suudi Arabistan'a kabul edilmesinin açıklaması güç görünmektedir. İbn Beyye'nin gelişinden yaklaşık beş-altı yıl önce Kral Faysal döneminde açılan üniversiteler için İslam dünyasının farklı bölgelerinden ilim insanları gelmişse de İbn Beyye'nin gelişi bu tarihlerden daha sonraki bir vakte denk gelmektedir. Ayrıca ilmi açıdan da mezhebe bağlılığı savunan İbn Beyye'nin Faysal döneminde her ne kadar dozu azalmış olsa da Vehhabi-Selefi üniversitede hoca olarak istihdam edilmesi açıklanması güç görünen bir diğer husustur. Akla gelebilecek bir diğer ihtimal onun bir bürokrat kimliğiyle kabulüdür. Fakat buna dair de elimizde bir ipucu bulunmamaktadır.

I. Fıkıh Düşüncesinin Teşekkülü: *Hitâbu'l Emn fi'l İslâm*

İbn Beyye fıkhi düşüncesini yansıtacak ilk kitabı olan *Hitâbu'l Emn fi'l İslâm ve Sekâfetü't tesâmüh ve'l viâm*'ı 1999 yılında yayınlamıştır. Kitap Suudi Arabistan'daki Naif Arap Güvenlik Bilimleri Üniversitesi'ne⁷⁰ ait yayınevinden basılmıştır.. 1978 yılında kurulan bu üniversite mesaisinin tamamını güvenlik, terör, barış meselelerine sarf etmektedir.⁷¹ Kitabın ana düşüncesi güvenliğin öncelenmesidir. Zira kitabın ana vurgusuna göre Müslümanların ilk görevi emniyeti sağlama almaktır. Bu kitap İbn Beyye'nin düşüncesinin ilk safhasını oluşturmaktadır. Daha sonra evrilecek olan barışın ilk adımı olan emniyet makasıdu's-şerianın bir makasıdı olarak görülmektedir.⁷² Kitapta şiddet kültürü kınanmış, asıl olanın tesamüh olduğu vurgulanmıştır.⁷³

Kitabın girişinde emniyete (güvenliğe) dair ayet ve hadislerden deliller getirmektedir. Bu ayet ve hadislerin güvenliğin önemini, yüksek mertebesini, ona duyulan şiddetli ihtiyacı gösterdiğini ifade etmektedir. Bugün Müslümanların çoğunun imtihan olduğu en büyük imtihanların başında güvenliğin ihlalinin bulunduğunu ifade etmektedir. Müslümanların çoğu Şeriat'ın ahkamı ve sınırlarından cahildir ve bu sebeple birbirlerini tekfir etmekte, birbirinin

⁶⁹ Abdullah b. Beyye, *el-İrhâb: et-Teshîs ve'l Hulûl*, 16.

⁷⁰ <https://nauss.edu.sa/en-us/Pages/default.aspx> (Erişim Tarihi: 30 Aralık 2024, 11.56) Ayrıca bk. Abdelrahman Ibrahim Alshaer - . Ali Bin Fayeze Al Jehni, “Naif Arab University for Security Sciences (NAUSS): Pursuing excellence in security science education and research”, *Arab Journal of Forensic Sciences and Forensic Medicine* 1 (2014), 5-11.

⁷¹ <https://nauss.edu.sa/ar-sa/Pages/default.aspx> (Erişim Tarihi: 19.12.2024)

⁷² Abdullah b. Beyye, *Hitâbu'l-Emn fi'l-İslâm ve Sekâfetü't-Tesâmüh ve'l-Viâm* (Riyad: Akademiyetü Nâyifi'l Arabiyye li'l Ulumi'l Emniyye, 1999), 21.

⁷³ Abdullah b. Beyye, *Hitâbu'l-Emn fi'l-İslâm ve Sekâfetü't-Tesâmüh ve'l-Viâm*, 76-79.

kanını dökmektedirler. Müslümanların bu emniyetten cahil kalmaları sonucu İslam düşmanlarının bunu İslam'dan nefret ettirme için bir fırsat olarak kullandıklarını söylemektedir. Hatta bu durum o kadar ileri gitmiştir ki terör İslam'ın kendisiyle vasıflandığı bir vasfı hâline gelmiştir. Oysa İslam'ın hakikati ve hükümleri insanı onurlandırır, toplumunda güvenliği temin eder. Bunun ötesinde, İslam'daki adalet ve insafın mükemmelliği yalnızca Müslümanlarla sınırlı kalmamış, onların diyarlarında yaşayan ve onlarla farklı dine sahip olan kimseleri de kapsamıştır.⁷⁴

Kitaba takdim yazan Suudi Arabistan İslami İşler, Vakıflar, Davet ve İrşad Bakanı Dr. Abdullah bin Abdulmuhsin el-Turkî, kitabın telif sebebi hakkında dönemin siyasi olaylarını yansıtan önemli noktalara dikkat çekmektedir. Ona göre bazı İslam ülkeleri kendi iç sorunları ve güvenliğini tehdit eden olaylarla o kadar meşgul oldu ki bu durum onların işlerini düzeltmekten, medeniyetlerini inşa etmekten ve kalkınma ile büyüme planlarını uygulamaktan alıkoydu. Bazı devletlerin içerisinde bulunduğu bu durum hakikatlerin açıklanmasını, yanlış anlamaların giderilmesini ve İslam'ın bu tür davranışlardan masumiyetinin ortaya konulmasını gerektirmektedir. Ve böylece, bu tür davranışların sahipleri, insanların fitnesinin artmasına, hak dinden uzaklaşmalarına, ondan soğumalarına, onu sevmemelerine ve getirdiği hidayet, nur ve dünya ile ahirette güvenin sebeplerinden mahrum kalmalarına neden olmasınlar. Bu bağlamda en önemli ve en faydalı şeylerden biri, ilim ehlinin ve uzmanların, İslam'ın yöntemlerindeki ve şeriatındaki mükemmelliğini açıklamaları, güvenliğin sağlanmasına verdiği önemi ve bunun sebeplerini nasıl temin ettiğini izah etmeleri, ayrıca İslam'ın bu konuda diğer dinler, hukuk sistemleri ve yasalar karşısındaki üstünlüğünü ortaya koymalarıdır.⁷⁵ İbn Beyye kitabını tam da bu hedeflere matuf olarak ele almıştır.

Abdullah b. Beyye kitabın telif sebeplerinden birinin her yıl Riyad'ta Suudi Arabistan Milli Muhafızları tarafından gerçekleştirilen Cenadriyye Festivali'ne katılması olduğunu ifade etmektedir. Bu festival son yıllarda ilgi alanlarını genişleterek, medeniyetler arası diyalog ve çatışma, tarihin sonu teorileri, İslam ve demokrasi gibi küresel ve uluslararası boyuta sahip entelektüel meseleleri de kapsayacak şekilde şekillenmiş ve böylece Arap dünyasından ve diğer bölgelerden edebiyatçılar, şairler ve düşünürler için bir buluşma noktası haline gelmiştir. Dünya çapında düşünce ve siyaset alanında yer alan, karar mekanizmasından uzak veya ona yakın birçok şahsiyet festivale katılmıştır. Özellikle, İngiltere Veliaht Prensi Charles, Almanya

⁷⁴ İbn Beyye, *Hitabu'l Emn fi'l İslâm ve Sekafetü't Tesâmüh ve'l Viâm*, 6.

⁷⁵ İbn Beyye, *Hitabu'l Emn fi'l İslâm ve Sekafetü't Tesâmüh ve'l Viâm*, 6-7.

Dışışleri Bakanı ve diğ er önemli şahsiyetlerin katılımı festivalin uluslararasılığını ortaya koymuştur.⁷⁶

İbn Beyye, Cenedriyye Festivali'nin     sebepten ötürü harika olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeplerden ilki Cenedriyye'de son üç yıldır tartışmaya açılan konular, örneğin kültürel çoğulculuk ve medeniyetler arası ilişkiler ( atışmacı mı yoksa tamamlayıcı mı) oldukça hayati ve pratik bir öneme sahiptir. İkinci sebep ise Suudi Arabistan'ın bu küresel diyalogun liderliğini üstlenmek için son derece uygun olmasıdır. Bunun nedeni, İslam'ın beşiği olması, kutsal mekanlarına ev sahipliği yapması ve davetinin (tebliğinin) merkezi olmasıdır. Aynı zamanda, sahip olduğu güven ve itibar birikimi, Batı ile gerekli ve hayati bir iletişim kurma sorumluluğunu kendisine yüklemektedir. Nitekim Almanya Dışışleri Bakanı, Bonn'daki Kral Fahd Akademisi'nin açılışında Suudi Arabistan'ı "itidal" (ılımlılık) ile tanımlamıştır.⁷⁷

Bunlardan bahsetmesinin ardından kitabın telifine vesile olan asıl olaydan bahseder. Kitabın telif sebebi *Naif Arap Güvenlik Bilimleri Akademisi*'ne olan ziyaretini ve burada doğaçlama verdiği konferanstır. Üniversite 1978 yılında kurulmuş ve başlangıçta "Arap Güvenlik  alışmaları ve Eğitim Merkezi" olarak adlandırılmıştır.⁷⁸ Ziyareti sonucu ondan istenen konuşma vesilesiyle bu kitabı kaleme almaya karar vermiştir. İbn Beyye bu kitabı İslam'ın güvenliği bozmayı teşvik ettiği yönündeki suçlamaları reddeden bir rehber olması için yazdığını dile getirmektedir. Çünkü son yıllarda çeşitli nedenler ve farklı hedefler doğrultusunda, bu suçlama birçok kişinin zihninde İslam'a dair yer etmiş bir algı haline gelmiştir. Ona göre İslam'ı hem davranış hem de inanç olarak temsil eden bir kişi, asla güvenliği bozan bir unsur olamaz. Hatta insanlar İslam'ın bireysel ve toplumsal hayattaki ilkelerini, değerlerini ve devlet düzeyindeki yasalarını uygulamış olsalardı güvenlik yaygınlaşır, huzur ve s k net h kim olurdu.⁷⁹

İbn Beyye şatibi'ye atfen emniyetin makasıdu'ř şeria'nın maksatlarından biri olduğunu ifade eder. Kişinin mükellef olması için canının, malının, dininin, neslinin ve aklının emniyette olması gerektiğini söyler.⁸⁰ İbn Haldun'dan alıntılar yaparak insanın sosyal bir varlık olduğunu ve doğasının emniyete olan ihtiya ını vurgular. Jean-Jacques Rousseau'nun toplum sözleşmesi

⁷⁶ İbn Beyye, *Hitabu'l Emn fi'l İsl m ve Sekafetü't Tes m h ve'l Vi m*, 11.

⁷⁷ İbn Beyye, *Hitabu'l Emn fi'l İsl m ve Sekafetü't Tes m h ve'l Vi m*, 12-13.

⁷⁸ Alshaer - Al jehni, "Naif Arab University for Security Sciences (NAUSS): Pursuing excellence in security science education and research", 5.

⁷⁹ İbn Beyye, *Hitabu'l Emn fi'l İsl m ve Sekafetü't Tes m h ve'l Vi m*, 16.

⁸⁰ İbn Beyye, *Hitabu'l Emn fi'l İsl m ve Sekafetü't Tes m h ve'l Vi m*, 22.

nazariyesine atıfla emniyetin siyaset açısından önemine dikkat çeker.⁸¹ Bir toplumun ayakta kalabilmesi için her şeyden önce emniyetin sağlanması gerektiği konusunda filozofların ve anayasa hukukçularının ittifak ettiği ifade etmektedir. Devletin sağlaması gereken ilk unsur emniyettir. Yalnızca kamusal açıdan değil, muamelat alanında da emniyetin gerekliliğine dikkat çeker. Suyu ulaşmak için yol emniyetli değilse su ile temizlenmenin sakıt olması, haccetmek için yol güvenliğinin sağlanması vb. uygulamaları emniyetin İslam açısından önemini göstermesi konusunda delil olarak gösterir.⁸²

II. 2000’li Yıllar ve Sessizlik

Abdullah b. Beyye İslamcı çevrelerle olan bağıını sürdürürken *Hitâbu’l emn*’de ortaya koyduğu emniyetin önemi gerekçesiyle olsa gerek olabildiğince sessiz kalmayı tercih etmiştir. 2000’li yıllarda yaşanan birkaç önemli olay vardır. Bunlardan en önemlisi 11 Eylül’dür. O dönemde AFAK’ın başkanlığını yürüten Yûsuf el-Karadâvî (ö. 2022) açıklamalarda bulunurken aynı kurumun başkan yardımcısı İbn Beyye hiçbir telifatında, web sitelerinde bu meseleden hiçbir zaman bahsetmemektedir. Karadâvî’nin kariyeri için de önemli bir noktada duran Fıkhu’l-Ekalliyatın dönüm noktalarından biri ve en önemli temellendirmesini sağlayacak mortgage meselesi⁸³ 2004’te gündeme geldiğinde İbn Beyye AFAK’ın yayımladığı fetva hâricinde 2007 yılında *Sinaatu’l Fetvâ ve Fıkhu’l-Ekalliyat*’ı yazana kadar ayrı bir açıklamada bulunmamıştır. Karadâvî dikkatleri üzerine çekerken İbn Beyye sessiz kalmayı tercih etmektedir.⁸⁴

Abdullah b. Beyye’nin bu sessizliğini⁸⁵ telafi etmek adına faaliyetlerini daha fazla ön planda bulunan Hamza Yusuf Hanson üzerinden takip edebiliriz. 1990’lı yıllarda Hamza Yusuf Amerikan emperyalizmi, kapitalizm ve despotik Müslüman rejimlere yönelik eleştirileriyle tanınıyordu. 1990’ların sonlarından itibaren devam ettirdiği bu söylemlerde

⁸¹ İbn Beyye, *Hitabu’l Emn fi’l İslâm ve Sekafetü’t Tesâmüh ve’l Viâm*, 24-25.

⁸² İbn Beyye, *Hitabu’l Emn fi’l İslâm ve Sekafetü’t Tesâmüh ve’l Viâm*, 26-29.

⁸³ Bu mesele Karadâvî’nin *Fî Fıkhi’l Ekalliyâtü’l Müslime* isimli kitabının önemli bir kısmını oluşturmaktadır. bk. Karadâvî, *Fî Fıkhi’l Ekalliyâtü’l Müslime*, 153-188. Ayrıca bk. Uriya Shavit, *Sharî’a and Muslim Minorities: The wasa’fî and sala’fî approaches to fiqh al-aqalliyât al-Muslîma* (Oxford University Press, 2016), 141-158.

⁸⁴ Bir kişinin telifatta bulunmaması veya sessiz kalması normal şartlarda anormal karşılanmayacak bir durumdur. Lakin İbn Beyye sessiz kalmayı stratejik bir yöntem olarak kullanmaktadır. bk. al-Azami, “Abdullâh Bin Bayyah and the Arab Revolutions”, 348.

⁸⁵ Abdullah b. Beyye 11 Eylül ile ilgili 2007 yılında yayımladığı *el-İrhâb* isimli eserinde şu değerlendirmelerde bulunmaktadır: “Bardak taşmış, ok yaydan çıkmış ve sel vadiden taşıp köyleri basmıştır; ABD’nin New York kentindeki Manhattan İkiz Kuleleri’ne yapılan dehşet verici saldırıyla yeni bir dönem başlamış, ya da daha doğrusu, tüm dünyayı karanlık bir gece kaplamıştır. Bu süreçte, insan haklarının büyük bir kısmı kaybolmuş ve büyük güçlerin hem iç hem dış ilişkilerinde uyguladığı yasalar gölgede kalmıştır.” Abdullah b. Beyye, *el-İrhâb: et-Teşhîs ve’l Hulûl*, 16.

değişiklikler meydana geldi.⁸⁶ 11 Eylül 2001, Hamza Yusuf diğer yeni gelenekçi aydınların söylem değiştirmesinde asıl dönüm noktasını oluşturdu. Medyada Müslüman topluluklar içerisindeki teröre ilişkin potansiyel ya da Müslüman topluluğunun bağlılığının sorgulanması 11 Eylül sonrası başlayan “Teröre Karşı Savaş” (The War on Terror) söyleminin temel unsurlarından biriydi.⁸⁷ Amerika’daki Müslümanlar eskisine nispetle daha fazla gözetim altına alındı.⁸⁸ Bu durum yalnızca Amerika için değil, tüm Batı dünyası için böyleydi. Medya kanalları, politikacılar hatta akademisyenler bu entegrasyon sorununu aciliyet derecesinde gündeme getirdiler.⁸⁹ Dönemin Amerika Başkanı George Bush iyi Müslümanlar ile kötü Müslümanlar arasında ayrım yaptı. Ona göre kötü Müslümanlar terörizmle suçlanan, siyasi bir projeye sahip aşırı dindarlardır. İyi Müslümanlar ise dindaşları tarafından işlenen suçlardan kendilerini temize çıkaranlar yani Amerikalılarla beraber olanlardır.⁹⁰ Bu tarihlerden itibaren hem Hamza Yusuf hem de İbn Beyye aktif bir şekilde siyasetin içerisinde yer almaya başladılar. Bu siyasetin başını “isyankâr İslamcılığa” karşı koyma çekiyordu.⁹¹

III. Sessizliğin Bozulması: el-İrhâb: et-Teşhîs ve'l Hulûl

11 Eylül sonrası “Terror on War” söylemi çerçevesinde Müslümanlar kendilerini terörden beri görme çabasıydılar. Bu öyle bir istekti ki İbn Beyye İslam İş Birliği Teşkilatı’nın yaptığı konuşmalara katılarak teröre dair konferanslar verdi. Bu konferansların çıktısı olarak İslam’ı terörden beri kıldığı *el-İrhâb: et-Teşhîs ve'l Hulûl* (Terör: Teşhis ve Çözümler) isimli eserini yayımladı.⁹² Kitap yayımlandığı sırada Ortadoğu’da sıcak çatışmalar devam etmekteydi. 11 Eylül’ün ardından Amerika’nın önce Afganistan’ı ardından Irak’ı işgali, 2004 yılında Madrid Tren Bombalamaları ve 2005’te Londra saldırıları, Selefi-cihadi akımların belirginleşmesi bu kitabın yayımlanmasının hemen akabinde denk gelmektedir. Bu kitabı ile 2000’li yılların başındaki sessizliğini bozmuş görünmektedir.

Kitabın genel olarak birkaç özelliğinden bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki kitabın bütününe savunmacı bir dile sahip olmasıdır. Kitap, ayet ve hadisleri İslam’ın terörden beri

⁸⁶ Quisay, *Neo-Traditionalism in Islam in the West*, 180. Aynı zamanda bk.

<https://www.youtube.com/watch?v=Oj-MkZ2wagY&t=1s> (Erişim Tarihi: 21.01.2025)

⁸⁷ El-Sayed El-Aswad, “Images of Muslims in Western Scholarship and Media after 9/11”, *Domes: digest of Middle East studies* 22 (01 Mayıs 2013), 39-56.

⁸⁸ Charles Kimball, “The War on Terror and Its Effects on American Muslims”, *The Oxford Handbook of American Islam*, (2014), 15.

⁸⁹ Quisay, *Neo-Traditionalism in Islam in the West*, 180.

⁹⁰ Mahmood Mamdani, *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror* (New York, NY: Pantheon, 2004), 15.

⁹¹ Quisay, *Neo-Traditionalism in Islam in the West*, 184.

⁹² Abdullah b. Beyye, *el-İrhâb: et-Teşhîs ve'l Hulûl*.

olduğunu ispatlamak uğruna ideolojik olarak kullanmaktadır. Bunun yanı sıra üstü kapalı olarak 11 Eylül saldırısını İslam hukukundaki bağy ve hırsabe suçuyla eşleştirilmekte ve bu suçların cezasını zikretmektedir. Devlet başkanının kim olduğu, ona hangi durumlarda isyan edilebileceği gibi konular tartışılmaktadır. İslamcılığın yükselişte olduğu bir dönemde klasik devlet başkanına isyan etmeme gibi bir doktrinin gündemde olması Ortadoğu’da otoriter yönetimlere karşı gerçekleştirilecek isyanlara karşı bir tedbir gibi görünmektedir. Kitabın ana düşüncelerinden birisi de dönemde kendini göstermeye başlayan cihadi akımların aksine cihadın günümüzde devre dışı kaldığını göstermektir. Kitabın 1999 yılında yayımlanan *Hitabu’l Emn* ile iskelet olarak örtüşse de ondan en büyük farkı demokrasi eleştirisidir. Kitap, Ortadoğu’daki otoriter yönetimlere destek adına İslamcıların demokrasi çağrısına bir reddiye niteliği taşımaktadır. Bunların yanı sıra genel olarak bir sistematik bir mahiyet taşımamakta, açılan bir başlık unutulup önceki konuya yahut başka konulara geçilebilmektedir.

Kitaba terörü tanımlayarak başlayan İbn Beyye, birkaç farklı tanım sunmaktadır. Serdettiği tanımlar arasında, terörü kendi amaçlarına uygun şekilde tanımladığı şu ifadeleri tercih etmektedir: “Meşru otoriteye karşı isyan hareketleri yürüten çeteler ve örgütler tarafından düzenlenen, genel bir anarşi ortamı yaratarak kamu düzenini felç etmeyi, sivilleri korkutmayı veya mevcut yönetimi devirmeyi amaçlayan şiddet eylemleri.”⁹³ Devamında farklı tanımlardan olgunlaştırarak sunduğu bu tanımın güvenlik meselesiyle ilgilenenlerin kaygılarını yatıştırdığını düşündüğünü ifade eder. Ona göre mübarek Şeriat, her suçu tanımlamaya ve uygun cezayı uygulamaya yeterlidir. Çünkü Şeriat tükenmez ve sönmeyen bir hukuki pınardır. Bu bilinç, Müslüman toplumun fertleri tarafından anlaşılmalı ve İslam hukuku onları koruyan bir sığınak olarak yeniden benimsenmelidir.⁹⁴

Bir başka tanım olarak şunu sunmaktadır: “Herhangi bir nedenle veya amaçla gerçekleştirilen tüm şiddet eylemleri veya tehditler, insanlarda korku ve dehşet yaratmayı hedefleyen ve kamu veya özel mülkiyeti hedef alan ya da bunları ele geçirmeyi amaçlayan örgütlü faaliyetlerdir.”⁹⁵ Ona göre bu tanım terörizmi fıkıhtaki hırâbe kavramına yaklaştırmaktadır. Özellikle de Maliki mezhebinin tanımına uygunluğunu ifade eder. Malikilere göre hırâbe suçu, yalnızca mal gaspı için zor kullanmayı içermediğini, yol kesmek ve insanların geçimlerini sağlamalarını engellemenin de hırâbe suçu kapsamına girdiğini söyler. Bunun yanında terörizmin siyasi amaçlar taşıdığının da göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgular. Ona

⁹³ Abdullah b. Beyye, *el-İrhâb: et-Teşhîs ve’l Hulûl*, 29.

⁹⁴ Abdullah b. Beyye, *el-İrhâb: et-Teşhîs ve’l Hulûl*, 29-30.

⁹⁵ Abdullah b. Beyye, *el-İrhâb: et-Teşhîs ve’l Hulûl*, 27.

göre bu açıdan da “bağy” suçuna yaklaşmaktadır. Yine Mâlikilere göre bağy suçunun işlenmesi için bir grubun olması şart değildir. Tek kişi dahi eğer meşru otoriteye (yani yöneticiye) karşı şiddet yolunu benimserse, bağy suçu işlemiş sayılır.⁹⁶ İbn Beyye buradan önemli bir probleme intikal etmektedir. Bu çok önemli problem terör suçu ile meşru ulusal direniş arasındaki fark nasıl ayırt edileceğidir. Özellikle de zorbalık ve işgale karşı meşru savunma hakkının uygulanması bağlamında, bu ayrım büyük önem taşımaktadır. Bu sorunun üstesinden gelmenin yolu ona göre uluslararası ve ahlaki meşruiyete başvurmaktır. Çünkü işgale karşı verilen savaş, uluslararası hukukun tanıdığı, gasp edilmiş hakların sahiplerine geri verilmesini zorunlu kılan bir çerçevede meşruiyet kazanır. Bu duruma Filistin’i örnek vermektedir.⁹⁷ Filistin direnişinin haklılığı ona göre ancak uluslararası hukukun ve evrensel ahlaki değerlerin diliyle ifade edildiğinde ve temellendirildiğinde kabul görebilir. Diğer bir ifadeyle savaşla değil, hukuki ve ahlaki yollarla direniş gösterilmelidir.

İbn Beyye İslam hukukunda terör ile ilgili olan üç suçun varlığından bahseder. Bunlar hırâbe, bağy ve ifsâd fi’l ard’tır. Konuyu derinlemesine ele almak için bunları açıklayacağını ifade eder. Konuyu buraya bağlamasının sebebi devlet başkanı tanımının ukûbat içerisinde özellikle de “Kitâbu’l Bağy” içerisinde tartışılmasıdır. Ehl-i Sünnet’in genel kabulü olan devlet başkanına isyan etmenin yasak olmasını Ortadoğu açısından da vurgulayacaktır. Genel teoriden farklı olarak önceden bireysel suçlar olarak değerlendirilen cinayet, hırsızlık, zina ve yolsuzluk gibi suçlar, artık kamuya karşı işlenen suçlar kategorisine alınarak hırâbe suçu olarak sınıflandırılması gerektiğini savunmaktadır. Çünkü bu suçlar, toplumsal güvenlik açısından büyük bir tehdit oluşturmaktadır.⁹⁸

Bağy suçunu “Haklı bir sebep olmaksızın, meşru imama karşı isyan etmek” olarak tanımladıktan sonra isyanın mahiyetiyle ilgili ihtilafları zikreder. Ardından sözü meşru imamın kim olduğuna getirir. Mâverdî’den alıntıyla meşru imamın kendisine biat edilen imam olduğunu, İbn Kudâme’den alıntıyla biat, tayin ve tagallüb ile seçilen olduğunu ifade eder. İbn Beyye, Mâlikî alim Halîl b. İshâk el-Cündî’den (ö. 776) alıntıyla Maliki mezhebinin bağy tanımının daha geniş olduğunu ifade eder. Maliki mezhebine göre “Bağy suçu, bir grubun (fırka) meşru imama karşı gelmesiyle oluşur. Bu karşı çıkış ya bir hakkı reddetmekle ya da imamı devirmeye çalışmakla gerçekleşir.”⁹⁹ Maliki şarihlerinin bu tanımı daha da genişlettiğini,

⁹⁶ Abdullah b. Beyye, *el-İrhâb: et-Teşhîs ve’l Hulûl*, 27.

⁹⁷ Abdullah b. Beyye, *el-İrhâb: et-Teşhîs ve’l Hulûl*, 27-29.

⁹⁸ Abdullah b. Beyye, *el-İrhâb: et-Teşhîs ve’l Hulûl*, 30-32.

⁹⁹ Abdullah b. Beyye, *el-İrhâb: et-Teşhîs ve’l Hulûl*, 35.

isyan edenlerin büyük gruplar olmasına gerek olmadığını, bir kişi bile isyan etse bâgî sayılacağını ifade eder. İsyanın hiçbir şekilde meşru olmayacağını derkenarda kalmış delillerle temellendirdikten sonra ana doktrini sunmaktadır. Ana doktrin imam zalim olsa bile ona karşı isyan etmenin caiz olmadığıdır. Yine Kâdî İyâz’dan (ö. 544) alıntı yaparak şu hususlarda Ehl-i Sünnet alimlerinin ittifak ettiğini söyler: “Bir yönetici zalim olsa, günah işlese veya bazı hakları ihlal etse görevinden azlolunmaz. (Her ne durumda olursa olsun) ona isyan etmek caiz değildir. Ancak nasihat ve onu doğru yola yönlendirmek gerekir. Maliki mezhebine göre devlet başkanı ile atadığı valiler ve yöneticiler arasında bir fark yoktur.”¹⁰⁰ Bu konuyla ilgili İzz b. Abdisselâm’ın şöyle dediğini nakleder: “Yöneticiye itaat farzdır; ister doğrudan halife olsun, isterse onun atadığı bir vali veya yönetici olsun.” Bu görüşün Ehl-i Sünnet’in genel görüşü olduğunu ve fitne ve iç savaş çıkmasını önlemek için benimsendiğini ifade eder.¹⁰¹

Klasik doktrini günümüz kavramlarıyla yorumlayarak askeri darbe ile gelenin de imam kabul edilebileceğini söyler. Çünkü bu yöntem devlet başkanının meşru iktidara gelme yöntemlerinden biri olan tagallub altında değerlendirilebilir. Ancak bunun da şartları vardır. Bu şartlardan ilki güvenlik ve istikrarı sağlamasıdır. Güvenlik söyleminin imam üzerinde tatbiki dikkat çekicidir. Ona göre güvenlik ve düzen sağlanmazsa o kişi imam kabul edilmez. (Mefhûm-u muhafaleden anlaşılmaktadır ki güvenlik ve istikrarı sağlayan kişi meşru devlet başkanıdır. Güvenlik ve istikrarı sağlayan devlet başkanına isyan etmek ise caiz değildir.) İkinci şart ise açıkça küfür sözleri sarf ederek İslam’ı inkâr etmemiş olmalıdır. Bu durum ispatlanmadığı müddetçe zahiren Müslüman kabul edilir ve ona karşı çıkmak caiz olmaz.¹⁰²

Bağy suçunun cezasından bahsederken imamın geniş yetkileri olduğunu, isyancılara karşı savaş açabileceğini, durumlarına göre en uygun cezayı verebileceğini ve devletin çıkarlarına göre hareket edebileceğini ifade eder. Bu ifadeler ona göre Maliki mezhebinin devlet otoritesini koruma konusundaki katı tutumuna işaret etmektedir.¹⁰³ “Fitne ve kargaşaya neden olan her fiil” olarak tanımladığı fesâd fi’l ard suçunda da devlet başkanına tam yetki tanır.¹⁰⁴ İbn Beyye klasik dönem devlet başkanı doktrinini, Ortadoğu’daki otoriter rejimlerin

¹⁰⁰ Abdullah b. Beyye, *el-İrhâb: et-Teşhîs ve’l Hulûl*, 35. Ebû Muhammed ‘Abdubâkî b. Yûsuf b. Aḥmed ez-Zürkânî el-Vefâ’î ‘Abdubâkî ez-Zurkânî, *Şerhu’z-Zurkânî ‘alâ Muḥtaşari Ḥalîl*, thk. ‘Abdusselâm Muhammed Emîn (Beyrut: y.y., 1422/2002), 8/103. Bu kaynak dışında bu görüşün Kâdî İyâd’a isnat edildiğine rastlamadık.

¹⁰¹ Abdullah b. Beyye, *el-İrhâb: et-Teşhîs ve’l Hulûl*, 35. Bu alıntıya ilgili kaynağa ulaşamadığımız için ulaşamadık.

¹⁰² Abdullah b. Beyye, *el-İrhâb: et-Teşhîs ve’l Hulûl*, 35-36.

¹⁰³ Abdullah b. Beyye, *el-İrhâb: et-Teşhîs ve’l Hulûl*, 36.

¹⁰⁴ İbn Beyye bu kavramın yalnızca Malikilerde olduğunu iddia etse de Hanefilerde ve özellikle Osmanlı’da oldukça yaygındır. Ayrıntısı için bk. Muharrem Midilli, “Hanefi Geleneğinden Klasik Osmanlı Kanunlarına Had-Kıyas Dışı Ağır Ceza Formülü”, *darulfunun ilahiyat* 30/1 (03 Temmuz 2019), 25-48.

devamlılığı ve güvenlik söylemi doğrultusunda yeniden yorumlamıştır. İfadeleri İslamcıların otoriter yönetimlere karşı isyankâr tavrına bir cevap niteliği taşımaktadır.

Kitabının önemli bölümlerinden biri de cihada olan bakışını temellendirdiği kısımdır. 11 Eylül’ü gerçekleştirenlerin cihadi söyleme sahip olması cihadın güvenlik söylemiyle yakından ilişkilendirilmesine sebebiyet vermiş görünmektedir. Birçok modern düşünür gibi o da cihadı sözlük anlamından başlayarak tanımlar. Râgıb el-İsfâhânî’nin *el-Müfredât* isimli eserinden iktibasla cihadın üç anlamı olduğunu ifade eder. Bunlar açık düşmana karşı cihat, Şeytan’a karşı cihad ve nefse karşı cihattır. Fadale b. Ubeyd’in rivayet ettiği Efendimiz’in (sas) “Gerçek mücahid, nefesine karşı Allah’ın itaatinde mücadele edendir.”¹⁰⁵ buyurduğu hadisi ve Peygamberimiz (sas) Tebuk seferinden döndüğünde “Küçük cihattan büyük cihada döndük” şeklindeki zayıf hadisi delil olarak getirmektedir. İbn Beyye’ye göre cihad bazen elle, bazen kalple, bazen davet ve delil getirerek, bazen de sanayi ve mal ile yapılır.¹⁰⁶ Hak için mücadele etmek, hakka dil ile davet etmek de cihat olduğu gibi Kur’an’dan deliller getirerek insanları Allah’a davet etmek de bir cihattır. “Öyleyse artık inkarcılara boyun eğme, bu Kur’an ile onlarla mücadele et”¹⁰⁷ ayetinde geçen cihat/mücahadenin savaş değil Kur’an ile insanlara delil sunmak, onlara hakikati anlatmak ve ikna edici kanıtlar ortaya koymak anlamına gelmektedir. Kur’an okumak, savaş eylemleri içermediğine göre her cihad savaş değildir, her savaş da cihad değildir.¹⁰⁸

İbn Beyye’nin cihad konusundaki en önemli iddiası şüphesiz İslam’daki cihadın bir saldırı cihadı değil savunma cihadı olduğudur. Ona göre İslam’daki cihad kavramı, zulme ve baskıya karşı direnmek, hakikati savunmak ve insanları özgürlüğe davet etmek anlamına gelir. Bazı kimseler “Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün; onları yakalayın, onları hapsedin ve onları her gözetleme yerinde oturup bekleyin. Eğer tevbe eder, namazı dosdoğru kılar, zekâtı da verirlerse artık yollarını serbest bırakın. Allah yarlıgayan, esirgeyendir.”¹⁰⁹, “Ey Peygamber! Kâfirlere ve münafıklara karşı cihad et, onlara karşı sert davran. Onların varacakları yer cehennemdir. O ne kötü bir varış yeridir!”¹¹⁰ gibi ayetlere

¹⁰⁵ Ebû ‘Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu‘ayb el-‘Arna’ût - ‘Âdil Murşid v.dğr (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 1421/2001), 39/387 (23967).

¹⁰⁶ Abdullah b. Beyye, *el-İrhâb: et-Teşhîs ve’l Hulûl*, 126. Cihadın lügat anlamı üzerinden anlamının nasıl daraltıldığına dair bk. Özgür Kavak, “Fıkıh Literatüründe Cihad Hükümleri ve Modern Cihad Yorumları”, *İç Tehdit ve Riskler Işığında İslam Dünyasının Geleceği* (İstanbul: İNSAMER, 2016).

¹⁰⁷ Furkan, 52.

¹⁰⁸ Abdullah b. Beyye, *el-İrhâb: et-Teşhîs ve’l Hulûl*, 127.

¹⁰⁹ Tevbe, 5.

¹¹⁰ Tevbe, 73.

dayanarak İslam'ın sadece kılıç ve mızrak dini olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak, bu ayetlerin nüzûl sebeplerine ve İslam ile düşmanları arasındaki çatışmaların tarihî gelişimine bakıldığında, bu ayetlerin savunma amaçlı savaflara işaret ettiği anlaşılmaktadır. Kur'an ayetlerini bağlamından koparmak ve onları bütünsel tarihî çerçeveden bağımsız olarak ele almak, ona göre oryantalistlerin ve onların takipçilerinin yaptığı bir hatadır.¹¹¹

İbn Beyye cihadın günümüzde bir saldırı savaşı değil, Müslümanları ve mazlumları savunma savaşı olduğunu iddia etmektedir. Cihadın sebebi kafirlerin küfrü değildir çünkü “Dinde zorlama yoktur.”¹¹² Bu sebeple savaşmayan kimse öldürülemez. İbn Teymiyye'den naklen hiç kimsenin Peygamber Efendimiz'in (sas) birini zorla Müslüman yaptığına dair bir örnek getiremeyeceğini iddia etmektedir. Çünkü zorla yapılan bir İslam kabulünün hiçbir faydası yoktur; asıl olan kişinin isteyerek ve samimi bir şekilde İslam'a girmesidir.¹¹³

İbn Beyye son olarak savunma cihadı (cihadu'd difa') ile saldırı cihadı (cihadu't talep) arasındaki farkı temellendirmektedir. Ona göre cihad-ı talep, halife veya devlet otoritesi tarafından alınan bir karardır. Amaç, komşu devletlerin sınır güvenliğini tehdit etmelerini önlemek ve onları caydırmaktır. Bu cihadın gerçekleşmesi için fiili bir savaş olması şart değildir; bazen tehdit, güç gösterisi, askeri hazırlık ve tatbikatlar da yeterlidir. Bu tür bir cihadın amacı, insanları din değiştirmeye zorlamak değildir. Genellikle, sınırların güvence altına alınmasını sağlayan barış anlaşmalarının yapılmasını amaçlar. Bu nedenle, komşu topraklar "harp diyarı" olmaktan çıkarılıp, "sulh, barış ve anlaşma diyarı" hâline getirilir. Bu, tamamen devlet otoritesine ait bir konudur; bireylerin ve grupların bağımsız olarak hareket edebileceği bir alan değildir. Ancak ordu mensubu olarak ya da toplumsal bir görev gereği askerlik hizmeti yapmaları durumunda devletin emrine uymaları gerekir. Nitekim Peygamber Efendimiz (sas) şöyle buyurmuştur: “Seferberlik ilan edildiğinde hemen ona koşun”¹¹⁴

¹¹¹ Abdullah b. Beyye, *el-İrhâb: et-Teşhîs ve'l Hulûl*, 127-128.

¹¹² Bakara, 256.

¹¹³ Abdullah b. Beyye, *el-İrhâb: et-Teşhîs ve'l Hulûl*, 128-130. Atıfta bulunduğu *er-Risâle fi'l Kitâl* isimli risalenin İbn Teymiyye'ye ait olup olmadığı şüphelidir. Tahlili için bk.

<https://saaid.org/Warathah/Alkharashy/32.htm>

¹¹⁴ Abdullah b. Beyye, *el-İrhâb: et-Teşhîs ve'l Hulûl*, 131. Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buhârî el-Buhârî, *Şahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Dımaşk: Dâru İbn Keşîr; Dâru'l-Yemâme, 1414/1993), 3/1025 "Kitabu'l Cihâd ve's-Siyer", 1 (2631). İbn Beyye'ye göre Müslümanlar, yaklaşık üç yüz yıldır (Viyana Kuşatması'nın 1683'te sona ermesinden itibaren) saldırı amaçlı bir cihada girişmemişlerdir. Daha sonra Osmanlı'nın Balkanlar ve Yunanistan'daki topraklarında zaman zaman isyanlar çıkmıştır. Ancak o günden bu yana Müslümanların tüm savaşları, kendi topraklarında ve kendi ülkelerinde gerçekleşmiştir. Bu durum, Birleşmiş Milletler Anlaşması'nın ilk maddelerinde belirtilen adil güvenliğin korunması ilkesine benzemektedir. bk. Abdullah b. Beyye, *el-İrhâb: et-Teşhîs ve'l Hulûl*, 132.

Savunma cihadı ise İbn Beyye'ye göre meşruiyeti konusunda âlimler arasında üzerine ittifak edilen bir konudur. Kur'an'daki birçok ayet, bu tür cihadın hakikatini ortaya koymakta ve onu zulme karşı bir mücadele olarak göstermektedir. Bu zulüm, Müslümanların yurtlarından sürülmesi ve din özgürlüklerinin kısıtlanması şeklinde gerçekleşmiştir. "Kendileriyle savaşılana (müminlere), zulme uğramış olmaları sebebiyle, (savaş konusunda) izin verildi. Şüphe yok ki Allah, onlara yardıma mutlak surette kadirdir."¹¹⁵ ayetinin manası şudur: Savaş izni ancak Müslümanların zulme uğraması ve haksız yere yurtlarından sürülmeleri sebebiyle verilmiştir. Müslümanlar, yalnızca Allah'a ibadet ettikleri için saldırıya uğramışlardır.¹¹⁶

Cihadın meşru olduğu üçüncü bağlam ise düşmanın püskürtülmesidir. "Size karşı savaşanlarla siz de Allah yolunda savaşın, fakat aşırılığa sapmayın; Allah aşırılığa sapanları sevmez."¹¹⁷ İbn Cerir et-Taberî'nin (ö. 310/923) bu ayeti şu şekilde yorumladığını iddia etmektedir: "Düşmana saldırarak bir savaş başlatma hakkınız yoktur. Ancak, düşman size saldırırsa, savaşmanız gereklidir. Bu, Allah yolundadır; çünkü siz kendinizi zulme karşı savunuyorsunuz. Dolayısıyla, haklı olan sizsiniz."¹¹⁸ Başka ayetleri¹¹⁹ de delil olarak getiren İbn Beyye ayetlerde her şeye rağmen zulme karşı savunma izni verildikten sonra sabır ve hoşgörü faziletinin övüldüğünü söylemektedir. Aynı zamanda bu savaş bazı ahlaki ilkeler içermektedir. Bunlar saldırıyı püskürtmek, ancak güç kullanımında aşırıya kaçmamak, mazlumlara yardım etmek ve dini özgürlük alanı açmaktır. İslam'ın öngördüğü savaş tek bir liderliğin kontrol ettiği bir savaş olup, rastgele öldürme ve yağmalamanın olmadığı, keyfi saldırıların yapılamadığı bir mücadeledir. Kanlı bir oyun değildir; ordu, istediğini öldürüp istediğini yağmalayamaz. Bu, ancak bir zorunluluk savaşına dönüşebilir. Bu tür bir savaş, çağdaş uluslararası hukuk, anlaşmalar ve Birleşmiş Milletler Sözleşmesi tarafından desteklenmektedir. Özellikle BM Sözleşmesi'nin 51. Maddesi ve NATO Anlaşması'nın 5. Maddesi bu çerçevede değerlendirilmiştir.¹²⁰

IV. Arap Baharı ve İbn Beyye

Arap Baharı dönemini Tunuslu meyve satıcısı Muhammed Bouazizi'nin 17 Aralık 2010'da kendini yakma eylemiyle başlayıp 3 Temmuz 2013'te Mısır Cumhurbaşkanı Mursi'nin askeri darbe ile devrilmesiyle sona eren bir süreç olarak değerlendirmek mümkündür. 2011

¹¹⁵ Hac Suresi, 39.

¹¹⁶ Abdullah b. Beyye, *el-İrhâb: et-Teşhîs ve'l Hulûl*, 132-133.

¹¹⁷ Bakara, 190.

¹¹⁸ Taberî'ye ait *Câmiu'l Beyân* isimli tefsirinde böyle bir ibareye rastlanmamıştır.

¹¹⁹ Nahl, 126; Şûrâ, 41-42; Şûrâ, 43.

¹²⁰ Abdullah b. Beyye, *el-İrhâb: et-Teşhîs ve'l Hulûl*, 134-136.

itibariyle Tunus'ta başlayan protesto dalgaları Ortadoğu ve Kuzey Afrika'nın dört bir yanına yayıldı. Protestolar bölgede uzun süredir devam eden otokratik rejimlerin sona erdirilmesi çağrısında bulundu. 11 Eylül'den bu yana terörle mücadele ile ilgilendiği iddia eden Batılı hükümetler bölgede İslamcı demokrasiler yerine laik otoriter hükümetlerin istikrarını destekledi.¹²¹ 11 Şubat 2011'de yaklaşık 30 yıldır iktidarda bulunan Hüsnü Mübarek gerçekleştirilen devrimle indirildi, yerine İslamcı ve İhvan-ı Müslimin ile bağlantısı bilinen Muhammed Mursi geçti. Karadâvî bu devrimde hem fetvalarıyla hem de sahadaki demeçleriyle önemli bir rol oynadı.¹²² İslamcı olması, devrime (sevra) çağırması aynı zamanda İslamcı bir kurum olan Müslüman Alimler Birliğinin başkanlığını yürüten biri olarak bu faaliyetleri yapması Ortadoğu'daki bölgesel otokrasilerin hem Karadâvî'yi hem de Müslüman Alimler Birliği gibi İslamcı kurumları tehdit unsuru olarak görmesine yol açtı.¹²³

Karadâvî devrim için ne kadar destek verdiyse Abdullah bin Beyye devrim konusunda bir o kadar ılımlı ve sessiz kalmıştır. Mısır devriminden birkaç ay sonra Nisan 2011'de İbn Beyye Müslüman Alimler Birliği'nin Arap devrimleri üzerine düzenlediği bir konferansta konuşmuş ve Ortadoğu'nun durumundan duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir.¹²⁴ 2013 yılının başlarından itibaren İbn Beyye BAE'nin ilgisine medar oldu. Bu ilginin bir kısmı İbn Beyye'nin web sitesinin haber arşivinden gözlenebilmektedir. 2013 yılında Nayhan ailesinin hem Mısır darbesi öncesi hem de sonrası İbn Beyye'yi ziyaretleri dikkat çekicidir. Bu süreçte Uluslararası Müslüman Alimler Birliğindeki görevini devam ettiren İbn Beyye'nin faaliyetleri kendi sitesinde paylaşıldığı gibi sitesinden kopyalanan haberler Müslüman Alimler Birliğinin de sitesinde paylaşılmaktaydı. Dikkat çekici bir diğer husus 2013 yılında İbn Beyye'nin faaliyetlerinin bir kısmının atlanmasıdır.¹²⁵

¹²¹ Quisay, *Neo-Traditionalism in Islam in the West*, 185. Ayrıca bk. David H. Warren, *Rivals in the Gulf: Yusuf al-Qaradawi, Abdullah Bin Bayyah, and the Qatar-UAE Contest Over the Arab Spring and the Gulf Crisis* (London New York: Routledge, 2022), 40.

¹²² Protestoların sürdüğü 18 gün boyunca neredeyse her önemli haber olayına Karadâvî'den bir fetva, röportaj ya da yorum eklenmiştir. El-Cezire'nin Tahrir Meydanı'nda 24 saat boyunca yaptığı yayınlarda bölünmüş ekranlar kullanılarak Karadâvî stüdyoda protestocularla yan yana yorumlarını, teşviklerini ve İslami hukuki gerekçelerini Arapça konuşulan dünyadaki milyonlarca televizyona aktarırken gösterildi. Fetvaları son dakika haberi olarak duyuruldu ve başlı başına bir hikâye olarak haberleştirildi. *eş-Şeria' ve'l Hayat* doğal olarak tüm yayın süresini Devrim'e ayırırken, Karadâvî de El Cezire'nin diğer popüler programlarına sık sık konuk oluyordu. Bu röportajlar bölgedeki diğer haber kaynakları tarafından da haberleştirildi. bk. Warren, *Rivals in the Gulf*, 41.

¹²³ al-Azami, "Abdullāh Bin Bayyah and the Arab Revolutions", 346. Karadâvî, otoriter rejimlerin "resmi dini kurumlarının" Arap Baharı için "en büyük tehlikelerden birini" oluşturduğunu, çünkü devrimci aktivizmin meşruiyetine saldırı "aldatıcı argümanları yaydıklarını" ileri sürmektedir. bk. Aria Nakissa, "The Fiqh of Revolution and the Arab Spring: Secondary Segmentation as a Trend in Islamic Legal Doctrine", *The Muslim World* 105/3 (Temmuz 2015), 406.

¹²⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=vUpP--Th44o> (Erişim Tarihi: 21.01.2025)

¹²⁵ al-Azami, "Abdullāh Bin Bayyah and the Arab Revolutions", 347-348.

Abdullah b. Beyye'nin atlanan haberlerinin tamamı BAE'nin üst düzey isimleri ile olan görüşmelerdir. Aynı şekilde İbn Beyye'nin web sitesinde Temmuz 2013'te gerçekleşen Mısır darbesine dair herhangi bir habere yer verilmemiştir. Aynı dönemde Müslüman Alimler Birliği darbeyi şiddetle çeşitli kanallardan kınamaktaydı. İbn Beyye 2000'lerin başından itibaren sürdürdüğü sessizlik politikasını¹²⁶ devam ettirdi. Takip eden aylarda Beyaz Saray'ı ziyareti, Suriye, Filistin ve Myanmar'daki adaletsizliği kınaması haber olurken Mısır'a dair herhangi bir habere yer vermedi. Bununla beraber BAE ile yaptığı görüşmelere haber olarak yer vermeye devam etti. Temmuz ayında BAE, diğer Körfez ülkeleri ile birlikte Mısır'daki darbe rejimine 12 Milyar dolar tutarında yardım sözü vermiştir. Bundan İbn Beyye'nin haberinin olmaması söz konusu değildir.¹²⁷ Azami'ye göre İbn Beyye'nin BAE'nin yöneticilerini övmesi bu tür politikalara verdiği dolaylı desteğin bir göstergesidir.¹²⁸ Nitekim Emirliklere yapılan bu ziyaretten yaklaşık 6 ay sonra Müslüman Alimler Birliğine istifa dilekçesini sunacaktır.

V. İslamcı Çevrelerden Keskin Kopuş

2011'den beri devam eden Arap devrimleri en önemli gerilemesini 2013 yazında Mısır'da aylarca süren huzursuzluğun Temmuz ayında İslamcı Cumhurbaşkanı Muhammed Mursi'yi görevden alan askeri darbeyle sonuçlanmasıyla yaşadı. Cumhurbaşkanı Mursi'nin hükümetinden duyulan genel memnuniyetsizlik ve Müslüman Kardeşlerin iktidarı tekeline aldığı algısı sık sık sokak protestolarına dönüştü. Karadâvî protestocuları “eski rejim tarafından kiralananmış haydutlar” olarak nitelendirdi ve protestoları "devrimi sabote eden şeytani bir güç" olarak tanımladı.¹²⁹ Ezher rektörü Ahmed et-Tayyib'in ve Mısır Müftüsü Ali Cuma'nın darbeyi desteklemesi ülkenin dini kurumlarının Mısır otokrasisini destekleme yoluna geri döndüğünü gösteriyordu. Mısır'ın yeni otokrati General Abdülfettah es-Sîsî, hiçbir şekilde muhalefet kabul etmedi. Dini kurumları da arkasına alan bu darbe yönetimi protestoları katliamlarla bastırma gücünü kendinde buldu. 14 Ağustos'ta Doğu Kahire'deki Rabia Meydanında modern Mısır tarihinin en büyük katliamı yaşandı. İnsan Hakları İzleme Örgütü'ne göre Mısır güvenlik güçleri, aralarında çocuk ve kadınların da bulunduğu protestoculara karşı ayırım gözetmeksizin

¹²⁶ al-Azami, “Abdullāh Bin Bayyah and the Arab Revolutions”, 348-349.

¹²⁷ <https://www.csmonitor.com/World/Global-Issues/2013/0710/Friends-again-Saudi-Arabia-UAE-jump-in-to-aid-Egypt> (Erişim Tarihi: 22.01.2025)

¹²⁸ al-Azami, “Abdullāh Bin Bayyah and the Arab Revolutions”, 349.

¹²⁹ Warren, *Rivals in the Gulf*, 58.

tam sayı bilinmese de yaklaşık 1000 kişiyi katletti.¹³⁰ Bu şekilde protestolar bastırılmış, Mısır'da devam eden huzursuzluk derin bir hüznle sona ermiştir.¹³¹

Abdullah b. Beyye yapılan bu darbe ve katliamlara rağmen sessizliğini sürdürdü. Sessizliğini katliamdan yaklaşık 1 ay sonra 7 Eylül'de darbe yanlıları tarafından terör örgütü olarak algılanan Uluslararası Müslüman Alimler Birliği'ne verdiği istifa dilekçesi bozdu.¹³² Yumuşak üsluplu ve saygı sınırlarına riayet eden bu mektubuyla İbn Beyye medyanın gündemine oturdu ve BAE'ye İslamcı kurumlar ve bu kurumların en önemli temsilcisi Karadâvî'den kesin bir şekilde koptuğunun ve uzaklaştığının sinyallerini verdi.¹³³

2013 yılındaki Gezi Parkı olaylarında ve 2016 yılında Türkiye'de gerçekleşen başarısız darbe girişiminin ardından Hamza Yûsuf Türkiye Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın verdiği tepkiyi desteklemişti. Ancak Haziran 2017 Haziran 2017'de Suudi Arabistan, Birleşik Arap Emirlikleri, Mısır, Moritanya ve diğer ülkelerin diplomatik ilişkileri kesmesi ve Katar'ı ablukaya almasıyla bölgesel kriz tırmandı. Bu durum, Türkiye ile Katar arasında daha da yakın bir diplomatik ittifaka ve Türkiye'nin BAE/Suudi kampına karşı daha büyük bir güvensizliğe işaret ederek bölgesel bir soğuk savaşa yol açtı. Bu soğuk savaş, Suudi gazeteci Cemal Kaşıkçı'nın 2018'de Suudi hükümeti tarafından İstanbul'daki büyükelçiliklerine gönderilen bir suikast timi tarafından öldürölüp parçalara ayrılmasının ardından patlak verdi. Türkiye'nin BAE'ye karşı Katar'ın yanında yer alması Şeyh Hamza'yı zor durumda bırakmıştır. Zira kendisi on yıldır bu ülkeye ve lideri Recep Tayyip Erdoğan'a olan sevgisini dile getirmiştir. Ancak Amerikalı Müslüman boksör Muhammed Ali'nin cenaze töreninde yaşanan ve Türkiye Cumhurbaşkanı'na konuşma fırsatı verilmemesine neden olan olay nedeniyle ilişkiler ilişkiler tamamen kopmuş olmalıdır.¹³⁴

VI. Birleşik Arap Emirlikleri ile İttifak

Abdullah b. Beyye ile Birleşik Arap Emirlikleri hanedanı olan Nahyan ailesinin ilişkisi 1970'lere yani İbn Beyye'nin Moritanya'da bakanlık görevlerinde bulunduğu zamanlara kadar dayanmaktadır. 1971 yılında Abu Dabi Ekonomik Kalkınma Fonu kurulmuş, bu fonla Moritanya'ya eğitim ve sağlık alanında önemli yatırımlar yapılmıştır. Moritanya'nın en gelişmiş hastanesine "Şeyh Zayid" ismi verilmiştir. İbn Beyye'nin bakanlık yaptığı yıllar olan

¹³⁰ <https://www.hrw.org/report/2014/08/12/all-according-plan/raba-massacre-and-mass-killings-protesters-egypt> (Erişim tarihi:22.01.2025)

¹³¹ al-Azami, "Abdullāh Bin Bayyah and the Arab Revolutions", 349.

¹³² <https://binbayyah.net/arabic/archives/1454> (Erişim Tarihi: 25.01.2025)

¹³³ al-Azami, "Abdullāh Bin Bayyah and the Arab Revolutions", 351.

¹³⁴ Walaa Quisay - Thomas Parker, "On the Theology of Obedience: An Analysis of Shaykh Bin Bayyah and Shaykh Hamza Yusuf's Political Thought", *Maydan* (blog), 08 Ocak 2019.

1974 ve 1975 yıllarında Moritanya'ya çok sayıda üst düzey ziyaret gerçekleştiren Şeyh Zayid, Moritanya'nın içerisinde bulunduğu alt yapı krizini çözmüştür. Aynı zamanda Moritanya'nın Batı ile Güneydoğu'sunu birbirine bağlayan Umut yolunu (Tarîku'l Emel) finanse etmiştir. Afrika'daki en büyük güneş paneli Moritanya'da Şeyh Zayid tarafından onun ismiyle kurulmuştur. 1975'e gelindiğinde BAE Moritanya'ya 60 milyon doların üzerinde bağışta bulunarak Moritanya'ya en çok bağışta bulunan ülke olmuştur.¹³⁵

İbn Beyye, Şeyh Zayid ile olan ilişkisini bu dönemden itibaren Zayid'in vefat ettiği 2004 yılına kadar sürdürdü. Ardında çocuklarıyla olan ilişkisini de devam ettirdi. Şeyh Zayid'in insani yardım severliği BAE'nin reklam yüzüydü. Her Ramazan ayının 19'unda ülkenin önde gelenleri Şeyh Zayid'in yaptıklarını övmek için bir araya geliyordu. İbn Beyye bu toplantıların müdâvim katılımcılarından bir tanesiydi. O da Şeyh Zayid'i sevgiyle, hürmetle anıyor, Moritanya'ya yaptığı yardımlardan övgüyle bahsediyordu. Çocuklarıyla da ilişkisini sürdüren İbn Beyye bir toplantıda çocuklarına hitaben "Sizler onun eseri, mirasısınız. Sizler asil bir ağaçtan filizlenmiş verimli ve güzel dallarsınız. Sizler de tıpkı babanız gibi Afrika, Asya ve dünya çapındaki insani yardımları sürdürüyorsunuz."¹³⁶ Gerçekten de BAE 2018 yılı itibariyle dünya çapında insani yardım bağışçıları arasında ilk beşe girmiştir.¹³⁷

Arap Baharı sürecinde ve sonrasında Nahyan ailesi ile görüşmeleri arttıran Abdullah b. Beyye ve Hamza Yusuf, Birleşik Arap Emirlikleri'nin himayesinde birçok kurumsal işe imza attılar. Başlangıçta bu girişimler dinler arası diyalog, azınlıkların durumu, vatandaşlık ve İslam'ı aşırıcılıktan ayırma konularıyla ilgili görünüyordu. Ancak, bu girişimlere öncülük eden neo-gelenekselci epistemik topluluğun üyelerinin politika yapıcılarla paylaştığı temel nedensellik sorunu, Ortadoğu'daki siyasi huzursuzluk veya devrimler, İslamcı siyaset, lider ve devlet otoritesinin tartışılabilirliği ve radikal aşırıcılık konusundaki endişelerdir. İlk tür politika girişimi, özellikle Müslüman çoğunluklu ülkelerdeki gayrimüslim azınlıklara odaklanan dinler arası girişimleri içermektedir. "Bizimle Sizin Aranızda Ortak Bir Söz" (2007, Ürdün Krallığı himayesinde) ve "Marakeş Deklarasyonu" (2016, Fas Krallığı ve BAE himayesinde).¹³⁸ İkinci tür politika girişimi, dini aşırıcılığın heterodoksisine karşı koymak için ortodoksinin parametrelerini tanımlama kaygısı olarak çerçevelenmiştir.¹³⁹

¹³⁵ Warren, *Rivals in the Gulf*, 78.

¹³⁶ <https://binbayyah.net/arabic/archives/1448>

¹³⁷ Warren, *Rivals in the Gulf*, 79.

¹³⁸ Deklarasyon ileride müstakil başlık olarak ele alınacaktır.

¹³⁹ Quisay, *Neo-Traditionalism in Islam in the West*, 193.

“Amman Mesajı” 2004 yılında Ürdün Kralı II. Abdullah’ın girişimiyle başlatılmıştır. Mesajın amacı İslam dünyasındaki mezhep birliğini, hoşgörü ve barışı teşvik ve tesisi etmektir. Neo-Traditionalistlerin söylemlerinden biri olan fetva kaosu gündemden düşmemiş, yalnızca fıkhi mezhep değil Şii, Zeydi ve İbazi mezhepleri arasındaki ihtilafların da giderilmesi gündeme getirilmiştir. Tabii ki en önemli gündem sıcak çatışmalar sebebiyle terör ve aşırılıkla mücadeledir. Özellikle tekfirciliği reddeden bu mesaj 2005 yılında dünyanın farklı yerlerinden gelen ve aralarında İbn Beyye ve Hamza Yusuf’un da bulunduğu 500 dini lider tarafından onaylanmıştır.¹⁴⁰

VII. Yûsuf Karadâvi ve İbn Beyye

İhvan-ı Müslimin içerisinde yetişerek 1960’lardan itibaren Katar’a taşınarak burada ilmi faaliyetler icra eden Karadâvî 20. ve 21. yüzyılın en öne çıkan isimlerinden biridir. 1960 yılında yayımladığı *el-Helal ve’l Harâm* kitabı oldukça ses getirmiş hem takdirin hem de tenkidin medarı olmuştur. Karadavî’nin birleştirici tavrı Suudi Arabistan ve Râbitatü’l Âlemi’l İslâmî ile bağ kurmasını sağlamıştır. İbn Beyye ile Karadavi arasındaki geçen görüşmelerin muhtevası ise bu görüşmelerin sonucu olacak olarak ortaya çıkacak iki kurum dışında meçhuldür.¹⁴¹

Her ne kadar ilerleyen süreçte fikri ve siyasi olarak ayrışacak olsalar da Abdullah b. Beyye’nin düşünce dünyasının oluşmasında Yûsuf el-Karadâvî’nin müspet ve menfi manada¹⁴² oldukça önemli bir etkisi vardır. İbn Beyye’nin Suudi Arabistan’da gördüğü yerel kabulün ardından uluslararası sahnede bariz bir şekilde görünür olduğu ilk yer Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi’nin kuruluşunda yer almasıdır. Lena Larsen Abdullah b. Beyye’nin Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi’nin Karadâvî ve Faysal el-Mevlevî’den sonra üçüncü sütunu olduğunu ifade etmektedir.¹⁴³ Böyle bir konseyin içerisinde bulunması İbn Beyye açısından oldukça farklı açılımlara yol açmış gibi görünmektedir. Zira bu konseyin kurucusu olan Avrupa İslam Organizasyonları Federasyonu (Federation of Islamic Organization in Europe) İslamcı çevrelerle yakından ilişkili bir kuruluştur.¹⁴⁴ İbn Beyye’nin bu kurumda yer alması daha sonra

¹⁴⁰ <https://ammanmessage.com/> (Erişim Tarihi 14.07.2025)

¹⁴¹ Karadavî Fıkhu’l-Ekalliyat ile ilgili kitabını yazmadan önce Avrupa’da birçok ülkeyi gezdiğini ve buralarda konferanslar verdiğini ardından bu konuyla ilgilenen bir grup alim ile Fransa’da görüştüğünü belirtmektedir. Görüştüğü kişiler arasında İbn Beyye’yi de zikretmesi kayda değerdir. Karadâvî, *Fî Fıkhi’l-Ekalliyâtî’l-Müslime Hayatü’l-Müslimîn Vasatî’l-Müctemîâtî’l-Uhrâ*, 6.

¹⁴² Müspet ve menfi manadan kasıt Karadâvî’nin görüşlerinin aynısını veya tam zıttını benimsemedir.

¹⁴³ Lena Larsen, *How Muftis Think: Islamic Legal Thought and Muslim Women in Western Europe* (Brill, 2018), 89.

¹⁴⁴ Her ne kadar İslamcı çevrelerle yakından ilişkili gibi görünse de AFAK homojen bir yapıya sahiptir. Mesela Süheyb Hasan Medine Üniversitesinde okumuş, selefi davetçiliği yapmak üzere İngiltere’ye gelmiştir. Selefilerin

yollarını ayıracağı İslamcılık ile ilk resmi buluşmasıdır. Bu buluşmadan yaklaşık iki yıl sonra fikhî düşüncesinin oluşumunun ilk safhasını oluşturacak eserini telif edecektir.

Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi'nin kurulma amacı ve gördüğü işlev Abdullah b. Beyye'nin ileride oluşumunda yer alacağı kurumların anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Öncelikle, Müslümanların Batı'ya göç ettikten sonra yaşadıkları dini otorite boşluğunu bu kurumların doldurmasında, bu kurumların meşruiyet kazanmasında Karadâvî, İbn Beyye ve Faysal el-Mevlevî'nin katkısı büyüktür.¹⁴⁵ Abdullah b. Beyye hem kuruma kazandırdığı hem de kendi kazandığı meşruiyetle İslamcılıkla yakından ilişkili olan gruplar tarafından kurulmuş kurumlara alternatif kurumlar kurma cesaretini elde etmiştir.¹⁴⁶

İbn Beyye'nin AFAK içerisinde tam olarak nasıl bir rol üstlendiğine dair geniş bilgilere rastlamasak da *Sinâtu'l Fetvâ ve Fıkhu'l Ekalliyât*¹⁴⁷ isimli eserinde bazı ipuçlarına rastlamaktayız. Mesela daru'l ekalliyatta faiz ile ev alma meselesinde konseye bu meselenin cevazını destekleyen ve muarız olan belgeler sunduğunu, bu belgelerin konseyde okunduğunu ve tartışıldığını kaydetmektedir.¹⁴⁸

Karadâvî ve İbn Beyye arasındaki ayrışma her ne kadar Katar-Birleşik Arap Emirlikleri ayrışmasına hasredilemeyecek kadar genişse de olayı anlamaya buradan başlamanın doğru olduğunu düşünüyoruz. Körfez ülkeleri Suudi Arabistan'ın liderliğinde Vehhabiliğin yaygın olduğu ülkelerin başında gelmektedir. Bunların içerisinde Katar, 1950'lerin sonlarından itibaren halktan ziyade yönetim açısından farklılık arz etmeye başladı. Bu farklılığın en önemli sebebi 1960'lardan itibaren Mısır'dan Katar'a doğru gerçekleşen ulema akınıdır.¹⁴⁹ Bu süreçte Ortadoğu'da yapılanan birçok devlet gibi Katar da kendi eğitim sistemini tesis etme sürecindeydi. Bir İslamcı olarak değil bir Ezherli olarak Katar'a giden ve burada eğitim sistemini tanzim eden Karadâvî kısa sürede Katar uleması arasında itibar kazandı. Karadâvî Katar'ı yalnızca ilmî açıdan değiştiren ve dönüştüren biri değil, Katar'ın dış politikasını da etkileyen biri oldu.

İslamcı çevrelerle aralarına koydukları mesafeye rağmen Hasan AFAK'a üye olmuş, gelen eleştiriler üzerine AFAK her kesimden alimleri bünyesinde barındırdığına dair açıklamada bulunmuştur. bk. Larsen, *How Muftis Think*, 91.

¹⁴⁵ Larsen, *How Muftis Think*, 92. Modern dönemde dini otorite için bk. Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton: Princeton University Press, 2010).

¹⁴⁶ Tabii ki Arap Baharı'nın ardından Birleşik Arap Emirlikleri'nin İbn Beyye'ye bu kurumları kurma noktasında sağladığı maddi desteği göz ardı etmemek gerekir.

¹⁴⁷ Abdullah bin Beyye, *Sinâtu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat* (Dubai: Merkezü'l Muvataa', 2018).

¹⁴⁸ Abdullah bin Beyye, *Sinâtu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 332.

¹⁴⁹ Warren, *Rivals in the Gulf*, 19.

Uluslararası çapta da özellikle Katar'ın desteğiyle etkili olan Karadâvî önemli bir figür hâline geldi. Ortadoğu'da demokrasinin hâkim olması için silahla olmamak şartıyla protesto yapmanın caiz olduğuna hükmetti. Mısır devrimi sırasında hem televizyonlarda hem de meydanlarda bulundu. Batılı devletleri yeri geldiğinde eleştirmekten çekinmedi. Ancak Mısır darbesi ve yaşanan Rabia katliamı ile savunduğu demokrasinin insanların kanını dökmesine sebep olması sebebiyle İbn Beyye taraftarlarınca kınanmıştır.

Abdullah b. Beyye ile Karadâvî'nin özellikle teorik boyutta fikir ayrılığına düştükleri en önemli konu devrim ve isyanı yakından ilgilendiren demokrasidir. Demokrasinin İslam ile uyumlu olduğunu savunun Karadâvî'nin aksine İbn Beyye demokrasi konusunda müspet fikirlere sahip değildir. Aynı dönemde yaşamalarına ve akran olmalarına rağmen geldikleri arka plan sebebiyle farklılaşan İbn Beyye ve Karadâvî, demokrasi konusunda aynı delilden farklı hükümleri çıkarırlar. Karadâvî Ortadoğu'da otoriter monarşilerin varlığından rahatsızlık duyup demokrasi ile bu rejimleri yıkmayı yani devrimi öngörürken İbn Beyye otoriter rejimler de olsa isyan ve devrimin kan dökeceğini belirterek buna karşı çıkar. Şimdi her ikisinin demokrasinin İslam'a uygun olup olmadığını nasıl temellendirdiğine bakalım.

Abdullah b. Beyye demokrasiyi reddetme düşüncesini temellendirmeye adalet mefhumundan başlar. Ona göre İslam'da siyaset adalet üzere kuruludur. Yani adalet yönetimin temelidir. Ancak adalet, insanların kanlarının, mallarının ve namuslarının korunması; hakların hak sahibine ulaştırılmasıdır. Modern çağda ise halkın taleplerinin çıtası yükseldiğinden adalet kavramı genişletilmiştir. Kuraklık, sel veya salgın hastalık meydana gelse, olayın asıl sebebi olmasa bile hükümet tedbir alma konusundaki ihmali sebebiyle devlet suçlanır hâle gelmiştir. Bundan da belirgin olan modern dönemde halkın siyasi karar alma sürecine katılım talebidir.¹⁵⁰ Klasikte ehlü'l hall ve'el akd'in gerçekleştiği şura yerine demokrasi bütün eksiklikleriyle benimsenmiştir. Oysa İslam'da yönetimin asıl amacı adalettir. Adalet ise ancak şura ile mümkündür. Şura İslam'da hayat nizamıdır. Sosyal hayata, en küçük birimi olan aileden başlayarak yönetimdeki büyük yapılara kadar nüfuz eder.¹⁵¹

Güvenlik söyleminin bir parçasını oluşturan isyanı ve devrimi engelleme İbn Beyye'nin demokrasi anlayışını tetiklemektedir. Ona göre toplumda bir sıkıntı olsa bile bunu halkın dile getirmesi problem teşkil etmektedir. Bunun yanlışlığı konusunda şu hadisi delil olarak getirmektedir: Huneyn Savaşı'ndan sonra, Hevâzin heyeti Peygamber'in (salât ve selâm onun

¹⁵⁰ Abdullah b. Beyye, *el-İrhâb: et-Teşhîs ve'l Hulûl*, 55-56.

¹⁵¹ Abdullah b. Beyye, *el-İrhâb: et-Teşhîs ve'l Hulûl*, 57.

üzerine olsun) huzuruna gelip esirlerinin kendilerine iade edilmesini istediğinde gerçekleşmiştir. Peygamber (salât ve selâm onun üzerine olsun) insanlara danışarak şöyle buyurdu: “Ey insanlar! Kardeşleriniz bize tövbe etmiş olarak geldiler. Ben, esirlerini onlara geri vermeyi uygun gördüm. İçinizden kim gönülden buna razı olursa, kabul etsin. Kim de payının kendisine verilmesini isterse, Allah’ın bize ihsan edeceği ilk ganimetten ona vereceğim.” Bunun üzerine halk, “Ey Allah’ın Resûlü! Biz bunu gönülden kabul ediyoruz.” dediler. Ancak Peygamber (salât ve selâm onun üzerine olsun) şöyle buyurdu: “Biz, aranızda kimlerin buna razı olduğunu, kimlerin olmadığını bilemeyiz. Öyleyse dönüp gidin ve temsilcileriniz (arifleriniz) gelip bize kararınızı bildirsin.” Bunun üzerine halk geri döndü, temsilcileri (arifleri) onlarla konuştu ve sonra tekrar Peygamber’in (salât ve selâm onun üzerine olsun) yanına gelip, “Biz gönülden razı olduk.” diye haber verdiler.¹⁵² İbn Beyye bu hadisin Müslümanların yöneticilerinin halkın sorunlarını doğrudan temsilcileri vesilesiyle ele alınması gerektiğine delil olduğunu söylemiştir.¹⁵³

İbn Beyye demokrasi çağrısının birçok problemler barındırdığını ifade etmektedir. Bu problemlerin başında mesaj ile elçi arasındaki ilişki gelmektedir. Çünkü bu insani mesajı taşıyan Batılı elçi, aynı ilkelere göre hareket etmemektedir. Özellikle, Birleşmiş Milletler içinde ve dışında, güçsüz devletlerle ilişkilerinde bu ilkeler göz ardı edilmektedir. Ahlaki değerler, büyük devletlerin baskıcı politikalarına karşı uluslararası kuruluşların bile çaresiz kaldığı bir noktaya kadar zayıflamaktadır. Ayrıca, bu ülkelerin kendi içinde de insan haklarının ihlal edildiğini ve zaman zaman tamamen yok edildiğini görülmektedir. İkinci sorun ise şudur: Nasıl bir demokrasi istenmektedir? Olgunlaşmamış bir ortamda uygulanan göstermelik bir demokrasi, terörün önünü sonuna kadar açabilir. Nitekim, bazı ülkelerde olduğu gibi, seçim sandığının sonuçları kabul edilip sonra ona darbe yapıldığında, bedel on binlerce insanın hayatıyla ödenmiştir. Gerçek ve hayali sorunların hem iç hem de dış etkenlere dayanan gerilimlerin giderilmesi için bir reformun gerekli olduğu açıktır. Güçlü ve istikrarlı bir merkezi yönetimin varlığı, şeriatın amaçlarından biridir. Sürekli değişim kapısını açmak ve istikrarsız bir yönetim modeli benimsemek, toplumu fitneye, kargaşaya, çıkar çatışmalarına ve yönelim farklılıklarına sürükleyerek büyük zararlar verebilir. Aynı zamanda, İslam dünyasındaki farklı çevreleri dikkate almak gerekmektedir. Bazı bölgeler Batı sömürgesini yaşamış ve Batı değerleri orada kökleşmiştir. Bu toplumlar, Batı demokrasisi kavramlarına daha yatkındır. Eğer

¹⁵² Buḥârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*, 2/810 "Kitâbu'l Vekâle", 7 (2184).

¹⁵³ Abdullah b. Beyye, *el-İrhâb: et-Teşhîs ve'l Hulûl*, 59-60. İbn Beyye aslında farkında olmadan temsili demokrasinin meşruiyetini savunmaktadır. Temsilcilerin nasıl seçileceğini zikretmemesi ve seçimin tamamen reddetmemesi savunduğu sistemin temsili demokrasiye tekabül etmesine yol açmaktadır.

bu demokrasi sadece bir vitrinden ibaret değilse, çatışmasız ve uzlaşmacı bir ortamda uygulanırsa, kısa vadede o toplum için bir düzen sağlayabilir. Bazı ülkeler ise, dini ve kültürel miraslarını koruyarak sömürge yaşamamışlardır. İbn Beyye'ye göre bu ülkeler için şüphesiz en uygun yöntem şûrâdır. Şûrâ, farklı şekiller alabilir, çeşitli formlara bürünebilir ve aşamalı olarak uygulanabilir. Bu süreç, barışçıl seçimler şeklinde ilerleyerek, bir gün demokrasiye ulaşmayı sağlayabilir. Ancak, bu aşamalar atlanmadan ve toplumun sosyal yapısını sarsmadan gerçekleşmelidir. Bütün bunlar yapılırken, dini sabiteler korunmalıdır.¹⁵⁴

İbn Beyye'nin *el-İrhâb* kitabı 1999 yılında yayımlanan *Hitabu'l Emn Fi'l İslâm* kitabıyla ana iskelet olarak çok büyük oranda örtüşmektedir. İki kitap arasındaki en önemli fark demokrasi eleştirisidir. Kitabın böyle bir konuyla hacim genişlemesine uğramasında 11 Eylül olayları etkili olmuş olmalıdır. Demokrasinin isyan hakkını halka vermesi Ortadoğu'daki karışıklıklara daha fazla şahit olunmasına sebebiyet verebilmektedir. Bunun yanında İslamcıların şiarlarından biri olan demokrasi onların yönetime gelmelerinin en önemli vesilelerinden biridir. 11 Eylül'ün İslamcı bir terör saldırısı olarak lanse edilmesi 1980'lerden itibaren süre gelen güvenlik söylemine İslam'ın terör ile kat'i surette alakasının olmadığını kanıtlama ihtiyacı eklenmiştir.¹⁵⁵

İslamcı bir isim olarak Karadâvî'nin demokrasi hakkında düşündükleri güzel bir örneklik teşkil etmektedir. Ona göre demokrasi İslam'ın yönetim için vazettiği esaslar ile birebir örtüşmektedir. Demokrasi, insanların kendilerini yönetecek kişiyi ve sistemi seçebilmesi, nefret ettikleri bir yöneticiye veya sisteme zorla maruz bırakılmamalarıdır. Aynı zamanda, yönetici hata yaptığında onu sorgulama, sapma gösterdiğinde ise onu azletme ve değiştirme hakkına sahip olmalarıdır. İslam, insanların hoşlanmadığı ve razı olmadığı birinin imam olmasını bile reddeder.¹⁵⁶ İslam, şûrayı (danışmayı) İslami hayatın temel kaidelerinden biri olarak belirlemiş ve yöneticinin istişare etmesini farz kılmıştır. Aynı zamanda, ümmetin de yöneticilerine nasihat etmesini bir görev olarak belirlemiş, hatta nasihatini dinin tamamı olarak kabul etmiştir. Bu nasihatın kapsamına Müslümanların liderlerine, yani emirlerine ve yöneticilerine yapılan nasihat da girer. Ayrıca, iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama (emr-i bil ma'rûf ve nehy-i anil

¹⁵⁴ Abdullah b. Beyye, *el-İrhâb: et-Teshîs ve'l Hulûl*, 63-64. Öğrencisi Hamza Yûsuf ise açık bir şekilde anayasal monarşiyi savunmaktadır: "Krallar, fakir bir insanın ya da sonradan görme bir zenginin sahip olduğu yolsuzluğa yatkınlığa sahip değildir. Krallar aç değildir. Her şeye sahiptirler, dolayısıyla hiçbir şeye ihtiyaçları yoktur. Eğer bir kral iyiye çocuklarını da iyi yetiştirir. Fas'ta harika bir örneğimiz var. Fas Kralı iyi, saygın ve temiz bir aileden geliyor. Halkını seviyor ve halkı da onu seviyor. Aynı şeyi Al Saud'da da gördüm ama onların etrafı genellikle kötü insanlarla çevrili." bk. Quisay - Parker, "On the Theology of Obedience".

¹⁵⁵ İbn Beyye'nin demokrasiye alternatif ne önerdiği hususu ileride gelecektir.

¹⁵⁶ Yûsuf el-Karadâvî, *Min Fıkhi'd Devleti Fi'l İslâm* (Kahire: Daru's Şurûk, 1997), 132.

münker), İslam'da kaçınılmaz bir farzdır. En üstün cihadın, zalim bir sultanın (yönetici) karşısında söylenen hakikat sözü olduğu bildirilmiştir. Bu da zulme ve iç yolsuzluğa karşı mücadelenin, dış düşmana karşı mücadeleden daha önemli olduğunu gösterir. Çünkü çoğu zaman içteki yozlaşma, dış istilanın sebebi olur.¹⁵⁷

Karadâvî'ye göre ise İslam, demokrasinin temelini oluşturan ilkeleri önceden belirlemiş, ancak detayları Müslümanların içtiihadına bırakmıştır. Bu içtihat, dinin esaslarına, dünyevî menfaatlere, zaman ve mekâna ve insan hayatının yenilenen koşullarına uygun olarak şekillenir. Demokrasi tiranlar ve despotlarla uzun mücadele sürecinde halkları zorbalıklarından korumak için bazı yöntem ve araçlar geliştirmiştir. Demokrasi tabii ki kusurlardan hâli değildir. Daha iyisi bulunana kadar adaleti, şûrayı (danışma), insan haklarına saygıyı sağlamak ve zorba hükümdarların baskısını engellemek için, demokrasinin yöntemlerinden kaçınılmaz olarak gerekli olanları benimsememiz gerekir. Karadâvî'ye göre demokrasinin Batı'da ortaya çıkmış olmasında da bir beis yoktur. Zira Efendimiz (sas) Hendek Savaşı'nda hendek kazma fikrini Perslerden almıştır.¹⁵⁸

Karadâvî seçim ve oylama sisteminin İslami açıdan bir şahadet, tanıklık olduğunu iddia etmektedir. Ona göre bir adaya oy veren kişi onun liyakatli olduğuna tanıklık etmiş olur. Dolayısıyla, şahitlik eden kişide aranan şartların oy veren kişide de bulunması gerekir. Ek olarak şahitliği kötüye kullanmak yani ehil olmadığını bildiği hâlde birine oy vermek büyük bir günahıdır. Seçim görevini yerine getirmeyen bir kimse, Ehil ve güvenilir olan bir adayın başarısız olmasına, Layık olmayan bir kişinin, yani "güçlü ve güvenilir" (القوي الأمين) olmayan birinin seçimi kazanmasına sebep olursa, Allah'ın şahitlik emrine aykırı davranmış olur.¹⁵⁹

Abdullah b. Beyye'nin demokrasinin İslam ile uyuşmadığına, dini değerlerin terki ile onların yerini aldığına getirdiği delili Karadâvî demokrasinin İslam ile uyuştugu iddiası için kullanmaktadır. Efendimiz (sas) Uhud Gazvesi'nde çoğunluğun görüşüne uymuştur. Peygamber Efendimiz ve büyük sahabeler, Medine içinde savunma yapmayı tercih ettiler. Ancak çoğunluk, müşriklerle şehir dışında savaşmayı önerdi. Efendimiz (sas) çoğunluğun görüşüne uyarak şehir dışına çıkmayı kabul etti. Demokrasi özgürlük ortamını sağlayacaktır. Günümüzde yaşanan en önemli problem siyasal hürriyettir. İslam hiçbir zaman özgürlük ortamı olmadan gelişmediği gibi günümüzde de gelişmemektedir. Bu yüzden İslam için kaygılanan

¹⁵⁷ Yûsuf el-Karadâvî, *Min Fıkhi'd Devleti Fi'l İslâm*, 136.

¹⁵⁸ Yûsuf el-Karadâvî, *Min Fıkhi'd Devleti Fi'l İslâm*, 137-138.

¹⁵⁹ Yûsuf el-Karadâvî, *Min Fıkhi'd Devleti Fi'l İslâm*, 138-139.

herkesin, özgürlük çağrısında birleşmesi ve onu savunması gerekir. Çünkü özgürlükten vazgeçilemez ve onun yerine konacak bir alternatif yoktur.¹⁶⁰

Karadâvî'nin demokrasi savunusunun en önemli sebebi, Ortadoğu'daki devletlerin diktatör yöneticilerinin yıllardır iktidardan vazgeçmemeleri ve Müslümanlara zulmetmeleridir. Ona göre demokrasi ile beraber çoğunluğunun Müslüman olduğu bir ülke onlara adaletle hükmedecek kişiyi seçebilecektir. Bu ise diktatör yönetimlerin sonu anlamına gelecektir. Karadâvî'nin Mısır devrimi süresince yürüttüğü kampanyaların önemli söylemlerinden biri de budur. Ona göre birçok İslamcı, demokrasiyi bir yönetim şekli, özgürlüklerin teminatı ve hükümdarın zulmüne karşı bir güvence olarak talep etmektedir. Ancak, bu demokrasinin gerçek bir demokrasi olması gerekir. "Bu öyle bir demokrasi ki, sadece tek bir yöneticinin veya onun etrafındaki menfaatçi grubun değil, tüm ümmetin iradesini temsil etmelidir. Demokrasi sloganını yükseltmek yeterli değildir; eğer özgürlüğün ruhu boğuluyorsa, özgür insanlar zindanlara atılıyorsa, temiz insanların sırtları kırbaçlarla dövülüyorsa, askeri mahkemeler insanlara prangalar vuruyorsa, geçim kaynakları engelleniyor ve boyunları vuruluyorsa, olağanüstü hâl yasaları, özgürce düşünen herkesi ve yöneticilere "Neden?" diyenleri—kaldı ki "Hayır" diyenleri—takip ediyorsa, bu demokrasi olamaz."¹⁶¹ Karadâvî demokrasiyi onurlu bir hayat yaşamak için Müslümanların elinde bulunan en iyi yöntem olarak görmektedir. Demokrasiyle hapislerde çürümeden, darağaçlarına asılmadan insanlar Allah'a ve İslam'a inanılan şekilde davet edilebilir.

İbn Beyye ve Karadâvî'nin demokrasiyi değerlendirme biçimleri aslında onların fıkıh anlayışlarını da ortaya koymaktadır. Karadâvî'nin devrime çağırın "Fıkhu's Sevrâ"sına karşı İbn Beyye isyanı ve devrimi yasaklayan "Fıkhu's Silm"i gözler önüne sermektedir.¹⁶²

¹⁶⁰ Yûsuf el-Karadâvî, *Min Fıkhi'd Devleti Fi'l İslâm*, 143-145.

¹⁶¹ Yûsuf el-Karadâvî, *Min Fıkhi'd Devleti Fi'l İslâm*, 145-146.

¹⁶² Hamza Yusuf da hocası ile benzer şekilde düşünmekte ancak düşüncesini farklı açıdan temellendirmektedir. O düşüncesini metafiziğin düşüşü anlatısı ile teorize etmiştir. Onun modernlik anlatısında premodern dünya kozmosun dengesinin ve hakikate merkezlenmesinin, her biri kendi belirlenmiş metafizik anlamlarına sahip bir sosyal ve siyasi hiyerarşiler düzeninde yansıtıldığı metafizikle doymuş bir dünyadır. Buna mukabil, Hristiyanlığın sekülerlik yolunu izleyen modern Müslümanlar, geçmişte tüm Müslümanlar tarafından örtük olarak bilinen genelleştirilmiş bir metafizik nosyonu olan "metafizik merceği"ni kaybetmişlerdir. Ancak ona göre burada anlaşılması gereken asıl önemli nokta, bu metafizik nosyonunun yeryüzündeki hiyerarşileri savunmak için nasıl kullanıldığıdır. Epistemik istikrar siyasi istikrarı sağlar ve sosyal hiyerarşiler ilk olarak kozmik hiyerarşiler olarak var oldukları için vardır. "Gelenekte" Müslümanlar kozmosun düzenini ve anlamlılığını kabul ettikleri için otorite ve hiyerarşi kavramlarını da kabul etmişlerdir. Bunun anlamı, bugün Arap Baharı gibi siyasi muhalefetin sadece düzene yönelik bir tehdit değil, aynı zamanda potansiyel olarak kozmik olarak istikrarı bozucu olduğudur. Hamza Yusuf'a göre kozmostaki yerlerine ilişkin bu kavrayış sadece modern öncesi Müslümanların otoriteye itaat etmelerini sağlamakla kalmamış, aynı zamanda İslam'da "kurban" olmadığı anlamına da gelmiştir. Dahası, bu Âdem ve Havva'dan öğrenebileceğimiz bir derstir, çünkü onlar Şeytan'ı

VIII. Mardin Konferansı

11 Eylül'den sonra ortaya çıkan ve terör adıyla eylemler yapan gruplar ve Amerika ve Avrupa'da olduğu kadar Ortadoğu'da da tehlike teşkil eder hâle gelmiştir. Özellikle selefi menşeli terör örgütü olan el-Kaide yaptığı eylemlerle o dönemde oldukça öne çıkmaya başlamıştır. 2010'lardan itibaren Irak-Şam İslam Devleti adıyla kurulan IŞİD aynı şekilde dönemin gündemine oturmuştu. Terörün İbn Beyye için her ne kadar İslamcı çevrelerle olan bağını devam ettirdiği bir süre zarfını ifade etse de terör ve isyana karşı mücadelesini açığa çıkardığının çoktan başladığını göstermektedir. 2007 yılından sonra uluslararası çapta görünür olduğu ilk yer *Sizinle Bizim Aramızda Ortak Söz (A Common Word Between Us and You)* isimli çağrıdır. Bu çağrı mektubu Papa XVI. Benedictus'un 2006 yılında Regensburg Üniversitesinde yaptığı konuşmanın ardından yayımlanmıştır. Papa konuşmasında İslam'ı ve Hz. Peygamber'i (sas) eleştiren bir alıntıya yer vermiş ve İslam dünyasından büyük tepkiler toplamıştı. Bu mektup iki ana tema üzerinden İslam ve Hristiyanlık arasındaki ortak noktaları vurgulayarak barış ve diyalog çağrısında bulunmaktadır. Bu iki ana tema Tanrı sevgisi ve komşu sevgisidir.¹⁶³

Ortadoğu'daki terör olaylarına kaynaklık eden, selefi-cihâdi akımların bolca gündeme getirdiği Takiyuddin İbn Teymiyye'ye ait Mardin Fetvası Abdullah b. Beyye'nin gündeminde özel bir yer teşkil edecektir.

Körfez ülkeleri ve etkisinin Türkiye'de az hissedilmesi, Türkiye'nin daha İslamcı bir konumda görülmesi İbn Beyye'nin Türkiye ile olan ilişkisini sınırlamaktadır. İslamcı çevrelerin öne çıkan ismi olan Karadâvî, Türkiye ile yakın ilişkiler kurarken İbn Beyye ile Türkiye arasında yakın bir bağa rastlanmamaktadır.¹⁶⁴ Buna rağmen 22-23 Mart 2010 tarihinde Küresel Yenilenme ve Rehberlik Merkezi'nin (el-Merkezü'l Âlemî li't Tecdîd ve't Terşîd)¹⁶⁵ sıcak

dinleyerek günah işledikten sonra onu suçlamadılar; birbirlerini suçlamadılar ve kendilerini kurban olarak görmediler. Aksine, kendi durumu için başkalarını suçlayan Şeytan'ın aksine, eylemlerinin tüm sorumluluğunu üstlendiler. bk. Quisay - Parker, "On the Theology of Obedience".

¹⁶³ "A Common Word between Us and You", *Islamic Studies* 47/2 (2008), 243-260. Mektubu İbn Beyye'nin yanı sıra Taha Abdurrahman, Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, Mustafa Çağırıcı, Mustafa Ceric, Hamza Yusuf, Hasan Hanefi, Ekmeleddin İhsanoğlu, Habib el-Cifrî, Ali Cum'a, İbrahim Kalın, Nuh Ha, Mim Keller, Seyyid Hüseyin Nasr, Ali Özek, Tarık Süveydân, Muhammed Taki Osmani, Tim Winter ve Vehbe Zuhaylî gibi öne çıkan isimler de imzalamıştır.

¹⁶⁴ Bu durumun sebebinin İslamcılık ve İslamcılığa karşı durmakla yakından alakası olduğuna dair bir başka delil yeni gelenekçi bir başka alim olan Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî'nin o dönemde İslamcı çevrelerle yakınlığıyla bilen Türkiye Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ı eleştirdiği şu konuşmasıdır: <https://youtu.be/02KUB9ak0g4?si=c4IgfY6UtKsy0CUJ&t=345> (Erişim Tarihi: 01.03.2025)

¹⁶⁵ Bu konferans üzerine yapılan akademik çalışmalarda her ne kadar web sitesi için link verilmişse de web sitesine şu anda erişim sağlanmamaktadır. Bundan ötürü kurumun akıbeti bilinmemektedir. Yahya Michot 2011 yılında yayımladığı makalesinde web sitesinden merkez ile ilgili şu alıntıyı yapmaktadır: "İslam üzerine araştırma yapmak, yayınlamak ve kaynak toplamak ve genç Müslümanların akademik eğitimi için kurulmuş bağımsız bir eğitim yardım kuruluşudur. İslam'ın sorunlu ve meydan okuyan dünyamıza sunabileceği çok şey olduğu fikrine kendini adanmış bir düşünce kuruluşudur." Aynı zamanda merkez Mardin Konferansından 2 hafta

gündemin tartışma konularından biri olan Takiyuddin İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) Mardin için verdiği ve "Mardin Fetvası" olarak adlandırılan fetvayı tartışmak için Mardin Artuklu Üniversitesinde düzenlediği konferansa başkanlık etmiştir. Konferansa 12 farklı isim katılmıştır.¹⁶⁶ Bunlardan dördü 2009 yılının en etkili 500 Müslümanı arasında yer almakta ve "Sizinle Bizim Aramızda Ortak Söz" bildirisini imzalayan isimlerden oluşmaktadır. Bosna, Hindistan, İran, Libya ve Türkiye'nin birer, Moritanya'nın ise iki temsilcisi bulunmaktadır. Hamza Yusuf katılımcılar arasında ilan edilmesine rağmen konferansa katılmamış, konferans ile ilgili daha sonra bir konuşma yapmıştır.¹⁶⁷

Mardin Konferansı ile ilgili uzunca bir makale kaleme alan Yahya Michot konferansın tertip sebebinin İbn Teymiyye'nin Mardin fetvasını önce Fransızcaya ardından İngilizceye çevirmesi ve konferansı düzenleyenlerin iddialarına göre bu çevirilerin-Michot'un niyeti her ne kadar onları harekete geçirmek olmasa da- aşırıcı gruplara ilham kaynağı olması olduğunu söylemektedir.¹⁶⁸ Michot buna karşı çıkarak İbn Beyye'nin aşırıcılıkla mücadele için İbn Teymiyye'nin fetvasının yanlış anlaşıldığını söyleyerek çarpıtmada bulunduğunu ifade eder.¹⁶⁹

Konferansın tartışma konularının omurgasını, İbn Teymiyye'ye atfedilen bir fetvanın son cümlesinde geçen fiilin ne şekilde okunması gerektiği meselesi teşkil etmektedir. Moğol istilas sırasında İbn Teymiyye'ye, Mardin beldesinin bir "dârü'l-harb" mi yoksa "dârü's-silm" mi olduğu sorulmuştur; bir başka ifadeyle, orada mukim olan Müslümanların İslam beldelerine hicret etmelerinin vacip olup olmadığı sorgulanmıştır. Sorunun devamında ise eğer hicret vacip kabul edilirse, hicret etmeyip Müslümanlara düşmanlık edenlere yardım etmenin günah teşkil edip etmeyeceği gündeme getirilmiştir. Bu sorulara cevaben İbn Teymiyye, Müslümanların mallarına tecavüzde bulunmanın ve İslam şeriatından çıkanlara yardım etmenin haram olduğunu belirtmiş; Mardin'de ikamet edenlerin dinî vecibelerini yerine getirebiliyorlarsa, bu kimseler için hicretin vacip olmadığını ifade etmiştir. Ona göre, Mardin beldesi "dâr" açısından çift yönlü bir nitelik arz etmektedir: Ordusu Müslümanlardan oluştuğu ve İslam ahkâmı

önce Dubai'de Somali Barış ve Uzlaşma Konferansı'na ev sahipliği yapmıştır. bk. Yahya Michot, "İbn Taymiyya's 'New Mardin Fatwa'. Is Genetically Modified Islam (GMI) Carcinogenic?", *The Muslim World* 101/2 (2011), 133.

¹⁶⁶ Prof. Dr. Ahmet Özel, Mustafa Ceric, Habib el-Cifri katılımcılar arasında dikkat çekmektedir. bk. Yahya Michot, "İbn Taymiyya's 'New Mardin Fatwa'. Is Genetically Modified Islam (GMI) Carcinogenic?", *The Muslim World* 101/2 (2011), 136.

¹⁶⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=ROeeU6iF3XA> (Erişim Tarihi: 01.03.2025)

¹⁶⁸ Michot bunu İbn Beyye'nin Katar televizyonu el-Cezira'da katıldığı eş-Şeria' ve'l Hayat isimli programdan nakletmektedir. Konferansta Michot'a doğrudan atıfta bulunulmamaktadır. bk.

<https://www.youtube.com/watch?v=UDBxQPzgxPM&t=73s>

¹⁶⁹ Michot ile İbn Beyye arasındaki tartışmaların ayrıntısı için bk. Michot, "İbn Taymiyya's 'New Mardin Fatwa'. Is Genetically Modified Islam (GMI) Carcinogenic?", 138-139.

uygulandığı için sıradan bir dârü's-silm sayılamayacağı gibi, halkı gayrimüslimlerden ibaret olmadığı için klasik anlamda bir dârü'l-harb de değildir. Aksine, Mardin'de üçüncü bir durum ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, orada yaşayan Müslümanlarla hak ettikleri şekilde muamele edilmesi, İslam şeriatından çıkan kimselerle ise yine hak ettikleri şekilde savaşılmaması gerektiğini ifade etmektedir. ¹⁷⁰ Mardin Konferansı'nın temel gündemini de bu son cümlede yer alan fiilin ne olduğu sorusu oluşturmaktadır. Abdullah bin Beyye söz konusu cümlede geçen “يُقَاتِلُ” (savaşırlar) fiilinin, “يُعَامَلُ” (muamele edilir) şeklinde okunması gerektiğini ileri sürmektedir. ¹⁷¹ Her ne kadar ilk bakışta bu düzeltmeyi yazma nüshaları arasındaki farklılıklara dayandıracak gibi görünse de, İbn Beyye nihayetinde bu okunuşu başka yollarla meşrulaştırmaya çalışmakta ve delil olarak da İbn Teymiyye'nin öğrencisi olan Şemseddin İbn Müflih'in (ö. 763) *el-Âdâbu's-Şer'iyye*¹⁷² adlı eserindeki ifadeye başvurmaktadır. Zira İbn Müflih de söz konusu ibareyi İbn Beyye gibi “yu'âmel” şeklinde aktarmıştır. ¹⁷³

“İzin verirsiniz, size bu hatanın ciddi bir hata olduğunu söyleyeceğim. Gerçekten de İbn Teymiyye bu fetvada [Mardin bölgesine dair] iki durumun bir arada bulunduğunu belirtmektedir: Müslüman olan kişinin hak ettiğine göre muamele görmesi gerektiğini; İslam'ın yolundan/şeriatından ayrılan kişinin de hak ettiğine göre muamele görmesi ve onunla mücadele edilmesi gerektiğini ifade eder. Peki ne oldu? Hata şudur: İbn Teymiyye'nin fetvalarının basılı nüshalarında şu ifade yer almaktadır: ‘... İslam yolundan/şeriatından ayrılan kişiyle, hak ettiği şekilde savaşırlar (yukâtel).’ Ben bu ifadeyi okuduğumda bunu doğru bulmadım. Cümlenin kuruluş şekli ve bağlam, böyle bir tehdidi gerektirmiyordu. Bu nedenle ‘yukâtel’ (savaşırlar) kelimesinin aslında ‘yu'âmel’ (muamele edilir) olması gerektiğini söyledim. Çünkü, siz nasıl diyebilirsiniz ki: ‘... hak ettiği şekilde savaşırlar?’ Savaşta derece olmaz. Ya savaşırlar ya da savaşılmaz. Ayrıca fetvanın genel akışı, iki taraf arasında bir tür iş birliği ve birlikte yaşama olduğunu göstermektedir. Fetvanın genel mantığı budur ve işte bu yüzden ‘yu'âmel’ (muamele edilir) denmesi gerektiğini söyledik. ‘Yukâtel’ (savaşırlar) ifadesinde büyük bir tehlike vardır. Bazı kimseler bu ifadeyi alıp, ne yazık ki bazı yabancı dillere bu şekilde çevirmişlerdir. Yani ‘yukâtel’ (savaşırlar) denmiştir. Peki kimle savaşırlar? Ayrıca, kim savaşırlar? İslam'ın

¹⁷⁰ Aktaran: Ahmet Özel, “Klasik İslâm Devletler Hukukunda Ülke Kavramı ve Günümüzdeki Durum: İbn Teymiyye'nin Mardin Fetvası ile Benzeri Diğer Bazı Fetvalar”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (05 Mart 2014), 54.

¹⁷¹ Michot, “İbn Taymiyya's ‘New Mardin Fatwa’. Is Genetically Modified Islam (GMI) Carcinogenic?”, 144-145.

¹⁷² İbn Müflih vd., *el-Âdâbü's-Şer'iyye* (Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 2015).

¹⁷³ Müflih vd., *el-Âdâbü's-Şer'iyye*, 212.

yolundan/şeriatından sapma derecesi ne olmalıdır ki bu savaşımayı gerektirsin? Ve bir insan hangi gerekçeyle ‘savaşılmayı hak eder?’ Bu ‘hak etmek’ ifadesi ne demektir? İşte bunlar gerçekten ciddi sorunlardır.”¹⁷⁴

Mardin Konferansı ile ilgili katılımcılar farklı bildiriler yayımlamışlardır.¹⁷⁵ İbn Beyye de web sitesinde “Yeni Mardin Deklerasyonu” isimli özetle şunları ifade edecek bir bildiri yayımlamıştır. İbn Beyye’ye göre İbn Teymiyye’nin Mardin’le ilgili fetvası hiçbir şekilde benimsenemez ve diğer Müslümanlara karşı küfür suçlamasında bulunmak, yöneticilere karşı isyan etmek, canlarına ve mallarına kastetmek, emniyet ve güvenlik içinde yaşayanları terörize etmek, diğer Müslümanlarla (uyum içinde) yaşayanlara veya diğer Müslümanların vatandaşlık ve barış bağı ile (uyum içinde) yaşadıkları kişilere karşı haince davranmak için delil olarak kullanılamaz. Aksine fetva, Müslüman bir devleti gayrimüslim bir devlete karşı destekleme amacını bir kenara bırakarak tüm bunları hukuka aykırı sayar. İbn Teymiyye tüm bunları kabul eder ve bu konuda önceki Müslüman âlimlerin emsalini takip eder ve onların tutumundan sapmaz. Bu fetvadan Müslümanların veya gayrimüslimlerin öldürülmesi için destek arayan herkes yorumunda hata yapmış ve indirilen nasları yanlış uygulamıştır. İslam hukukunda dünyanın sınıflandırılması, o zamanki Müslüman dünyasının koşulları ve o dönemde yaygın olan uluslararası ilişkilerin doğası gereği içtihadı dayalı bir sınıflandırmaya dayanmaktadır. Günümüzde ise koşullar değişmiştir: Saldırıyı püskürtmeyi veya işgale direnmeyi içermeyen savaşları suç olarak kabul eden tanınmış uluslararası anlaşmaların varlığı; genel olarak dini, etnik ve ulusal hakları garanti altına alan sivil devletlerin ortaya çıkışı, bunun yerine tüm dünyayı, insanlar arasında ortak iyilik ve adaletin tesis edilmesi bağlamında tüm dinler, gruplar ve hizipler arasında hoşgörü ve barış içinde bir arada yaşama yeri olarak ilan etmeyi ve malları, yaşam alanları ve bütünlükleri açısından emniyet ve güvenlikten yararlanmalarını gerektirmiştir.¹⁷⁶

İbn Beyye her yeni gelenekçi gibi fetva kaosu yapmaktadır. Ona göre “el-Vela ve'l-Berâ” kavramı, gerçek bir küfür maddesi olmadıkça, hiç kimseyi İslam’ın dışında ilan etmek için asla kullanılmamalıdır. Bunun yanında bazı tavsiyelerde de bulunmuştur. İslam’ın barış anlayışını ve uluslar/topluluklar ve dinler arasında barış içinde bir arada yaşamayı araştırmak ve incelemek üzere Avrupa’da yıllık bir konferans düzenlenmelidir. Geçmişte büyük

¹⁷⁴ Aktaran: Michot, “İbn Taymiyya’s ‘New Mardin Fatwa’. Is Genetically Modified Islam (GMI) Carcinogenic?”, 145. Ayrıca bk. <https://www.youtube.com/watch?v=UDBxQPzgxPM&t=73s> (Erişim Tarihi: 02.03.2025)

¹⁷⁶ <https://binbayyah.net/english/the-new-mardin-declaration/> (Erişim Tarihi: 01.03.2025)

âlimlerin fermanlarının verildiği tarihsel koşullara ve şartlara odaklanan akademik ve bilimsel çalışmaların teşvik edilmelidir.¹⁷⁷

Mardin Konferansı hem Türkiye’de hem de İslam dünyasında yankı uyandırmıştır. Konferansa katılmayı anlamsız bulan dönemin Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Ali Bardakoğlu konferans hakkında şu ifadeleri kullanmıştır: “Aradan asırlar geçtikten sonra toplanıp asırlar önce verilmiş bir dini görüşü geçersiz kılmaya çalışmak fevkalade anlamsızdır. İslam alimlerinin dini konularda açıkladıkları görüşler, dinin ana kaynaklarına uygunluğu, dinin genel ilke ve amaçlarıyla uyumu, bir de içinde bulunulan şart ve ihtiyaçlara cevap veriyor olup olmamasıyla alakalı olarak geçerlilik taşır. İslam alimlerinin dini konularda verdikleri görüşler kendi dönemleri ve şartlarıyla sınırlı bir geçerliliğe sahiptir. Bir fetvanın başka bir fetvayı geçersiz kılması, işlevden düşürmesi gibi bir şey de söz konusu olamaz.”¹⁷⁸

Konferansın belki de en çarpıcı etkilerinden biri radikal İslamcı çevrelerde oluşturduğu tepkidir. el-Kaide ve benzeri cihatçı örgütler Mardin deklarasyonunu kendi söylemlerine yönelik bir meydan okuma olarak algıladılar. Yemenli vaiz Enver el-Evlâkî, konferanstan birkaç ay sonra yayımlanan *Inspire* dergisinde konferansı hedef alan bir makale yayımladı. Evlâkî yazısında, “*Yeni Mardin Deklarasyonu: Yeni Bir Dünya Düzenini Meşrulaştırma Girişimi*” başlığını kullanarak, Mardin’de bir araya gelen alimleri ve onların niyetlerini sert bir üslupla eleştirdi. Ona göre bu alimler “batılın alimleri” idi ve “cihad hareketinin meşruiyetini baltalamak için dinî argümanları kullanan, CIA İslam’ını yaymaya çalışan” kişilerdi.¹⁷⁹ Evlâkî, konferansın Batı’nın Müslüman gençliği pasifize etme planının parçası olduğunu ve katılımcıların düzen yanlısı ve Amerikancı ulema olduğunu ifade etti.¹⁸⁰

¹⁷⁷ <https://binbayyah.net/english/the-new-mardin-declaration/> (Erişim Tarihi: 01.03.2025)

¹⁷⁸ <https://www.yenisafak.com/gundem/bardakoglundan-mardin-fetvasi-aciklamasi-249881> (Erişim Tarihi: 02.03.2025) Bunun yanında Daily Zaman Gazetesi Ali Bardakoğlu’nu açıklamalarından ötürü kınamıştır. bk. Aktaran Michot, “İbn Taymiyya’s ‘New Mardin Fatwa’. Is Genetically Modified Islam (GMI) Carcinogenic?”, 142.

¹⁷⁹ “Anwar Al-Awlaki Attacks Mardin Conference’s Declaration on Jihad” (Erişim 11 Haziran 2025).

¹⁸⁰ “Anwar Al-Awlaki Attacks Mardin Conference’s Declaration on Jihad”.

IX. İslam Toplularında Barışı Teşvik Platformu (Forum for Promoting Peace in Muslim Societies)

Arap Baharının ardından İttihadu'l Ulema'dan istifasını isteyen İbn Beyye artık İslamcı çevrelerle olan bağını kökten koparmıştı. Karadâvi ile 30 yıla yakın beraberliği, uluslararası çapta elde ettiği otoriteyi güçlendirmiş, İslam dünyasındaki kabulüne katkıda bulunmuştur. Özellikle modern dönemde ortaya çıkan dini otorite boşluğunu doldurmaya çalışan Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi ve Uluslararası Müslüman Alimler Birliği gibi kurumlarda yer alması uluslararası çapta bir kabule sebebiyet vermiştir. Özellikle Amerika'da öğrencisi Hamza Yusuf Hanson ve çevresi tarafından gördüğü teveccüh, onu dünyada en etkin Müslümanlar şahsiyetler listesine dâhil etmiştir.¹⁸¹ İbn Beyye İslamcı çevrelerle güçlendirdiği bu otoriteyi bundan sonra BAE desteğiyle İslamcılardan uzak hatta onlara karşı yürütecektir. İbn Beyye bunu İslamcıların kurduğu kurumların neredeyse tamamına alternatif, İslamcı renk taşımayan kurumlar kurarak yapmaya çalışmaktadır. Bu kurumlardan ilki ve en önemlisi Forum for Promoting Peace in Muslim Societies'dir (منتدى تعزيز السلم في المجتمعات الإسلامية).

FPPMS 2014 yılında Abdullah b. Beyye riyasetinde Birleşik Arap Emirlikleri'nin desteğiyle kurulmuştur. Forum'un üyeleri çoğunlukla Yeni-Gelenekçi akımdan gelen kimselerden oluşmaktadır. Bunun yanında Ezher Rektörü Ahmed et-Tayyib ve Mısır Başmüftüsü Şevki Allam gibi önde gelen birçok üye devlet kurumlarında üst düzey görevlerde bulunmaktadır. Üyeler genel olarak bir hukuk ekolüne bağlılığı ön plana çıkarmakta, moderniteden memnuniyetsizliklerini dile getirmekte ve Sufizme sıcak bakmaktadırlar.¹⁸²

FPPMS¹⁸³, İbn Beyye ve Nahyan ailesinin Arap dünyasındaki çatışmaların nedeni olduğunu söyledikleri dini söylem kaosuna verdikleri bir cevap niteliğindedir. Açılış konuşmasında Hamza Yusuf şu ifadeleri kullanmıştır:

“İslam, savaşların çok yaygın olduğu ıssız çölde bir vaha olarak ortaya çıktığında ... yeni bir dünya düzeni doğdu ve zaman zaman şiddetten muaf olmasa da, öğrenmenin, bilimin ve ticaretin hüküm sürdüğü bir düzen oldu. ... Ama o zaman öyleydi: şimdi Müslümanlar için çalkantılı bir dönem. Başarısız devletler, anlamsız şiddet ve mülteci akınları artık Müslüman dünyasının büyük bölümünü karakterize ediyor. Şeyh Abdullah bin Beyye

¹⁸¹ Dr Tarek Elgawhary vd., *The Muslim 500: The World's 500 Most Influential Muslims*, (Amman: The Royal Islamic Strategic Studies Centre, 2025), 111.

¹⁸² David H. Warren, *Rivals in the Gulf: Yusuf al-Qaradawi, Abdullah Bin Bayyah, and the Qatar-UAE Contest Over the Arab Spring and the Gulf Crisis* (London New York: Routledge, 2022), 94.

¹⁸³ İslam Toplularında Barışı Yayma Platformu için tezin kalan kısmında İngilizce kısaltması olan FPPMS kullanılacaktır.

bir barış elçisidir ve Allah'a tevekkül etmiştir. Barışın sadece bir başlangıç noktası değil, tek nokta olduğuna inanmaktadır... Şeyh Abdullah, Müslümanları çılgınlığa son vermeye ve Peygamber Muhammed'in (sas) yolunu, (yani) barış ve refah yolunu yeniden tesis etmeye çağırıyor. Kendi kaynaklarımızı -Kur'an, Sünnet ve dindar seleflerimizin reçetelerini- kullanarak bize tek çıkış yolunun savaş değil barış olduğunu hatırlatıyor.”¹⁸⁴

İbn Beyye'nin konuşması açılış konuşmalarının en önemli bölümünü temsil etmektedir. Konuşmasına böylesi çalkantılı zamanlarda ulemanın rolüne ilişkin vizyonunu özetleyerek başlar. Ona göre, ulemanın üzerindeki yük çok büyüktür, zira ulemanın "çatışmayı çözme ve savaşın alevlerini söndürme görevi" vardır. Ancak aynı ulemanın yetkilerini “Bu şiddet patlamasına, önce yangını kimin başlattığını bulmaya çalışmak yerine öfkeli bir yangını söndürmeye çalışan itfaiyeciler gibi karşılık vermeliyiz.”¹⁸⁵ diyerek çok sınırlar. FPPMS'nin "yargılayan ve ceza veren" bir mahkeme olmayı amaçlamadığını, bunun yerine amacının uzlaşmayı teşvik etmek olduğunu söyler. Ona göre hesap verebilirlik arayışı ya da bölge dışındaki diğer çatışmalara dikkat çekmek, önce kendi aramızda düzen sağlanamazsa anlamsızdır.¹⁸⁶

2007 yılında *el-İrhâb* isimli kitabıyla başladığı demokrasi eleştirisi ve yergisi kendisine bu forumun açılışında da yer bulmuştur. "Kan dökmeyi meşrulaştıran yanıltıcı fetvalar" kaosunun ortasında, bölgedeki "Müslüman toplumu karanlığa sürükleyen demokrasiler ve diktatörlükler" eşit derecede hatalıdır.”¹⁸⁷ İbn Beyye kendisiyle meşhur olacak şu ifadeyi burada dile getirmektedir:

“Hazır olmayan toplumlarda demokrasi çağrısı esasen bir savaş çağrısıdır. Ortak paydası olmayan toplumlarda demokrasiyi tesis etmenin insani ve mali maliyeti çok yüksek olabileceğinden, barış ve güvenliğin temeli olarak İslami anlamda adalet tesis edilmelidir. Bu da sistemin Şariat'ın beş amacını koruması, zulüm ve adaletsizliğe karşı

¹⁸⁴ Abdullah b. Beyye, Hamza Yusuf Hanson, *In Pursuit of Peace: Framework Speech for the Forum for Promoting Peace in Muslim Societies* (Ebu Dabi: FPPMS, 2014), vi–vii.

¹⁸⁵ Abdullah b. Beyye, Hamza Yusuf Hanson, *In Pursuit of Peace: Framework Speech for the Forum for Promoting Peace in Muslim Societies*, 6.

¹⁸⁶ Abdullah b. Beyye, Hamza Yusuf Hanson, *In Pursuit of Peace: Framework Speech for the Forum for Promoting Peace in Muslim Societies*, 7.

¹⁸⁷ Abdullah b. Beyye, Hamza Yusuf Hanson, *In Pursuit of Peace: Framework Speech for the Forum for Promoting Peace in Muslim Societies*, 7.

koruma sağlaması, dürüstlüğü ve iyi karakteri teşvik etmesi, bireysel ve kolektif barışı geliştirmesi ve yaşam koşullarını iyileştirmesi gerektiği anlamına gelmektedir.”¹⁸⁸

2007'de İslam dünyasında demokrasinin kurulmasının istikrarsızlığa yol açabileceği ve terörizme "kapı açabileceği" endişesini dile getirirken, 2014'teki bu konuşmasında İbn Beyye'nin demokrasi çağrısının savaşa yol açacağından emin olduğu anlaşılıyor. Devletin işlevini sosyal, dini ve ekonomik refahı geliştirmek olarak görüyor. İbn Beyye'ye göre demokrasiyi teşvik etmek bu temel işlevlerden biri değildir ve aslında bunları tehdit etmektedir.¹⁸⁹

İbn Beyye'nin barış çağrısı adalet ve hesap verilebilirliği arka plana itmektedir. Ona göre hükümetleri suistimal ve yolsuzluklardan sorumlu tutmak anlamında anlaşılan adaletin peşinden gitmek tehlikeyi çağırmaktır. Çünkü bu apaçık şiddete yol açmaktadır. Bu düşüncesini itaat kavramını detaylandırarak gerekçelendirir. Ona göre itaatin iki anlamı vardır. Birincisi emre imtisal manasındaki itaattir ve itaatin sadece iyi olana (el-ma'rûf) vacip olmasıyla sınırlandırılmıştır. İkinci anlamı ise hoşgörü veya tahammül (el-ihtimâl) anlamında itaattir. Burada "açık küfür" durumları hariç, yönetici adına hiçbir eylemin bu itaat yükümlülüğünü geçersiz kılacak kadar korkunç değildir.¹⁹⁰ Bununla kastı silahlı isyanın olmamasıdır. Silahlı isyana yol açabilecek durumlarda sakin ve uzlaşmacı yaklaşılmalıdır. İbn Beyye bu yaklaşımıyla halkın isyana hiçbir şekilde hakkının olmadığını savunmak ve onları pasifize etmek istediğini dile getirmemektedir. Aksine, halkı adil ve istişareye dayalı bir yönetime hakkı olan failler olarak tasavvur etmektedir.¹⁹¹ Ancak, barış uğruna bu haktan feragat edilmelidir:

“Kişinin haklarından feragat etmesi, yenilgiyle karıştırılmaması gereken güçlü bir ahlaki tutumdur. Başkalarının takdirini kazanır ve onların konumlarını yeniden gözden geçirmeye zorlar. Bu, alınması gereken yüce ve onurlu bir pozisyonudur. Barış uğruna adaletsizliğe teslim olmak olarak yanlış anlaşılmamalıdır çünkü bu seçimi yapan kişi

¹⁸⁸ Abdullah b. Beyye, Hamza Yusuf Hanson, *In Pursuit of Peace: Framework Speech for the Forum for Promoting Peace in Muslim Societies*, 22.

¹⁸⁹ Warren, *Rivals in the Gulf*, 97. İbn Beyye demokrasiyi hiçbir zaman diğer yönetim biçimlerinin ötesinde bir değere sahip olarak görmemiştir. Bu nedenle, demokrasinin çoğunluğun tiranlığı olduğu sonucuna kesin olarak vardığı için, Müslümanların onu terk etmesini ve bir alternatif bulmasını önermektedir. görüşünü desteklemek için siyaset filozofu Leo Strauss'a (ö.1973) atıfta bulunmaktadır. Strauss'tan alıntı yaparak şöyle demektedir: "Demokrasinin en büyük kötülüğü çoğunluğun tiranlığıdır... Çoğunluk, küçük bir yüzdeyle de olsa, servetini ve gücünü pekiştirirken azınlık yoksul ve ezilmiş kalır. İktidar partisi iktidarda kalmak için her yola başvuracağından bu durum çok uzun sürebilir."

¹⁹⁰ Abdullah b. Beyye, Hamza Yusuf Hanson, *In Pursuit of Peace: Framework Speech for the Forum for Promoting Peace in Muslim Societies*, 21-23.

¹⁹¹ Warren, *Rivals in the Gulf*, 98.

daha adil ve merhametli yollarla barışı arar ve arzularının kurbanı olarak acıma duygusuyla bakılan zalimi de ıslah etmeye çalışır.”¹⁹²

İbn Beyye 2007 yılında yayımladığı *el-İrhâb* isimli kitabın 2019 yılındaki baskısında bazı değişikliklere gitmiştir. Bu değişikliklerin en dikkate değeri adalet anlayışıdır. Bu yeni baskıda adaleti, devletin anayasalarda ve yasal kodlarda ifade ettiği haklar olarak tanımlamaktadır. Bunu yerleştirmek için devlet vatandaşlarını hoşgörü ve haklar konusunda eğitir. Böyle yapmakla devlet kutsalı yani İslam kamu düzenini korumuş olur.¹⁹³ Adaletin ne olduğunu tanımlayan ve ardından bu tanımları koruyan devlettir. Devletin İbn Beyye’nin düşüncesini ne kadar şekillendirdiği bu örnekle ortaya çıkmaktadır. Bunun yanında 2019 baskısına eklenen yalnızca adaletin yeni tanımı değildir. 2007 baskısında hoşgörü, Müslüman İspanya ve Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Hristiyan topluluklara Müslümanların gösterdiği hoşgörünün İslam tarihindeki övgüye değer örneklerini vurgulayarak tanımlamaktaydı.¹⁹⁴ 2019 baskısı daha erken bir döneme ait yeni bir örnek içermektedir. Bu örneklerin ardından kitapta Medine Anayasası gerçek vatandaşlığı yasal olarak tesis eden ve hoşgörüğü garanti altına alan" bir metin olarak dikkat çekilmektedir.¹⁹⁵

X. Marakeş Deklerasyonu

25-26 Ocak 2016 tarihinde Müslüman Toplumlarda Barışı Yayma Platformu üyeleri, Arap dünyası hükümet yetkilileri ve Batılı dinler arası delegelerle birlikte Marakeş’te büyük bir konferans için bir araya geldi. Konferans o dönemde hâlâ Suriye ve Irak’ın büyük bölümünü işgal eden IŞID’in yükselişine bir yanıt olarak lanse edildi. IŞID’in özellikle gayrimüslimlere karşı yaptığı zulümlere dair grafik medya raporları o dönemde yaygındı.¹⁹⁶ Nitekim açılış konuşmasında Fas Kralı VI. Muhammed normal şartlar altında İslam’ın genel ilkeleri çerçevesinde azınlıklar ile ilgili mirası göz önüne alındığında bu konferansın temasının ele alınmasına gerek olmayacağını ifade etmektedir. Bununla birlikte, son dönemde yaşanan olaylar, mevcut koşullarda böyle bir konunun tartışılmasını gerekli kılmıştır ve Müslümanlar bu olayların İslam’ın referans çerçevesinde hiçbir temeli veya gerekçesi olmadığını göstermelidir. Müslümanlar, bazı olayların İslam kisvesi altında gerçekleştiğini ve dinle hiçbir

¹⁹² Abdullah b. Beyye, Hamza Yusuf Hanson, *In Pursuit of Peace: Framework Speech for the Forum for Promoting Peace in Muslim Societies*, 22.

¹⁹³ Aktaran:Warren, *Rivals in the Gulf*, 104.

¹⁹⁴ Abdullah b. Beyye, *el-İrhâb: et-Teşhîs ve'l Hulûl*, 56-57.

¹⁹⁵ Aktaran:Warren, *Rivals in the Gulf*, 104.

¹⁹⁶ Saba Mahmood, *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report* (Princeton, 2015), 1.

ilgisi olmayan mülâhazalar tarafından yönlendirildiğini veya teşvik edildiğini göstermek zorundadır.¹⁹⁷

Marakeş Deklerasyonu 2004 yılında Amman Mesajı ile başlayan devletlerin markalaşmasının bir parçasıdır. 11 Eylül'den sonra ABD'nin müttefiki olan küçük devletler kendilerini "Terörle Savaş"a (The War on Terror) önemli muhataplar olarak göstermek için etikete ihtiyaç duydular. IŞID'in yükselişi ve yayılmasıyla birlikte bu söylem daha da güçlendi ve İslam dünyasındaki şiddetin kaynağının dinî nasların yorumu olduğu iddiası ön plana çıktı. Amman Mesajı örneğinde, gayrimüslim toplulukların özellikle de Hristiyanların durumu konusunda bir endişe bulunuyordu. Ancak, Ürdün hükümetinin bu mesajı aynı zamanda Batı ile güvenlik ve siyasi iş birliğini artırmak için bir araç olarak kullandığı ve içerideki muhalefeti bastırmayı kolaylaştırdığı da düşünülüyor. Marakeş Deklerasyonu da benzeri bir stratejinin parçası gibi görünmektedir.¹⁹⁸ İmzacıları açısından Marakeş Deklarasyonu büyük bir başarıydı zira Batılı hükümet yetkilileri ve STK'lar Deklarasyonu Arap dünyasındaki dini azınlıkların çektiği acıların İslami kökenleriyle başa çıkmak için eşi benzeri görülmemiş bir girişim olarak selamladı. Bununla birlikte, bazı gözlemciler Deklarasyonun yüce hedeflerini ilerletmek için çok az pratik girişimde bulunulduğunu tedirginlikle belirtmişlerdir.¹⁹⁹

Marakeş Deklarasyonunun içerisine doğduğu atmosferi anlamak için İbn Beyye'nin konuşmasının girişi önemlidir. Konuşmasının başında Müslüman toplumunu şu anda etkisi altına alan yıpratıcı koşulların karanlık gölgesinde bir araya geldiklerini vurgulayarak sözüne başlar. Vurgusu Ortadoğu'da yaşanan terör olaylarıdır. Küresel çapta tırmanan şiddet ile masum erkeklerin, kadınların ve çocukların kanlarının döküldüğüne, nefretin körüklendiğine ve terör dalgasının yükseldiğine vurgu yapar. Ona göre dünyanın dört bir yanında, Müslümanların ibadethaneleri küstahça bombalayan ve tahrip eden ve daha da iğrenci, Allah'ın yarattıklarının kutsal kanını döken aptal cahillere katlanmak zorunda bırakıldığını söyler. Ona göre Marakeş Deklarasyonunun yayımlanma sebebi İslam medeniyetinin duçar olduğu hastalığın teşhisi ve tedavisidir. İslam medeniyeti tekfircilik, adaletsizlik, mezhepçilik ve "dindarlık" kisvesine bürünmüş nihilist şiddeti körükleyen yorumlarla hastalanmıştır. Bu kriz ve hastalık hâli iç çatışmaların mevcut durumu hakkında ciddi bir tartışma yapılmasını gerektirmektedir. Bu toplantında Müslümanların çoğunlukta olduğu topraklarda yaşayan dinî

¹⁹⁷ Muhammad b. Hassan al-Alaoui, "The King's Speech: Message from His Majesty, King Mohammed VI", *The Marrakesh Declaration on the Rights of Religious Minorities in Muslim-Majority Lands: A Legal Framework and a Call to Action* (Dubai: Misar li't-Tiba'a ve'n-Neşr, 2016), 7-10.

¹⁹⁸ Warren, *Rivals in the Gulf*, 107.

¹⁹⁹ Susan Hayward, *Understanding and Extending the Marrakesh Declaration in Policy and Practice* (US Institute of Peace, 2016), 7.

azınlıklara yapılan muameleyi ele alacaklarını ifade eder. Her ne kadar dini azınlıklara odaklanılacak olsak da bu durumdan herkes zarar görmektedir. Gerçekte çoğunluk grubu, hedef alınan azınlıktan daha fazla zarar görmektedir.²⁰⁰

Deklarasyon, azınlıklara yapılacak muamele için en önemli yapı taşı olarak Medine Vesikasını kabul ederek işe koyulur.²⁰¹ Bildiriye göre Medine Vesikası hem İslam hem de insanlık tarihinde eşi benzeri görülmemiş bir örnektir. Bu eşsizliği birkaç temel özellik belirgin şekilde ortaya koyar: Öncelikle, insanın yüceltilmiş ve onurlandırılmış bir varlık olduğuna dair ontolojik konumu açıkça gözetilmiştir. Vesika, “azınlık” ya da “çoğunluk” gibi ayrımcı terimler kullanmaz; onun yerine, birlikte tek bir milleti oluşturan farklı bileşenlere, yani vatandaşlara atıfta bulunur. Bu da toplumu parçalara ayırmadan, bütünü içinde tanıyan kapsayıcı bir anlayışı yansıtır. İkinci olarak, bu vesika savaş ya da çatışmadan doğmamıştır; bilakis, zaten barış içinde bir arada yaşayan gruplar arasındaki bir sözleşmenin ürünüdür. Evrensel ölçekte kabul görmüş olan bu belge, İslam’ın hukukunun en yüksek hedef ve değerlerini de bünyesinde barındırmaktadır. Vesika’daki her bir madde bilgeliğin, merhametin, adaletin veya kamu yararının bir ifadesidir.²⁰²

Deklarasyona göre Müslümanlar açısından çağdaş toplumsal bağlam, Medine Vesikası’nı vatandaşlık kurumu için ideal bir temel hâline getirmektedir. Vesika, sözleşmeye dayalı bir vatandaşlık modeli sunmakta ve birden fazla etnik köken, din ve dile sahip her toplum için model teşkil eden adil bir anayasa örneği teşkil etmektedir. Toplumun tüm üyeleri için eşit hakları güvence altına alan, bireyler farklılıklarına rağmen aynı sorumlulukları taşıyan ve bu şekilde ulusal birlik sağlayan bir metin olma özelliğini taşır. Bu vesikanın değerleriyle günümüz evrensel değerleri arasında güçlü bir uyum bulunmaktadır.²⁰³

Deklarasyonda Medine Vesikası’nın hedeflerinin günümüzde çoğunluğu Müslüman olan ulusların anayasaları için uygun bir çerçeve sunduğu savunulmaktadır. Vesika, Birleşmiş

²⁰⁰ Abdullah b. Beyye, “Religious Minorities in Muslim-Majority Lands: A Legal Framework and a Call to Action”, *The Marrakesh Declaration on the Rights of Religious Minorities in Muslim-Majority Lands: A Legal Framework and a Call to Action* (Dubai: Misar li’t-Tiba’a ve’n-Neşr, 2016), 12.

²⁰¹ Medine Vesikası’nın gündeme getirilmesi yeni değildir. Özellikle İslamcı çevreler tarafından demokrasi ve insan haklarının İslam’da Batı’dan önce bulunduğu dair delil olarak sunulmuştur. Türkiye’deki yansımaları için bk. Selman Büyükkara, *Rethinking the debates around saḥīfāt al-Medina in the light of constitutionalism, pluralism and consociationalism* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023). İslam dünyasındaki yansımaları için bk. Ovamir Anjum, *Conjuring Sovereignty: How the “Constitution” of Medina Became an Oracle of Modern Statehood* (SSRN Scholarly Paper, 04 Haziran 2024), Social Science Research Network, papers.ssrn.com.

²⁰² “The Marrakesh Declaration On the Rights of Religious Minorities in Muslim-Majority Lands” (The Marrakesh Declaration On the Rights of Religious Minorities in Muslim-Majority Lands, Dubai: Misar li’t-Tiba’a ve’n-Neşr, 2016), 63-64.

²⁰³ “The Marrakesh Declaration On the Rights of Religious Minorities in Muslim-Majority Lands”, 60.

Milletler Anlaşması ve İnsan Hakları Beyannamesi gibi modern uluslararası belgelerle de uyumludur ve kamu düzeninin sağlanmasına ve korunmasına katkı sunar.²⁰⁴ “Yukarıda belirtilen tüm bu gerçekler, Medine Vesikası’nın Müslüman toplumlarda sözleşmeye dayalı vatandaşlık için en iyi model olduğunu göstermektedir. Bu belge, içinde bulunduğumuz zamanın değerleriyle örtüşen, ortak insanlığımızı gerçekleştirmek için çağımızın evrenselleriyle etkileşime giren ilkeler içermesi nedeniyle açıkça en iyi tercihtir. Dolayısıyla, yabancılaştırma ve dışlama unsurlarını marjinalize edecektir.”²⁰⁵

İbn Beyye’nin apolejetik yaklaşımı, sadece terör eylemlerinin mahkûm edilmesiyle sınırlı değildir; aynı zamanda İslam tarihinin dini çoğulculuk ve birlikte yaşama tecrübesiyle donanmış zengin mirasını yeniden inşa etmeye yönelmiştir. Metin, İslam’ın “vahyedilmiş kutsal kitaplara dayandığını, Raşit Halifelerin eylemleriyle bilgilendirildiğini ve kutsal hukukun asil amaçlarından ilham aldığını”²⁰⁶ vurgulayarak, normatif İslam’ın epistemolojik kaynaklarını hatırlatır. Bu hatırlatma, geleneksel İslam düşüncesine dayanan bir meşruiyet zemini kurma gayesindedir ve böylece radikal selefi eğilimlerin “asr-ı saadet” referanslı söylemlerini etkisizleştirmeyi hedefler.

Deklarasyonda sıklıkla tekrarlanan bir diğer vurgu ise, Müslüman toplumların geçmişte dini azınlıklarla çoğu zaman “hoşgörü, kardeşlik ve karşılıklı anlayış ortamında”²⁰⁷ yaşadığıdır. Bu tarihsel tecrübe, günümüz Müslümanlarının azınlıklara yönelik sorumluluklarını temellendirmek için örnek gösterilmekte; böylece hem Müslüman bireylerin hem de siyasal otoritelerin ahlaki yükümlülükleri yeniden tanımlanmaktadır. Bu bağlamda, İbn Beyye’nin çağrısı, dini çoğulculuğun modern bir hak anlayışıyla değil, İslam’ın içkin değerleriyle savunulabileceğini ileri sürer.

Deklarasyon, ayrıca sadece geçmişini savunmakla yetinmeyip geleceğe dönük barışçıl bir vizyon da önerir. “Hayatta kalmak için kan dökmekten ve birbirimizle savaştan bıktık... bunun yerine, hayatta kalmak için hepimiz iş birliği yapalım”²⁰⁸ şeklindeki ifadeler, çatışmacı dinî okumalara karşı açık bir reddiye anlamı taşır. Yine, “barış için bir ittifak kuralım” çağrısı,

²⁰⁴ “The Marrakesh Declaration On the Rights of Religious Minorities in Muslim-Majority Lands”, 64.

²⁰⁵ Abdullah b. Beyye, “Religious Minorities in Muslim-Majority Lands: A Legal Framework and a Call to Action”, 39-40.

²⁰⁶ Abdullah b. Beyye, “The Marrakesh Declaration Concept Paper” (The Marrakesh Declaration: On the Rights of Religious Minorities in Muslim-Majority Lands, Dubai: Misar li’t-Tiba’a ve’n-Neşr, 2016), 47.

²⁰⁷ Abdullah b. Beyye, “The Marrakesh Declaration Concept Paper”, 47.

²⁰⁸ Abdullah b. Beyye, “Religious Minorities in Muslim-Majority Lands: A Legal Framework and a Call to Action”, 40-41.

yalnızca Müslümanlara değil, “tüm inançlardan halklara”²⁰⁹ yöneltilmiştir ve bu, evrensel ahlaki değerler ile İslam’ın ilkeleri arasında örtüşme kurma çabasının bir parçasıdır.

İbn Beyye ayrıca, terör gruplarının “halifelik”, “ümme” ve “cihad” gibi İslam’a ait kavramları istismar ettiğini açıkça belirtir: “Bu terimlerin hepsi onlar tarafından yanlış bir şekilde kullanılmış ve yanlışlık onların üzerine inşa edilmiştir. Aslında gerçek adları basitçe ‘terör örgütü’ olmalıdır.”²¹⁰

Marakeş Deklarasyonu bağlamında İbn Beyye, özellikle bu tarihî dönemeçte din âlimlerine önemli sorumluluklar yüklemektedir. Ona göre, Allah’ın ulemaya yaşamın kutsallığını ve insan onurunu koruma, barışa ulaşma yolunda kararlılık gösterme ve toplumu dinî yükümlülüklerini yerine getirmeye çağırma görevini verdiği bir dönemde, bu sorumluluğu yerine getirmek elzemdir. Bu çağrının temel amacı, dini asli konumuna iade etmek ve din kisvesi altında işlenen suçların kısa ve uzun vadeli toplumsal, siyasi ve ahlaki etkilerine karşı toplumları uyarmaktır.²¹¹

İbn Beyye’nin Marakeş Deklarasyonu çerçevesindeki yaklaşımı aynı zamanda İslam’ın asli mahiyetini barış üzerinden yeniden tanımlayan güçlü bir savunudur. Deklarasyonun, bir özür ya da savunma metni değil; din kisvesi altında işlenen şiddet eylemleri karşısında İslam’ın barışçı özünü savunmayı ve onu yeniden asli konumuna yerleştirmeyi amaçladığını ifade eder. Bu bağlamda İbn Beyye şöyle söylemektedir:

“Açık olmak gerekirse, burada işlemediğimiz günahlar ya da göz yummadığımız davranışlar için kimseden özür dilemek üzere toplanmadık. Burada herhangi bir şeyi savunmak ya da saldırganlara ve komploculara açık çek imzalamak için toplanmıyoruz; bu kaos ve kargaşanın ortasında, haksız yere suçlanan birinin masumiyetini kanıtlamak için de bir araya gelmedik. Burada sözünü ettiğim masum kişi İslam dinidir: adını Arapça "barış (İslam: a religion that derives its very name from the Arabic word for "Peace".)" kelimesinden alan bir din.”²¹²

İbn Beyye’nin yaklaşımında barış, sadece savunulması gereken bir değer değil, aynı zamanda dinin ilahi misyonunun ve toplumsal işlevinin merkezinde yer alan bir ilkedir. Kur’an

²⁰⁹ Abdullah b. Beyye, “Religious Minorities in Muslim-Majority Lands: A Legal Framework and a Call to Action”, 41.

²¹⁰ Abdullah b. Beyye, “Religious Minorities in Muslim-Majority Lands: A Legal Framework and a Call to Action”, 41.

²¹¹ “The Marrakesh Declaration On the Rights of Religious Minorities in Muslim-Majority Lands”, 62.

²¹² Abdullah b. Beyye, “Religious Minorities in Muslim-Majority Lands: A Legal Framework and a Call to Action”, 12.

ayetlerine dayalı referanslarla bu barış anlayışı güçlendirilir: “Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle bir kadından yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi milletler ve kabileler haline getirdik”²¹³ ayeti, farklılıkların çatışmanın değil, tanışmanın ve birlikte yaşamının vesilesi olduğunu vurgular. Aynı şekilde, “Allah adaleti, iyilik yapmayı ve akrabaya karşı cömertliği emreder; hayasızlığı, fenalığı ve azgınlığı da yasaklar”²¹⁴ ayeti, toplumsal ilişkilerde sevgi, adalet ve uyumun temel alınması gerektiğini belirtir. Barış, bu anlamda yalnızca arzu edilen bir sonuç değil, doğrudan ilahi bir emir olarak tecelli eder: “Ey iman edenler, gönülden barışa girin”²¹⁵ ve “Eğer onlar barışa yönelirlerse, sen de ona yönel”.²¹⁶ Bu ayetler, ona göre barışın bireysel irade değil, imânî bir yükümlülük olduğunu ortaya koyar.

İbn Beyye, bu barış ilkesini daha da derinleştirerek akıl, denge, ölçülülük ve adalet gibi kavramları da ortak insanlığımızın değerleri olarak görür; bu değerlerin insanlar arasında sevgi doğurduğunu ve çatışmayı değil uzlaşmayı beslediğini belirtir. Bu yüzden, "Uzlaşma ve bağışlama değerlerini yeniden canlandırmalı, çatışma ve boyun eğdirmeyi reddetmeliyiz; barış ve uyumu kucaklamalı, uyumsuzluk ve ahenksizlikten uzak durmalıyız."²¹⁷ çağrısında bulunur. Ayrıca, bazı bireylerin çatışmacı nitelikleri “dindarlık” kisvesiyle meşrulaştırmaya çalıştığını eleştirir ve bunun İslamî değil, Batı felsefesine ait bir kurgu olduğunu ifade eder. Ona göre yüzleşme ve çatışma, Hegel’in tez-antitez diyalektiğine dayanan ve eskinin yıkımı üzerinden yeninin inşasını esas alan Avrupa menşeli bir anlayışa dayanır. Bu açıdan bakıldığında, Marakeş Deklarasyonu yalnızca terör ve şiddeti mahkûm eden bir belge değil, İslam’ın barışçıl doğasını hem teolojik hem de entelektüel düzeyde yeniden müdafaa eden kapsamlı bir barış manifestosu olarak değerlendirilebilir.

Marakeş Deklarasyonu çağdaş vatandaşlık anlayışını yeniden inşa etmeyi gerekli görmektedir. Ona göre, dünyanın dört bir yanındaki Müslüman âlimler ve entelektüeller, farklı grupları kapsayacak şekilde “vatandaşlık” kavramına ilişkin yeni bir içtihat geliştirmelidir. Bu içtihat hem İslam geleneği ve ilkelerine dayanmalı, hem de günümüzün küresel değişim ve dinamiklerini dikkate almalıdır. Bu bağlamda, Müslüman eğitim kurumları ve dini otoritelerin, saldırganlık ve aşırıcılığı kışkırtan, savaş ve kaosa yol açan ve ortak toplumların yıkımıyla

²¹³ Hucurat, 13.

²¹⁴ Nahl, 90.

²¹⁵ Bakara, 208.

²¹⁶ Enfâl, 61.

²¹⁷ Abdullah b. Beyye, “Religious Minorities in Muslim-Majority Lands: A Legal Framework and a Call to Action”, 30.

sonuçlanan materyalleri dürüst ve etkili bir şekilde ele alan eğitim müfredatlarının eleştirel bir incelemesini yapmaları gerekmektedir.²¹⁸

Vatandaşlık, İbn Beyye'ye göre, günümüz dünyasında evrensel olarak kabul edilen bir norm hâline gelmiştir. Bu normun temeli, hem ülke içinde vatandaşlar arasında anayasa temelli bir sözleşmeye, hem de uluslararası düzeyde insan hakları beyannameleri ve Birleşmiş Milletler Anlaşması gibi evrensel belgelerde ifadesini bulan bir küresel mutabakata dayanmaktadır. Bu iki düzlemde ortaya konan vatandaşlık anlayışı, bir yandan anayasal olarak azınlık haklarını koruyan ve çoğunluğun değerleri doğrultusunda baskı kurmasını engelleyen, diğer yandan “zarar vermeme ve zarara karşılık vermeme” ilkesiyle çatışmaları önlemeye çalışan adil bir düzendir. Bu tür bir vatandaşlık, İslam'ın onayladığı, aklın benimsediği ve insani olduğu kadar ahlaki temellere de dayanan bir düzene işaret etmektedir.²¹⁹ Bu vatandaşlık anlayışı, Alman düşünür Jürgen Habermas'ın “milli anayasacılık” olarak tanımladığı çoğulcu bir çerçeveye örtüşmektedir. Ortak bir etnik köken, din ya da tarihsel anlatı etrafında değil; anayasa, paylaşılan değerler ve karşılıklı hak ve sorumluluklar çerçevesinde bir araya gelen bireylerden oluşan bir toplum tasavvur edilmiştir. Bu bağlamda, en yeni üyenin bile en eski üyeye eşit haklara sahip olduğu, hizipçiliğin ötesinde bir vatandaşlık modeli önerilir. Bu model, her grubun kendi haklarını koruduğu ve aynı zamanda kolektif refahın mümkün olduğu bir düzeni hedefler. Uyum ve şenlik içinde bir arada yaşama ideali, bu sözleşmeye dayalı çoğulcu vatandaşlığın temel ilkesidir.²²⁰

Modern dönemde Müslüman toplumların bu vatandaşlık tasavvurunu benimseyebilmeleri için, geçmişin imparatorluk özlemlerini ve askerî ihtişamına duyulan nostaljiyi terk etmeleri gerektiğini vurgulayan İbn Beyye, Müslüman kimliğinin insanlık karşıtı bir aidiyet biçimi gibi sunulmasına karşı da güçlü bir eleştiri getirmektedir. Ona göre, Müslüman toplumu kendini medeniyetin gelişimine katkı sunan, evrensel değerlere açık ve insanlıkla birlikte yürüyen bir topluluk olarak konumlandırılmalıdır. Sözleşmeye dayalı vatandaşlık bu bağlamda yalnızca siyasal bir düzenleme değil, aynı zamanda toplumsal uyumun ve birlikte yaşamının ahlaki zeminidir.²²¹

²¹⁸ “The Marrakesh Declaration On the Rights of Religious Minorities in Muslim-Majority Lands”, 65.

²¹⁹ Abdullah b. Beyye, “Religious Minorities in Muslim-Majority Lands: A Legal Framework and a Call to Action”, 38.

²²⁰ Abdullah b. Beyye, “Religious Minorities in Muslim-Majority Lands: A Legal Framework and a Call to Action”, 38-39.

²²¹ Abdullah b. Beyye, “Religious Minorities in Muslim-Majority Lands: A Legal Framework and a Call to Action”, 19.

Marakeş Deklarasyonu aynı zamanda, çağdaş vatandaşlık kavramsallaştırmalarına temel teşkil edebilecek tarihî bir tüzük oluşturmak amacıyla farklı inançlardan akademisyenler ve din alimleriyle iş birliği yapılmasını da teşvik etmektedir. Bu türden bir ortak çaba, çoğulcu toplumlardaki anayasal vatandaşlığın yalnızca hukuki bir çerçeve değil, aynı zamanda ahlaki bir uzlaşma alanı hâline gelmesine katkı sağlayacaktır. Başkalarının haklarını ihlal etmeye yol açacak herhangi bir çoğunluk ya da azınlık kategorisine yer vermeyen bu anayasal vatandaşlık modeli, özgürlüğü sağlayan ve toplumsal barışı garanti eden bir karşılıklılığa dayanır. Bu karşılıklılık ise hem dinî prensipler hem de kamu yararı ilkesi tarafından onaylanan sağlam bir temele sahiptir.²²²

İbn Beyye'ye göre zimmet; haklar ve kutsallığın yanı sıra bir ahit, güvenlik ve velayeti de içerir. Bu unsurlar, İslam'ın Müslümanlarla diğer inançlara mensup insanlar arasındaki ilişkiyi tanımlamak üzere seçtiği asil ve görkemli anlamlardır. Devlet otoritesini vurgulayan İbn Beyye'ye göre bu ilişki, yalnızca Müslümanların siyasi lideri tarafından akdedilebilecek bir sözleşme ve ahittir; dolayısıyla zimmet, bireysel veya keyfî tasarrufla değil, devlet yetkisiyle tesis edilebilecek siyasi bir sözleşmedir. Bu da zimmet altında bulunan kişinin dokunulmazlığını ve hem Müslümanlar hem de zimmet ehlinde olanların üstlendiği karşılıklı yükümlülükleri ifade eder. Bu bağlamda, zimmetin adı değil, taşıdığı anlam ve işlev esastır. Eğer taraflar arasında ahde dayalı bir güvenlik ve kutsallık ilişkisi kurulmuşsa, bu ilişki zimmetin ahlaki ve siyasi muhtevasını zaten gerçekleştirmiş olur.²²³ Böylece zimmîlik statüsünü vatandaşlık statüsüne yaklaştırmaktadır.

Marakeş Deklarasyonundaki gündeme getirilen bir diğer önemli konu vergi (cizye) meselesidir. İbn Beyye'nin cizye anlayışı, İslam'ın tarihsel mirasını bağlamsal bir okumayla yeniden değerlendiren, esnek ve maslahat temelli bir yaklaşıma dayanır. İbn Beyye'ye göre önceden Pers devleti tarafından uygulanan bir vergi ya da harç olan bu kurum, İslam'ın Medine döneminde Müslüman vatandaşların zekât yükümlülüğüne karşılık, diğer inanç gruplarıyla sözleşmeye dayalı bir sorumluluk ilişkisi kurmanın bir yolu olarak teşriî hale getirilmiştir. Cizyenin, Müslüman vatandaşlar için zorunlu olan askerî hizmetin alternatif bir biçimi olarak da anlaşılması mümkündür. Zira farklı din mensuplarının silahlı çatışmalarda kendi dindaşlarına karşı savaşmalarının sakıncalı olabileceği düşüncesiyle, bu gruplara doğrudan

²²² Abdullah b. Beyye, "Religious Minorities in Muslim-Majority Lands: A Legal Framework and a Call to Action", 41.

²²³ Abdullah b. Beyye, "Religious Minorities in Muslim-Majority Lands: A Legal Framework and a Call to Action", 24.

askeri yükümlülük yüklenmemiş; bunun yerine savunma harcamalarına mali katkı sunmaları öngörülmüştür.²²⁴

İbn Beyye, cizyeyi klasik vergi kavramından ayırarak, onu daha çok bağlam duyarlı, sözleşmeye dayalı ve ilkesel yönleri güçlü bir kurum olarak tanımlar. İslam'ın farklı tarihî bağlamlarla kurduğu üç tür ilişkiyi açıklarken cizyeyi, İslam öncesi bir uygulamanın belirli uyarlamalarla sürdürüldüğü bir üçüncü kategoriye yerleştirir.²²⁵ Roma ve Pers örneklerinden devralınan bu uygulama, İslam'da yalnızca vergi olmaktan çıkarılmış; Müslüman yönetim ile yönetilen gayrimüslim topluluklar arasında adalet, koruma ve karşılıklı yükümlülük temelinde inşa edilmiş bir sözleşmeye dönüşmüştür. Bu sözleşmenin ahlaki ve hukuki bağlayıcılığı hem Kur'an'da hem de hadislerde açıkça ortaya konmuştur. Kur'an'ın “Ey inananlar, anlaşmalarınızı yerine getirin!”²²⁶ ayeti, Müslümanları bu sözleşmeye sadık kalmaya davet ederken, cizye ehline yönelik adil ve merhametli davranış da başka bir ayette (60:8) vurgulanır. Hz. Peygamber'in “Kim zimmet sahibine zulmederse, kıyamet günü onun düşmanı ben olurum” uyarısı, cizye ehlinin dokunulmazlığını ve haklarının ihlal edilemezliğini pekiştirir. Bu çerçevede, cizyenin bir ayrımcılık değil, aksine adalet ve koruma temelli bir sosyal düzenleme olduğu vurgulanmaktadır.²²⁷

Cizyenin yalnızca meşru siyasi otorite tarafından uygulanabilir oluşu,²²⁸ İbn Beyye'nin hukuk anlayışındaki merkezî ilkelerden biri olan “meşruiyet” ilkesinin yansımasıdır. Çünkü cizyenin varlığı, bir ahdin karşılıklı rızaya dayalı olarak tesis edilmesine bağlıdır ve bu nedenle bağlamdan bağlama değişiklik gösterebilir. Tarih boyunca farklı bölgelerde farklı şekillerde uygulanmış olması da bu esnekliğin göstergesidir: bazı bölgelerde cizye oranları artırılmış, bazılarında azaltılmış, bazılarındaysa tamamen kaldırılmıştır. Cizyenin bir barış ön koşulu olmaması, onun mutlak bir zorunluluk değil, kamu yararı gözetilerek başvurulabilecek araçlardan biri olduğunu gösterir. Nitekim Kur'an'da geçen “Eğer onlar barışa yönelirlerse, siz de ona yönelin”²²⁹ ayeti, zorlayıcılığın değil, uzlaşının ve kamu maslahatının öncelendiği bir hukuk anlayışının temelidir. Bu çerçevede, cizye gibi kurumların uygulanabilirliği, bağlamın

²²⁴ Abdullah b. Beyye, “Religious Minorities in Muslim-Majority Lands: A Legal Framework and a Call to Action”, 24.

²²⁵ Abdullah b. Beyye, “Religious Minorities in Muslim-Majority Lands: A Legal Framework and a Call to Action”, 24.

²²⁶ Maide, 1.

²²⁷ Abdullah b. Beyye, “Religious Minorities in Muslim-Majority Lands: A Legal Framework and a Call to Action”, 25.

²²⁸ Abdullah b. Beyye, “Religious Minorities in Muslim-Majority Lands: A Legal Framework and a Call to Action”, 25.

²²⁹ Enfal, 61.

doğasına ve toplumun menfaatlerine göre değerlendirilmelidir. Cizyenin miktarı, adı ya da biçimi sabit değil; kamu menfaati, toplumsal yapı ve bağlam dikkate alınarak yeniden değerlendirilebilecek bir araçtır. Bunun yanında cizyenin miktarı, adı ya da biçimi sabit değil; kamu menfaati, toplumsal yapı ve bağlam dikkate alınarak yeniden değerlendirilebilecek bir araçtır.²³⁰

İbn Beyye, tıpkı *el-İrhâb* kitabında yaptığı gibi Marakeş Deklarasyonunda da cihad kavramını klasik anlamının ötesine taşıyarak, onu meşru müdafaa, barışın korunması ve din özgürlüğünün güvence altına alınması çerçevesinde yeniden tanımlar. Cihadı, bir yönetimin halkını, sınırlarını ve temel özgürlüklerini savunma programı olarak gören İbn Beyye, bu anlayışı uluslararası hukukla uyumlu, etik ilkelerle çevrelenmiş bir sorumluluk alanı olarak sunar. Kur'an'daki "Dinde zorlama yoktur"²³¹ ayetine dayanarak, savaşın din dayatmak için kullanılamayacağını vurgular ve bu hükmün yoruma, neshe ya da tahsise açık olmadığını belirtir. İslam hukukunda "düşmanlığı püskürtme" adı altında tanımlanan meşru müdafaa, cihadın temelini oluşturur; bu anlayış, ehlü'l-hirabe (eşkıyalar) veya bâği (ayaklananlar) gibi şiddet biçimlerinden ayrılır. Modern dönemde bazı grupların cihad adı altında Müslüman toplumdaki ayrılardan kendi liderlerini ataması ve diğer Müslümanları "küfür yurdu" olarak görmesi ise doğrudan Havâric zihniyetine benzetilerek reddedilir. İbn Beyye, cihadın tarihsel bağlamını açıklarken genel ve özel iki bağlamdan söz eder: Birincisi, Arap Yarımadası'ndaki vahşi ortamda barış ve güvenliği sağlamak için güç kullanımının zorunlu olduğu tarihsel şartlara; ikincisi ise, cihada dair ayetlerin özel bağlamsal sebeplerle indiğine işaret eder. Bu bağlamda, "kılıç ayeti"nin "hoşgörü ayetlerini" neshettiği yönündeki görüşü zayıf bulan İbn Beyye, bunun yerine ayetler arasında nesih değil, bağlamsal askıya alma ilişkisi olduğunu savunur.²³² Kur'an ayetlerinin evrensel değerleri koruyarak maslahat-zarar dengesi içinde yorumlanması gerektiğini belirten bu yaklaşım, tebliğin asıl yolunun ancak nasihat ve hikmetle olabileceğini savunur. İbn Beyye ayrıca, tarihteki bazı uygulamaların cihadın ruhuna zarar verdiğini iddia eder; fakat bu durumun cihad kavramının özündeki adalet, merhamet ve koruma amacını ortadan kaldırmadığını ifade eder. Ona göre, korunan azınlıkların statüsü bir aşağılanma değil, bir hürmet göstergesidir. Müslüman toplum bu grupları korumakla, refahlarını sağlamakla ve mallarını güvence altına almakla yükümlüdür. Böylece cihad, yıkıcı

²³⁰ Abdullah b. Beyye, "Religious Minorities in Muslim-Majority Lands: A Legal Framework and a Call to Action", 24-25.

²³¹ Bakara, 256.

²³² Deklarasyonun İngilizce olarak yayımlanması İbn Beyye'nin bu tarz görüşleri daha rahat ifade etmesine imkân sağlamış olmalıdır.

bir güç değil; toplumsal barışı, inanç özgürlüğünü ve adaleti güvence altına alan bir etik ve hukuki sorumluluk olarak yeniden tanımlanır.²³³

XI. Yeni Hılfu'l Fudûl (Yeni Erdemliler İttifakı)

Aralık 2019 Forum For Promoting Peace in Muslim Societies *Yeni Hılfu'l Fudûl Tüzüğü*'nu yayımladığını duyurdu. Yeni Hılfu'l Fudûl İbrahimî dinler olarak nitelenen Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın ortak değerlerine dayalı dünyadaki tüm inanç sistemlerine mensup bireyler arasındaki barış, hoşgörüyü güçlendirmeyi amaçladığını iddia etmektedir. İsmi Hz. Peygamber'in (sas) İslam öncesi yaptığı bir ittifaktan alır. Yeni Hılfu'l Fudûl Marakeş Deklerasyonundan farklı olarak köken olarak İslam öncesine dayanmaktadır.²³⁴ Hamza Yusuf'un Danışmanlar Kurulu'nda yer aldığı, DC merkezli muhafazakâr bir kuruluş olan Dini Özgürlük Enstitüsü tüzüğün nihai metninin formüle edilmesine yardımcı olmuştur.²³⁵ Enstitünün bir üyesi olan Kent R. Hill şöyle açıklamaktadır: "RFI'nın katkıları arasında doğal hakların onaylanması da vardı . . . Şart ayrıca Dignitatis Humanae'nin önemini de kabul etmektedir. "²³⁶ Dignitatis Humanae, Papa 6. Paul tarafından 1965 yılında ilan edilen dini özgürlüklere ilişkin bir bildiridir.²³⁷

Yeni Erdem İttifakı Tüzüğü, 2016 yılında Marakeş Deklarasyonu ile başlayan, 2017 yılında "Amerikan Barış Kervanı" ve 2018 yılında Washington Deklarasyonu ile devam eden Müslüman Toplumlarda Barışı Teşvik Forumu tarafından başlatılan çeşitli dinler arası girişimlerin bir sonucuydu.²³⁸ FPPMS, Erdemliler İttifakı projesinin açılışını Abu Dabi'deki 2018 yıllık toplantısında yapmıştır. FPPMS konferanslarındaki dinler arası katılımcılar ve projelerinde yer alanlar, ağırlıklı olarak ABD'den Hristiyan ve Yahudi liderlerdi. ABD'li dini liderler ile FPPMS arasındaki bu yakın bağlar, Hamza Yusuf'un ABD'de dinler arası bağları geliştirmeye yönelik uzun süredir devam eden ilgisinin bir sonucudur. Yusuf, 11 Eylül'den bu yana ABD'deki İslamofobi ile mücadele etmek amacıyla ABD'li Müslümanlar, Hristiyanlar ve

²³³ Abdullah b. Beyye, "Religious Minorities in Muslim-Majority Lands: A Legal Framework and a Call to Action", 22-24.

²³⁴ "The Alliance of Virtue: Towards an Islamic Natural Law?", *Fondazione Internazionale Oasis* (30 Mart 2020).

²³⁵ Quisay, *Neo-Traditionalism in Islam in the West*, 200.

²³⁶ Kent R. Hill, "The Charter of the New Alliance of Virtue", *The Catholic Thing* (05 Mart 2020).

²³⁷ "Dignitatis humanae" (Erişim 15 Nisan 2025).

²³⁸ Samuel Smith - Deputy Managing Editor, "Trump's New Religious Freedom Amb. Praises Islamic Scholars in First Public Speech" (06 Şubat 2018).

Yahudiler arasında bir "ahlaki çoğunluk" oluşturmaya yatırım yapmıştır. Bu ahlaki çoğunluğu desteklemek için ortak bir "İbrahimi ahlak" kavramını dile getirmektedir.²³⁹

Trump yönetiminin Dışişleri Bakanlığı Uluslararası Dini Özgürlüklerden sorumlu Büyükelçisi Sam Brownback'ın göreve geldikten sonraki ilk işi, Forum tarafından düzenlenen ve Bin Beyye'nin öncülük ettiği "Washington Deklarasyonu"nu açıklamak oldu. Brownback, Bin Beyye'nin ve İttifak'ın çabalarını şu sözlerle övmüştür:

“Şeyh Bin Beyye ve küresel İslami ilim camiasındaki tüm ortaklarının Marakeş Deklarasyonu girişimi, sivil toplum liderlerinin, dini azınlıkların vatandaşlık hakları da dahil olmak üzere insan haklarının korunmasında nasıl muazzam bir rol oynayabileceğinin harika bir örneğidir. Bu sadece bir ton değil, aynı zamanda var olabileceği teolojik bir temeldir.”²⁴⁰

Hamza Yusuf, genç Müslümanlar ile Sol arasında giderek büyüyen ittifaka bir yanıt olarak yıllardır Hristiyan ve Yahudi muhafazakâr liderlerle ilişkilerini geliştirmekteydi. Donald Trump'a karşı bazı hoşnutsuzluklarını ifade eden Yusuf, Trump'ın başkanlığından sonra Sağ'a daha da yakınlaştı.²⁴¹ Trump'ın zaferinin ardından Şubat 2017'de Yahya Birt'in iddiasına göre Hamza Yusuf Trump'ın kendi dini milliyetçilik versiyonunu güçlü bir şekilde savunduğu" Ulusal Dua Kahvaltısı'na katıldı.²⁴² 2019'da Trump yönetiminin Dışişleri Bakanı Mike Pompeo, Hamza Yusuf'u Devredilemez Haklar Komisyonu'na üye olarak atadı.²⁴³ Bu atama İbn Beyye tarafından memnuniyet ve takdirle karşıladı.²⁴⁴ Gerçekten de Yusuf, Müslümanların muhafazakar Hristiyanların İslam'a yönelik şüphelerini silmelerinin ana yolunun paylaştıkları

²³⁹ Yahya Birt, “Blowin’ in the Wind: Trumpism and Traditional Islam in America”, *Medium* (blog), 27 Haziran 2017.

²⁴⁰ Smith - Editor, “Trump’s New Religious Freedom Amb. Praises Islamic Scholars in First Public Speech” (06 Şubat 2018).

²⁴¹ Quisay, *Neo-Traditionalism in Islam in the West*, 200-201.

²⁴² Birt, “Blowin’ in the Wind”.

²⁴³ “US Muslim scholar joins Trump’s human rights panel” <https://www.aa.com.tr/en/americas/us-muslim-scholar-joins-trumps-human-rights-panel/1527283> (Erişim 15 Nisan 2025). ABD'nin FPPMS'ye katılımı Cumhuriyetçi Parti ile bağlantılı olanlarla sınırlı değildir. FPPMS etkinliklerine katılan ve Yusuf'la uzun süreli bir ilişkisi olan diğer önde gelen ABD'li isimler arasında Barack Obama döneminde ABD'nin Uluslararası Dini Özgürlüklerden sorumlu eski Büyükelçisi David Saperstein, önde gelen muhafazakâr evanjelist Bob Roberts ve Mohamad Magid yer alıyor.70 Hem Trump hem de Obama yönetimlerinden büyükelçilerin FPPMS projelerine katılımı, FPPMS'nin uluslararası dini özgürlüğü teşvik etme çabasında bir müttefik olarak BAE'ye ABD'nin ilgisini çekmedeki başarısını kanıtlıyor. bk. Warren, *Rivals in the Gulf*, 109.

²⁴⁴ “UAE Fatwa Council Member among Experts of US ‘Commission on Unalienable Rights’” (Erişim 15 Nisan 2025). Warren, *Rivals in the Gulf*, 108.

ortak noktaları vurgulamak olduğu konusunda kararlıydı. Bunu yapmak için Robert P. George ve Roger Scruton gibi muhafazakâr entelektüellerle ilişki kurmuştur.²⁴⁵

FPPMS'nin 2014'te kurulması ve 2016 Marakeş Deklarasyonu, BAE'nin devlet markalaşma çabasının yeni unsurlarını temsil ediyordu. BAE kendisini uluslararası din özgürlüğünü ilerletmede kilit bir ABD müttefiki olarak şekillendirdi. Bu Körfez için yeni bir ittifaktı. BAE, Körfez'de kendisini Katar gibi komşularından ayıran yeni bir niş oluşturdu. Nitekim Körfez Krizi'nden bu yana BAE, Katar'ı terörizmin, yani Müslüman Kardeşler'in destekçisi olarak markalaştırmaya çalıştı. 7 Temmuz 2017'de, Dörtlü Katar'a yönelik ablukasını başlatırken, FPPMS Dörtlü'nün girişimini destekleyen kendi açıklamasını yayınladı.²⁴⁶

Son olarak, Batı'da İslamcılığa karşı korku tacirliği Batı'daki yapısal İslamofobiden ayrı tutulamaz. Genel olarak teröre karşı savaştan sonra, ama özellikle Donald Trump'ın iktidara gelmesinden sonra, Müslüman kurumları İslamcı olarak damgalayarak kriminalize etme girişimleri olmuştur. Senatör Ted Cruz 2017 yılının başlarında, Amerikan-İslam İlişkileri Konseyi (CAIR) ve Kuzey Amerika İslam Toplumu (ISNA) gibi ana akım kuruluşları kriminalize etmeyi amaçlayan Müslüman Kardeşler Terörist Yasası'nı sundu. Aslında BAE'nin kendisi de bu örgütleri kriminalize etmek amacıyla daha önce bu bağlantıyı kurmuştu. BAE ve Suudi Arabistan'ın İslamcılık olarak tanımladığı şeye karşı yürütülen bu küresel savaşın sonuçları, Batı'daki sıradan Müslümanların yaşamları üzerinde inanılmaz derecede zararlı bir etkiye sahip olabilir. Nitekim, himayesinde Müslüman Toplumlarda Barışı Teşvik Forumu düzenlenen BAE Dışişleri Bakanı Abdullah Bin Zayed, Batı'da yaşayan Müslümanların yarattığı potansiyel terör riski konusunda uyarıda bulunmuş ve onları Batı'nın midyesinden tedavi edilmesi gereken bir “ülser” olarak nitelendirmiştir.²⁴⁷

²⁴⁵ Quisay, *Neo-Traditionalism in Islam in the West*, 201. Yine Quisay ve Parker'ın iddiasına göre Hamza Yusuf'un müttefiklerinin Müslümanlar ve Ortadoğu söz konusu olduğunda temelde üç kaygıları vardı. Bunlar : Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerdeki Hristiyan azınlıkların durumu, İsrail ve İslamcılık. Hem Amerikan hem de Birleşik Krallık sağından pek çok kişinin davet edildiği Barış Forumu bu endişeleri hafifletti. Birincisi, dinler arası girişimlerin varlık nedeni BAE/Suudi Arabistan kampının İslamcılığa ve İslamcı müttefik devletlere karşı dini azınlık haklarının savunucusu olacağını göstermekti. BAE, dini azınlıklar için ibadet yerleri kurarak, hatta ilk sinagogunu açarak iyi niyetini kanıtladı. İkinci olarak, BAE/Suudi Arabistan'ın İsrail ile ilişkileri normalleştirme girişimi bağlamında, Hamza Yusuf forum aracılığıyla ADL (Anti-Defamation League) gibi Siyonist yanlısı gruplarla bir araya gelerek, Filistin'i işgali ışığında İsrail ile ilişkiler konusundaki siyasi sorunu yeniden çerçevelendirip dini bir arada yaşama ve barış sorununa indirgedi. bk. Quisay - Parker, “On the Theology of Obedience”.

²⁴⁶ Warren, *Rivals in the Gulf*, 110.

²⁴⁷ Quisay - Parker, “On the Theology of Obedience”.

İKİNCİ BÖLÜM: İBN BEYYE’NİN FIKHU’L-EKALLİYÂT’A DAİR GÖRÜŞLERİ

Bu bölümde öncelikle İbn Beyye’nin fıkıh düşüncesine genel bir girizgâh yapılacak, akademik literatürdeki fıkıh düşüncesine yer verilecektir. Ardından genel anlamda vazettiği kaidelere değinilecek, Fıkhu’l-Ekalliyat’a dair görüşleri serdedilecektir. Fıkhu’l-Ekalliyat içerisinde öncelikle Fıkhu’l-Ekalliyat’ın mahiyetine değinilecek, ardından Fıkhu’l-Ekalliyat için öngördüğü metodoloji sunulacaktır. Son olarak teorinin pratiği olan fetvalarına yer verilecektir. Genel değerlendirme ile bölüme son verilecektir.

I. Fıkıh Düşüncesine Giriş

İslam hukukunun çağdaş bağlamda yeniden inşasına yönelik çabalar arasında Abdullah bin Beyye’nin metodolojisi özel bir dikkatle öne çıkmaktadır. Onun yaklaşımı, akademik literatürde ıslahçı-reformist çizgide konumlandırılmakta ve bu çizginin karakteristik unsurlarını taşımaktadır.²⁴⁸ Bağlamı dikkate alma, vakıaya yönelik pragmatik dikkat ve gelenekten seçmeci (eklektik) bir istifade, İbn Beyye’nin hukukî düşüncesinin temel yapıtaşlarıdır. İbn Beyye, bu vasatî ve ıslahî yönelimi yalnızca teorik düzeyde savunmakla kalmaz, aynı zamanda bu yaklaşımın günümüzdeki rafine temsilcilerinden biri olarak da görülebilir.²⁴⁹

Modern dönemde içtihat kapısının yeniden açılmasına bir meşruiyet zemini olarak inşa edilen duraklama ve gerileme anlatısı,²⁵⁰ İbn Beyye’nin fikhî söyleminde kendisine yer bulur. O, inşâî (yeni) içtihadın egemen olduğu ilk asırlardan sonra, özellikle hicrî 7. yüzyıldan itibaren (milâdî 13. yüzyıl) hukukî düşüncede bir tekdüzelik ve taklide yönelme başladığını ve bu durumun zamanla kriz boyutuna ulaştığını ifade eder.²⁵¹ Bu krizin temel sebebi olarak ise, selef-i sâlihînin küllî mirasına duyulan katı ve eleştirisiz bağlılık gösterilir. Ona göre fakihler, tecdîd perspektifini kaybetmiş ve ümmete kaybettiği hikmeti iade edecek işlerlikli kavramlar üretme yetisini yitirmiştir.²⁵²

²⁴⁸ Rezart Beka, “Maqāşid and the Renewal of Islamic Legal Theory in ‘Abdullah Bin Bayyah’s Discourse”, *American Journal of Islam and Society* 38/3-4 (2021), 105.

²⁴⁹ Rezart Beka, *The Jurisprudence of Reality (Fiqh Al-Wāqī ‘) in Contemporary Islamic Thought: A Comparative Study of the Discourse of Yūsuf Al-Qarāḍāwī (D. 2022), Nāşir Al-‘umar (B.1952), And Abdullah Bin Bayyah (B.1935)* (Georgetown University, 2022), 438-439.

²⁵⁰ Sami Erdem, “Fıkıh Tarihi: Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Modern Yorumlar İçin Yeni Bir Referans Çerçevesi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 85-105.

²⁵¹ Abdullah bin Beyye, *Fetâvâ Fikriyye (Dâru’l Endelüsü’s Sahrâ, 2000)*, 93-94. Aktaran:Beka, *The Jurisprudence of Reality (Fiqh Al-Wāqī ‘) in Contemporary Islamic Thought*, 440-441.

²⁵² Rezart Beka doktora tezinde İbn Beyye’ye nispetle *Nation State* isimli bir kaynağa atıfta bulunmakta ancak ne dipnotlarda ne de kaynakçada bu eserin tam adına ve künyesine yer vermemektedir. Bu kısım onun *Nation State*

İbn Beyye bu gerileme anlatısını çağdaş İslamcılık ve sömürgecilik karşıtı hareketlerle ilgili değerlendirmelerinde de kullanır. Ona göre, 19. yüzyıldaki ıslah hareketlerinden 1970'lerdeki İslamcı yükselişe ve oradan modern cihâdî gruplara uzanan çizgi, sahih bir yenilenme yerine çoğu zaman gelenekten sapmalarla sonuçlanan bir süreçtir.²⁵³ Bu çizginin eleştirisini daha açık şekilde dile getiren öğrencilerinden Hamza Yusuf ise, İslamcılığın modern bir oluşum olduğunu, geleneksel metafiziğin reddini ve İslam'ın protestanlaştırılmasını temsil ettiğini ileri sürer. İbn Beyye ise, FPPMS çatısı altında yürüttüğü çalışmalarla İslam'ın merkezî kavramlarını yeniden ihya etmeyi ve onları sahih bağlamlarına döndürmeyi amaçlamaktadır.²⁵⁴ Aynı zamanda İslamî ilimlerin çağdaş meseleleri kavramada yetersiz kaldığını; fikhî içtihadın yeni gelişmelere karşı daraldığını ve hatta ibadet alanında dahi çağın ihtiyaçlarına cevap veremediğini vurgular.²⁵⁵ Bu durum, şeriatın lafzî ve ruhî boyutlarının açıklanmasında ciddi zafiyetlere neden olmuştur.

Abdullah b. Beyye, moderniteye karşı İslam geleneğinin romantikleştirilmiş bir versiyonunu gündeme getirmek yerine modern durumu kuşatabilecek şekilde İslam hukukunun köklü bir şekilde yenilenmesi çağrısında bulunur. Ona göre, modern durum geçici bir safha değil, kalıcı ve belirleyici bir olgudur. Bu durum, İslam hukuku için yeni gerçeklikleri dikkate alan ciddi bir yeniden kavramsallaştırılmayı gerekli kılar. Ancak bu yenilenme İslam geleneğini geçersiz kılmamalı, bilakis bu yenilenme geleneğin içinden geçerek çağdaşlığa ulaşmalıdır. Yine de ona göre modern gerçeklik, geleneksel hükümler ve hukukî çerçevelerin yeniden gözden geçirilmesini, tadil edilmesini veya yenilenmesini gerekli kılar. Bazen modern durum, geleneksel İslamî hükümler ile çağdaş gerçeklikler arasındaki boşluğu kapatacak yeni kavramların ve yaklaşımların inşa edilmesini zorunlu kılar. Modernitenin sarkmaları ve tahrifatı nedeniyle kaybedilmiş sahih bir modern öncesi İslam geçmişine duyulan nostalji, İbn Beyye'nin yazılarında yer almaz. Aksine, İbn Beyye'nin söyleminde, İslam tarihine yönelik romantikleştirilmiş yaklaşım ve bu idealleştirilmiş tarihsel anlatıyı modern durumla mücadele için seferber etme girişimi, çağdaş İslamcı aşırı hareketlerinin ayırt edici bir özelliği olarak değerlendirilir.²⁵⁶

şeklinde bahsettiği eserin 9-10'uncu sayfalarına atıfta bulunarak nakletmektedir. bk. Beka, *The Jurisprudence of Reality (Fiqh Al-Wāqī')* in *Contemporary Islamic Thought*, 441. 1238 ve 1239'uncu dipnotlar.

²⁵³ Abdullah b. Beyye, *Hitabu'l-Emn fi'l-İslâm ve Sekafetü't-Tesâmüh ve'l-Viâm*, 49.

²⁵⁴ Beka, *The Jurisprudence of Reality (Fiqh Al-Wāqī')* in *Contemporary Islamic Thought*, 443.

²⁵⁵ Abdullah bin Beyye, *Fetâvâ Fikriyye*, 97. Aktaran: Beka, *The Jurisprudence of Reality (Fiqh Al-Wāqī')* in *Contemporary Islamic Thought*, 445.

²⁵⁶ Beka, *The Jurisprudence of Reality (Fiqh Al-Wāqī')* in *Contemporary Islamic Thought*, 432-433.

Özellikle Arap Baharı sonrası dönemde, İbn Beyye'nin fikhî yenilenmeye yönelik vurgusu daha da artar. Özellikle usûl-i fikhın yenilenmesi ve bu disiplinin içtihadî işlevi, onun çalışmalarının merkezine yerleşir. Ona göre tecdîd, klasik kavramların yeniden yorumlanmasını, ya da yepyeni kavramların inşasını ifade eder. Bu da sadece fikh usûlünün değil, aynı zamanda fikhî kaidelerin ve şeriatın maksatlarının fer'î hükümlerle ilişkisi bağlamında yeniden yapılandırılmasını gerektirir.²⁵⁷ İbn Beyye, bu kriz ortamında kavramsal düzlemde ciddi bir bulanıklık yaşandığını ve mirasa sadakat ile çağın gerçekliği arasında uyum kuramayan bir ilmî söylemin hâkim olduğunu belirtir. Bu durum ona göre İslam dünyasında yüzeysel yaklaşımların, ikili sınıflandırmaların ve sloganik kavramların yaygınlaşmasına neden olmuş; devlet, toplum ve medeniyet gibi kavramlar ya "İslamî" ya da "seküler" şeklinde kutuplaştırılmıştır. Oysa son iki yüzyıldır İslam ümmeti, günümüz evrensel gerçekliği ile ilâhî hakikatler arasında tutarlı bir uzlaş kuramamıştır.²⁵⁸

Modernitenin oluşturduğu epistemik kırılmalar ve siyasal-toplumsal dönüşümler, İbn Beyye'nin fikhî analizlerinde güçlü bir biçimde yer alır.²⁵⁹ Bu dönüşümler, insanların inanç biçimlerine dahi nüfuz edecek düzeydedir ve ona göre bu, dinin köklerine dönülerek gerçekleştirilmesi gereken kapsamlı bir yenilenmeyi zorunlu kılar. Şeriat sistemi baki olmakla birlikte bu sistemin üzerinde işlediği toplumsal zemin neredeyse tanınamaz biçimde değişmiştir. Dolayısıyla, İbn Beyye'ye göre toplumun bugün mukaddes şeriatın içerdiği küllî ve cüz'î unsurları gözden geçirmesi elzemdir. Böylelikle hem kamu yararı hem de ebedî metinlerin uzlaştırılması sağlanabilir.²⁶⁰ Klasik fikhî çıkarımların kendi zamanlarında geçerli olduğu gibi, modern çağın ihtiyaçlarına göre şekillenen yeni içtihadî üretimlerin de geçerli ve doğru olduğunu belirtir. Ona göre bu, klasik ve modern matematik arasındaki işlevsel ilişki gibi okunmalıdır.²⁶¹

İbn Beyye fikhî yöntemini vasatî anlayış içerisinde ıslahatçı bir yöntem olarak tanımlar. Bu yenilenme yaklaşımında makasîd temelli içtihat merkezi bir yer işgal eder. Bu makâsîdın çerçevesini Şâtıbî'nin şeriatın küllî gayeleri (makâsîd) ile cüz'î hükümleri arasındaki etkileşimi

²⁵⁷ Abdullah bin Beyye, *İsârât Tecdîdiyye fî Hukûli'l Usûl* (Riyad: Dâru'l Ucûh li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2013), 15.

²⁵⁸ Abdallah Bin Bayyah, *The Exercise of Islamic Juristic Reasoning by Ascertaining the Ratio Legis (al-Ijtihad Bi Tahqiq Al Manat): The Jurisprudence of Contemporary and Future Contexts* (Tabah Foundation, 2015), 2.

²⁵⁹ Abdullah b. Beyye, *Tenbihu'l Merâ'ci' Ala' Ta'sî'li Fikhi'l Vâki'* (Dubai: Merkezü'l Muvataa', 2018), 47-53.

²⁶⁰ Bayyah, *The Exercise of Islamic Juristic Reasoning by Ascertaining the Ratio Legis (al-Ijtihad Bi Tahqiq Al Manat)*, 2.

²⁶¹ Bayyah, *The Exercise of Islamic Juristic Reasoning by Ascertaining the Ratio Legis (al-Ijtihad Bi Tahqiq Al Manat)*, 22.

ele alan ve cüz'ilerin küllîlerin ışığında anlaşılmasını gerekli gören yaklaşımı oluşturur.²⁶² Makasid çerçevesinde önerdiği pratik çözüm yollarını İslam geleneğine dayandırma ihtiyacını vurgular ve bu bağlamda seçici içtihadı başvurur ve gerektiğinde yeni içtihat etmekten de çekinmez.²⁶³ Mezheplerin dikkate alınması gerektiğini düşünmekle beraber onların ulaştığı sonuçlara bağlı kalmayı İslam hukukunun yenilenmesinin ve modern şartlar ışığında uygun çözümler üretilmesinin önünde engeller olarak görür. Özellikle Arap Baharı sonrası kaleme aldığı eserlerinde naslara bağımsız müctehitlermiş gibi yaklaşır.²⁶⁴ Rezart Beka onun İslam devleti, hilafet, dinler arası diyalog, hadlerin uygulanması ve cihad konusundaki görüşlerine binaen tarihselciliği de benimsediğini belirtir.²⁶⁵

İbn Beyye'nin fıkıh söyleminde makâsıd, usûl-i fikhın kalbinde yer alır. Makâsıd düşüncesini bizzat usûl-i fikhın ortaya çıkışında asli unsur olarak kavramsallaştırıldığı bir erken dönem İslam hukuk tarihi anlatısı sunar.²⁶⁶ Makâsıdın usul-i fikhın temel bileşenlerinden birisi olduğunu göstermek amacıyla fıkıh usulünün gelişiminin arkasındaki temel saikin nasslar ile aklî istidlâl arasında denge kurma çabası olduğunu öne sürer.²⁶⁷ Ona göre önde gelen sahabeler bilhassa Hulefa-i Râşidîn, içtihatlarında sistematik bir biçimde makâsıdı gözetmişlerdir. Hz. Ebûbekir zekât ödemeyi reddeden Arap kabileleriyle savaşmış, Hz. Ömer kıtlık zamanında serika haddini uygulamamış, Hz. Ali Haricilerle ilk başta savaşmayı tercih etmemiştir. İbn Beyye'ye göre bu örnekler sahabenin, nassların bulunmadığı yahut vakıanın onların zahiri anlamlarıyla çeliştiği zamanlarda makâsıd temelli bir akıl yürütme ile amel ettiğini göstermektedir.²⁶⁸ Tabiîn nesli de makâsıd düşüncesini sahabeden aynen tevarüs etmiştir. Ona göre fukaha-ı seb'a aslında makâsıd mektebine mensuptur. İbn Teymiyye'den naklen Medine ehlinin makâsıd ve onun temellerini gözetme konusunda meşhur olduğunu ileri sürer.²⁶⁹

²⁶² Abdullah b. Beyye, *Meşâhid mine'l-Makâsıd* (Riyad: Dâru'l Ucûh li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2012), 104.

²⁶³ İbn Beyye'nin makasid düşüncesinin eleştirisi için bk. Beka, "Maqâsid and the Renewal of Islamic Legal Theory in 'Abdullah Bin Bayyah's Discourse'".

²⁶⁴ Beka, *The Jurisprudence of Reality (Fiqh Al-Wâqî')* in *Contemporary Islamic Thought*, 434.

²⁶⁵ Beka, "Maqâsid and the Renewal of Islamic Legal Theory in 'Abdullah Bin Bayyah's Discourse", 109. İbn Beyye'nin bu konudaki görüşleri için bk. Abdullah b. Beyye, *Tenbihu'l Merâ'ci' Ala' Ta'sî'li Fikhi'l Vâki'*, 171-211. Abdullah b. Beyye, *Meşâhid mine'l-Makâsıd*, 294-321.

²⁶⁶ Abdullah b. Beyye, *Alakatu makasidi's-şeria bi-usuli'l-fikh* (London: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslami Merkezi Dirasati Makasidi's-Şeriatü'l-İslamiyye (al-Furqan Islamic Heritage Foundation al-Maqasid Research Centre in the Philosophy of Islamic Law), ts.), 48.

²⁶⁷ İstidlâlî şöyle tanımlar: istidlâl, doğrudan nasslara dayanmayan veya metin merkezli olmayan hukukî mekanizmaları ve süreçleri kapsayan üst bir kategori hâline gelmiştir. Bu bağlamda istidlâl, kamu yararı (istişlâh), vesilelerin engellenmesi (sadd al-dharâ'i') ve hukukçu tercihi (istihsân) gibi yöntemleri içermektedir. bk. Beka, "Maqâsid and the Renewal of Islamic Legal Theory in 'Abdullah Bin Bayyah's Discourse", 112-113.

²⁶⁸ Abdullah b. Beyye, *Alakatu makasidi's-şeria bi-usuli'l-fikh*, 39-40. Ayrıca bk. Abdullah b. Beyye, *Meşâhid mine'l-Makâsıd*, 55-60.

²⁶⁹ Abdullah b. Beyye, *Alakatu makasidi's-şeria bi-usuli'l-fikh*, 41.

Şâtîbî'den naklen mezhepleşme sürecinde üç farklı yaklaşım olduğundan bahseder.²⁷⁰ Bunlardan üçüncüsü vahiy kaynaklarının hem metinsel hem de metin dışı boyutlarını dikkate alan ve fukahânın çoğunluğu tarafından benimsenen dengeli yaklaşımdır.²⁷¹ İbn Beyye'ye göre bu üçüncü yaklaşım nasslarla aklî istidlâl arasında bir denge kurma çabasını temsil etmektedir. Ancak bu o kadar da kolay olmamış, mezhepleşme sürecinde şiddetli tartışmalara sebebiyet vermiştir. Ona göre bu tartışmalar çerçevesinde Şafiî mezhebi fıkıh yapma sürecinde lafızcı yaklaşıma daha yakın durmaktadır. Buna mukabil Hanefî, Hanbelî ve Maliki mezhepleri istidlâl daha fazla yönelmiş ve içtihat faaliyetinde yer vermiştir.²⁷² Özellikle İmam Şafiî'nin söz konusu istidlâl mekanizmalarına yönelik reddiyeci yaklaşımına karşılık hicri üçüncü yüzyılda maslahat, makasîd, sedd-i zer'ai' gibi yaklaşımların meşruiyetine dair yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmalar farklı istidlâl yöntemlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. İbn Beyye'ye göre istidlâl mekanizmaları etrafında gelişen tartışmalardan içtihat faaliyetini zorunlu hâle getirmiştir. Makâsîd ise tam bu noktada ortaya çıkmış ve istidlâlın zabtı için gerekli olan ölçüt ve kıyasları sağlayan hukuki bir çerçeve olarak ortaya çıkmıştır.²⁷³ Ona göre usul-i fıkıh hüküm istinbatını kolaylaştırmak için vardır. Bu sebeple makâsîd merkezli bir usul-i fıkıh yenilenmesi çağdaş zorunluluklara yeterince cevap verebilecek esnek bir fıkıhın inşası için elzemdir.²⁷⁴

İbn Beyye nasslarla olan ilişkiyi üç daire etrafında dönen bir sistem olarak tasavvur eder. Bu dairelerden ilki tefsir ve tevil dairesidir. Bu daire vahyin anlamlarını aklın gerekleriyle uyumlu hâle getirmek amacıyla nasların yorumlanmasını içerir. Diğer bir ifadeyle fakihin lafzi delaletlerle akli gereklilikleri eşitleme sürecidir. İkinci daire ise ta'lîl dairesidir. Bu dairede maslahatın çeşitli düzeyleri dikkate alınarak, teşrî'in amacı ve hükmün hikmeti bulunur.²⁷⁵ Ta'lîl ise üçe ayrılır. İlki küllilerden cüzilere giden şumüllü kıyastır. İkincisi cüzilerden küllilere ulaşan istikrai kıyastır. Üçüncüsü ise cüziden cüziye yapılan temsili kıyastır.²⁷⁶

²⁷⁰ Diğer ikisi de şunlardır: "1) Metinlerin kastını ve gayelerini dikkate almadan yalnızca zahirî anlamlarıyla yetinen lafızcı (zâhirî) yaklaşım; 2) Metinlerin zahirî anlamlarını reddederek anlamı yalnızca içsel/bâtînî boyutla sınırlandıran bâtinî yaklaşım" bk. İbrâhîm b. Mûsâ el-Laḥmî el-Ġirnâṭî eş-Şâtîbî, *el-Muvâfaḳât*, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Ḥasen es-Selmân (b.y.: Dâru İbn 'Affân, 1417/1997), 3/133.

²⁷¹ Abdullah b. Beyye, *Alakatu makasîdi's-şeria bi-usuli'l-fikh*, 39-40. Abdullah b. Beyye, *Meşâhid mine'l-Makâsîd*, 61-62. Şâtîbî, *el-Muvâfaḳât*, 3/134.

²⁷² Abdullah b. Beyye, *Alakatu makasîdi's-şeria bi-usuli'l-fikh*, 45.

²⁷³ Abdullah b. Beyye, *Alakatu makasîdi's-şeria bi-usuli'l-fikh*, 48. Abdullah b. Beyye, *Meşâhid mine'l-Makâsîd*, 67-68.

²⁷⁴ Abdullah bin Beyye, *İsârât Tecdîdiyye fî Hukûli'l Usûl*, 23.

²⁷⁵ Abdullah b. Beyye, *Tenbihu'l Merâ'ci' Ala' Ta'sî'li Fikhi'l Vâki'*, 26.

²⁷⁶ Abdullah b. Beyye, *Tenbihu'l Merâ'ci' Ala' Ta'sî'li Fikhi'l Vâki'*, 27.

Fıkıh dairesinin üçüncüsü ise tenzil dairesidir. Bu daire güç yettiğinde imkân, zaman ve mekânın külli ve cüz'î delillerle denkleştirilmesidir. Bu da tahkîku'l menâta tekabül etmektedir. Bu hükümleri iki kefesi olan bir terazide tartmak anlamına gelir. Bir tarafta nasslar ve külli kaideler diğer tarafta ise vakıa vardır.²⁷⁷ İbn Beyye'ye göre tevil ve tefsir hak ettiği değeri görmüş, aynı şekilde hüküm ve maslahatlara dayalı gerekçelendirme de büyük oranda oturmuştur. Ancak üçüncü halka olan hükümlerin vakıaya, külli ve cüz'î delillere göre uygulanması olan tenzil ihmal edilmiştir. Bu sebeple üçüncü aşama olan tahkîku'l menâta odaklanacağını söylemektedir.²⁷⁸

İbn Beyye nasslarla olan ilişkiyi kurmadaki yöntemi on iki esasa bağlamıştır.²⁷⁹ Bu asıllardan ilki kapsayıcı bakış açısıdır. Bu esasa göre şariat bir bütün olarak tek bir nass konumundadır. Hem istidlal hem de istinbat açısından nassların tamamı tek bir bütünü ifade eder. Şu anda çağdaş Müslüman entelektüellerde yaygın olan bu parçacı anlayışın yanlış olduğunu gösteren çokça delil vardır.²⁸⁰ 12 esastan ikincisi ise nassları dile arz etmektir. Bu esasın amacı nassların taşıdığı lügavi anlamları ve ihtimalleri kavramaktır. Mecaz, müşterek lafzın anlamlarından birine (veya bazılarına) tahsisi, mutlağın mukayyede hamli, âmın hâssa hamli, emrin vücûb dışında bir anlama yorulması, nehyin tahrîm dışında anlaşılması, delâletü'l-iktizâ kapsamında mahzufun takdiri gibi usûlcülerin ele aldığı diğer meseleleri de kapsar.²⁸¹ Üçüncü esas zahir manaları itibariyle aralarında çelişki varmış gibi görünen nassları telif etmektir. Aralarında çelişki bulunan iki delili telif etmek müçtehit için vazgeçilmezdir. Telif bazen âmın tahsisi ile, bazen mutlağın takyidi ile, bazen de ikisinden birisi zahir diğeri nass ise zahir olanı nass ile tevil ederek yapılır.²⁸²

İbn Beyye'nin vazettiği dördüncü esas ise deliller konusunda külli ile cüz'î arasındaki dengeyi gözetmektir. Ona göre Şariat ne sadece cüz'î deliller toplamı ne de soyut genel ilkeler ve değerlerden ibarettir. İkisi arasında dengeyi gözetmek, parçacı yaklaşımın bir diğer biçimini yani yalnızca cüz'î ile yetinip külliden yüz çevirmeyi önlemek açısından zaruridir. Dolayısıyla cüz'î sadece külli çerçevesinde ele alınır, külli ise ancak cüz'îleriyle kâim olur. Bunun yanında külli ile cüz'î çatıştığında ne külli mukaddemdir ne de cüz'î mukaddemdir. Hangisinin

²⁷⁷ Abdullah b. Beyye, *Tenbihu'l Merâ'ci' Ala' Ta'sî'li Fıkhi'l Vâki'*, 26-27.

²⁷⁸ Abdullah b. Beyye, *Tenbihu'l Merâ'ci' Ala' Ta'sî'li Fıkhi'l Vâki'*, 26.

²⁷⁹ Beka, bu 12 esasın aynıısının Karadâvî'de bulunduğunu söyler. bk. Beka, *The Jurisprudence of Reality (Fiqh Al-Wâqi')* in *Contemporary Islamic Thought*, 435.

²⁸⁰ Abdullah b. Beyye, *Tenbihu'l Merâ'ci' Ala' Ta'sî'li Fıkhi'l Vâki'*, 26-27.

²⁸¹ Abdullah b. Beyye, *Tenbihu'l Merâ'ci' Ala' Ta'sî'li Fıkhi'l Vâki'*, 29.

²⁸² Abdullah b. Beyye, *Tenbihu'l Merâ'ci' Ala' Ta'sî'li Fıkhi'l Vâki'*, 29.

mukaddem olacağı müctehidin tahkîku'l menât sürecinde kullandığı terazisine göre değişir. Lakin vâkıa, krizli düşünce sahiplerinin (yani isyanı ve devrimi öngören İslamcılarının) cüz'iyatı külliyyat üzerine tercih ettiklerini göstermiş ve bu kimseler vakıayı yok sayarak kendi kabukları içerisine çekilip yaşamışlardır. Sonuç olarak hiçbir kaideye dayanmayan ve maksatsız fetvalar üretmişlerdir. Bu da maslahatı ıskalayan ve mefsedet doğuran bir durum ortaya çıkarmıştır. Böylelikle fikir kaosu peydah olmuş, bu kaos masum kanların dökülmesine namusların çiğnenmesine yol açmıştır.²⁸³ Oysa külli bakış krizlerle yüzleşme imkânı sağlar. Müslümanların bugün külliler ile cüz'iler arasındaki ilişkiyi kurabilecek sağlam bir bakışa ihtiyacı vardır. Çünkü bu cüz'iler ya bir külliye iltihak edilmeyi ya da zamanın muameleleriyle, mekânın ve ânın zorluklarıyla bağlantılı olarak yeni bir küllinin istinbâtını beklemektedir. Üçüncü bir ihtimal ise geçmiş dönemlerin ve uzun asırlarının birikimi içerisinde kaybolan ya da silikleşen bir küllinin yeniden gün yüzüne çıkarılmasını beklemektedir. Kısacası şer'i külli hem rütbe hem de konum açısından şer'i cüz'idan önce gelmelidir.²⁸⁴

Beşinci esas teklîfi hitabın uygulama alanı olan vaz'i hitaba arz edilmesidir. Bu tahkîku'l menât süreci içerisinde yer alan ve delaletin kapsamını tayin eden usûlî çerçevede gerçekleşen bir işlemdir. Vaz'i hitap hükmün tenzili için gerekli olan usûlî çerçeveyi oluşturur. Teklifi hitabı kuşatır ve korur. Vaz'i hitap teklifi hitabı sınırlama ve tahsis etme görevinde nöbet bekleyen bir bekçi konumundadır. Zira bir hükmün uygulanmasında yalnızca sebebin bulunması yetmez, manilerin de ortadan kalkmış olması gerekir. Ayrıca hüküm gerekli şartlar sağlanmadan sahih ve geçerli olmaz. Bu sebeple, vaz'î hitap, teklîfi hitabı sınırlama ve tahsis etme görevinde nöbet bekleyen bir bekçi konumundadır.²⁸⁵

Altıncı esas nassların bağlamlarının (siyak ve sibakının) gözden geçirilmesidir. Ona göre bu gözden geçirme tarih boyunca birçok hükmün zamanla uyumlu hâle gelmesi (tahyîn) anlamına gelir. Nassların siyakın gözden geçirilmesi fakih sahabelerin de bildiği ve uyguladığı bir yöntemdir. Sahabe yeni ortaya çıkan maslahat, mefsedetlerin def'i, yeni bir vakıa ve tahkîku'l menât için nassların zahirine muhalif fetvalar vermişlerdir. İbn Beyye'ye göre bunu yapmalarının sebebi ortaya çıkan vakıanın ya nassların umumiyeti tarafından kuşatılmamış olmasındandır ya da nassların mutlaklığına dâhil olmamasıdır. Bunun yanında o nassların yeni

²⁸³ Abdullah b. Beyye, *Tenbihu'l Merâ'ci' Ala' Ta'sî'li Fıkhî'l Vâki'*, 30.

²⁸⁴ Abdullah b. Beyye, *Tenbihu'l Merâ'ci' Ala' Ta'sî'li Fıkhî'l Vâki'*, 31.

²⁸⁵ Abdullah b. Beyye, *Tenbihu'l Merâ'ci' Ala' Ta'sî'li Fıkhî'l Vâki'*, 31-32.

vakıya tatbiki şeriatın maksatlarından birine zarar verebilir ve böylece başka delillerle sabit olmuş külliyle çelişebilir.²⁸⁶

Nasslarla olan muamelede yedinci esas emir ve nehiyler ile maslahat ve mefsedet sistemi arasındaki ilişkiyi dikkate almaktır. İbn Beyye'ye göre bu ilişkiyi ihmâl etmek Şeriat'ın temel değerlerinden biri olan hikmet ilkesine aykırıdır. Bu söylem, emir ve nehiy sistematığı ile maslahat ve mefsedet düzeni arasında şer'î ölçülere göre kurulması gereken ilişkiyi dikkate almadığı için takvâ kılığına bürünmüş çılgın ve düşüncesiz davranışlarla neticede ötekine düşmanlık çağrıştıran bir dil halini almaktadır.²⁸⁷

Esaslardan sekizincisi zamansal gelişimi ve insanî gerçekliği gözden geçirmektir. İbn Beyye zamansal gelişim ve insanî vakıanın cüz'i hükümlerin indirildiği suretlerden farklı suretler, formlar önerdiğini düşünmektedir. Bu noktada vakıa tahkîku'l menât için bir ön basamak ve hazırlayıcıdır. Ona göre günümüz gerçekliği şer'i bakışla yapılacak yeni bir okumayı zorunlu kılmaktadır. Bu okuma, ona göre istinbat sürecinin yapı taşlarını oluşturan külli prensipleri yeniden hatırlatmalıdır. İster siyasî ister toplumsal ister iktisadî ister ilmî ister teknolojik düzeyde olsun zamana, çağa veya vakıaya ait bir tür zamanın küllisi denilecek etkilerle şekillenmelidir.²⁸⁸ Günümüz gerçekliği uluslararası anlaşmaları, kabilevi ve dini sadakatin yerini sözleşmeye dayalı sadakatin almasını, sınırlara dayalı egemenlik yapısı, kitle imha silahlarını, dinî, kültürel ve etnik çoğulculuğu içermektedir. Ayrıca küreselleşme dünyaya hâkim hâle gelmiştir. Görünüşte isteğe bağlı bir şekilde tezahür etse de aslında dayatmacı bir zorunluluk içerir. Bu, sadece bir olgu değil, aynı zamanda sistemleri, kanunları ve bunların şer'î naslarla olan uyum derecesini etkileyen bir vakıadır. Bu etki (ta'lîl) maksatları ve hükümlerin uygulanmasına dair kurallar dikkate alınmaksızın gerçekleşmektedir.²⁸⁹

Zamansal değişimi ve insani gerçekliği gözetme kaidesi bağlamında İbn Beyye günümüz gerçekliğinin tarih hakkında romantik hayaller kurmaktan uzak durmayı gerektirdiğini düşünmektedir. Ona göre İslam ümmetinin artık tarih üzerine kurduğu emperyal yanılsamayı terk etmesi, hep galip gelmiş ya da galip gelmesi gereken bir askeri tarih mitinden vazgeçmesi ve insanla ve kâinatla çatışmaya sürükleyen vehimlerden sıyrılması gerekmektedir.

²⁸⁶ Abdullah b. Beyye, *Tenbihu'l Merâ'ci' Ala' Ta'sî'li Fikhi'l Vâki'*, 32. İbn Beyye nassların bağlamının gözden geçirilmemesinin aşırı grupların özelliklerinin başında geldiğine işaret eder. Ona göre bu yönetsel eksiklik özellikle cihad iddialarında ve bazı İslâm ülkelerinde dinî azınlıklara cizye dayatmalarında çok açık bir şekilde gözlemlenmektedir. bk. Abdullah b. Beyye, *Tenbihu'l Merâ'ci' Ala' Ta'sî'li Fikhi'l Vâki'*, 33.

²⁸⁷ Abdullah b. Beyye, *Tenbihu'l Merâ'ci' Ala' Ta'sî'li Fikhi'l Vâki'*, 33.

²⁸⁸ Abdullah b. Beyye, *Tenbihu'l Merâ'ci' Ala' Ta'sî'li Fikhi'l Vâki'*, 34.

²⁸⁹ Abdullah b. Beyye, *Tenbihu'l Merâ'ci' Ala' Ta'sî'li Fikhi'l Vâki'*, 34.

Çünkü çağdaş dünya kimliğini dinle değil kültür, çıkarlar, teknoloji ve antlaşmalar ile tanımlamaktadır. Bu tanımlama içerisinde dindar veya muhafazakâr bireylerin bulunmayacağı manasına gelmez. Günümüz dünyası çok kültürlü bir dünyadır ve bu çoğulluk başlı başına bir fazilet olup barış içerisinde geniş fırsatlar açar. Çünkü barış insanlık için doğal bir asıldır.²⁹⁰

Dokuzuncu esas meselelerin örneklerinin ve sonuçlarının dikkate alınmasının (en-Nazar fi'l meâlât) gerekliliğidir. İbn Beyye'ye göre örnekler ve sonuçlar vakıayı anlamının yollarından biridir. Bu esas gerçekten uygulandığında "hüsnu'l-âkıbe" yani hayırlı netice meydana gelmeli ve bu uygulama şeriatın maksadına uygun olmalıdır.²⁹¹ Bu esas takip eden onuncu esas nebevî görevler bağlamında hitabın kaynaklarını mülâhaza etmektir. Ona göre Hz. Peygamber'in (sas) tebliğ etme, toplumu tanzim etme ve anlaşmazlıklarda hüküm verme gibi birçok görevi vardır.²⁹² Ondan gelen emrin hangi vazifesi ile söylediğini tespit etmek önemlidir.

On birinci esas insanî boyutu ve kâinata aidiyeti göz önünde bulundurmaktır. Ona göre bu esas yaratılışın ve aslın (kökenlerin) birliği dikkate alınarak gerçekleştirilmelidir. Ona göre insanlığın özü birlikte yaşama, yeryüzünü ıslah etme ve ıslahın sürekliliğini sağlamaktan ibarettir. Günümüzde insanlık onu yok oluşturan çatışma yerine kalıcılığı sağlayan iş birliğine ve medeniyet arızalarını tamir edecek küresel bir ittifaka muhtaçtır.²⁹³ On ikinci ve son esas ise şeriatla mevcut olan imkânların (yeni içtihatlar için) değerlendirilmesidir. Bu, şer'î hükümlerin uygulanmasında, usul ilminin zengin metodolojisinin seferber edilmesiyle mümkündür. Bu esas burada zikredilen esasları içerisine alan ama onlardan daha geniş bir çerçeveye sahip bir yöntemdir.²⁹⁴

Bu on iki esas fıkhı'l vâkı' anlayışı için zemin oluşturmaktadır. Ondan önce fıkhı'l vâkı' teorize edilmiş olmasına rağmen İbn Beyye yeniden teorileştirme ihtiyacı duyar. Bunun sebebi İslamcıların aşırı cılıklarına karşı bir metot geliştirmektir. Ona göre İslamcı hareketler Şeriat'ı kelimelere indirgenmiş bir okuma tarzı ile ele almakta, Şeriat'ın kaynaklarını, maksatlarını, küllilerini ve cüz'ilerini göz ardı etmekte, mekân-zaman unsurlarını ise gelişim ve değişim süreçlerinde dikkate almamaktadır. Ona göre, İslamcı hareketlerin bu mevcut durumu, üç temel

²⁹⁰ Abdullah b. Beyye, *Tenbihu'l Merâ'ci' Ala' Ta'sî'li Fıkhi'l Vâkı'*, 35.

²⁹¹ Abdullah b. Beyye, *Tenbihu'l Merâ'ci' Ala' Ta'sî'li Fıkhi'l Vâkı'*, 35-36.

²⁹² Abdullah b. Beyye, *Tenbihu'l Merâ'ci' Ala' Ta'sî'li Fıkhi'l Vâkı'*, 36.

²⁹³ Abdullah b. Beyye, *Tenbihu'l Merâ'ci' Ala' Ta'sî'li Fıkhi'l Vâkı'*, 37.

²⁹⁴ Abdullah b. Beyye, *Tenbihu'l Merâ'ci' Ala' Ta'sî'li Fıkhi'l Vâkı'*, 37. Beka on ikinci esasın İbn Beyye'nin görece geç ve yalnızca bir eserinde bulunduğunu ve buraya eklemesinin sebebinin sunduğu metodolojide geleneğin belirleyici bir önem taşımadığı izlenimini önelemek amacıyla eklenmiş olabileceğini ifade eder. bk. Beka, *The Jurisprudence of Reality (Fiqh Al-Wâqı') in Contemporary Islamic Thought*, 438.

sebepten kaynaklanmaktadır. Bunlardan ilki vakıanın kavranmasındaki başarısızlıklarıdır. İkincisi vakıanın bütüncül etkisinin şer‘î hükümlere olan yansımaları kavramadaki başarısızlıktır. Üçüncüsü ise hükümlerin çıkarım metodolojisinin, naslar ile maksatlar ve vakıa arasındaki ilişkiye dayalı olarak ele alınmasındaki başarısızlıktır.²⁹⁵ İbn Beyye bu üç problem için üç çözüm önerisi sunar. Birinci problem beyanı gerektirir. İkincisi burhana ihtiyaç duyar. Üçüncüsü ise unvan gerektirir.²⁹⁶ İbn Beyye’ye göre beyan, vâkıanın taşıdığı kavramsal yükü ve onun çok anlamlı/şüpheli (müşekkik) delâletini hatırlatmak demektir. Burhan ise gerçekliğin değişiminin şer‘î etki alanını ve bunun Kur’an, Sünnet ve selef-i sâlihînin amelindeki uzantısını ortaya koymaktır. Unvan ise tahkîku’l menât ile içtihat etmek ve bu içtihadın kıyas, istislâh, istihsân, istishâb, seddü’z-zerâyi‘, ma’âlât (sonuçlar), örf (sözlü ve fiilî) ve siyâset-i şer‘iyye gibi çeşitli usûlî delillerdeki yansımalarıdır.²⁹⁷

İbn Beyye’ye göre vâki, yalnızca dışsal bir veri değil, aynı zamanda şer‘î hükümlerin bağlamına göre uygulanmasını mümkün kılan asli bir unsurdur. Şer‘î hükümler inzâl edildikten sonra onların geçerliliği ve uygulanabilirliği, belirli bir hâricî varlıkla (vücûd hâricî) ilişkilidir. Bu ilişkinin doğru kurulabilmesi için gerçekliğin mahiyeti ve sınırlarının usûlî dikkatle tayin edilmesi gerekir. Vakıanın doğru anlaşılması sadece yorumlayıcı değil, aynı zamanda kurucu bir işleve sahiptir. Fakih, nasla sabit olan genel ve mutlak hükümlerin bağlamda tahsis ve takyid edilmesini bu anlayışla gerçekleştirebilir. Aksi hâlde, şeriatın külli maksatlarının sağladığı maslahatlar, cüz’i maslahatlara feda edilmiş olur.²⁹⁸

Fakihin hüküm vermeden önce muhatabın, fiilin ya da ilişkinin ne olduğuna dair derinlikli bir kavrayış geliştirmesi gerektiğini belirtir. Ancak bu sayede hakkında hüküm verilen şey, içinde yer aldığı gerçekliğe uygun düşer.²⁹⁹ Bu anlayış, yalnızca hissî düzlemdeki bir gerçekliği değil, aynı zamanda lafzî, zihnî ve yazılı temsilleri de içine alır. İbn Beyye bu bağlamda Gazzâlî’nin dört varlık mertebesini dikkate alır: şeyin hakikati, zihindeki temsili, lafzî ifadesi ve yazılı biçimi.³⁰⁰

İbn Beyye fikhu’l vâki’nin meşruiyeti için usul-i fıkıh ile ilişkisini inşa etmeye çalışır. Bu ilişkiyi usûlî bir kavram olan tahkîku’l menât ile kurmaya çalışır. Klasik literatürde illet

²⁹⁵ Abdullah b. Beyye, *Tenbihu’l Merâ’ci’ Ala’ Ta’sî’li Fıkhi’l Vâki*, 20.

²⁹⁶ Abdullah b. Beyye, *Tenbihu’l Merâ’ci’ Ala’ Ta’sî’li Fıkhi’l Vâki*, 20-21.

²⁹⁷ Abdullah b. Beyye, *Tenbihu’l Merâ’ci’ Ala’ Ta’sî’li Fıkhi’l Vâki*, 38-39.

²⁹⁸ Abdullah b. Beyye, *Tenbihu’l Merâ’ci’ Ala’ Ta’sî’li Fıkhi’l Vâki*, 56-57.

²⁹⁹ Abdullah b. Beyye, *Tenbihu’l Merâ’ci’ Ala’ Ta’sî’li Fıkhi’l Vâki*, 58.

³⁰⁰ Abdullah b. Beyye, *Tenbihu’l Merâ’ci’ Ala’ Ta’sî’li Fıkhi’l Vâki*, 44-45.

nass, icma veya istinbat yoluyla bilindikten sonra bunun her bir olayda var olup olmadığını araştırma anlamına gelir.³⁰¹ İbn Beyye ise şu şekilde tanımlar: “Tahkîku’l menât, hükmün tatbik edileceği mahalli tespit etme işlemidir. Hükme esas olan illet hazırdır, hüküm de hazırdır. Fakat bu hüküm, ancak kendisine uygulanabileceği uygun bir mahal (mevdi’) tespit edildiğinde yürürlüğe girer.”³⁰² Tahkîku’l menât iki şekilde gerçekleşir. Bunlardan ilki genel bir kuralın cüz’i bir durum üzerine tatbik edilmesidir. İbn Beyye’ye göre tahkîku’l menât bu açıdan kıyastan tamamen ayrıdır hatta kıyasla alakası yoktur. Tahkîku’l menâtın bu şekline örnek olarak şu ayeti getirir: “Şüphesiz Allah, adaleti, ihsanı ve akrabaya vermeyi emreder...”³⁰³ Buradaki adalet genel bir ilkedir. Devlet başkanının adaleti gözeten kimseleri yönetici olarak ataması da bu kabildendir. Adalet ilkesinin fer’i bir meseleye yani valilerin ve kadıların tayinine uygulanması tahkîku’l menâtın örneklerindendir.³⁰⁴

İkinci tür tahkîku’l menât ise bir asılda sabit olan illetin, ona bağlı fer’î meselelerde de mevcut olduğunun tespitidir.³⁰⁵ Bu türe örnek olarak gıda maddelerinde ribâ meselesi verilir. İmam Mâlik’e göre, ribevî sayılan gıda maddelerinin illeti, onların besleyici ve depolanabilir nitelikte olmalarıdır. Hicaz’da bu vasıfları taşımadığı gerekçesiyle incir ribevî sayılmazken, Malikî fakihleri Endülüs’te halkın inciri besin ve muhafaza amacıyla kullandığını gözlemlemişlerdir. Bu bağlamda, tahkîku’l menât yoluyla, illetin mevcut olduğu tespit edilerek incir ribevî mallar kapsamına alınmıştır.³⁰⁶

İbn Beyye, tahkîku’l menât’ı yalnızca kıyas ve illet teorisi içinde sınırlamaz; aynı zamanda klasik içtihat araçlarında da onun belirleyici bir işlev üstlendiğini ileri sürer. Özellikle istihsan, sedd-i zera’i’ ve ıstışâb gibi aracı deliller, tahkîku’l menât süzgecinden geçirilmeden etkili şekilde işletilemez. İstihsân, belirli bir durumda genel kuralın terk edilip cüz’î bir maslahatın tercih edilmesini mümkün kılar ancak bu cüz’î maslahatın gerçekten mevcut olup olmadığını tespit etmek tahkîku’l menât’ın konusudur. Seddü’z zera’i, gelecekte ortaya çıkabilecek zararları öngörerek hüküm vermeyi amaçlar; burada da zararın potansiyel olup

³⁰¹ Ferhat Koca, “Menât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/120.

³⁰² Bayyah, *The Exercise of Islamic Juristic Reasoning by Ascertaining the Ratio Legis (al-Ijtihad Bi Tahqiq Al Manat)*, 30. Abdullah b. Beyye, *Tenbîhu’l Merâ’ci’ Ala’ Ta’sî’li Fıkhi’l Vâki’*, 144.

³⁰³ (en-Nahl 16/90)

³⁰⁴ Abdullah b. Beyye, *Tenbîhu’l Merâ’ci’ Ala’ Ta’sî’li Fıkhi’l Vâki’*, 103.

³⁰⁵ Abdullah b. Beyye, *Tenbîhu’l Merâ’ci’ Ala’ Ta’sî’li Fıkhi’l Vâki’*, 103.

³⁰⁶ Bayyah, *The Exercise of Islamic Juristic Reasoning by Ascertaining the Ratio Legis (al-Ijtihad Bi Tahqiq Al Manat)*, 7-8.

olmadığını anlamak tahkîku'l menât'ın işidir. Istîshâb ise, önceki hâlin devam edip etmediğini esas alır ancak o hâlin gerçekten vaki olup olmadığı yine bu tahkik süreciyle belirlenir.³⁰⁷

İbn Beyye'ye göre tahkîku'l menât yalnızca bağlamı anlamaya değil, aynı zamanda hükmün vakıaya uygun biçimde tenzîl edilmesine hizmet eder. Tahkîku'l menat sürecinde hüküm ve vakıa arasında diyalektik bir uyum gözetilmeli; vakıanın yapısı, hükmün deliliyle tam bir mutabakat içinde olmalıdır. Bu bağlamda tahkîku'l menât, sosyal gerçekliğe şer'î hükmün nasıl tatbik edileceğini belirleyen temel mekanizmadır.³⁰⁸ Ona göre tahkîku'l menâtın işletilmesi sürecinde yalnızca mevcut vakıa değil, bu vakıanın doğurabileceği sonuçlar da dikkate alınmalıdır. Bu anlayış, İbn Beyye'nin fıkhu'l-me'âlât (sonuçlar fıkhu) adını verdiği yaklaşımla da bütünleşir. Neticeleri gözetmek, hükmün değişkenliğini belirleyebilir: mubah bir fiil haram hâline gelebilir ya da tersi gerçekleşebilir. Klasik usûl ilkeleri olan seddû'z-zera'i, me'âlât ve müterakkibât bu yaklaşımın araçlarıdır.³⁰⁹

İbn Beyye, tahkîku'l menât yetkisinin yöneticiye ait olmasını, onun bilgiye ulaşma imkânının genişliğiyle gerekçelendirir. Devlet başkanı, diğer toplumsal aktörlerin ulaşamayacağı türden "gizli illetleri" ve sonuçları öngörebilecek bir konumda bulunduğu için, sosyo-politik meselelerde maslahatın takdiri ve 'menât'ın tespiti konusunda ayrıcalıklı bir konuma sahiptir.³¹⁰ Bu bağlamda yöneticinin yalnızca dış ilişkilerde değil, iç siyasette de tahkîku'l menât yetkisine sahip olduğu kabul edilir. Barış antlaşmaları, savaş ilanı, şeriatın tatbiki gibi alanlarda yöneticinin içtihadî takdiri, fakihin teknik hükmünden daha belirleyici hale gelir.³¹¹

II. İbn Beyye'de Fıkhu'l-Ekalliyâtın Kavramsal Çerçevesi

İbn Beyye'ye göre "ekalliyat" terimi, fıkıh literatüründe önceki dönemlerde bilinmeyen ve hicri 15. yüzyılda yani son asırda gelişen yeni bir ıstılah olarak ortaya çıkmıştır. Bu kavramın doğuşu özellikle Fıkıh Konseylerinin Batı ülkelerinde yaşayan Müslüman toplumların

³⁰⁷ Abdullah b. Beyye, *Tenbihu'l Merâ'ci' Ala' Ta'si'li Fıkhi'l Vâki'*, 139.

³⁰⁸ Abdullah bin Beyye, *İsârât Tecdîdiyye fî Hukûli'l Usûl*, 100-101.

³⁰⁹ Bayyah, *The Exercise of Islamic Juristic Reasoning by Ascertaining the Ratio Legis (al-Ijtihad Bi Tahqiq Al Manat)*, 44.

³¹⁰ Bayyah, *The Exercise of Islamic Juristic Reasoning by Ascertaining the Ratio Legis (al-Ijtihad Bi Tahqiq Al Manat)*, 34.

³¹¹

meseleleriyle ilgilenmeye başlamasına dayanır. Bu süreçte başı çeken kurum Rabîtatü'l-Alemi'l-İslâmî olup ardından Munazzamatü't-Teavünü'l-İslâmî gelmektedir.³¹²

Ekalliyât kelimesi, Batı dillerindeki “minorite” kavramının tercümesidir. Bu kavram, sayı bakımından çoğunluktan az olan ve hâkimiyetin tamamını ya da büyük bir bölümünü elinde bulundurmayan, kendine has sosyokültürel özellikler taşıyan toplulukları ifade eder.³¹³

İbn Beyye Fıkhu'l-ekalliyât kavramının İslam dünyasında yoğun tartışmalara sebep olduğunu söyler. Bu kavram Avrupa Fetva Konseyi'nin Dublin'de gerçekleştirdiği bir oturum neticesinde meşruiyet kazanmış ve yeni bir terim olarak kullanılmaya başlanmıştır. Avrupa Fetva Konseyinin Fıkhu'l-ekalliyâtı "Bilâd-ı İslâm dışında yaşayan Müslümanlara müteallik fikhî ahkâm" olarak tanımladığını nakleder. Ona göre tarih boyunca azınlık durumunda bulunanlar çokça zulüm ve kötülüklere maruz kalmıştır. Günümüzde dahi Kosova ve Bosna-Hersek gibi bölgelerde bu tür trajedilere şahit olunmaktadır. Ancak çağdaş dünyada insan hakları nizamının ortaya çıkışı, azınlıkların çoğunluk toplumları içerisinde daha rahat yaşamalarına vesile olmuştur.³¹⁴

Özellikle Batı dünyasında Protestanlık ve Katoliklik arasındaki çatışmaların ardından geliştirilen birlikte yaşama deneyimi, Afrikalı ve Asyalı azınlıkların ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır. Bu olgunun arkasındaki en önemli sebeplerden biri ona göre kolonyalizmdir. Sömürgecilik, sömürülen ülkelerdeki işçilerin sömürgeci devletlere göç etmelerine sebep olmuştur.³¹⁵ Dünya çapında yaşanan bu zulme karşın İslam medeniyeti, dini vecibelerini yerine getirme ve kendi mahkemelerini işletme imkânı tanıyarak ekalliyât haklarını düzenleyen köklü bir medeniyettir. Mısır'daki Kıptîler 14 asır boyunca İslam himayesinde bu şekilde yaşamışlardır. Benzer şekilde, Yahudiler de Mağrip bölgesinde benzer bir tecrübeye sahip olmuştur. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra uluslararası hukukta da azınlıkların korunmasına yönelik birçok anlaşma yapılmış, Birleşmiş Milletler ise bu meseleyi en önemli problemlerinden biri olarak ele almıştır.³¹⁶

Gayri müslim ülkelerde yaşayan Müslüman azınlıkların durumu, İbn Beyye tarafından zaruretin geniş manasıyla zaruri bir durum olarak tasvir edilmektedir. Bu zaruret, hâcet kavramı ve daha özel anlamda zaruret halleriyle bağlantılıdır. Dolayısıyla, bu gruplar için daha hususi

³¹² Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 251.

³¹³

³¹⁴ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 252.

³¹⁵ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 251-252.

³¹⁶ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 253.

bir fikhî yaklaşıma ihtiyaç duyulmuştur. Ancak burada söz konusu olan, İslam'ın temel kaynakları olan Kitap ve Sünnet dışında yeni bir fıkıh ihdas etmek değildir.³¹⁷ Fıkhu'l-ekalliyât, fikhın temel çerçevesinden sapmadan, yalnızca azınlıkların yaşadığı zaruret ve ihtiyaçlara özel hükümleri temyiz ve tahsis etmek amacıyla fikhın ekalliyatlara izafe edilmesi anlamına gelir.³¹⁸

III. Fıkhu'l-Ekalliyât'ın Temellendirilmesi

عُفُودُ الْمُسْلِمِينَ بِدَارِ غَرْبٍ تَجَادَبَهَا الْمَقَاصِدُ وَالْفُرُوعُ
وَمِيزَانُ الْفَقِيهِ يَجُورُ طَوْرًا إِلَى طَرَفٍ فَيُفْرِطُ أَوْ يُضَيِّعُ
فَفِي الْجُزْئِيِّ ضِيقٌ وَانْجِصَارٌ وَفِي الْكُلِّيِّ مُنْفَسَحٌ وَسَبِيغٌ
وَنُورُ الْحَقِّ مَصْلَحَةٌ تُوَارَى بِجُزْئِي النَّصُوصِ لَهُ سَطُوعٌ
مَالَاتِ النَّظَرَ لَهَا عَتَبَارٌ وَحَاجِي الضَّرُورَةِ قَدْ يُطْبِعُ
فَزَنْ هَذَا بَذَاكَ وَذَا بِهِذَا يَكُنْ فِي الْقَيْسِ مَنَهِجَكَ الْبَدِيعُ
فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ أَمْرًا فَدَعُهُ وَجَاوِزْهُ إِلَى مَا تَسْتَطِيعُ³¹⁹

İbn Beyye, Fıkhu'l-ekalliyât'ın esas amacını azınlıkların dini hayatlarında nasıl bir yol izlemesi gerektiğine dair yazılı bir metin oluşturmak olarak belirlemiştir. Bu amaç üç temel cihette toplanır: Bunlardan ilki Müslüman bireyin imanını ve dinini yalnızca fert seviyesinde

³¹⁷ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 253-254.

³¹⁸ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 254.

³¹⁹ Abdullah b. Beyye'nin Fıkhu'l Ekalliyât için vazettiği kaideleri manzum hâline getirmiştir. bk. Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 254. Tercümesi ise şu şekildedir:

Müslümanların akitleri garp diyarında,
Maksatlar ile fer'î meseleler arasında çekişmeye uğrar.

Fakihin terazisi sapar bazen yerinde,
Ya ifrata kaçar ya da hükmü zayı eder.

Cüz'ide darlık ve kuşatılmışlık vardır,
Küllide ise genişlik ve ferahlık bulunur.

Hakkın nuru, maslahattır;
Cüz'î nasslara denk gelir, onun da bir parıltısı vardır.

İşlerin sonuçları hesaba katılmalı,
Hâcî (ikincil ihtiyaçlar), bazen zarurete tâbi olur.

Bunu bununla, bunu da ötekiyle tart,
Ki ölçmede yönteminin güzelliği ortaya çıksın.

Eğer bir şeye gücün yetmiyorsa onu terk et,
Ve gücünün yettiği şeye yönel, onu tercih et.

değil, aynı zamanda cemaat seviyesinde yaşamasıdır. İkincisi azınlıkların içinde bulunduğu diğer toplumlarla ilişkilerini sürdürmesi ve dini değerlerin merhamet, sevgi ve insan haklarına saygı gibi insani ortaklıkları harekete geçirecek şekilde yaşamalarıdır. Üçüncü ve son hedef ise dinin temel değerlerini ilişkileri güçlendiren bir araç olarak ortaya koymasındır.³²⁰

İbn Beyye'nin perspektifinde Fıkhu'l-ekalliyât, Müslüman bireylere fıkıh mirasından hareketle güzel davranışlar için normlar sunar ve Allah'ın arzında insanlarla birlikte nasıl yaşanması gerektiğini öğretir. Bu yaklaşım, Hz. Peygamber'in (sas) "Bilâd Allah'ın bilâdıdır. Kul Allah'ın kuludur. Nerede hayırlı bir yere rastlarsan orada ikamet et."³²¹ hadisinde ifadesini bulur. Din, İbn Beyye'ye göre enerji gibidir; doğru kullanıldığında sevinç, refah ve kalkınmayı getirir, yanlış kullanıldığında ise yıkıma sebep olabilir.³²² Fıkhu'l-ekalliyât, aynı zamanda dinin cihat anlayışını da düzenlemekte, cihadın devletler tarafından ilan edilmesi gereken bir saltanat işi olduğunu, cemaatlerin veya bireylerin bu konuda yetkili olmadığını vurgular. Azınlık Müslümanların "cihadi", dini hayatlarını güzelleştirmek, müesseselerini güçlendirmek ve evlatlarını dini ve dünyevi anlamda terbiye etmektir. Bu bağlamda, Fıkhu'l-ekalliyât dini hayatı kolaylaştırır, Müslümana dininde ferahlık ve kolaylık sağlar.³²³

İbn Beyye'ye göre azınlıklar, içinde bulundukları toplumlar karşısında üç farklı tavır sergileyebilirler: izolasyon (in'izal), mündemiçlik (integration) ve çözülme (zevbân). İbn Beyye, vasatî bir anlayışla mündemiçlik tavrını önermekte ve azınlıkların kendi kimliklerini koruyarak toplumla olumlu bir etkileşim içinde olmalarını savunmaktadır.³²⁴ İkinci tarafı savunması bağlamında amaçlarının yanı sıra Fıkhu'l-ekalliyâtın maksatlarını şu şekilde zikretmektedir: Müslüman azınlıkların cemaat ve fert düzeyinde dini hayatını korumak, tedrici bir şekilde İslam'ın tebliğini sağlamak, küresel medeni ortamda diğer toplumlarla güven esaslı ilişkiler kurmak ve azınlık yaşamında cemaatleşmeyi teşvik eden bir fıkıh oluşturmak.³²⁵

Fıkhu'l-ekalliyât, yeni fikhî veya usûlî kaideler icat etmekten ziyade, mevcut küllî kaidelerin azınlıkların gerçekliği bağlamında yeniden yorumlanmasına yönelir. Kaynakları

³²⁰ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 255.

³²¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 3/37 (1423).

³²² Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 256.

³²³ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 256. Fıkhu'l-ekalliyât her ne kadar modern bir olgu olsa da azınlıklar konusunda hükümler tecrübenin az olması sebebiyle sınırlı da olsa mevcuttur. Fıkha yüklenen bu fonksiyonların benzeri Endülüs'te yaşayan Müdeccenler için de yüklendiğini görmekteyiz. Ayrıntısı için bk. Brian Catlos, *Ortaçağ Latin Hristiyan Alemi Müslümanları 1050-1614*, ed. Sümeyra Tahta, çev. Ahmet Demirhan (Gav Perspektif, 2022), 342-350. Ayrıca bk. Kathryn A. Miller, "Muslim Minorities and the Obligation to Emigrate to Islamic Territory: Two fatwas from Fifteenth-Century Granada", *Islamic Law and Society* 7/2 (2000), 256-288.

³²⁴ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 257.

³²⁵ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 257.

Kitap ve Sünnet başta olmak üzere, ref'ul harac kaidesi, ihtiyaçların zaruret mertebesine indirilmesi, zaman ve mekânın hükme etkisi, umum-ı belva gibi şer'î külliyatı içerir. Ayrıca Fıkhu'l-ekalliyât, diyâr-ı ekalliyât bağlamında ortaya çıkan meselelerde cüz'i nasları da esas alır.³²⁶ İbn Beyye, gayri müslim diyarda yaşamanın bazı şer'î hükümlerin sükutuna sebep olabileceğini belirten görüşleri benimser. Bu konuda Amr b. el-Âs, Nehaî, Sevri, Ebû Hanîfe, İmam Ahmed ve Malikîlerden Abdülmelik b. Habîb'in görüşlerine atıf yapar.³²⁷

İbn Beyye'ye göre içtihat teknik olarak üç farklı türde gerçekleşmektedir. Bunlardan ilki, yeni içtihat olup Kitap ve Sünnet gibi iki temel kaynaktaki naslara dayanarak yeni meseleler hakkında kıyas yoluyla hüküm oluşturmayı içerir. Bu tür içtihat, doğrudan klasik metodolojiye dayanmakta ve yeni gelişen olaylar için şer'î bir çözüm üretmeyi hedeflemektedir. İkinci tür ise, tahkîku'l-manât üzerine bina edilen içtihattır. Şâtıbî'nin ifadesiyle bu tür içtihat hiçbir zaman kesintiye uğramaz. Zira burada yapılan işlem, üzerinde ittifak edilmiş bir külli kaidenin yeni bir vâkıya tatbik edilmesinden ibarettir. Bu tür içtihat yalnızca müçtehitlere özgü olmayıp, mukallitler de bu alanda faaliyette bulunabilir. Böylelikle hem müçtehit hem mukallit, mevcut ilkeleri yeni olaylara uygulamada ortak bir sorumluluk üstlenmiş olur. Üçüncü tür, tercihî içtihattır. Bu içtihat biçimi, zamanında zayıf (merdûd) kabul edilmiş bir görüşün, delilinin tamamen ortadan kalkmaması ve yeni ortaya çıkan maslahatların ağırlık kazanması sebebiyle yeniden tercih edilmesini ifade eder. Malikî fıkında bu yönetime "cerayânu'l-'amel" (toplumda uygulamanın sürekliliği) adı verilmektedir.³²⁸ Bu üç içtihat türü, fetvayı belirleyen üç ana unsurla bağlantılıdır: Azınlıkların yaşadığı sosyolojik vakıa, icmâlî deliller (usûlî kaynaklar), tafsîlî deliller (ayetler, hadisler, icmâ, kıyas gibi). Bu unsurların birlikte değerlendirilmesiyle fetva, diyalektik bir süreç, çözüm arayışı ve denge içerisinde doğar. Bu yaklaşım sayesinde fakih; fetvanın doğasını, ihtiyacın derecesini, delilin gücünü ve hükmün seviyesini doğru bir şekilde kavrayabilir. Ayrıca, küllî ile cüz'î ilkeler arasındaki ilişkiyi dikkatlice yöneterek, her birine hak ettiği ölçüde değer verir ve hüküm tesis eder. Bu noktada Malikî fakihlerin geliştirdiği "el-kâ'idetu'l-beyniyye" prensibi önem arz etmektedir. Bu kaide, bir meselede iki farklı yönün bulunması durumunda, her bir yöne uygun iki farklı hüküm verilmesini öngörür. Böylece meselede mevcut olan iki ayrı delil göz önünde bulundurularak hüküm istinbat edilir. İbn Beyye, bu içtihat türlerinin günümüzde azınlıkların yaşadığı pek çok meselede de gözlemlenebileceğini belirtir. Bunlar arasında nikâh akitleri, mali muameleler,

³²⁶ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 258.

³²⁷ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 258-259.

³²⁸ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 259.

yeme-içme ve giyim gelenekleri, tebrikleşme ve taziyeleşme âdetleri, siyasi partilere katılım, adaylık ve seçimlerde oy kullanma gibi pratikler yer almaktadır.³²⁹

Son olarak, İbn Beyye, azınlıkların yaşadığı toplumların materyalist felsefesine ve aile yapısının zayıflığına karşı, Müslüman bireyin sağlam bir akide ve amel çizgisine sahip olması gerektiğini vurgular. Bu bağlamda, Muhammed b. Zeyd el-Kayravanî'nin *Risalesi*'nde³³⁰ sunduğu Ehl-i Sünnet akidesinin özellikle gurbetteki Müslümanlar için en faziletli öğreti olduğunu ifade eder. İbn Beyye'ye göre, Müslüman toplumun cami, okul ve merkez gibi kurumlar inşa etmesi, asimilasyonu önleyerek toplumun etkin bir üyesi hâline gelmesi gerekmektedir. Tüm bu süreç, vesveseden korunmuş verâ', ölçülü cesaret ve sahih bir fıkıh anlayışı ile mümkündür.³³¹

IV. Fıkhu'l Ekalliyât'ın Dayandığı Kaideler

Abdullah b. Beyye Fıkhu'l-Ekalliyat için yedi adet dikkate alınması gereken kaide zikretmektedir.

1. Teysir ve Ref'i Harac Kaidesi

İbn Beyye diğer Fıkhu'l ekalliyât müellifleri gibi kolaylık ve zorluğu kaldırma kaidesini esaslardan biri olarak belirlemiştir. Bu kaidenin esasını Şatîbî'den yaptığı şu alıntı ile koyar: “Altıncı mesele: Şâri‘ kullarını zorlayan ve meşakkat veren yükümlülükler koymayı murat etmemiştir. Bunun delilleri ise çeşitli unsurlardır.”³³² Bu unsurlardan biri “*Onların sırtlarındaki ağır yükleri ve üzerlerindeki zincirleri kaldırır.*”³³³ Bir diğeri ise “*Rabbimiz! Bizden, bizden öncekilere yüklediğin gibi ağır yük yükleme.*”³³⁴ Bunun yanı sıra şu ayetlerde de aynı ilkeye işaret edilmektedir: “Allah, hiç kimseyi gücünün yetmediği şeyle mükellef kılmaz.”³³⁵ “Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez.”³³⁶ “Allah, din konusunda üzerinize bir zorluk yüklemedi.”,³³⁷ “Allah, sizden yükü hafifletmek ister; insan ise zayıf yaratılmıştır.”,³³⁸ “Allah, size bir güçlük çıkarmak istemez; bilakis sizi arındırmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak

³²⁹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 260.

³³⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Hakan Çavuşoğlu, “er-Risâle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008).

³³¹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 261.

³³² Şatîbî, *el-Muvâfaqât*, 210.

³³³ A‘râf, 7/157

³³⁴ Bakara, 2/286

³³⁵ Bakara, 2/286

³³⁶ Bakara, 2/185

³³⁷ Hac, 22/78

³³⁸ Nisâ, 4/28

ister ki şükredesiniz.”³³⁹ Resûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem) de bu ilkeyi destekleyen sözlerinde şöyle buyurmuştur: “*Ben Hanif ve kolay bir din ile gönderildim.*”³⁴⁰ Ayrıca Peygamber Efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem) hakkında rivayet edilmiştir ki: “*Resûlullah iki şey arasında serbest bırakıldığında, günah olmadıkça en kolay olanı tercih ederdi. Şayet günah içeriyorsa ondan insanların en uzak olanı olurdu.*”³⁴¹

İbn Beyye’ye göre teysir ve ref’i haraca dair ikinci delil ise ruhsatların meşruiyetle sabit olmasıdır. Bu ise kesin bilgiyle sabit bir husustur ve İslâm dininin zaruri olarak bilinen hükümlerindendir. Namazda sefer halinde iken kısaltma (kasr), Ramazan’da yolculuk veya hastalık hâlinde orucu bozma (iftâr), iki namazı birleştirerek kılma (cem’), zaruret durumunda haram olan şeylerin tüketilmesine izin verilmesi gibi örnekler, Şeriatın ruhsat tanıdığını ve bu ruhsatların meşakkatin giderilmesini amaçladığını açıkça göstermektedir. Daha başka birçok delil şeriatın kolaylaştırmayı ve zorlukları kaldırmayı hedeflediğini göstermektedir.³⁴²

2. Zamanın Değişmesiyle Fetvanın Değişmesi Kaidesi

Mecelle’ye atıfla bu kaideyi ele alan İbn Beyye zamanın değişmesiyle fetvanın değişeceği düşüncesinin sahabeden itibaren mevcut olduğunu iddia eder. Hz. Ömer’in müellefe-i kulûb’u zekâtтан mahrum etmesi ve zina haddinde sürgün cezasını kaldırmasını ve Hz. Osman’ın yitik devenin alınmasını uygun görmesini delil olarak getirmektedir. Zamanın değişmesiyle değişime uğrayacak hususların içtihadî meseleler olduğunu vurguladıktan sonra namaz, oruç, daru’l İslam’da ribanın haram olması gibi hususların kat’iyetten olup değişemeyeceğine değinir.³⁴³ Fetvadaki bu değişim şer’î bir maslahatın baskın hâle gelmesi ya da yeni bir fesadın ortaya çıkması gibi gerekçelere dayanır. Buna örnek olarak Hanefî mezhebindeki şu meseleyi vermektedir: İmam Ebû Hanîfe ve iki öğrencisi, Kur’an öğretimi karşılığında ücret alınamayacağını söylemişlerdir. Ancak sonraki fakihler, devlet hazinesinden öğretmenlere ödenen maaşlar kesilince, geçim sıkıntısının Kur’an öğretimini ortadan kaldıracağını öngörmüş ve buna ruhsat vermiştir. Aynı şekilde ezan ve imamlık için de ücret caiz görülmüştür.³⁴⁴ Bütün bunlara binaen dâru’l ekalliyatta yaşayanlar için maslahat ve mefsedet gözetilerek fetvada değişikliğe gidilebilir.

³³⁹ el-Mâide, 5/6.

³⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, Müsned, Buhârî, Menâkıb, 23.

³⁴¹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu’l-fetvâ ve Fıkhu’l-ekalliyat*, 265.

³⁴² Abdullah bin Beyye, *Sinâatu’l-fetvâ ve Fıkhu’l-ekalliyat*, 266.

³⁴³ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu’l-fetvâ ve Fıkhu’l-ekalliyat*, 277.

³⁴⁴ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu’l-fetvâ ve Fıkhu’l-ekalliyat*, 280.

3. Hâcetin Zarûret Menzilesine Tenzili

İbn Beyye bu kaideyi açıklamadan önce kavram işçiliğine girişmektedir. Hem zaruretin hem de hacetin hem lügavî hem fikhî hem de usulî manalarını çeşitli kitaplardan şahitler getirerek ve taksimlere giderek açıklamaktadır. Ona göre zaruretin ikisi fikhî bir tanesi usûlî olmak üzere üç anlamı vardır. Birinci tür zaruret en üst düzeydeki zaruret hâlidir ki bazı istisnalar dışında haramları helal kılar. İkinci tür birincisinden daha düşük düzeydeki bir zaruret hâlidir ki genellikle hacet olarak adlandırılır. Ancak fukaha ikinci türe zaruret derken zaman zaman zarureti geniş anlamda kullanmıştır.³⁴⁵ Bu iki fikhî manası dışında bir de usulî manası olduğundan bahseder. Usulî manası cins itibarıyla genel bir zaruret durumudur.

Birinci tür zarureti yani dar anlamdaki fikhî zarureti Suyûtî'ye atfen şu şekilde tanımlar: “Zaruret, kişinin haram olan şeyi yemediği takdirde helak olacak ya da helake yaklaşacak bir noktaya ulaşmasıdır. Bu durum haram olanı yemeyi mubah kılar.”³⁴⁶ Bu tür zaruret cinsinde genel bir hüküm tesis etmeyen, her bir şahısta ayrı ayrı tahakkuku aranan bir zarurettir.³⁴⁷ İbn Beyye daha geniş manada ve hacet anlamında kullanılan zarurete dair dört mezhepten örnekler getirmektedir.³⁴⁸ Üçüncü yani usulî anlamdaki zarureti ise yine Cüveynî'ye atfen açıklar. Bu tür zaruret tekil tür fertlerinde anlamların ayrıca tahakkuk etmesinin aranmadığı zaruret türüdür. Buna örnek olarak bey' akdini verir. Bey' akdi zaruri işlemlerdendir. Çünkü insanlar ellerindekini birbirleriyle değiştirmezlerse bu açık bir zarurete yol açar.³⁴⁹ İbn Beyye, Şâtibî'nin çok daha açık ifade ettiğini söyleyerek nakilde bulunur: “Zarurî olanın anlamı şudur: Dinin ve dünyanın maslahatlarının ayakta durması için vazgeçilmez nitelikte olan şeylerdir. Şayet bu maslahatlar ortadan kalkarsa, dünya işlerinin düzeni bozulur, fesat ve kargaşa yayılır, hayat kaybı olur; din açısından ise kurtuluş ve nimet kaybedilir, insan hüsrana uğrar.”³⁵⁰ İbn Beyye bu zaruretin aslında maslahat olmasına rağmen neden zaruret olarak adlandırıldığına da değinmektedir. Bu ya insanların hayatının düzeni için zarurî olmalarından dolayıdır ya da onların şer'an gözetilmesi, kesin olarak meşru maksatlardan olduğunun bilinmesindendir. Bu bilgi ise tek bir delile değil, sayılamayacak kadar çok delile dayanır.³⁵¹

³⁴⁵ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 285-288.

³⁴⁶ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 288. Ebû'l-Fa'zî Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* (b.y.: y.y., 1411/1990), 85.

³⁴⁷ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 288.

³⁴⁸ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 289-290.

³⁴⁹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 291. Atıf için bk. Ebû'l-Me'âlî 'Abdülmelik b. 'Abdullâh el-Cüveynî, *el-Burhân fî 'Uşûli'l-Fıkh*, thk. Şalâh b. Muhammed b. 'Avîda (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1418/1997), 79.

³⁵⁰ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 291. Şâtibî, *el-Muvâfaqât*, 71.

³⁵¹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 291.

İbn Beyye'ye göre zaruret, tabiatı gereği sıkıntı ve meşakkat doğuran bir durumdur. Ancak bu sıkıntı her zaman aynı düzeyde değildir. Zaruret, mantık ilminde el-kulliyyü'l-muşekkik (eşit derecede olmayan tümel kavram)³⁵² kategorisindedir. Bu çerçevede, “zaruret”, “meşakkat” ve “ihtiyaç” kavramlarının üçü de müşekkik tümeldir. Bu farkındalık, dilcilerin ve fakihlerin ifadeleri arasındaki çeşitliliğin anlaşılmasında anahtar rol oynayabilir. Zaruret, bazen en üst düzey şiddet hâline; bazen de daha düşük seviyelerdeki ihtiyaç hallerine delalet edebilir. Dolayısıyla her durumda aynı hüküm değil, farklı hükümler ortaya çıkabilir.³⁵³

Hâcette de taksime giden İbn Beyye iki farklı hâcetten söz eder. Bunlardan ilki zaruret menzilesine tenzil olunan hacettir ki yukarıda bu türün bahsi yukarıda geçmiştir. Bir de fikhî manadaki geçici hâcet vardır. Fikhî manadaki bu hâcet zarurete eklenmiş ihtiyaçtır. Bu, zaruret ve ızdırar (zorunluluk) kavramlarının anlamının genişletilmesi babındandır. Zira "zaruret" lafzı müşekkiktir; yani bir tümel olup, anlamı bazı fertlerinde diğerlerine göre daha şiddetlidir. Kim anlamı genişletirse, orta seviyeye “ihtiyaç” adını verir; kim anlamı dar tutarsa, sadece en üst düzey sınıra “zaruret” adını verir.³⁵⁴

İbn Beyye usulî hâcet ile ilgili Cüveynî'den alıntı ile şunları nakletmektedir: Bu tür hâcet zaruret mertebesine varmayan hâcettir. Böyle olmasının sebebini icare örneği üzerinden açıklar. İcarenin geçerli olmasının sebebi insanların meskene ihtiyaç duymasıdır. Ancak herkes bir eve malik olma imkânına sahip değildir. Malikler de evlerini karşılıksız vermeye yanaşmazlar. Bu, açık bir ihtiyaçtır fakat satım vb. işlemlerde söz konusu olan zaruret seviyesine ulaşmaz.³⁵⁵ İkinci tür olan fikhî ihtiyaç sürekli bir etki meydana getirmez, daimî bir hüküm de tesis etmez. Aksine zaruret gibi gereği kadar takdir olunur. Bunun örneği ise meyvenin olgunlaşmadan satılmasına cevaz verilmesidir. Bir ihtiyaca binaen meyvenin olgunlaşmadan satılması caizdir. Bu sadece ihtiyacın vuku bulduğu yerde hüküm tesis eden bir hâcettir. Şahsidir, yani ihtiyaç sahibi olmayan biri için caiz olmaz. İbn Beyye usulî hâcet ile fikhî hâcet arasındaki farkın bu olduğunu ifade etmektedir. Özetle **usulî ihtiyaç**, hükmü daimî olarak tesis eder; ferdî örneklerde tahakkukunun aranmasına gerek yoktur. Nitekim selem akdi hem ihtiyaç sahibi hem de olmayan için câizdir. Aynı şekilde Malikilere göre normal şartlarda uzaktan alışveriş yapmak caiz değil

³⁵² Külli müşekkik fertleri arasında şiddet ve zayıflık bakımından farklılık bulunan anlamına gelir. Mesela kağıttaki beyazlık gömlekteki beyazlıktan daha güçlüdür. Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 294.

³⁵³ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 294.

³⁵⁴ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 313.

³⁵⁵ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 297.

iken kişinin pazara gitme gücünün olmaması sebebiyle doğan ihtiyaçtan ötürü birkaç mil uzaktan alışveriş yapabiliyor olması fikhî ihtiyacın örneğidir.³⁵⁶

Hacet ve zaruret kavramlarını netleştirdikten sonra hacetin zaruret menzilesine tenzili tartışmasıyla konuya devam eder. Bu kaide İslam hukukunda meşhur olmuş külli kaidelerden biridir. İbn Beyye öncesinde de tartışmalara yol açmış bir kaidedir.³⁵⁷ İbn Beyye'ye göre haramın mübah kılınmasında ihtiyaç mutlak olarak zaruretin yerine geçirilemez.³⁵⁸ Asıl olan yalnızca zaruretin haramı mübah kılmasıdır. Bu kaide hâcet için yaygın şekilde kullanılamaz. İmam Şafî'nden naklen şöyle söylemektedir: “İhtiyaçla ancak zaruret hâlinde haramlar helal olur.”, “İhtiyaç kimseye birinin malını alma hakkı vermez.” Suyûtî'nin de zaruret hâlinde leş yemenin başkasının malını almaya mukaddem olacağını ifade ettiğini nakleder.³⁵⁹

İbn Beyye bu kaideyi çeşitli klasik eserlerden alıntılar yaparak tafsilatıyla açıklamasına rağmen kitabının fetvalar kısmında yalnızca iki yerde zikretmektedir. O da azınlık fikhî açısından en tartışmalı meselelerden biri olan dâruharpte bir Müslümanın faiz ile ev almasının caiz olup olmadığı meselesidir.³⁶⁰ Bir diğer yer tekafül sigortasıdır.³⁶¹ Her iki meselede de hacetin umumileşmesiyle beraber zarurete dönüştüğünü, zarurete binaen mahzuratin mübah hâle geldiğini ifade eder.

4. Örf

İbn Beyye sözüne örfün dört mezhep indinde muteber olduğuna değinerek başlar. Ardından dört mezhepten nakillerde bulunur.³⁶² Yaptığı nakillere binaen örfün hüküm istinbâtında esas olabileceğini iddia eder.³⁶³ Bununla birlikte istihsânen âmm lafzı tahsis edebilir, aynı zamanda fetvanın değişmesine de sebebiyet verebilir. Bu sebeple ulema örf konusunda müçtehit ile mukallid arasında bir ayrıma gitmemişlerdir.³⁶⁴ Dolayısıyla kişi, örfün ışığında kendi imamının (mezhebinin) görüşünü gözden geçirebilir. Hatta bu konuda ihtilaf olmakla beraber bazen geçerli olan örfün değişmesi nedeniyle, nassın zahirine (lafzî anlamına) muhalefet edebilir. Çünkü bu mesele, tahkîku'l-manât (hükümün illetinin uygulanacağı yerin belirlenmesi)

³⁵⁶ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 313-315.

³⁵⁷ İbn Beyye de bu kaidenin tenkit edildiğini ifade etmektedir. bk. Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 299. Kaideyle ilgili tüm tartışmalar için bk. Temel Kacır, “Bir Kaidenin Serencamı: Hâcet Umumi Olsun Hususi Olsun Zaruret Menzilesine Tenzil Olunur”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (15 Aralık 2016), 137-173.

³⁵⁸ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 300.

³⁵⁹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 300-301.

³⁶⁰ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 334, 404.

³⁶¹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 529.

³⁶² Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 350-351.

³⁶³ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 351.

³⁶⁴ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 351.

kapsamındadır.³⁶⁵ Örfün hüküm çıkarmadaki bu konumundan ötürü müctehidin insanların ahvalini ve adetini bilmesi şart koşulmuştur.³⁶⁶

İbn Beyye bu başlık altında yaptığı çokça alıntıdan sonra kendisi şu soruyu sormakta ve cevaplamaktadır: Örf, zamanla tekrar tekrar değişmektedir. Şayet önceki zamanlarda bulunmayan yeni bir örf ortaya çıkarsa müftünün, nassla sabit bir hükme muhalefet ederek bu sonradan ortaya çıkan örfle tâbi olması câiz midir? İbn Beyye'ye göre bu sorunun cevabı evettir. Daha önce geçen meselelerde sonraki dönem âlimlerinin nassla sabit olan hükümlere muhalefet etmesi ancak imamın zamanından sonra ortaya çıkan yeni bir örf sebebiyledir. Dolayısıyla müftünün, örfî lafızlarla ilgili konularda olduğu gibi müctehidin kendi zamanının örfüne dayanarak bina ettiği hükümlerde de kendi zamanında ortaya çıkan yeni örfle uyması câizdir. Ona göre bu selef ulemanın yolunu takip etmenin ta kendisidir. Bu ancak müftünün rey sahibi, doğru bir bakış açısına ve şeriatın kaidelerine dair bilgiye sahip biri olması hâlinde geçerlidir. Ancak bu şekilde üzerine hüküm bina edilmeye elverişli olan örfle, olmayana ayırt edebilir.³⁶⁷ Son olarak İbn Beyye'ye göre örf iki çeşittir. Bunlar genel (örf-i âmm) ve özel (örf-i hâss) örfdür. Genel örf, genel bir hükmün sabit olmasına delil teşkil eder ve kıyas ile nakli tahsis etmeye elverişlidir. Özel örf ise ancak özel bir hükmün sabit olmasına delil olur. Eğer kıyasa veya nakle muhalifse, o zaman tahsis için geçerli olmaz.³⁶⁸

İbn Beyye'ye göre örf kaidesi azınlıkların lehine bir işlev görebilir. Seçim kampanyalarına katılma, dinî sembol taşımayan ve o ülke halkına özgü kıyafetlerle giyinme gibi özellikle yaşadıkları ülkelerde yerleşmiş olan örfî uygulamalar ve yasal sistemlerin öngördüğü düzenlemeler bağlamında kolaylık sağlayabilir. Bu tür uygulamalar maslahatın celbine ve mefsedetin def'ine vesile olur. Ayrıca bu kapsama, nasslarla doğrudan çelişmeyen, ancak bazı genel hükümleri tahsis eden muâmelât hükümleri de dahildir.³⁶⁹

³⁶⁵ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 352.

³⁶⁶ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 353. İbn Beyye bunu zikretmesinin akabinde zamanın değişmesiyle fetvanın değişmesi kaidesinde verdiği örnekleri zikretmektedir. Bir dönemde ortaya çıkan fitne, fesat ve ahlakın bozulmasından ötürü fetvada değişime gidilmesinin örfle yakından alakası yok gibi görünmektedir. Ancak İbn Beyye ısrarla bunun da örf ile alakalı olduğuna dair örnekler zikretmektedir. bk. Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 354-355.

³⁶⁷ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 358-359.

³⁶⁸ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 361.

³⁶⁹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 363.

5. Tahkîku'l Menat³⁷⁰

Bağlama kökünden gelen menât, hükmün kendisine bağlandığı illet anlamına gelir. Tahkîku'l menat ise bir hükmün illetinin üzerinde ittifak edilen bir şekilde uygulanacağı fer'de gerçekleşip gerçekleşmediğini tespit etmektir.³⁷¹ Bunun örneği kedideki temiz olma hükmünün 'tavvafe'lik ortak illeti ile fareye de taşınmasıdır. Bu uygulamanın üzerine ittifak edilmiş, meşruiyeti nass ile sübut bulmuştur. Tahkîku'l menât kesintiye uğramaz. Bunun sebebi mükellefiyetin tahkîku'l menât ile mümkün olmasıyla alakalıdır. İbn Beyye'ye göre bu kaidenin azınlık fıkıhındaki uygulama alanı, şer'in hükmü bir vasfa, şarta, mâni'e veya sebebe bağladığı bütün meselelerde, fakihin uzmanlara başvurmasına dayanır.³⁷² Böylece bu unsurlardan herhangi birinin oluşup oluşmadığı tespit edilir, ona göre uygun hüküm verilir. Mesela yasaklı maddeler içeren yiyecekler veya alkol ihtiva eden ilaçlar konusunda tahkîku'l menât, kimyagerlerin belirlediği istihâle derecesiyle gerçekleştirilir.³⁷³

İbn Beyye tahkîku'l menâtın türler ve kişiler bağlamında da söz konusu olduğunu ifade eder. Meselenin bu şekilde değerlendirilmesi ona göre şu an Batı toplumunun ihtiyaç duyduğu bir şeydir. Bunu vuzuha kavuşturmak için Şâtıbî'den şu nakilde bulunmaktadır: "Ali (radiyallahu 'anhu) şöyle demiştir: 'İnsanlara anlayacakları şeyleri anlatın; yoksa Allah ve Resulü'nün yalanlanması mı istiyorsunuz?' Buradan anlaşılıyor ki ilmin aktarılması sınırlı/sınıflı bir şekilde olmalıdır. Zira kimi meseleler bir topluma uygunken başka bir topluma uygun olmayabilir."³⁷⁴, "Ulemâ, 'rabbânî' kavramı hakkında şöyle demiştir: 'Rabbânî, ilmi küçük meselelerden başlayarak öğretendir.' Bu sıralama işte bu kapsama girer."³⁷⁵

6. Sonuçların Dikkate Alınması

İbn Beyye'ye göre maslahatın alanına giren ve onun yolundan ilerleyen esaslardan bir diğeri de söz ve fiillerde sonuçlara bakma (nazar fi'l-me'âlât) kaidesidir. İbn Beyye Şâtıbî'den naklen müftünün vereceği fetvada fetvasına dair örneklerle bakması gerektiğini ifade eder. Bunun yanı sıra fiiller ister muvafık isterse de muhalif olsun onların sonuçlarına bakmak, şeriaten gözetilen

³⁷⁰ Fıkhu'l ekalliyatın dayandığı kavaid-i kübralar sayılırken tahkîku'l menata yer verilmesine rağmen beşinci sıra sayısı eklenmemiştir. Ondan sonra gelen "en-Nazar fi'l Meâlât" başlığı altıncı olarak zikredilmiştir. Bu da kitabın dizgi açısından düzensiz olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca konuyu *Tenbîhu'l-Mera'ci fi Ta'sîli Fıkhi'l-Vâki* isimli eserinde genişçe ele aldığından burada ayrıca ayrıntıya girmemektedir.

³⁷¹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 363.

³⁷² Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 364.

³⁷³ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 364. İbn Beyye yalnızca burada tahkîku'l menâtın böyle bir işlevinden bahsetmektedir. Fıkhu'l vâki'i temellendirdiği *Tenbîhu'l Merâ'ci* isimli eserinde bu sürece herhangi bir uzmanın dahilinden bahsetmemektedir.

³⁷⁴ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 364.

³⁷⁵ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 364-365.

ve makbul sayılan bir esastır. Çünkü müçtehit, mükelleflerden sadır olan bir fiilin yapılması ya da terk edilmesi hakkında hüküm vermezden önce o fiilin neticesinin nereye varacağını dikkate almak zorundadır. Yine bazen bir fiil doğuracağı mefsedet sebebiyle gayrimeşru olabilir. Ancak fiilin sonucu tersine bir maslahat doğurabilir. Dolayısıyla birinci durumda hüküm doğrudan meşruiyet olarak ifade edilirse, bu maslahatı celbetme çabası eşdeğer veya daha büyük bir mefsedete yol açabilir. Bu da meşruiyetin mutlak şekilde ifade edilmesini engeller. Aynı şekilde ikinci durumda, gayrimeşrûiyet hükmü mutlak şekilde ifade edilirse, bu da mefsedeti defetme adına eşdeğer veya daha büyük bir mefsedete sebep olabilir. Bu nedenle gayrimeşrûiyetin de mutlak şekilde ifade edilmesi doğru değildir. İbn Beyye bu alanın müçtehidin çok dikkatli davranması gereken, girişi zor ama sonucu tatlı ve nihayetinde şeriatın maksatlarına uygun bir alan olduğunu iddia eder.³⁷⁶

Sahabe de şeriatın maksatlarını anlayarak fillerin sonuçlarını dikkate alarak fetva vermişlerdir. Mesela Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in (sas) yüz sopa ve bir yıl sürgün cezası verdiği bekar zinâkâr için, sürgünü terk etmiştir. Bunun sebebi Hz. Ömer'in sürgünün daha büyük bir mefsedet olan düşmana iltihakına yol açabilecek olmasıdır. Bir başka delil olarak Ömer b. Abdülaziz'in hilafeti devraldığında şeriatın bazı hükümlerinin uygulanmasını ertelemesini getirir.³⁷⁷ Ona göre sahabenin yanı sıra onları takip eden ulema da bunu idrak etmiş ve tatbik etmiştir. Mesela İbn Teymiyye (ö. 728), bir gün arkadaşıyla birlikte Moğollardan bir grubun içki içtiğine rastladığında, arkadaşı onların bu fiilini engellemiştir. İbn Teymiyye, Allah'ın içkiyi zikrullahı ve namazı engellediği için haram kıldığını, içkinin bu adamları insanları öldürmekten, kadınlara tecavüz etmekten ve insanların mallarını yağmalamaktan alıkoymasına vesile olduğunu, bu sebeple içkileriyle baş başa bırakmalarını söylemiştir.³⁷⁸

İbn Beyye bu kaideyi zarureti defetmek için vesileleri kapamak" (سد ذرائع الحرج والمشقة) olarak adlandıranların da olduğundan bahseder. Tam aksine vesileleri açmak" (فتح الذرائع) olarak da adlandırılmıştır. Zira bu, mükelleflere zorluk vermemek adına bazı faziletli amellerin terk edilmesi anlamına gelir. Buna Hz. Peygamber'in (sas) bazı davranışlarını delil olarak getirir. Mesela Peygamberimiz (sas) "Ümmetime ağır gelmeyecek olsaydı, yatsı namazını geç kılardım."³⁷⁹ demiştir. Böyle demekle meşakketten korktuğu için daha faziletli olan bir ameli

³⁷⁶ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 366. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 177. C. 5.

³⁷⁷ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 366-367.

³⁷⁸ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 367. Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zür'î ed-Dimaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkı'in 'an Rabbi'l-Âlemîn*, thk. Muhammed 'Abdusaelâm İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1991), 13. C.3.

³⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 2/43 (607).

terk ettirmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber (sas) münafıkları bilmesine rağmen fitneden korktuğundan onları cezalandırmamıştır.³⁸⁰

Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi vb. kurumların aldığı kararların temellerinden birini fillerin me'âlâtına bakmak oluşturur. Mesela imamların dinen nikah açısından tüm şartları sağlamasına rağmen devlet nezdinde resmi nikah yapılmadan dini nikahı kıymamaları buna örnektir. Bu tür nikahlar gerekli şartları sağlamış olsa bile daha sonra kadınların haklarını alamaması, çocukların nesep kaydı yapılmaması gibi birçok hukukî ve toplumsal ihtilafa yol açabilir. Bu ise, fiilin doğuracağı sonuçlara (مآلات) bakmanın bir örneğidir. İbn Beyye bu yaklaşımın iki zarardan hafif olanının tercih edilmesi, maslahatın celbi ve mefsedetini def'i kaideleriyle doğrudan ilişkili olduğunu ifade eder.³⁸¹ Aynı şekilde Şâtıbî'den naklen bazen kesin bir yasağın râcih bir maslahat sebebiyle işlenebileceğini iddia eder.³⁸² Ona göre Malikiler buna binaen “cereyânü'l amel” kaidesini geliştirmiştir. Bu kaideye göre daha önce zayıf kabul edilen bir görüş, uygulama ile desteklenirse güçlü hâle gelebilir; mezhebin meşhur ve râcih görüşü bırakılarak bu zayıf görüşle amel edilebilir. Buna cevaz verilmesinin sebebi müteahhir ulemanın bir gerekçeye dayalı olarak tercih etmeleridir. Bu gerekçeler arasında örfün değişmesi, yeni bir maslahatın doğması veya bir mefsedetini def'i yer alır.³⁸³

Sonuç olarak, nazar fi'l-me'âlât kaidesi, bir maslahatla başka bir maslahatı ya da bir maslahatla bir mefsedeti tartmak anlamına gelir. Ancak çoğu zaman bu kaide, öngörülen baskın bir maslahat veya mefsedetle ilgilidir. Bu denge, fetva ve içtihadın en temel esaslarından biridir. Fakih, bunu asla ihmal etmemeli ve görmezden gelmemelidir. Zira maslahatlar aynı derecede olmadığı gibi mefsedetler de aynı derecede değildir. Dolayısıyla hükmün derecesi özellikle vâciplerde maslahatın gücüne göre ya da mefsedetini büyüklüğüne göre değişir. Bazen daha büyük bir vâcibi korumak için başka bir vâcip terk edilebilir; bazen de daha büyük bir mefsedeti önlemek için küçük bir mefsedet işlenebilir.³⁸⁴

7. Müslüman Cemaatin Kâdının Rolünü Üstlenmesi

İbn Beyye'ye göre İslam şeriatı, insanların işlerini yüksek bir hikmete ve cari olan maslahatlara dayalı olarak tanzim etmiş, aynı zamanda sorumlulukları belirleyip onları “hıtât-ı şer'iyye (şer'î görev alanları)” olarak isimlendiren belirli mercilere tevdi etmiştir. Bu şer'î

³⁸⁰ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 368.

³⁸¹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 369.

³⁸² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4/117.

³⁸³ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 370.

³⁸⁴ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 371.

görevlerden biri de kadılıktır. Bu görevi, fıkıh kitaplarında vasıfları bilinen kişiler arasından, devlet başkanı (veliyü'l-emr) tarafından tayin edilen kimseler yürütür. Bu vasıfların başında ilim ve diyanet gelir.³⁸⁵ Fakat gayrimüslim ülkelerde şer'î kadılar bulunmadığından İslami merkezler, Müslümanlar arasında çıkan bazı anlaşmazlıkları çözmede şer'an geçerli bir sıfat kazanabilirler. Bu, fakihlerin bazen "cemâatü'l-müslimîn", bazen de "adâlet sahibi kimseler" (العدول) şeklinde adlandırdığı kavramla ifade edilmiştir. Bunlar, kadının bulunmadığı durumlarda kadının yerini alırlar. Zira imam aslen cemaatin bir temsilcisidir. Dolayısıyla onun yokluğunda cemaatin onu temsil etmesi uzak bir ihtimal değildir. Buna delil olarak da "Müslümanların güzel gördüğü şey, Allah katında da güzeldir." hadisini getirmektedir.³⁸⁶

İbn Beyye ulemanın kadının yokluğunda Müslüman cemaatin kadı yerine geçeceğini açık bir şekilde söylediklerini ifade eder. Hatta bazı nadir durumlarda kadı mevcut olsa bile bu mümkün olabilir.³⁸⁷ Özellikle Mâliki mezhebinde bunun yaygın olduğunu³⁸⁸ ifade etmekte, Mâliki mezhebinin çeşitli kitaplardan nakillerde bulunmaktadır.³⁸⁹ Maliki mezhebinden yaptığı nakillerin ardından diğer mezheplerden de nakillerde bulunmaktadır. Söz Hanefî mezhebine gelince yalnızca İbn Abidin'den nakilde bulunmaktadır: "Gayrimüslimlerin yönettiği ülkelerde (yani dârü'l-harb niteliğindeki yerlerde) Müslümanların cuma ve bayram namazlarını kılmaları câizdir. Bu durumda, Müslümanların rızasıyla görevlendirdikleri kişi, onların kadısı hükmünde olur."³⁹⁰ "Bir beldenin dârü'l-harb sayılması, orada had cezalarının ve kısasın uygulanamayacağı anlamına gelir."³⁹¹

Bu kaidenin tatbik edildiği bir örnek olarak gayrimüslim kadının Müslüman bir kadını boşamasını örnek vermektedir. Bu meselenin fıkıh kitaplarında açıkça karara bağlandığını, gayrimüslim birinin ayetin de gereği olarak³⁹² Müslümanların meselelerinde ister hâkim ister hakem olarak hüküm verme salahiyetine sahip olmadığını ve bu konuda ihtilaf bilmediğini ifade eder. Ancak Müslümanların gayrimüslim ülkelerdeki durumu yani İslam mahkemelerinin kurulmasına izin verilmemesi ve anlaşmazlıklarının tamamen yerel mahkemelerin yasalarına tâbi olması gibi durumlar, bu meseleyi "zaruret" çerçevesine dâhil etmektedir. Zira zaruretlerin

³⁸⁵ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 376.

³⁸⁶ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 376.

³⁸⁷ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 376.

³⁸⁸ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 382.

³⁸⁹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 376-382.

³⁹⁰ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 382. Muḥammed Emîn b. 'Omer b. 'Abdîl'azîz el-Ḥuseynî ed-Dımeşkî İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muḥtâr 'alâ'd-Durri'l-muḥtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1412/1992), 4/175.

³⁹¹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 383.

³⁹² "Allah, kâfirlerin müminler üzerinde bir yol (egemenlik) kurmasına asla izin vermez." (Nisâ 4/141)

kendine özgü hükümleri vardır ve bu hükümler maslahat ölçüsüyle değerlendirilir. Mükellefiyet imkân ve kudret esas alınarak tahakkuk eder.³⁹³ Allah Teala “Gücünüz yettiğince Allah’a karşı takvalı olun.”³⁹⁴ buyurmaktadır. Bu gerekçeyle Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi, gayrimüslim mahkemelerden çıkan boşanma hükümlerinin geçerli olduğunu kabul etmiştir. Çünkü bu hükümlerin geçersiz sayılması hâlinde kadının kocası tarafından boşanmamış addedilmesi, fakat kadının da evden çıkmış olması gibi durumlar, ciddi karışıklıklara ve "muallaklık" hâline yol açmakta, bu da açık bir fesat (bozgun) doğurmaktadır.³⁹⁵

V. İbn Beyye'nin Dâr Anlayışı

Modern bir olgu olan Fıkhu'l ekalliyât kendine meşru zemin bulmak için öncelikle Müslümanların gayrimüslim çoğunluğun bulunduğu ülkelerde yaşamasına meşruiyet zemini kurmak zorundadır. Bunun yolu ise kavramlardan geçmektedir. Fıkhu'l ekalliyâta dair telifatta bulunan müelliflerin neredeyse tamamı düşüncesinin temelini Müslümanların gayrimüslim toplumlarda yaşamalarının meşruiyetine, bu meşruiyeti ise yeniden kavramsallaştırdıkları dâr olgusuna dayandırmaktadırlar.

İbn Beyye'ye göre dârüislâm ve dârülharp şeklindeki coğrafi-kamusal taksim, doğrudan Kitap ve Sünnet'ten istinbat edilmiş kat'î naslara değil, bu iki asli kaynağın zahirlerine dayanan bir içtihatır. Bu bağlamda söz konusu taksim tevkîfî değil, vaz'î ve işlevsel bir karakter arz etmektedir. Diğer bir ifadeyle bu sınıflandırma, dünyanın fiilî durumunu tasvir eden ve birtakım fikhî hükümlerin ona terettüp etmesini sağlayan bir vasıta olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla bu ayrım şer'î nasların değil, içtihadi değerlendirmelerin ürünüdür. Esas mesele ise bu kavramsal ayrımın içerik ve tatbikatıdır.³⁹⁶ Zira bu taksim, Müslümanın belli bir bölgede ikamet etmesinin caiz olup olmadığı, hicretin vücûbu, gayrimüslim bir ülkede İslâmî yükümlülüklerin icrası gibi konular başta olmak üzere birçok fikhî meselede doğrudan etki sahibidir.³⁹⁷

Fıkıh tarihinde bazı âlimler dârüislâm, dârülharp ve darülahd gibi farklı kategorilerden bahsetmiş; özellikle Hanefî fakihleri dârüislâm ve dârülharp ayrımını öngörmüştür.³⁹⁸ İbn

³⁹³ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 383.

³⁹⁴ Teğâbün, 16.

³⁹⁵ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 383.

³⁹⁶ قناة الجزيرة "الشريعة والحياة | رؤية الفقهاء للعالم", haz. AlJazeera Arabic.

³⁹⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=UDBxQPzgxPM> (Erişim Tarihi: 4 Mayıs 2025)

³⁹⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=UDBxQPzgxPM> (Erişim Tarihi: 4 Mayıs 2025)

Teymiyye ise bu taksime üçüncü bir kategori ekleyerek "Darü'l-Mürekkebe" kavramını ortaya koymuştur. Bu dâr, ne tam anlamıyla bir İslam toprağıdır ne de mutlak anlamda bir harb diyarıdır. İbn Beyye'ye göre bu görüş, Moğol-Tatar istilaları döneminde halkın Müslüman, ancak yönetimin İslam dışı olması gibi karmaşık siyasi durumlara cevap üretme ihtiyacından doğmuştur. Bu sınıflandırmanın tarihsel arka planı, o dönemin devlet yapısının ve uluslararası ilişkilerinin karakterinden bağımsız değildir. O dönemde devletler arası ilişkiler esasen savaş ya da galebe esasına dayanmakta, barışçıl veya hukuki temelli ilişkiler oldukça sınırlı kalmaktaydı. Bu gerçeklik, doğal olarak fikhî hükümlere ve dâr tasniflerine de yansımıştır. Bu bağlamda klasik fıkıh anlayışında devletler ya muharip ya da musâlim (barış halindeki) olarak değerlendirilmiştir.³⁹⁹ İbn Teymiyye'nin vakıayı dikkate alarak fetvasını değiştirmiş olması, İbn Beyye'ye göre günümüz fukahasına da benzer bir sorumluluk yüklemektedir. Günümüz dünyası, geçmişteki gibi savaş esasına dayalı değil; daha çok karşılıklı anlaşmalar, vatandaşlık bağı ve insan haklarına dayalı bir uluslararası düzene sahiptir. Bu sebeple dini değil, beşerî ve insanî ilişkilerin ön planda olduğu, tesâmuh temelli bir dünya düzeninden söz etmek mümkündür.⁴⁰⁰

İbn Beyye'ye dâr taksimi konusunda neyi tercih ettiğini tam olarak belirtmemektedir. İbn Teymiyye'nin görüşünü her seferinde zikretmesine binaen onu tercih ettiği düşünülebilir ancak buna dair açık bir ifadesine rastlanmamaktadır.⁴⁰¹ Ona göre dâru'lislâm, halkının çoğunluğu Müslüman olan ve yöneticileri Müslüman olan her devlettir. Bu yöneticiler bazı şer'i hükümleri tatbik etmiyor olsalar dahi bu böyledir. Darügayrimüslimîn ise halkının çoğunluğu ve yöneticileri Müslüman olmayan her devlettir. Dârü'mürekkep ise hem Müslümanların hem gayrimüslimlerin bulunduğu federal devletlerdir ki her bir vilayet kendi hukukî yetkisine sahiptir. Nijerya bu kabildendir.⁴⁰²

İbn Beyye dâr taksiminin yanı sıra bu bağlamda dâru'lislâm dışında kalan yerlerde yaşamının da ulema arasında ihtilaf olduğunu belirtir. Ulema bu konuda ikiye ayrılmıştır. Birinci grup Malikilerin başını çektiği ve İbn Hazm'ın (ö. 456) da dâhil olduğu Müslümanın gayrimüslimlerin yaşadığı bir beldede -fitneye düşme korkusu olsun veya olmasın- ikametinin caiz olmadığını savunan gruptur. İkinci görüş ise Hanefî, Şafî ve Hanbelilerin dâhil olduğu

³⁹⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=UDBxQPzgxPM> (Erişim Tarihi: 4 Mayıs 2025)

⁴⁰⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=UDBxQPzgxPM> (Erişim Tarihi: 4 Mayıs 2025)

⁴⁰¹ Birinci bölümde de anlatıldığı üzere İbn Teymiyye'nin görüşünü sık sık gündeme getirmesinin sebebi ekstremist grupların esas aldığı bu fetvayı kendi lehine kullanmak istemesi olabilir. Zira fetvada geçen "yukâtel" ifadesinin "yuâ'mel" olduğu farz ettiğimizde halkı Müslüman fakat yöneticilerin kafir olduğu bir durumda yöneticilere isyan etmenin, savaş açmanın yolu kapanmaktadır.

⁴⁰² Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 391.

cumhurun görüşüdür. Onlara göre dinini açıkça yaşayabilen ve himaye gören kimse için ikameti mubah görmüşlerdir.⁴⁰³ İbn Beyye de Malîkî mezhebine mensup olmasına rağmen ikinci görüşü tercih etmektedir.

Birinci görüşü benimseyenlerin en güçlü delilleri Tirmizî ve Ebû Dâvûd'un rivayet ettiği şu hadistir: ““Ben, müşriklerin arasında yaşayan her Müslümandan uzağım.”⁴⁰⁴ İkinci görüşün sahiplerinden Şafîîlerin delili ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Mekke'de iman eden bazı kimselere, iman ettikten sonra Mekke'de kalmaları için izin vermesidir. Bunlardan biri Hz. Abbas b. Abdilmuttalib'tir (r.a.). İbn Hacer, Mâverî'den naklen şöyle der: “Eğer bir Müslüman, bir küfür beldeğinde dinini açıkça yaşayabiliyorsa, o belde onunla dâru'lislâm olur. Dolayısıyla orada kalması, oradan göç etmesinden daha faziletli olur. Çünkü başkalarının İslâm'a girmesi ümit edilir.” Necaşî'nin İslâm'a girmesi, kavmi içinde kalması ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) onun hakkında: “Bugün salih bir adam vefat etti. Kalkın, kardeşiniz Aşame için namaz kılın.” buyurması da bu bağlamda zikredilir.⁴⁰⁵

İbn Beyye, Füdeyk hadisinin de delil getirildiğini ifade eder. Hatta bu hadisi “Ekalliyât hadisi” olarak isimlendirdiğini söyler.⁴⁰⁶ Füdeyk, Müslüman olduktan sonra kavmi tarafından kendi diyarlarında kalması istenmiş, hicretin gerekliliğini sormak üzere Peygamberimize (sas) gelmiş ve şu cevabı almıştır: “Namazını kıl, zekâtını ver, kötülükten uzak dur, kavminin toprağında dilediğin yerde yaşa!”⁴⁰⁷ Yine bir başka hadiste “Beldeler Allah'ın beldeleridir, kullar Allah'ın kullarıdır. Nerede hayır bulursan orada ikamet et.” Bu görüş sahipleri, müşrikler arasında ikamet eden Müslüman hakkında varit olan -sahih olsa bile- “berâet hadisini”⁴⁰⁸ şöyle tevil etmişlerdir: Bu, dinini yaşama konusunda güvenliği olmayan kimseye hastır.⁴⁰⁹ Bu ihtilaf, ancak Müslümanın dinî şiarlarını açıkça yaşayabildiği ve ibadetlerini eda edebildiği durumda geçerlidir. Fakat eğer Müslüman, dininde fitneye uğramaya ve tamamen dinden çıkmaya zorlanıyorsa, o zaman bu beldelerden dinini muhafaza edebileceği bir beldeye kaçması farz

⁴⁰³ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 392.

⁴⁰⁴ Hadisin tahririni yap.

⁴⁰⁵ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 392-393.

⁴⁰⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=kF63PHF4lmw&t=1981s> (Erişim Tarihi: 04.04. 2025)

⁴⁰⁷ İbn Beyye dârin tamamen içtihadî bir mesele olduğunu ispatlamak için şöyle demektedir: “Burada dikkat çeken nokta, Efendimiz'in (sas) "min ardı kavmike" demesidir; "min dari kavmike" değil. Çünkü "dar" kavramı, fukahânın ıstılah haline getirdiği bir terimdir; sözlükte ise daha genel anlamlara gelir.” bk.

<https://www.youtube.com/watch?v=UDBxQPzgxPM> (Erişim Tarihi: 4 Mayıs 2025) Hadis için bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsevcirdî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kubrâ*, thk. 'Abdullâh et-Turkî (b.y.: Merkez Hicr, 1432/2011), 9/29 (17773).

⁴⁰⁸ “Ben, müşriklerin arasında yaşayan her Müslümandan uzağım.” Dediler ki: “Ya Rasulallah! Neden?” Buyurdu ki: “Onların ateşleri bizimkiyle görünmesin.” bk. Suleymân b. el-Eş'âs es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdullâhî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, ts.), 3/45 "Kitâbu'l Cihâd", 107 (2645).

⁴⁰⁹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 393.

olur. Bu belde bir dâruislâm ise istenen odur. Şayet değilse, en azından dininde fitneye uğramadığı bir dârülküfre geçmesi gerekir.⁴¹⁰ Bir Müslümanın, çocuklarını İslami bir terbiye üzere yetiştiremeyeceği, evinin ahlaki çözülme ile tehdit altında olduğu bir durumda, içinde ahlaki kalıntıların bulunduğu bir İslam beldesine göç edebilme imkânı varsa, bu durumda hicretin gerekliliği daha da pekişir. Belde kıyasında ölçü, salah ve fesad yönünden değerlendirmedir.⁴¹¹

Müslümanın gayrimüslim beldelerde ikametne dair olan bu mesele, kolaylık kaidesi (قَاعِدَةُ التَّيْسِيرِ), ihtiyaç ve meşakkatlerin zaruret hükmünde değerlendirilmesi gibi daha önce işaret edilen kaidelere raci'dir. Müslüman, ihtiyaçlarını ve zaruretlerini gerektiği kadar takdir etmelidir. Ayrıca küreselleşmenin ve dünyanın birbirine açılmasının da hükmün takdirine etkisi bulunmaktadır. Naklettiğine göre *el-Ğazv*, *eş-Şehâde* ve *el-Hicre* adlı eserde şöyle geçer: “Müslümanların bir topluluğuna onun kalmasıyla dönecek maslahat açıkça görülüyorsa, mesela marufu emretme ve münkerden nehyetme işlerinde etkili olacaksa, o zaman kalması vacip olur.”⁴¹² Bu söylediklerine binaen İbn Beyye'nin Batı'yı dâruharp olarak görmediğini çıkarabiliriz.

VI. Mekânın Teklîfî Hükümlere Etkisi

İbn Beyye, klasik fıkıh literatüründe tartışılmış olan “mekânın teklîfî hükümlere etkisi” meselesini aktarırken, bu konudaki iki temel görüşü nakleder. Onun ele aldığı şekliyle bu mesele, “dâr”ın —yani bir fiilin gerçekleştiği siyasî/toplumsal çevrenin— teklîfî hükümler üzerinde bir etkisi olup olmadığı sorusuna odaklanır. Diğer bir ifadeyle, dâr bir ruhsat alanı mıdır, bazı haramları mübah kılar mı, bazı vacipleri düşürür mü ya da ihtilaflı meselelerde tercihte etkili olabilir mi?⁴¹³

İbn Beyye'ye göre bu soruya verilen cevaplardan ilki, cumhurun görüşüdür. Bu yaklaşıma göre, mekânın teklîfî hükümlerde bir etkisi yoktur. Azimetler ve ruhsatlar, dâruislamda da gayrimüslim ülkelerde de geçerlidir. İmam Şâfiî, bu yaklaşımı açık ve güçlü bir şekilde dile getirerek “Kur'an, Sünnet ve Müslümanların üzerinde ittifak ettikleri anlayışa göre, dâruislamda haram olan şey, dârulküfurde de haramdır”⁴¹⁴ demiştir. Ona göre mekân değişse de hüküm değişmez. Haram bir fiil, kâfir topraklarında işlendiğinde cezanın düşmesini

⁴¹⁰ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 394.

⁴¹¹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 395.

⁴¹² Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 394-395.

⁴¹³ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 397.

⁴¹⁴ Naklettiği ifadeleri naklettiği kaynakta bulamadık.

gerektirmez.⁴¹⁵ Bu görüş, nasların lafzî genelliğine ve zamanla tahsis edilmeyen bir nassın mekânla da tahsis edilemeyeceği prensibine dayanır. Karâfî'nin aktardığına göre, İmam Mâlik de benzer şekilde savaş ülkesinde bir Müslümanın harbî ile ribâ muamelesi yapmasını hoş karşılamamıştır.⁴¹⁶

İkinci görüş ise, mekânın hüküm üzerinde etkili olabileceğini kabul eder. İbn Beyye, bu görüşü Ebû Hanîfe ve onun öğrencileri Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve kısmen Ebû Yûsuf'a; ayrıca Süfyân es-Sevrî, İbrahim en-Nehaî, Ahmed b. Hanbel'den gelen bir rivayet ve Malikîlerden Abdülmelik b. Habîb'e isnat eder.⁴¹⁷ Bu yaklaşıma göre, Müslüman ülkelerde yasak olan bazı muameleler, gayrimüslim ülkelerde câiz olabilir. İbn Beyye'nin aktardığına göre Hanefiler bu görüşü Dârü'l-harb için öngörmüşlerdir. Ancak buradaki "harbî"lik hâlî, sadece fiilî savaş hâlini değil, İslâm otoritesinin bulunmadığı bölgeleri de kapsar. Serahsî, antlaşmalı bir ülkenin Dârü'l-İslâm sayılmayacağını ifade ederken; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) de antlaşmalı ülkelerde bazı meşru olmayan muamelelerin câiz olduğunu belirtmiştir.⁴¹⁸

İbn Beyye'nin iddiasına göre Ebû Hanîfe'ye nispet edildiği ileri sürülen "kâr Müslümanın lehine olmalıdır" şartı da müteahhir dönem Hanefî ulema tarafından terk edilmiştir. Artık esas alınan menfaat teminidir. Bu durum, İmam Muhammed'in *es-Siyerü'l-Kebîr* adlı eserindeki "da' ve ta'accel" meselesiyle ilişkilendirilir.⁴¹⁹ Bu görüşün dayanakları arasında Mekhûl'den gelen mürsel bir hadisi ve Câbir b. Abdillâh'ın rivayet ettiği veda hutbesinde yer alan "Câhiliye dönemine ait her türlü ribâ iptal edilmiştir. İlk iptal edilen ribâ ise Abbas b. Abdilmuttalib'inkidir" ifadesini zikreder. Bu bağlamda Mekke'nin o dönem bir harp diyarı olduğu, Hz. Abbas'ın da orada Müslüman olduğu veya Müslümanlığını gizlediği nakledilir. İbn İshâk'ın rivayetlerine göre Hz. Abbas, Bedir'de esir düştüğünde Müslüman olduğunu söylemiş; fakat Resûlullah (sas) bu beyanı yeterli görmemiştir. Bazı kaynaklara göre ise Hz. Abbas, Hayber fethinde Müslüman olmuştur.⁴²⁰ Hz. Abbas'ın İslâm'dan sonra aldığı ribânın iade ettirilmemiş olması da bu muamelenin henüz yasaklanmamış bir döneme ait olduğunu ve o dönemin darülharp bağlamında değerlendirildiğini düşündürmektedir.⁴²¹ Haccâc

⁴¹⁵ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 397.

⁴¹⁶ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 397.

⁴¹⁷ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 399.

⁴¹⁸ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 400.

⁴¹⁹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 400.

⁴²⁰ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 400-401.

⁴²¹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 401.

b. Allât'ın Hayber sonrası Mekke'ye giderek Peygamber'in zaferini gizlemesi ve bu bilgiyi Abbas'a ilemesiyle ilgili rivayet de Abbas'ın konumunu ve fiillerini anlamak açısından önem arz eder.⁴²²

İbn Beyye İbn Teymiyye'nin *el-Muharrer* adlı eserinde “Ribâ, ister İslâm diyarında ister harp diyarında olsun haramdır. Ancak bir Müslüman ile aralarında eman olmayan bir harbî arasındaki ribâ müstesnadır” dediğini nakletmektedir.⁴²³ Bu görüş, bazı Hanbelî ve Malikî fakihlerce de benimsenmiştir. İbn Rüşd el-Cedd'in bu bağlamdaki değerlendirmesi ise dikkat çekici olduğunu ifade eder: “Harp diyarında harbî ile yapılan ribâ haram değil, yalnızca mekruhtur. Çünkü Müslüman, harbînin malını alabiliyorsa, onunla ribâ yapması da haram sayılmaz. Ancak muamele şekli açısından mekruh kabul edilir.”⁴²⁴ Bu görüş, İbn Beyye'nin naklettiğine göre *ed-Durrü'l-Muhtâr*'da yer bulur. Söz konusu eserde, harp diyarında yaşayan bir Müslüman ile ribâ muamelesi yapılabileceği belirtilmekte, fakat bu konuda farklı kanaatlerin de bulunduğu ifade edilmektedir.⁴²⁵ İbn Beyye son olarak Kâsânî'nin görüşlerini aktarır. Ona göre ribânın geçerli olması için her iki bedelin de şer'an mütekavvim olması gerekir. Yani zimmette sabit bir hak teşkil etmelidir. Aksi durumda, yani taraflardan birinin malı bu vasfı taşımıyorsa ribâ geçerli sayılmaz.⁴²⁶

Bu başlık altında tartışılan ve İbn Beyye'nin nakillerde bulunduğu bir diğer konu alım-satımı helal olmayan malların dâruhapte satım akdine konu olup alamayacağı hususudur. Serahsî'nin, müste'men olarak gayrimüslim ülkeye giren bir Müslümanın orada domuz eti, şarap veya leş gibi nesneleri satın almasının Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre câiz, Ebû Yûsuf'a göre ise câiz olmadığını söylediğini nakleder.⁴²⁷ Serahsî'ye göre bu tür muamelelerin meşruiyeti, kâfirin malının onun rızasıyla mubah olarak alınmasına dayanır. Fakat emân

⁴²² Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 401-402.

⁴²³ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 402. Atıf için bk. Ebu'l-Berekât Mecdüddîn 'Abdisselâm b. 'Abdillâh b. el-Hâcır b. Muhammed İbn Teymiyye el-Harrânî Âlu Teymiyye, *el-Muharrer fi'l-Fıkh 'alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1404/1984), 1/318.

⁴²⁴ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ruşd el-Kurtubî İbn Ruşd el-Cedd, *el-Beyân ve't-Taḥşîl ve's-Şerḥ ve't-Tevciḥ ve't-T'alîl li'Mesâilil-Mustehṛace*, thk. Dr. Muhammed Haccî ve Âḥarûn (Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 17/291.

⁴²⁵ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 403. Atıf için bk. İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muḥtâr 'alâ'd-Durril-muḥtâr*, 5/186.

⁴²⁶ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 403. 'Alâ'uddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-šanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986), 5/192.

⁴²⁷ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 403-404.

altındaki gayrimüslimlerden bu tür malları almak, söz konusu koruma nedeniyle haram sayılır.⁴²⁸

Bu başlık altında zikredilen son husus ise dâr farkından ötürü had ve kısasların uygulanıp uygulanamayacağı meselesidir. Bu konuda da cumhur ve Hanefiler ihtilaf hâlinindedir. Hanefilere göre hadler yalnızca devlet başkanı tarafından uygulanabilir. Devlet başkanının olmadığı yerde İslam mahkemesinin had uygulama yetkisi yoktur. Cumhur ise her yerde uygulanabileceği görüşündedir. Bulunduğu nakillerden anladığımız kadarıyla İbn Beyye Hanefilerin görüşünü tercih etmektedir. Genel fikhî düşüncesi ve siyasi duruşu dikkate alındığında bu görüşü benimsemesi normal karşılanmalıdır. Bu konuda Kâsânî'den alıntı yapmaktadır: “Dârların farklılığına göre değişen hükümlerden biri de şudur: Eğer bir Müslüman harp diyarında zina eder, hırsızlık yapar, içki içer yahut bir Müslümana iftirada bulunursa, bu fiillerden dolayı cezalandırılmaz. Çünkü harp diyarında imamın had cezası uygulama yetkisi bulunmamaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre, kişi bu fiilleri işledikten sonra İslâm diyarına dönse dahi kendisine had uygulanmaz.”⁴²⁹

İbn Beyye, bu tür tarihî içtihatların çağdaş uygulamalardaki karşılığını da örneklendirir. Avrupa Fetva Meclisi'nin, faizli banka kredisıyla ev alımını câiz görmesi, bu klasik görüşlerle ilişkilendirilmiştir. Meclis, bu ruhsatı haracın giderilmesi ve ihtiyacın zaruret seviyesinde değerlendirilmesi ilkelerine dayandırmıştır.⁴³⁰

Abdullah b. Beyye her ne kadar klasik dâru'lislam-dârulharb ayrımını kabul etmese ve Batı'nın insanlar dinlerini izhar edebildikleri sürece darulislam olduğunu kabul etse de mekânın yanı dâr olgusunun hükümlere etkisi konusunda Batı'yı dârulharb kabul ediyor görünmektedir. Bu kurduğu teori içerisinde bir çelişki gibi görünmektedir.

VII. Gayrimüslimlerle İnsanî İlişkiler

İbn Beyye insan ilişkilerinin bizzat nass ile belirlendiğini belirterek söze başlar. Ona göre insan ilişkilerini düzenleyen temel ilkeler Mümtetine Suresindeki şu ayetle vazedilmiştir:

⁴²⁸ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 404. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 10/95.

⁴²⁹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 404.

⁴³⁰ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 404. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*, 7/131.

“Allah, din hususunda sizinle savaşmamış ve sizi yurtlarınızdan çıkarmamış kimselere iyilik yapmanızı ve onlara adaletli davranmanızı yasaklamaz.” Burada geçen “bırr” ve “kıst” ona göre güzel muaşeretin en yüce gayeleridir.⁴³¹ Aynı zamanda “adalet”, muhatabın hakkını tam olarak vermek; “ihsan” ise onun da ötesine geçerek fazladan bir iyilikte bulunmaktır. Dolayısıyla savaşmayan ve barışçıl olan gayrimüslimlere karşı bu iki ilkeyle muamele etmek, şer‘î bir zorunluluk değilse bile, şer‘î olarak meşru ve ahlâken faziletlidir.⁴³² Hz. Peygamber’in (sas) Esmâ bint Ebî Bekir’e müşrik olan annesiyle ilişki kurmasını öğütlemesi ve “Nerede olursan ol Allah’tan sakın, kötülüğün ardından bir iyilik yap ki onu silsin ve insanlara güzel ahlâkla muamele et” hadisi gibi rivayetler, bu ilkelerin pratik düzeydeki yansımalarıdır.⁴³³ Bu tavsiye, müşrik olan bir anneye karşı dahi iyiliğin ve akrabalık bağının gözetilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Dahası Kur’ân, müşriklerden daha hafif hükümlerle muhatap kılınan Ehl-i Kitap ile ilgili olarak Müslümanlara onların yemeklerini yeme ve kadınlarıyla evlenme izni vermektedir.⁴³⁴

İbn Beyye’ye göre evlilik gibi yakın ilişkiler üzerinden şekillenen bu toplumsal bağların sevgi, hısmılık ve karşılıklı sorumluluk gibi sonuçları vardır. Kur’an’da “Eşler arasında sevgi ve merhamet”,⁴³⁵ “birbirinize örtü kılınmanız”⁴³⁶ ve “soy ve sıhriyet” bağlarının⁴³⁷ Allah tarafından kurulduğu vurgulanmaktadır.⁴³⁸ Bu açıdan bakıldığında, bayram gibi sembolik değeri yüksek günlerde, Müslüman bir kimsenin müşrik dahi olsa annesini veya Ehl-i Kitap’tan olan eşini tebrik etmemesi, İbn Beyye’ye göre ne ahlâken ne de akrabalık bağları açısından mazur görülebilir. Zira Kur’an hem “akrabalık haklarını gözetmeyi”⁴³⁹ hem de “akrabaların birbirine yakın olduğunu”⁴⁴⁰ ifade etmektedir. Dolayısıyla annelik, hısmılık ve insani münasebetler Müslüman bireyi bu tür tebriklere yönlendiren güçlü şer‘î gerekçelerdir. Bu ilişkiler, sadece aile bağlarıyla sınırlı değildir. İbn Beyye, Resûlullah’ın (s.a.s.) genel olarak insanlara karşı güzel ahlâkla muamele etme çağrısına dikkat çeker: “İnsanlara güzel ahlâk ile davran.”⁴⁴¹ Özellikle gayrimüslimlere karşı yumuşak davranma ve haşinlikten kaçınma ilkesi,

⁴³¹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu’l-fetvâ ve Fıkhu’l-ekalliyat*, 427.

⁴³² Abdullah bin Beyye, *Sinâatu’l-fetvâ ve Fıkhu’l-ekalliyat*, 466.

⁴³³ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu’l-fetvâ ve Fıkhu’l-ekalliyat*, 427.

⁴³⁴ Mâide, 5. Abdullah bin Beyye, *Sinâatu’l-fetvâ ve Fıkhu’l-ekalliyat*, 467.

⁴³⁵ Rûm, 21.

⁴³⁶ Bakara, 187.

⁴³⁷ Furkân, 54.

⁴³⁸ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu’l-fetvâ ve Fıkhu’l-ekalliyat*, 467.

⁴³⁹ Nahl, 90

⁴⁴⁰ Enfâl, 75

⁴⁴¹ Ebû ‘Îsâ Muhammed b. ‘Îsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma‘rûf (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1998), 3/526, 54 (2102). Ebû ‘Îsâ Muhammed b. ‘Îsâ et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Fu‘âd ‘Abdulbâkî (Mısır: Şirketu Muştafâ’l-Bâbî’l-Halebî, 1395/1975), 4/93, 54 (2102).

Hız. Âişe'nin Yahudilere verdiği sert cevabı üzerine Peygamber'in onu yumuşaklığa teşvik etmesiyle de sabittir: "Ben duydum, onlara sadece 've aleykum' dedim... Ey Âişe, Allah yumuşaklığı her işte sever."⁴⁴²

İbn Beyye, bayram tebrikinin cevazını, gayrimüslimlerin Müslümanların bayramlarını tebrik etmeleri durumunda daha da belirginleşmiş sayar. Kur'an'ın "Size bir selam verildiğinde, ondan daha güzeliyle karşılık verin veya aynı şekilde cevap verin"⁴⁴³ emri gereğince, selamlaşma gibi tebrikler de mütekabiliyet ilkesine tabi tutulabilir. Bu çerçevede, sıradan tebrik ifadeleri onların inançlarını onaylamak anlamına gelmeyeceği gibi, hediyelerini kabul etmek de haram içeriği bulunmadığı sürece caizdir. Zira Resûlullah, Kıptî hükümdar Mukavkıs'ın hediyesini kabul etmiştir.⁴⁴⁴ Ancak İbn Beyye, bu meseledeki itidal çizgisini korur. Özellikle gayrimüslim bayramlarının Müslümanlar tarafından benimsenmesi ve bu bayramlara özellikle "Christmas" gibi Hristiyan ritüellerine aktif katılım gösterilmesi caiz değildir. Zira bu, Müslüman kimliğini zedeleyebilir. Bununla birlikte, toplumda yerleşmiş nezaket ve geçim çerçevesinde yapılan sözlü veya sembolik tebriklerin caiz olduğunu savunur.⁴⁴⁵

Benzer şekilde ulusal ya da sosyal içerikli bayramların (bağımsızlık günü, çocuk bayramı gibi) tebrik edilmesi veya vatandaşlık bağıyla bu etkinliklere katılım da dinî sembollerden arındırılmış olduğu sürece İbn Beyye tarafından meşru görülmektedir. Katılımda bulunacak Müslümanların sadece bu etkinliklerde haram unsurlardan uzak durmaları gerekir. İbn Beyye, bu görüşünü mezhepler arası ihtilaf bağlamında da temellendirir. İmam Ahmed'in mezhebinde bu konuda üç görüş bulunduğunu; bunların haramlık, mekruhluk ve cevaz olduğunu belirtir. Merdâvî'nin *el-İnsâf* adlı eserinde açıkça ifade edildiği üzere, maslahat ağır bastığında bu tür tebriklerin caiz olduğu yönündeki görüş İbn Teymiyye tarafından da tercih edilmiştir.⁴⁴⁶

İbn Beyye, örf ve âdetlerin değerlendirilmesinde de benzer şekilde esnek ve maslahat merkezli bir yaklaşım benimser. Ona göre, bir davranışın Câhiliyye kökenli olması tek başına haramlık gerekçesi değildir. Belirleyici olan, o davranışın İslam'ın maksatlarına aykırı olup olmamasıdır. Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin, gayrimüslimlerin yaşadığı topraklarda Müslümanların dış görünüş itibarıyla onlara benzemesi meselesine dair görüşlerini esas alır:

⁴⁴² Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 467.

⁴⁴³ (en-Nisâ, 86)

⁴⁴⁴ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 469.

⁴⁴⁵ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 470.

⁴⁴⁶ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 470.

İbn Teymiyye'ye göre eğer bir Müslüman dâruharbte yaşıyorsa, onlara dış görünüşte muhalefet etmesi zorunlu değildir. Dine davet, iç yüzlerini keşfetme, zararlarını önleme gibi maslahatlar söz konusuysa onlara benzemek müstehap hatta vacip olabilir.⁴⁴⁷ Bu doğrultuda, gayrimüslimlere ait kültürel uygulamalar da tekil değil, bağlamsal olarak değerlendirilir. Nevruz ve Mehrecân gibi gayrimüslim kökenli bayramlarda selamlaşmak, akrabalık ilişkilerini sürdürmek gibi örfî davranışlar, maslahat gözetilerek caiz sayılabilir. Zerkânî'nin İzzeddîn b. Abdisselâm'dan aktardığı gibi, "Câhiliyye döneminden kalan her şeyden uzak durmak gerekmez, yalnızca şeriatın yasakladığı şeylerden kaçınmak gerekir."⁴⁴⁸

İbn Beyye'nin yaklaşımında frenk kıyafetleri, şapkalar, ayakkabılar gibi unsurlar haram olan bir şiar hâline gelmediği sürece dinî yasak kategorisine dâhil edilmez. Hanefî mezhebinin görüşüne dayanarak Batı'da yaşayan bir kadının insan saçı dışında bir şeyle saçına saç eklemesinin mübah olduğunu söyler. Şafiî mezhebinde ise Nevevî ve İyâz'ın görüşüne dayanarak ihtiyaç hâlinde sakal tıraşının haram değil, mekruh olduğunun söylendiğini nakleder.⁴⁴⁹ Bu bağlamda değindiği bir diğer husus nezaket kurallarıdır. Naklettiğine göre Hanbelî mezhebinde gayrimüslimlerin tebrik edilmesi, taziyyede bulunulması ve hastalarının ziyaret edilmesi hakkında üç rivayet vardır: haram, mekruh ve maslahat varsa câiz olduğu görüşü. İbn Teymiyye'nin, Hz. Peygamber'in (sas) Yahudi bir çocuğu ziyaret edip onu İslam'a davet ettiği örneği ve Ebû Dâvûd'un "Eğer maksat onu İslam'a davet etmekse, evet" ifadesi, bu görüşü desteklediğini söylediğini dile getirir. Yine gayrimüslimlere dua edilirken "mal ve evlatlarının artması" gibi temennilerin, cizyenin artmasına hizmet edebileceği düşünülerek câiz olduğunun savunulduğunu iddia eder.⁴⁵⁰

İsim ve hitap biçimleri de benzer şekilde bağlamsal olarak değerlendirilir. Çeşitli nakiller burada İbn Beyye'nin meşruiyet dairesini oluşturur. Netâî'ye göre, kâfir veya fasık birine bilinen künyesiyle hitap etmek tanınmaz hâle gelmemesi adına câizdir. Avfî de, bir zimmîye "muallim" gibi unvanlarla hitap etmenin, yüceltme kastı taşımadıkça haram olmadığını belirtir. Şeyh Yâsîn bu görüşe karşı çıkar ve "zaruret olmadıkça gayrimüslimi

⁴⁴⁷ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 427. Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *İktidaü's-sıratı'l-müstakim li muhalefeti ashabi'l-cehim* (Riyad: Şirketü'l-Ubeykan, 1984), 1/471.

⁴⁴⁸ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 428. Atıf için bk. 'Abdulbâkî ez-Zurkânî, *Şerhu'z-Zurkânî 'alâ Muhtaşari Halîl*, 1/310.

⁴⁴⁹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 429.

⁴⁵⁰ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 429. Ebu'l-Hasen 'Alâ'uddîn 'Alî b. Suleymân ed-Dimesşkî el-Hanbelî el-Merdâvî, *el-İnşâf fi Ma'rifeti'r-Râcih mine'l-Hilâf* (b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 4/235.

yüceltmek câiz değildir” der. Ancak İbn Teymiyye’nin “ehlen ve sehlen” demeyi bile câiz görmesi, İbn Beyye’nin benimseyeceği türden bir yaklaşıma işaret eder.⁴⁵¹

Câhiliye uygulamalarının hükmü, İbn Beyye’nin teşebbüh ve müşabehe ayırımına dayanarak yeniden ele alınır. Akîka uygulaması İslam’da teşvik edilmiş; fakat Câhiliye döneminde hoş karşılanmayan kemik kırma, İslam’da makbul görülmüştür. Putlara adanan “atîra” kurbanı eğer Allah için kesilirse Ahmed b. Hanbel’e göre câiz; Mâlik’e göre mekruhtur. Aynı şekilde “fer” adı verilen, ilk doğan hayvanın Allah için kesilmesi de niyete bağlı olarak hüküm değiştirebilir. Burada dikkat çeken husus, İbn Beyye’nin benzeşmenin (müşabehe) teşebbüh ile karıştırılmaması gerektiğidir. Ebu Yûsuf’tan nakledilen görüşlerde de belirtildiği gibi, her benzerlik mutlak haramlık anlamına gelmez.⁴⁵²

VIII. Teorinin Tatbiki: Fıkhu’l-Ekalliyât’a Dair Fetvâlar

İbn Beyye, Fıkhu’l-Ekalliyât alanında temel kaideler vazettikten sonra, bu kaidelerin pratikte nasıl uygulanacağını göstermek amacıyla "Fıkhu’l-Ekalliyât Meselelerine Örnekler" başlığı altında altı örnek fetva zikretmiştir. Bu örnek fetvalar, “Gayrimüslimlerin Çoğunluk Olduğu Ülkelerde Müslümanların İkamet Etmesinin Hükümü”,⁴⁵³ “Mekânın Teklîfi Hükümlere Tesiri”,⁴⁵⁴ “Din ve Vatandaşlık Arasında Velâ”,⁴⁵⁵ “(Gayrimüslimlerle) İnsanî İlişkiler”,⁴⁵⁶ “Aynın istihâlesi”,⁴⁵⁷ “Müslüman Kadının Başörtüsü Meselesi”⁴⁵⁸dir. İbn Beyye’nin fetvâ usulü incelendiğinde, Avrupa Fetvâ ve Araştırma Konseyi (ECFR) kararlarına yaptığı atıfların önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Müellif, bu fetvâları sadece nakletmekle kalmayıp aynı zamanda kendi içtihadî çerçevesi bağlamında ilave değerlendirmelerde de bulunmaktadır.

İbn Beyye’nin Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyinden naklen zikrettiği fetva konuları şunlardır: Domuz derisi, Organ nakli, Yüksek enlem bölgelerinde namaz ve oruç vakitleriyle ilgili meseleler, Müslüman bir kimsenin gayrimüslim akrabalarının cenazesine katılması (cenazelerini uğurlaması), Müslümanın, gayrimüslimlerin mezarlığına defnedilmesi,

⁴⁵¹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu’l-fetvâ ve Fıkhu’l-ekalliyat*, 430. İbn Beyye’nin delil olarak getirdiği bu nakillerde nakledilen kişilerin kastının dâruislam olması dikkat çekicidir. İbn Beyye bunu dikkate almadan delil olarak sunmaktadır.

⁴⁵² Abdullah bin Beyye, *Sinâatu’l-fetvâ ve Fıkhu’l-ekalliyat*, 431.

⁴⁵³ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu’l-fetvâ ve Fıkhu’l-ekalliyat*, 391-396.

⁴⁵⁴ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu’l-fetvâ ve Fıkhu’l-ekalliyat*, 397-409.

⁴⁵⁵ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu’l-fetvâ ve Fıkhu’l-ekalliyat*, 410-426.

⁴⁵⁶ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu’l-fetvâ ve Fıkhu’l-ekalliyat*, 427-431.

⁴⁵⁷ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu’l-fetvâ ve Fıkhu’l-ekalliyat*, 432-439.

⁴⁵⁸ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu’l-fetvâ ve Fıkhu’l-ekalliyat*, 440-442.

Gayrimüslimlerin bayramlarının tebrik edilmesi, Kurbanlık hayvanda yaş şartına riayet etmenin gerekip gerekmediğinin hükmü, Oruçlunun burun damlası kullanması, Zekât malının verilebileceği fakirin nitelikleri, (Müslümanlar için) Belirli bir proje için toplanan paralardan arta kalan miktarın hükmü, Velisiz ve şahit olmaksızın yapılan nikâhın hükmü, Batı ülkelerinde kurulan süt bankalarından çocukların faydalanmasının hükmü, Fâsık (günahkâr) bir kocadan boşanma talebinde bulunmanın hükmü, Ramazan ayının hilâlinin (başlangıcının) görülmesi meselesi, Nikâh ve talakta kasıt ve niyetin hükmü, Meclisin (fıkıh kurulunun) velâyet ve çocuğun bakımıyla (hıdâne) ilgili hükümler konusundaki kararı, Finansal piyasalar ve bunların uygulamaları hakkındaki hükümler, Hisse senetleri hakkındaki hükümler, Seçimli satış sözleşmeleri hakkındaki hükümler, Düzenlenmiş piyasalarda emtia, döviz ve endekslerle yapılan işlemlere dair hükümler, Sigortaya dair hükümler, Sigorta ve reasürans, Hayat sigortasının mahiyeti ve hükmü, Garar ve sigorta ile ilişkisi, Kooperatif (teavünî) sigorta ile geleneksel (ticari) sigorta arasındaki fark, Tekâfül sisteminin temel unsurları, Müslümanın, gayrimüslim akrabalarından miras almasının hükmü, Kadının kamu hizmetlerine katılması, Akitlere bağlı kalma yükümlülüğü, Kadın ve erkek bir araya geldiğinde uyulması gereken fikhî ölçütler, Hayır kurumlarının faizli hesap gelirlerinden yararlanmasının hükmü, Manevî haklar (fıkrî ve şahsî haklar), Tebliğ ve davet faaliyetlerine dair fetvalar, Fırka-i nâciyenin hükmü, Dinden dönenin (mürtedin) cezası, Köpeklerin temizliği (tahareti) ile ilgili hükümler, Fâsık birinin arkasında namaz kılmanın hükmü, Gıyabî cenaze namazının hükmü.

İbn Beyye tüm bu konulara ek üst başlıklar zikretmektedir. Mali (iktisadî) fetvalar adı altında 7 soruya verilen cevabı nakletmektedir. Geçim ve kazançla ilgili fetvalar adı altında 3 soruya, evlilik ve boşanma ile ilgili fetvalar başlığı altında aynı şekilde 3 soruya cevap vermektedir. Aile ve Müslüman hane ile ilgili fetvalar başlığı altında 13 soruya verilen cevapları nakletmektedir. Yiyecek ve içeceklerle dair fetvalar başlığı altında 2 soruya cevap nakletmektedir. Ahlâk ve edep konularına dair fetvalar başlığı altında 5 soru ve cevap zikretmektedir. Son olarak muhtelif konulardaki fetvalar başlığıyla 2 soruyu cevabıyla beraber nakletmektedir.⁴⁵⁹

Naklettiği fetvaların bazılarında itirazlarda bulunmaktadır. AFAK organ naklini belirli şartlar altında caiz görürken,⁴⁶⁰ İbn Beyye caiz görmemektedir.⁴⁶¹ Konsey şahitsiz nikahın fâsî

⁴⁵⁹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 445-606.

⁴⁶⁰ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 448-454.

⁴⁶¹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 454-456.

olduğunu ve yenilenmesi gerektiğini düşünürken,⁴⁶² İbn Beyye sonradan iki kişinin şahit tutulabileceği görüşündedir.⁴⁶³ Avrupa Fetva Konseyi Müslümanların Avrupa'daki süt bankasından yararlanmasını caiz görürken⁴⁶⁴ İbn Beyye bunun caiz olmadığını düşünmektedir.⁴⁶⁵ Konsey sinirlilik hâlinde verilen talakın geçersiz olacağı yönünde fetva verirken⁴⁶⁶ İbn Beyye cünun seviyesine ulaşmadıkça talakın geçerli olacağını ifade eder.⁴⁶⁷ Hisse senetlerindeki caiz olan faiz oranlarına dair Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi'nin belirlediği sınırların⁴⁶⁸ Şer'i olmadığını düşünmektedir.⁴⁶⁹ "Yeni Müslüman olmuş birinin dört mezhepten birine tâbi olması gerekir mi?" sorusuna Konsey gerekmez cevabını verirken⁴⁷⁰ İbn Beyye mezhepsizlik durumunun icmâ olan konularda sıkıntıya sebep olacağını, bu sebeple bir mezhebe tâbi olmasının iyi olacağını ifade eder.⁴⁷¹

Köpeğin salyasının Mâlikilere göre necis olduğunu düşünen Konseye karşı İbn Beyye İmâm Malik'e göre temiz olduğunu iddia eder.⁴⁷² Konseye göre domuz eti satılan bir yerde çalışmamak evlâ iken⁴⁷³ İbn Beyye bunda bir beis görmemektedir.⁴⁷⁴ Aynı şekilde gayrimüslimlere domuz eti satmayı Konsey caiz görmezken⁴⁷⁵ İbn Beyye Ebû Hanife'nin görüşüne dayanarak caiz olduğunu söylemektedir.⁴⁷⁶ Son ve en tartışmalı konulardan biri "Menfaat evliliği (zevâcî'l maşlaha) olarak adlandırılan meseledir. Bu kişinin resmi oturma izni alana kadar gittiği ülkeden biriyle resmi oturma iznini aldığı anda ayrılacaklarını bildiği şekilde evlenmesidir. Bu bazen karı-koca hayatının yaşandığı şekilde bazen de kişilerin ayrı evlerde yaşamlarını sürdürdükleri şekilde olabilir.⁴⁷⁷ Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi bunun kat'i surette caiz olmadığı görüşündedir.⁴⁷⁸ İbn Beyye ise bunda hiçbir beisin olmadığını, caiz olduğunu iddia etmekte ve temellendirmektedir.⁴⁷⁹

⁴⁶² Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 478.

⁴⁶³ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 478-479.

⁴⁶⁴ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 480-481.

⁴⁶⁵ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 481.

⁴⁶⁶ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 490-491.

⁴⁶⁷ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 491-492.

⁴⁶⁸ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 507.

⁴⁶⁹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 508.

⁴⁷⁰ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 546.

⁴⁷¹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 548-549.

⁴⁷² Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 549.

⁴⁷³ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 559.

⁴⁷⁴ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 560-562.

⁴⁷⁵ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 562-563.

⁴⁷⁶ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 560-562.

⁴⁷⁷ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 566-567.

⁴⁷⁸ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 567-568.

⁴⁷⁹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 569-573.

Aşağıda Abdullah b. Beyye tarafından misâl olarak sunulan ve kendisinin bizzat temellendirdiği 3 fetvaya yer verilecektir.

1. Vatandaşlık

Fıkhu'l ekalliyât bağlamında tartışılan ve öne çıkan meselelerden birisi Selefilerin Müslümanların dâru'l harpte yaşaması konusunda şart koştukları el-velâ ve'l berâ meselesidir. El-velâ onları dost edinmemek, el-berâ ise onlardan uzak, beri olmak anlamında kullanılır. Selefiler bu iki kavrama işaret eden ayetleri delil olarak serdetmişlerdir. Vatandaşlık ise doğrudan kâfir devleti dost edinme ve onun anayasasının sultası altına girme anlamına geldiğinden öncelikle el-verâ ve'l berâ meselesinin çözüme kavuşturulması gerekli görülmüş olmalıdır.

İbn Beyye vatandaşlığa geçmenin caiz hatta gerekli olduğunu düşünmektedir. Bunu temellendirmek adına kullandığı birkaç argüman vardır. Bu argümanlardan ilki velayetin yeniden tanımlanmasıdır. İkincisi vatandaşlığın getireceği faydalar açısından incelenmesidir. Bir diğeri Kur'anî kavramların lügavi esaslara arzıdır.

İbn Beyye'ye göre velâ kelimesi hem fetha hem de kesre ile okunabilir. Bu kelime seven, dost yardımcı gibi anlamlar içerir. Bir de aynı anlama gelen “mevlâ” kelimesi vardır. İddiasına göre mevlâ kelimesinin Kur'an ve Sünnette farklı yirmi bir anlamı vardır. Rab (Allah Teâlâ), malik (sahip), azat eden efendi, akraba, komşu, müttefik, amca, ortak, misafir, yardımcı, nimet veren, nimet gören, seven, tâbi olan bu anlamlara örneklerdir. İbn Beyye mevlâ kelimesinin bu kadar fazla anlamının olmasının onu müşterek kılacağını söyler. Müşterek olması anlamının tek bir lügavî, şer'î veya örfî anlamla sınırlandırılmayacağı anlamına gelir. Aksine anlama siyak ve sibaka göre tayin edilir. Mesela bazı Müslümanlar mevlâ kelimesine yükledikleri anlamla “Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır” hadisini akidevî ilke hâline getirmişlerdir. Velâyet ve vilâyet kavramlarını öyle bir anlamla yüklemişlerdir ki, Hz. Ali'den (r.a.) başka hiçbir halifenin velâyet hakkını kabul etmemişlerdir.⁴⁸⁰

İbn Beyye'nin naklettiğine göre bazı alimler velâ kelimesinin fetha ile okunduğunda (الولاء) soy bağı anlamına, kesra ile okunduğunda ise bir kimsenin, ya kendi mülkiyetinde bulunan bir köleyi azat etmesi sebebiyle ya da velâ akdi yoluyla elde ettiği miras hakkı anlamına geleceğini iddia etmişlerdir. Bunun örneği şu ayettir: “Antlaşma yoluyla yakınlık bağı

⁴⁸⁰ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 412.

kurduğunuz kimselere (mevâlî) de paylarını verin.”⁴⁸¹ İbn Beyye’ye göre nitekim velâ bazen bir dine mensubiyeti, onu desteklemeyi ve ehlini dost edinmeyi ifade eder. Özellikle dine yönelik bir saldırı söz konusu olduğunda bu anlam ön plana çıkar. Bu bağlamda Allah Teâlâ şöyle buyurur: “Sizin veliniz ancak Allah, O’nun Rasûlü ve iman edenlerdir...”⁴⁸² İbn Beyye’ye göre velâ kelimesi bazen de soy bağına işaret eder. Bu anlamın örneği ise “Akrabalar, Allah’ın kitabında birbirlerine daha yakındırlar...”⁴⁸³ ve “Benden sonra arkamdan gelen velilerden korktum...”⁴⁸⁴ ayetleridir. Bazen de ahd ve ıtk sözleşmesine bağlı bir velâyet anlamı taşır: “Onlar dinde sizin kardeşleriniz ve mevlâlarınızdır.”⁴⁸⁵ Lügat temelli yaklaşım ve anlamın bağlama göre değişkenlik göstermesi velâ kavramının donuk veya namaz, oruç, zekât gibi sâbit bir şer’î hakikat olmadığını ortaya koyar.⁴⁸⁶

İbn Beyye velâ kelimesinin bu kadar farklı anlamlara gelmesine rağmen, hadis ve Sünnet’i savunduğunu ve bid’atlarla mücadele ettiğini iddia eden bazı kimselerin selef-i sâlihînin ağzından çıkmadığı için mecazı reddetmelerine hayret ettiğini ifade eder. Bu gibi anlayışlar yerine Kur’an ayetlerini ve hadisleri doğal seyri içerisinde okumayı, onları kendi bağlamında anlamlandırmayı ve ayetleri diğer ayetlerle beraber bütünlük içerisinde değerlendirmeyi tavsiye eder. Ona göre bu okuma ve bütünlük, hayırda dayanışmayı ve şerre karşı iş birliğini tavsiye eden ilahi öğretileri daha da güçlendirir. Nitekim bu ilahi öğreti ekâliyyât hadisi olarak isimlendirdiği şu hadiste tezahür etmiştir: “Ey Fûdeyk! Namazı kıl, zekâtı ver, kötülükten uzak dur ve kavminin topraklarında dilediğin yerde ikamet et.”⁴⁸⁷ Efendimiz (sas) bu hadiste gayrimüslim kavmi içerisinde yaşamasına yani velayete izin vermiştir. Bu İbn İshâk’ın *es-Sîrâ* isimli eserinde yer alan “Medine Vesikası”nın da işaret ettiği bir husustur. İbn Beyye bu vesikada çeşitli ayetlerin ve Nebevî hadislerin işaret ettiği bir dizi velâ ilişkisinin yer aldığını iddia eder. Ona göre bu ayet ve hadisler, kaynağı ne olursa olsun sâlih değerleri desteklemekte ve kötülük, saldırganlık ve zulüm gibi kötü ahlakları ise yerip kınamaktadır.⁴⁸⁸

Velâ’nın Selefilerin anladığı şekilde olmadığını ve vatandaşlığa aykırılık iktiza etmediğini getirdiği deliller ve lügavi açıdan yaptığı tahlillerle ortaya koyan İbn Beyye, bunun

⁴⁸¹ Nisâ, 33

⁴⁸² Mâide, 55

⁴⁸³ Enfâl, 75

⁴⁸⁴ Meryem, 5

⁴⁸⁵ Nisâ, 33

⁴⁸⁶ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu’l-fetvâ ve Fıkhu’l-ekalliyat*, 413.

⁴⁸⁷ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu’l-fetvâ ve Fıkhu’l-ekalliyat*, 413.

⁴⁸⁸ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu’l-fetvâ ve Fıkhu’l-ekalliyat*, 414.

ardından berâet kelimesini analiz etmeye başlar. Ona göre berâet, Kur'an-ı Kerîm'de bir istisna hâriç kişilere yönelik değil, eylemlere yöneliktir.⁴⁸⁹ “En yakın akrabayı uyar. Sana tâbi olan müminlere karşı kanatlarını ger. Eğer sana isyan ederlerse de ki: Ben sizin yaptıklarınızdan uzağım.”,⁴⁹⁰ “Eğer seni yalanlarsa, de ki: Benim amelim bana, sizin amelleriniz size aittir. Benim yaptıklarından siz berisiniz, sizin yaptıklarınızdan da ben beriyim.”,⁴⁹¹ “Şirk koştüğunuz şeylerden berî olduğuma şahit olun.”,⁴⁹² “Siz bizim işlediklerimizden sorgulanmazsınız; biz de sizin yaptıklarınızdan sorgulanmayız.”,⁴⁹³ “İbrahim babasına ve kavmine demişti ki: Şüphesiz ben, sizin ibadet ettiklerinizden uzağım.”,⁴⁹⁴ “Ancak beni yaratana (ibadet ederim). Çünkü O, bana doğru yolu gösterecektir.”,⁴⁹⁵ Kişilerden beri olmanın tek örneği ise şu ayettir: “Şüphesiz biz sizden ve Allah'tan başka taptıklarınızdan uzağız.”⁴⁹⁶ Aynı şekilde ona göre berâet ayetinin müşriklerle yapılan anlaşmaların feshedildiği ve savaş ilanının yapıldığı bağlamda zikredildiğini söyler. Ona göre bu ayetler artık bütün Arap Yarımadası halkının İslâm'a girmesi ve sadece az sayıdaki bozguncu çetelerin kalmasından sonra nazil olmuştur.⁴⁹⁷

İbn Beyye, Efendimiz'in (sas) “Ben, Halid'in yaptığı şeyden dolayı sana karşı sorumluluğu üzerimden atıyorum.”⁴⁹⁸ şeklindeki hadisini şu şekilde yorumlar: “Bu sözün anlamı şudur: Kişide sevmeye layık olan da olabilir, nefret edilmeye müstahak olan da. Dolayısıyla bir yönüyle sevilir, başka bir yönüyle sevilmez. Bu sebeple, çoğu zaman kişi hakkında değil, yapılan iş hakkında beraat söz konusudur. Ve Allah daha iyi bilir.”⁴⁹⁹

Kur'an ve hadislerden getirdiği delillerinden ardından seçmeci bir şekilde ulemanın kavline yer verir. Selefî çevrelerin önemseydiği bir isim olan ve “Ehl-i Sünnet İmâmı” olarak zikrettiği Ahmet b. Hanbel'in el-velâ ve'l berâyı reddettiğini söyler ve ondan şu şekilde nakilde bulunur: “Velâyet bidattır, berâet de bidattır. Bu sözleri söyleyenler, ‘filanı severiz, filandan beriyiz’ derler. İşte bu söz bidattır; bundan sakının.” Aynı şekilde naklettiğine göre Ebû'l-

⁴⁸⁹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 414.

⁴⁹⁰ Şuarâ 214–216

⁴⁹¹ Yunus, 41.

⁴⁹² Hûd, 54.

⁴⁹³ Seb'e, 25

⁴⁹⁴ Zuhruf, 26.

⁴⁹⁵ Zuhruf, 27.

⁴⁹⁶ Mümtehine, 4.

⁴⁹⁷ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 414.

⁴⁹⁸ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Buhârî el-Buhârî, *Şahîhu'l-Buhârî*, thk. Muştafa Dîb el-Bugâ (Dimaşk: Dâru İbn Keşir; Dâru'l-Yemâme, 1414/1993), 4/1577, "Kitâbu'l Megâzî", 55 (4084) .

⁴⁹⁹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 415.

Buhterî'den şöyle rivayet edilmiştir: “Şerîk’e Hz. Ali hakkında sordum; o da zikretti ve dedi ki: ‘Mürchie bidattir, şehadet bidattir, berâet bidattir.’”⁵⁰⁰

Kur’an-ı Kerîm’de geçen nusret, velâyet ve muhabbet ayetlerini bu konuda vürud bulmuş hadisleri dışlayıcı bir kavramsallaştırmaya tâbi tutmak ve bu kavramları başkaları ile her türlü ilişkiyi dışlayan terminolojiye indirgemek İbn Beyye’ye göre doğru değildir. Çünkü bu tutum iyilik, adalet, eşitlik ve takva üzere yardımlaşma çağrısında bulunan başka ayet ve hadislerin anlamlarını ihmal etmektedir.⁵⁰¹ Nitekim Kur’an-ı Kerim peygamberleri kendi kavimlerine nispet etmektedir. “Senin kavmin onu yalanladı; oysa o haklı”⁵⁰² “Âd kavmine kardeşleri Hûd’u gönderdik”⁵⁰³ “Semûd kavmine kardeşleri Sâlih’i gönderdik”.⁵⁰⁴ Yine, Allah Rasulü’nün yakını olan müşriklere olan sevgisi şu şekilde aktarılmıştır: “Sen sevdiğine hidayet veremezsin.”⁵⁰⁵ İbn Beyye’ye göre Kur’an-ı Kerîm’de peygamberlerin kendi vatanlarına duydukları sevgi ve hasret de aktarılmıştır. Konuyla ilgili şu hadisi zikreder: Üseyl el-Hüzeli Mekke’den Allah Rasulü’ne (sas) geldiğinde, Rasulullah (sas) ona şöyle sormuştur: “Ey Üseyl, Mekke’yi nasıl bıraktın?” O da şöyle demiştir: “Ey Allah’ın Rasulü, Mekke’yi terk ettim; otları uzamış, ızdır bitkisi meyveye durmuş, selm ağacı tazelenmişti.” Bunun üzerine Rasulullah (sas) şöyle buyurmuştur: “Yeter ey Üseyl, bırak kalpler sükûn bulsun.”⁵⁰⁶ Buradaki bir kavme aidiyet, yurdunu ve vatanını sevmeye duyusu da bir tür velâdır.⁵⁰⁷

Bir kavme dost olmaktan kaçınmak ve onlardan beri olmak anlamındaki el-velâ ve’l berâyı çeşitli açılardan getirdiği delil ve yorumlarla İslam ve modern hayatla uyumlu hâle getirdiğini düşünen İbn Beyye el-velâ ve’l berânın en önemli uzantısı olan vatandaşlık⁵⁰⁸ konusunu temellendirmeye konuyu ele almaya devam eder. Buna öncelikle vatandaşlığı tanımlamakla başlar. Ona göre vatandaşlık “Günümüzde vatandaşlık, aynı toprak parçası üzerinde yaşayan, aynı soya veya müşterek bir tarihe veya dine mensup olmak zorunda olmayan bir beşerî topluluğun bireyleri arasındaki karşılıklı ilişki olarak tanımlanır. Bu ilişkinin çerçevesini anayasa, yasalar ve düzenlemeler belirler; bireylerin hak ve yükümlülüklerini bu

⁵⁰⁰ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu’l-fetvâ ve Fıkhu’l-ekalliyat*, 415.

⁵⁰¹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu’l-fetvâ ve Fıkhu’l-ekalliyat*, 417.

⁵⁰² En’âm, 66.

⁵⁰³ A’râf, 65.

⁵⁰⁴ A’râf, 73.

⁵⁰⁵ Kasas, 56.

⁵⁰⁶ Muteber hadis kitaplarında bu ibare ile bir hadise rastlanmamıştır.

⁵⁰⁷ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu’l-fetvâ ve Fıkhu’l-ekalliyat*, 416.

⁵⁰⁸ Modern dönemde vatandaşlığa dair tartışmalar için bk. Andrew F. March, *Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus* (Oxford University Press, 2009), 97-162.

normatif çerçeve tayin eder.”⁵⁰⁹ Modern vatandaşlık aynı zamanda sözleşmeye dayalı olarak gönüllü bir şekilde aidiyet kurulan yarı-kooperatif bir yapı gibidir. Bugün bu yapıya dâhil olan birey, en eski üyeyle aynı haklara sahip olur. İbn Beyye’ye göre modern vatandaşlığın sahip olduğu bu yapı tarihsel olarak soy, din veya ortak geçmişe dayanan vatandaşlık anlayışının tersidir. Ona göre modern anlayışın sunduğu çeşitlilik en yüce değerlerden biridir ve farklılıkların etkileşimi ortak faydalar ortaya çıkarır. Modern vatandaşlık anlayışı Roma dönemindeki veya Câhiliyye Araplarındaki gibi ırk saflığını veya farklı sınıflara ayrılmış vatandaşlık anlayışını reddeder.⁵¹⁰

İbn Beyye’ye göre vatandaşlık anayasa tarafından belirlenen bir ulusal çerçeve içerisinde kurulan gönüllülüğe dayalı bir bağdır. Alman düşünür Habermas’a atıfla “anayasal yurtseverlik” olarak adlandırılabilirliğini ifade eder. Bu ifade bireyin temel değerlere katılım yoluyla bir sivil topluluğa aidiyet hissetmesi anlamına gelir. Vatandaşlık aynı zamanda gruplar üstü bir konumda yer alırken grup aidiyetini tamamen ortadan kaldırmaz. Bu aidiyetlerle uyum içinde ve barışçıl bir biçimde bir arada yaşamayı öngörür. İbn Beyye’ye göre bu dönüşüm modern çağda vatandaşlık anlayışında gerçekleşen en temel dönüşümlerden biridir. Bu anlayış farklı topluluklara ait dinî değerlerin saygı görmesini ve kabul edilmesini sağlayan bir köprüdür.⁵¹¹ Modern vatandaşlık aynı zamanda İslâm’ın insanî birlikte yaşama anlayışıyla da örtüşür. Müslüman, bu çerçevede herhangi bir sıkıntı yaşamaz; hatta ötekiyle iş birliği içinde olabildiğini bile sağlayabilir. Müslümanların da bir parçası olduğu Batı toplumunun bugünkü yapısal dönüşüm ve Avrupa’nın bütünleşme sürecinde Müslümanların, farklı aidiyetleri kuşatan bir vatandaşlık anlayışına katkı sunmaları gerekir.⁵¹²

Müslümanların vatandaşlık anlayışına sunacakları katkı, Avrupa tarihî mirasının doğru okunması ve dünyada meydana gelen değişimlerin doğru değerlendirilmesiyle mümkündür. Böylece Müslümanlar hem yaşadıkları ülkelerin sorunlarını daha iyi anlayabilir hem de çoğunlukla birlikte yeni vatandaşlık ölçütlerinin oluşmasına katkıda bulunabilirler. Bu ise azınlık Müslümanların başkalarına saygı, farklı din ve kültürlerin varlığının kabulü, özgürlüklerin temini, siyasi, ekonomik ve sosyal hayata katılımın sağlanması, şiddetten uzak durulması gibi prensipleri benimsemesiyle mümkün olur. Bu durumda vatandaşlık bütün aidiyetlerin eriyip birleştiği bir pota hâline gelir.⁵¹³ Birey, bu çeşitlilikle ne kadar uyum ve

⁵⁰⁹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu’l-fetvâ ve Fıkhu’l-ekalliyat*, 417.

⁵¹⁰ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu’l-fetvâ ve Fıkhu’l-ekalliyat*, 418.

⁵¹¹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu’l-fetvâ ve Fıkhu’l-ekalliyat*, 418.

⁵¹² Abdullah bin Beyye, *Sinâatu’l-fetvâ ve Fıkhu’l-ekalliyat*, 418.

⁵¹³ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu’l-fetvâ ve Fıkhu’l-ekalliyat*, 419.

Vatandaşlık bağlamında tarafsız laikliğin İbn Beyye'ye göre "yüce değerleri" olumlu değerler olarak görülmelidir. Bu değerler inançlara saygı, dinler arasında tarafsızlık, bireysel ve kolektif insan haklarının tanınması ve devletin bunları koruma yükümlülüğü, bireylerin ve toplulukların farklılık ve çeşitlilik hakkı ile değişim hakkı, her bireyin doğal mahkemelerde yargılanma hakkı; yasaların saygı görmesini ve ulusal kurumların işleyişine katkı sağlamak amacıyla vergi yükümlülüğünü içeren bir sistemin kurulması, dış saldırıya karşı savunma hakkıdır. Laikliğin ortaya koyduğu bu ilkeler semâvî dinlerin özellikle de İslam'ın çağrıda bulunduğu büyük değerlerle çelişmez. Zira İslâm, iyilik, muhabbet ve insanî kardeşlik gibi temel değerlere çağırır. Ancak detaylarda bazı gri alanlar mevcuttur. Zira bazıları laikliği öyle yorumlamaktadırlar ki bu yorum onu tarafsızlıktan çıkarmaktadır. Bu yorum laikliği halkların kimliklerine müdahaleci ve inançlara tahakküm eden bir araç hâline getirir. Oysa İbn Beyye'ye göre bu laikliğin asli anlamından bir sapmadır.⁵¹⁹ Tüm toplumsal kesimlerin, laikliği bireysel kanaatten kaynaklanan bir özgürleşme aracı olarak görmeye devam etmeleri gerekir. Onu, öznel vehimlere dayalı özel kavramları dayatmak isteyen totaliter bir ideolojik mezhebin aracı hâline getirmemelidirler.⁵²⁰

Vatandaşlık bağlamında ele aldığı bir diğer konu vatan sevgisi anlamında vatana⁵²¹ bağlılıktır. İbn Beyye uygun şer'î sınırlar içerisinde kaldığı sürece vatan sevgisi anlamındaki vatana bağlılığın dinî bağlılıkla çelişmeyeceğini düşünür. Zira velâ esasen bir değer bağlılığıdır ve vatana ve vatandaşlara iyilik, din ve aklın onayladığı bir değerdir. Bu itibarla Efendimiz'in (sas) Fudeyk hadisinde tavsiye ettiği gibi Müslümanın kötülüğü terk etmesi gerekir. Ancak kötülüğün de dereceleri vardır. En büyük kötülük din değiştirmektir ki bu hususta velâ kurulamaz. Bilakis Müslüman dinine sımsıkı sarılmalıdır. İbn Beyye'ye göre bu taviz verilmeyecek bir ilkedir. Aynı şekilde bir velâ veya aidiyet dini açıkça ihlal ediyor ve ona aykırılık teşkil ediyorsa bu konuda da bir velâdan bahsedilmez. Bundan sonra gelen kötülük dereceleri ise günahlardır. Bu günahlarda iş birliği caiz değildir. Bu günahlarda ancak geri dönülmez bir zaruret hâli söz konusuysa istisna edilebilir. Buna rağmen insan kanına veya malına yönelik herhangi bir saldırıya katılmak caiz değildir. Yine, doğrudan maksatlar

⁵¹⁹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 421.

⁵²⁰ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 421.

⁵²¹ İbn Beyye'nin ümmet ve öngördüğü devlet ve millet yapılanması için bk. Rezart Beka, "The Reconceptualization of the Umma and Ummatic Action in Abdullah Bin Bayyah's Discourse", *American Journal of Islam and Society* 41/2 (01 Ağustos 2024), 6-45.

bağlamında haram olanlar ile vesileler itibarıyla haram olanlar arasında derecelendirilen yasak fiillere katılım da meşru değildir.⁵²²

İbn Beyye son olarak “Müminler, müminleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesinler.”⁵²³ ayetini tevil ederek velâyeti meşrulaştırmaya çalışır. Bu çerçevede refrans verdiği İbn Âşûr’dan şu değerlendirmeyi aktarır: “Bu ayet, kâfirleri müminler yerine veli edinmeye yönelik bir yasağı ifade eder; bu yasak ya mutlak olarak ya da bir kayıtlı birlikte anlaşılır. Velâyet hem zâhiren hem bâtinen ya da yalnızca zâhiren gerçekleşebilir. Bu bağlamda velâyetin hükmü, içinde bulunulan duruma göre değişir.”⁵²⁴ İbn Âşûr aynı zamanda velâyetin sekiz farklı hâlini tespit ettiğini ifade eder. İbn Beyye’ye göre ise bu sekiz hâlden yalnızca bir tanesi küfrü gerektirmektedir. O da bâtinen kâfirlere meylederek, İslâm topluluğuna düşmanlık kastıyla yapılan velâdır. Bu da münâfıklara özgü olan bir durumdur. Diğer hâllerde ise hüküm, işlenen fiilin doğuracağı zarara (mefsedet) veya umulan faydaya (maslahat) göre değişkenlik arz eder. Kimi durumlarda büyük günah, kimi durumlarda küçük günah, bazı durumlarda ise cevaz sınırları içinde kalabilir.⁵²⁵

İbn Âşûr, “müminleri bırakıp kâfirleri dost edinenler” ifadesinde geçen "مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ" kaydına dikkat çekmiştir. Âyet şöyledir: “Müminler, müminleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesinler.” Bu bağlamda, velâyetin kayıtlı ya da mutlak şekilde yasaklanması meselesinde ihtilaf bulunduğu işaret etmiş; "مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ" kaydının anlamının yasaklanan velâyetin müminlerden uzaklaştırıcı ve onlara karşıt nitelikte olan dostluk biçimi olduğunu, buna karşın mutlaklık ifade eden yorumun ise her türden velâyetin yasak olduğunu savunduğunu belirtmiştir.⁵²⁶

İbn Beyye hülâsa olarak nasslarda belirtilen velânın her türlü dünyevî ilişkiyi dışlayan bir duvar niteliğinde olmadığını, imanın aslını geçersiz kılan bir muhalefet içermediğini, sevgiyi nefretle, itaati isyanla değiştirmedeği sürece insanlarla olan ilişkileri tamamen iptal etmeyeceğini söyler. Bilakis insanlarla menfaatlerin elde edilmesi ve zararın giderilmesi

⁵²² Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 422-423.

⁵²³ Âl-i İmrân, 28.

⁵²⁴ Muhammad et-Tâhir İbn-‘Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tûnis: ed-Dâru'l Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984), 3/215.

⁵²⁵ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 423.

⁵²⁶ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 424.

amacıyla ilişkiler kurmak, duygusal muhabbetleri paylaşmak, ahlâk ve güzel muâmele esaslarına göre onlarla geçinmek esas olduğunu ifade eder.⁵²⁷

Son olarak Batı’da yaşayan Müslümanların dindaşlarıyla dayanışma ve velâ ilişkilerini sürdürürken, buna dair duygularını ifade ederken ifrata ve aşırılığa kaçmaktan sakınmalıdırlar. Özellikle bu tür davranışların, gerçekte mevcut olmayan birtakım faydalardan daha büyük bozulmalara yol açması hâlinde bu durum daha da önem arz eder. İbn Beyye’ye göre bu dinin doğru anlaşılması, sonuçların dikkate alınması, basiretli davranma ve küreselleşme çağının gerçekliğini tanıma esasına dayalı bir ölçüdür. Zira küreselleşme, dünyada hiçbir ülkeyi dinî değerlere aleni şekilde aykırı davranışlardan müstağni bırakmamıştır. Aynı zamanda sırf kâfirlerle ilişki kurmak ya da onlarla arkadaşlık yapmak sebebiyle tekfirde bulunmak, aşırılıktır ve Kur’ân ve Sünnet’in zahirine aykırıdır. Zira tekfir, ancak kişiyi İslâm dairesinden çıkaran bir inanca sahip olmakla mümkündür.⁵²⁸

2. Kamusal Alanda Başörtü Yasağı

15 Mart 2004’te Fransız Cumhurbaşkanı Jacques Chirac döneminde “Devlet okullarında ve ortaöğretim kurumlarında, öğrencilerin açıkça bir dinî aidiyeti gösteren işaretler veya kıyafetler giymesi yasaktır.”⁵²⁹ şeklinde kanun çıkarılmıştır. Bu kanunun dili her ne kadar tüm inançları kapsıyormuş gibi görünse de aslında doğrudan Müslümanların başörtüsünü hedef aldığı barizdir. Bu yasak Fransız vatandaşlarının birçoğu tarafından İslam dininin Fransız Cumhuriyetine ve onun laiklik ideolojisine yönelik sinsi bir sızma gibi görülmüş ve bununla mücadele kapsamında değerlendirilmiştir. Yasa Fransız liberaller, muhafazakârlar, popülist ve feministlerden oluşan ilginç bir kitle tarafından geniş destekle karşılanmıştır.⁵³⁰

Fransa’daki bu başörtüsü yasağı hem Fransa içinde hem de Fransa dışında hararetli tartışmalara mahal vermiş olsa da büyük bir muhalefetle karşılaşmamıştır. Yasanın uygulanmaya başlandığı ilk yıl içerisinde yalnızca kırk yedi öğrenci okuldan atılmış, beş yüz elli vaka ikna yoluyla halledilmiş, doksan altı öğrenci kamu okullarından ayrılarak özel okullara veya başka ülkelere gönderilmiştir. Sonuç itibariyle hükümet başörtüsüne karşı takındığı bu tavrın büyük infiallere yol açmadığını gördüğünde olumlu bir sonuca ulaştığını düşünerek kendi

⁵²⁷ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu’l-fetvâ ve Fıkhu’l-ekalliyat*, 424-425.

⁵²⁸ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu’l-fetvâ ve Fıkhu’l-ekalliyat*, 425.

⁵²⁹ John Richard Bowen, *Why the French Don’t Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space* (Princeton: Princeton University Press, 2010), 136.

⁵³⁰ Shavit, *Sharî’a and Muslim Minorities*, 238-239.

kendini tebrik etmiştir.⁵³¹ Hezekiel'in ifadesiyle bu yasak "İslamcı fundamentalizme karşı bir siper ve aynı ölçüde ürkütücü bulunan "Amerikan tarzı" çokkültürlülüğe karşı bir set"⁵³² olarak görülmüştür.

John R. Bowen⁵³³ Fransa'daki Müslüman toplulukların bu yasağa uymalarının ardında birkaç husus olduğunu zikreder. Bunlar arasında 2004 yılının yazında Irak'ta iki Fransız gazetecinin kaçırılması ve bu yasağın geri çekilmesi talebi vardır.⁵³⁴ Bu durum Müslümanları daha zor duruma sokmuş hatta bu yasağa saygı gösterme çağrılarına yol açmıştır. Yasağa karşı İslam dünyasında da bir görüş birliği oluşmamıştır. İleri sürülen görüşler arasında Müslümanların bu yasağa karşı koyması gerektiği düşüncesi bulunurken aksini düşünenler de çıkmıştır. Ezher Şeyhi Muhammed Seyyid Tantâvî, Müslüman ülkelerle Müslüman olmayan ülkeler arasında ayrıma giderek Fransa'nın kendi ülkesinde böyle bir yasak uygulama hakkının olduğunu ve Fransa'da yaşayan Müslüman kadınların bu yasak sebebiyle zor durumda kalırlarsa başlarını açmalarının caiz olduğunu beyan etmiştir.⁵³⁵

Vasatî çevreler yasağı öfke ve infialle karşılamış, Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi ve Karadâvî yaptıkları açıklamada iki hususu dile getirmişlerdir. İlki başörtüsünün dinî bir sembol olarak değerlendirilmemesi gerektiğidir. Çünkü haç gibi dini sembollerin amacı kişinin dinini izhar etmesidir. Oysa başörtüsünden maksat bedenin gerekli kısımlarını örtmek ve hayâ ilkesini tatbik etmektir. İkinci husus Fransız devletinin Müslümanların başörtüsüne dokunarak dini konularda tarafsızlık ve laikliğe sadakatın aksine bir dine karşı özel olarak düşmanlık göstermiş ve bu ilkelerden uzaklaşmıştır.⁵³⁶ Gösterilen bütün bu tepkilere rağmen yasak uygulandı. Aradan geçen günler ve ayların ardından Fransa devleti yasağı uygulamasının

⁵³¹ Bowen, *Why the French Don't Like Headscarves*, 150-151.

⁵³² Judith Ezekiel, "French Dressing: Race, Gender, and the Hijab Story", *Feminist Studies* 32/2 (01 Temmuz 2006), 257.

⁵³³ Bowen Müslüman azınlıklar üzerine çalışan önemli akademisyenlerden birisidir. Avrupa özelinde özellikle Fransa ve İngiltere'de yaşayan Müslüman azınlıklar üzerine çalışmaları mevcuttur. bk. John Richard Bowen (ed.), *Can Islam Be French? Pluralism and Pragmatism in a Secularist State* (Princeton: Princeton University Press, 2010). John R. Bowen, *On British Islam: Religion, Law, and Everyday Practice in Shari'a Councils* (Princeton (N.J.) Oxford: Princeton University Press, 2016). Professor John R. Bowen vd., *European States and their Muslim Citizens: The Impact of Institutions on Perceptions and Boundaries* (New York, NY, 2015). John R. Bowen, *A New Anthropology of Islam* (Cambridge University Press, ts.).

⁵³⁴ Bowen, *Why the French Don't Like Headscarves*, 143-150.

⁵³⁵ "شيخ الأزهر يؤكد حق فرنسا في حظر الحجاب", *الجزيرة نت*, (Erişim 30 Mayıs 2025).

<https://www.aljazeera.net/news/2003/12/30/%D8%B4%D9%8A%D8%AE-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B2%D9%87%D8%B1-%D9%8A%D8%A4%D9%83%D8%AF-%D8%AD%D9%82-%D9%81%D8%B1%D9%86%D8%B3%D8%A7-%D9%81%D9%8A-%D8%AD%D8%B8%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AC%D8%A7%D8%A8>

⁵³⁶ "رسالة من الدكتور القرضاوي إلى الرئيس الفرنسي شيراك | موقع الشيخ يوسف القرضاوي", (Erişim 30 Mayıs 2025).

<https://www.al-qaradawi.net/node/1986> Aynı zamanda bk. Shavit, *Shari'a and Muslim Minorities*, 242.

siyasal bir seferberliğe yol açmadığı gibi Fransa ile Müslüman devletler arasında diplomatik bir zedelenmeye de mahal vermediğini gördü.⁵³⁷

Yasağın tartışılan bir mesele olmaktan çıkıp fiilen uygulanan bir vakıa hâline gelmesiyle beraber vasatî anlayışı benimseyen âlimler kendi fıkıh anlayışları çerçevesinde Fransa'daki hâli değerlendirmek durumundaydılar. Bu yasağa riayet edilip edilmeyeceğinin, bu yasağın hicreti gerektirip gerektirmediğine karar vermek zorunda kaldılar. Başta Karadâvî olmak üzere vasatî alimler zaruretlerin haramları mübah kılması ve maslahat prensibine binaen Müslüman kızların okul içerisinde başlarını açabileceklerine dair cevaz beyanında bulundular.⁵³⁸

O sırada Avrupa Fetva ve Araştırma Merkezi'nin başkan yardımcılığını yürüten Abdullah bin Beyye'nin o dönemde bir açıklamasına rastlanmamaktadır. Ulaşabildiğimiz kadarıyla ilk defa 2008 yılında kaleme aldığı *Sinâ'atü'l Fetvâ* isimli eserinde bu meseleye yer vermiştir. Öncelikle konuyla ilgili nassa yer vererek şu ayeti irad etmektedir: “.... Dışarıda kalanlar dışında zinetlerini göstermesinler...”⁵³⁹ İbn Beyye buradaki nehyin mahiyeti üzerinden bir açıklamaya gitmektedir. Ona göre buradaki nehiy vasıta ve vesilelerin yasaklanmasına dair olan bir nehiydir. Bunun sonucu olarak bu nehiy, zahir olan süs dışında kalanların örtülmesinin emredildiğine delalet etmektedir. Dolayısıyla örtünme başka bir amaca matuf olarak vacip kılınmıştır. Kadının saçını açması-sahih olan görüşe göre- avret olması hasebiyle vücudun diğer kısımları gibi haramdır.⁵⁴⁰ İbn Beyye kadının saçının özellikle namazda hafifletilmiş avret olduğunu söyler. İmam Malik'e göre kadın namazda saçını açarsa, bu durumda o vakitte ibadetle meşgul olması mendup olduğunu nakleder.⁵⁴¹

Neyhedici hükümlerin tek bir mertebede olmadığını Şâtıbî'den naklen şöyle açıklar:

“Bu tertip ile anlaşılır ki, şer'î emirler tek bir vurguda yürütülmez ve aynı maksat altında toplanmaz. Zira zarurî alanlara dair emirler, ihtiyaçlara veya tahsîniyyâta ilişkin emirlere benzemez. Aynı şekilde zarurîleri tamamlayıcı emirlere de benzemez. Hatta zarurîlerin kendisi arasında bile talep dereceleri bakımından farklılık vardır. Mesela

⁵³⁷ Shavit, *Sharî'a and Muslim Minorities*, 252.

⁵³⁸ Shavit, *Sharî'a and Muslim Minorities*, 243.

⁵³⁹ Nûr, 31.

⁵⁴⁰ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 440.

⁵⁴¹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 440.

dinin aslına dair olan talep, nefse ilişkin talep gibi değildir; nefsinki de akla dair olan gibidir.”⁵⁴²

Yine Şâtübî’den şöyle bir nakilde bulunmaktadır: “Bazı durumlarda kesin bir nehiy, daha üstün bir maslahat sebebiyle çiğnenebilir.”⁵⁴³ Nehyin hem tek mertebede olmaması hem de daha üstün bir maslahat sebebiyle çiğnenebileceğine binaen ulema bazı pratik sonuçlara ulaşmıştır. İbn Beyye’ye göre eğer yasaklanan eylem bizatihi bir mefsedet içeriyorsa-diğer bir ifadeyle bu yasaklama maksatlara binaen bir yasaklama ise bu tür bir eylem yalnızca zaruri bir hâlde mübah olur. Meyte, kan, domuz eti yemek buna örnektir. Ancak yasaklanan şeyin derecesi bunların seviyesinden düşükse yani bizatihi mefsedet barındırmayan fakat başka mefsedetlere vesile olan fiillerin yasaklanması türünden ise bu durumda orta düzeyde bir zorluk ve ihtiyaç hâlinde bu nehyin hükmü düşebilir. İbn Kayyim’den şöyle bir nakilde bulunmaktadır: “İlk tür ribânın (fazlalık ribası) haram kılınması maksatların haram kılınmasındandır. Diğer ise vasıtaların yasaklanmasındandır. Bu sebeple vadeli ribânın hiçbir türüne izin verilmemiştir.”⁵⁴⁴ İbn Beyye zorluk hâlinin bedenin bazı kısımlarının açılmasına dair hükümler doğurabileceği düşüncesindedir. Buna delil olarak Buhârî’nin naklettiği şu hadisi getirir: Uhud Savaşı’na dair Enes b. Mâlik’ten şöyle rivayet edilmiştir: “Uhud günü halk Peygamber’den kaçtı. Aişe bint Ebî Bekir ile Ümmü Süleym’in eteklerini sıvamış hâlde olduklarını, baldırlarının alt kısımlarının görüldüğünü gördüm. Sırtlarında su kırbalarını taşıyorlardı.” Başka bir rivayette ise, “Sırtlarında kırbaları taşır, sahabenin ağızlarına su dökerlerdi. Sonra dönüp tekrar su doldururlar, yeniden getirir ağızlarına dökerlerdi.”⁵⁴⁵

3. Aynın İstihâlesi

İstihâle kavramını etimolojik olarak ele alan İbn Beyye bu kavramın kökeninin “hâle-yehûlu” olduğunu, manasının “değişmek, dönüşmek, aslı ortadan kalkmak” olduğunu ifade eder.⁵⁴⁶ Şer’î anlamda istihâle necis bir maddenin zâti vasıflarının tamamen ortadan kalkmasıyla yeni bir mahiyet kazanarak isminin ve fikhî hükmünün değişmesi anlamına gelir.⁵⁴⁷ İbn Beyye burada niteliksel bir dönüşümden değil, hakiki bir dönüşüm olduğuna vurgu yapar. Ona göre sütün peynire, buğdayın una, unun ekmeğe dönüşmesi gibi niteliksel değişimler

⁵⁴² Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 3/496.

⁵⁴³ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 4/117.

⁵⁴⁴ İbn Beyye’nin aktardığı ibarelerle İbn Kayyim’in kitabında eşleşen bir ibare bulamadık. İbare için bk. Abdullah bin Beyye, *Sinâatu’l-fetvâ ve Fıkhu’l-ekalliyat*, 441.

⁵⁴⁵ Buhârî, *Şahîhu’l-Buhârî*, 3/1055, “Kitâbu’l Cihâd ve’s-Siyer”, 64 (2724).

⁵⁴⁶ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu’l-fetvâ ve Fıkhu’l-ekalliyat*, 433-434.

⁵⁴⁷ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu’l-fetvâ ve Fıkhu’l-ekalliyat*, 434.

istihâle kapsamında değerlendirilmez. Bunların aksine içkinin sirkeye, merkebin tuza, dışkının küle dönüşmesi gibi örnekler ise necaseti ortadan kaldıran hakikî dönüşümler olarak kabul edilir.⁵⁴⁸ İstihâlenin yukarıda verilen tanımına göre, bu işlem hüküm değiştirici ve temizleyici bir işlemdir. İbn Beyye, Hanefiler, Zeydîler, Zâhirîler, İbn Hazm, Mâlikîlerin meşhur görüşü ve Ahmed b. Hanbel'den gelen iki rivayetten birinin bu doğrultuda olduğunu ifade eder.⁵⁴⁹ Ayrıca İbn Teymiyye'nin bu konuda kesin bir şekilde böyle düşündüğünü dönüşümün Allah'ın fiiliyle ya da insan eliyle meydana gelmesi arasında fark gözetmeksizin temizleyici olduğunu ifade ettiğini aktarır.⁵⁵⁰

İstihâlenin mahiyeti ve hükmünü aktarmasının ardından İbn Beyye bunun pratik sonuçlarına değinmektedir. Bu bağlamda zikrettiği örneklerden biri, necis yağın kimyevî dönüşüm geçirerek sabun hâline gelmesidir. *el-Müctebâ* adlı eserde yer alan ifadelere atıfla, bu durumda elde edilen sabunun temiz hükmünde olduğuna dair fetva verildiğini aktarmaktadır. Söz konusu görüşün, İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye nispet edildiği ve özellikle “umûmü'l-belvâ” ilkesiyle gerekçelendirildiğini belirtilir. Ayrıca, *Şerhu'l-Münye*'de geçen bir başka rivayette, insan yahut köpek gibi necis bir canlının sabun kazanına düşmesi ve bu maddenin sabunlaşma sürecine tabi tutulması hâlinde, ortaya çıkan ürünün temiz kabul edileceğine dair bir fetva metnine de yer verir.⁵⁵¹

İbn Beyye'ye göre, bu tür dönüşümlerde hükmün illeti, “tağayyur” (değişim) ve “inkılâbu'l hakika”dır.⁴³³ Bu kaide, sadece sabun örneğiyle sınırlı olmayıp, hakikî mahiyet dönüşümünün ve umûmü'l-belvânın mevcut olduğu bütün durumlarda geçerlidir. Bu çerçevede hurma pekmezi (dıbb) örneğini ele alır. Farelerin bu gibi ürünlerin içine girerek idrar yapması, dışkılması veya ölü hâlde bulunması gibi durumlar göz önüne alındığında bazı âlimlerin, bu maddelerin dönüşüm neticesinde temiz sayılabileceğini ifade ettiklerini nakleder. Aynı şekilde, bazı şeyhlerin hocalarından biri, susamın necis hâle geldikten sonra tahin hâlini alması durumunda –özellikle kullanımın yaygın olması hâlinde– temiz olacağı yönünde içtihatla bulunmuştur. Bu hüküm, kuşun bir kuyuya düşerek erimesi ve çamura karışması örneğine yapılan kıyasla gerekçelendirilmiştir.⁵⁵²

⁵⁴⁸ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 434.

⁵⁴⁹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 434.

⁵⁵⁰ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 434.

⁵⁵¹ Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 432.

⁵⁵² Abdullah bin Beyye, *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*, 433.

IX. Genel Değerlendirme

Hem fıkıh için hem de fıkhu'l ekalliyât için vazettiği esaslara baktığımızda İbn Beyye'nin modern fıkıh düşünürü olduğunu söylememizin önünde herhangi bir engel görünmemektedir. Hayatını işlediğimiz ilk bölümde de gördüğümüz üzere düşünce dünyasının oluşmasında içine düştüğü siyasi ortam ve bağlamın fikhî düşüncesini şekillendirdiğini hatta zaman zaman fikhî siyasetin ihtiyacına aracı kıldığına şahit olmaktayız. Düşüncesinin merkezinde bulunan "Fıkhu'l vâki'"nin eleştirisi bu tezin konusu olmaması sebebiyle yapılmayacaktır. Ancak vakıya bu kadar vurgu yapılmasının ardında onun siyasi duruşunu görmek ilk akla gelen şeydir.

Makasîd düşüncesinin eleştirisi bu tezin konusu olmamakla beraber makasîdın siyasete alet edildiğini ve Ortadoğu'daki otoriter rejimlerin siyasi gücünü güçlendirmek için kullanıldığını iddia edebiliriz. Onun isyan ve devrime karşı olması ve bunu öncelikle güvenlik daha sonra barış kavramları etrafında söylem olarak geliştirmesi ve özellikle Birleşik Arap Emirlikleri ile olan yakın ilişkileri ve BAE yönetici ailesine yaptığı övgüler bunu oldukça desteklemektedir. Neredeyse tüm kitaplarında bazen isim vererek bazen telmihte bulunarak (devrim ilan edip sonra kendi köşesine çekilenler gibi) İhvân-ı Müslimîn kökenli, Katar merkezli ve Ortadoğu'da otoriter rejimler yerine demokrasinin olmasını isteyen İslamcılar doğrudan hedef aldığına rastlıyoruz. Bu da onun siyasi duruşu ile yakından ilgilidir.

İbn Beyye'nin fikhî düşüncesini birkaç açıdan incelemek mümkündür. Bunlardan ilki parçacıklı yapısıdır. Öncelikle onun düşüncesini destekleyen ayet ve hadisleri serdettiğini, o ayet ve hadislerle birlikte düşünülmesi gereken diğer nassları ihmâl ettiğini belirtmeliyiz. Bunun en bariz örneği cihadın hükmüdür. Bu konudaki ayetlerin nesih açısından sırasını dikkate almadan özelde cihadu't talebi genelde ise savaşı engellemeye çalışmaktadır. Bu parçacıklı yapının bir diğer yüzü ayet ve hadislere lügavi açıdan yaklaşıp onlardan hüküm çıkarmasıdır. O ayet veya hadiste geçen ifade için yalnızca sözlükten delil getirerek çıkarımda bulunmakta, ayette geçen ifadeye verilen anlamın şer'iliğini göz ardı etmektedir. Nasslarla muamele konusunda vazettiği esaslardan biri de nassların lügate arz edilmesidir.

Öncelikle mezhebe mensubiyeti savunduğunu (buna doğrudan rastlamasak da) söylemek pek mümkün görünmemektedir. Mensup olduğu iddia edilen neo-gelenekçilik akımının genel tavrının aksine İbn Beyye mezhepleri inkâr etmemekle beraber mezhepler arası geçişleri çok rahat yapmaktadır. Ortaya koyduğu görüşü desteklemek için farklı mezheplerin

imamlarının kavillerini aktarmakta, tercih etme konusunda herhangi bir metodoloji takip etmeksizin tercihte bulunmaktadır.

İbn Beyye fikhî bir meseleyi temellendirmede en çok Şâtıbî, İbn Kayyim el-Cevziyye, Karâfî, İbn Rüşd, Cüveynî, Gazâlî ve İbn Âbidîn'e atıfta bulunmaktadır. Mâlikî mezhebi özelinde *Muhtasaru Halîl*'e şerh yazmış olan Zürkânî'ye çokça atıf mevcuttur. Ayrıca birçok konuda Ahmet b. Hanbel'den gelen farklı görüşleri zikredip onlardan birini sebep belirtmeden tercih etmektedir.



SONUÇ

II. Dünya Savaşı'ndan sonra özellikle ekonomik ve siyasi sebeplerden ötürü Batı'ya göç eden Müslümanlar, dâhil oldukları toplumlarda dinî hayatlarını nasıl devam ettireceklerine dair bir sorgulama içerisine girmişlerdir. 1990'lı yıllara kadar bu süreç devam etmiş olup 90'lı yıllardan itibaren Fıkhu'l-Ekalliyat'ın teorisi ortaya çıkmaya başlamıştır. 1994 yılında kurulan Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi, Batı'daki Müslümanların ihtiyaç duyduğu dinî otorite eksikliğini karşılamaya başlamıştır. Kuruluşundan itibaren başkan yardımcılığını üstlenen Abdullah b. Beyye Fıkhu'l-Ekalliyat konusunda öne çıkan isimlerden biri olmuştur. Bu tez, onun siyasî-ilmî faaliyetlerini ve Fıkhu'l-Ekalliyat'a dair görüşlerini incelemektedir.

1934 yılında Moritanya'da dünyaya gelen İbn Beyye, Tunus'ta aldığı eğitimle 1978 yılına kadar Moritanya yönetiminde çeşitli bakanlık görevlerinde bulunmuştur. 1978 yılında yapılan askerî darbenin akabinde 1981'de Suudi Arabistan'a göç etmek durumunda kalmıştır. Burada Kral Abdülaziz Üniversitesinde fıkıh profesörü olmuş ve burada yaşamaya devam etmiştir. Abdullah b. Beyye'nin düşüncesini iki kavram etrafında incelemek mümkündür. Bunlardan ilki güvenlik (emn), ikincisi ise barıştır. Güvenlik düşüncesinin oluşmasında göç ettiği yıllardaki Ortadoğu'da cereyan eden hadiseler oldukça etkili görünmektedir.

1973'te Arap-İsrail Savaşı'nın ardından uygulanan petrol ambargosu, Suudi Arabistan'ın güvenlik öncelikli politikalarının başlangıcı olmuştur. Kral Faysal'ın liderliğinde ABD ile geliştirilen güvenlik temelli ittifak, diğer Arap ülkelerinde tepkiyle karşılanmış; bu ortamda Suudi yönetimi, güvenliği merkez alan bir söylem geliştirme ihtiyacı duymuştur. 1979'daki İran İslam Devrimi, SSCB'nin Afganistan işgali, Cüheyman'ın Kâbe baskını ve Suudi Arabistan'daki Şii isyanları bu söylemi pekiştirmiştir. Bu bağlamda kurulan Naif Arap Güvenlik Bilimleri Üniversitesi, güvenlik odaklı akademik üretimin merkezi hâline gelmiş ve Abdullah b. Beyye'nin *Hitâbu'l-Emn fi'l-İslâm* adlı eseri burada yayımlanmıştır. Bu eserde İbn Beyye, güvenliği makâsîdüş-şerîa'nın temel unsuru olarak sunar ve şiddet kültürünü reddederek İslâm'ın özünün barış ve tesâmuh olduğunu vurgular. Bireysel, toplumsal ve siyasal düzeyde güvenliğin, dinin yüklediği sorumlulukların icrası için vazgeçilmez olduğunu belirtir. Bu fikirler, Şâtıbî'nin kuramıyla desteklenerek güvenliğin “can, mal, din, akıl ve nesil” boyutlarını kapsayan bir çerçeveye yerleştirilir.

İbn Beyye'nin bu güvenlik merkezli yaklaşımı, 2000'li yıllarda ortaya çıkan krizler karşısında uzun süre sessiz kalmasıyla dikkat çeker. Özellikle 11 Eylül sonrası dönemde AFAK başkanı Karadâvî'nin kamuoyuna açık müdahalelerine karşılık, İbn Beyye'nin ne eserlerinde

ne de platformlarında bu konuya değinmemesi ilmi çevrelerce eleştirilmiştir. Bu dönemde Selefi-cihâdî hareketlerin yükselişiyle birlikte, teröre karşı açık bir pozisyon alma ihtiyacı belirginleşmiş; İbn Beyye de bu ihtiyaca yanıt olarak *el-İrhâb: et-Teşhîs ve'l-Hulûl* adlı eserini kaleme almıştır. Bu çalışmasında terörü fikhî olarak “bağy”, “hırâbe” ve “ifsâd fi'l-ard” kategorileriyle ilişkilendirmiş; özellikle Malikî gelenekten beslenen yorumlarla, otoriteye karşı her türlü silahlı başkaldırının meşru olmadığını belirtmiştir. İmamın zalim dahi olsa isyanla devrilmeyeceği fikrine bağlı kalarak, otoriter yönetimlerin güvenlik temelli meşruiyetini fıkıhla temellendirmiştir.

İbn Beyye'nin kitabında benimsediği bu yaklaşım, cihad kavramına getirdiği yeniden yorumla daha da netleşir. İbn Beyye'ye göre cihad, artık klasik fıkıh literatüründe anlaşıldığı haliyle yayılmacı bir savaş değil, barışı, kamu düzenini ve inanç özgürlüğünü koruma amacı güden ahlaki bir sorumluluktur. Savaş ancak devlet otoritesince başlatılabilir ve bireylerin ya da grupların inisiyatifine bırakılamaz. Özellikle savunma savaşı meşrû kabul edilirken, saldırı savaşının ancak caydırıcılık gibi gerekçelerle gündeme gelebileceği ifade edilir. Filistin meselesi örneğinde olduğu gibi meşru direnişin terörden ayrılması gerektiği, bunun ise ancak evrensel etik ve uluslararası hukukla mümkün olabileceği savunulmuştur. Bu bağlamda, İbn Beyye'nin söylemi klasik fikhî kavramları çağdaş güvenlik politikaları ile uyumlu bir biçimde yeniden yorumlamaya yönelmiş; barışa öncelik verirken otoriter yapılarla uzlaşmacı bir çizgi izlemiştir.

Arap Baharı sürecinde İbn Beyye'nin politik tutumu daha da belirginleşmiş, Karadâvî'nin devrimci çizgisine karşı temkinli bir mesafe benimsemiştir. 2011'deki bazı konuşmalarında Arap dünyasındaki kargaşadan duyduğu endişeyi dile getirse de doğrudan devrim lehine bir tavır sergilememiştir. 2013 yılı itibarıyla BAE ile geliştirdiği ilişkiler, onun İslamcı çevrelerden uzaklaşarak devlet destekli bir dinî otorite inşa etme sürecine yöneldiğini göstermektedir. Aynı yıl Mısır'da yaşanan darbe karşısında sessiz kalması ve bu dönemde BAE'li yetkililerle temaslarını kendi web sitesinde öne çıkarması, bu yönelimin siyasi bir tercih olduğunu ortaya koymuştur. Bu gelişmelerin ardından Müslüman Alimler Birliği'nden istifası, İbn Beyye'nin Karadâvî çizgisiyle yollarını resmen ayırdığını teyit etmiştir.

Bu kopuş, yalnızca siyasi tercihlerle sınırlı kalmamış; fikhî ve metodolojik düzlemde de derinleşmiştir. Karadâvî'nin ümmetin iradesini temsil eden ve yöneticilerin denetlendiği bir demokratik sistemi İslam'a uygun bulmasına karşılık, İbn Beyye, bu tür sistemlerin kolayca istikrarsızlığa sürüklenebileceğini ve dış müdahalelere açık olduğunu savunmuştur. Ona göre

barış, adalet ve maslahat ancak güçlü bir otorite ile korunabilir ve güvenlik, halk iradesinden daha önceliklidir. Bu yaklaşım, “Fıkhu’s-Silm (Barış fikhı)” olarak adlandırdığı paradigmanın temelini oluşturmuş; Karadâvî’nin “Fıkhu’s-Sevra (devrim fikhı)”na açık bir alternatif sunmuştur. Özellikle “hazır olmayan toplumlarda demokrasi çağrısının savaş çağrısıyla eşdeğer olduğu” yönündeki görüşleri, onun istikrarı maslahatın önüne koyduğunu göstermektedir.

Bu yaklaşımın somutlaştığı örneklerden biri de 2016’da ilan edilen Marakeş Deklarasyonu’dur. İŞİD’in dini azınlıklara yönelik saldırılarına karşı hazırlanan bu metin, İbn Beyye’nin öncülüğünde, İslam’ın barışçıl ve çoğulcu yapısının yeniden inşasını hedeflemiştir. Medine Vesikası’na referansla, vatandaşlık kavramı, dini ve etnik farklılıkları uzlaşıya dönüştüren anayasal bir düzen olarak tanımlanmış; zimmet, cizye ve cihad gibi klasik fikhî terimler yeniden yorumlanmıştır. Zimmet, güvenlik temelli bir siyasi sözleşme; cizye, mali katkı ve askeri muafiyet karşılığı bir koruma anlaşması; cihad ise barış ve özgürlüklerin korunmasını hedefleyen hukuki bir sorumluluk olarak sunulmuştur.

Bu çabanın devamı olarak değerlendirilebilecek bir diğer gelişme, 2019’da yayımlanan Yeni Hılfu’l-Fudûl Tüzüğü’dür. FPPMS çatısı altında şekillenen bu girişim, dinler arası uzlaş, barış ve vatandaşlık temelli söylemleri kurumsallaştırmayı hedeflemiş; özellikle ABD’deki muhafazakâr çevrelerle diyalog yoluyla yeni bir İslamî temsil biçimi oluşturmayı amaçlamıştır. Bu süreçte İslamcılığı kriminalize eden yaklaşımlar öne çıkmış, Katar gibi aktörlere karşı yürütülen politikalar dini söylem üzerinden meşrulaştırılmıştır.

İkinci bölümde, Abdullah b. Beyye’nin fıkıh anlayışı makāsıd merkezli, bağlamsal ve ıslahçı bir içtihat yöntemi çerçevesinde ele alınmaktadır. Klasik fikhın çağdaş bağlama uygun şekilde yeniden yorumlanması gerektiğini savunan İbn Beyye, nas ile vakıa arasında bir denge kurmayı hedefler. Bu amaçla Şâtıbî’den ilhamla makāsıd düşüncesini merkeze alır ve fikhın ruhunu ihya etme gayretine girer. Fikhî metodolojisinin merkezinde tahkîku’l-menât yer alır; buna göre hüküm sadece teorik olarak değil, vakıanın mahiyetine uygun biçimde uygulanmalıdır. Bu yöntem, klasik araçların çağdaş vakıada fonksiyonel kılınmasını sağlar. Ayrıca İbn Beyye, yöneticilerin maslahat tayininde merkezi rol oynayabileceğini savunarak kamu düzeni gibi stratejik meselelerde yöneticinin içtihadını fakihin ictihadından öncelemektedir. Onun bu yaklaşımı, klasik fikhın kavramsal zenginliğini muhafaza ederken çağdaş sorunlara bağlam odaklı çözümler sunmayı amaçlamaktadır.

Bu yaklaşım Fıkhu'l-ekalliyât anlayışında da kendini göstermektedir. İbn Beyye, bu kavramı modern dönemde Batı'daki Müslümanların karşılaştığı özgün durumlara cevap vermek üzere geliştirmiştir. Azınlık, sayı bakımından küçük ve siyasal iktidardan yoksun toplulukları ifade eder; bu çerçevede Fıkhu'l-ekalliyât, klasik fikhî mirasa bağlı kalarak zaruret ve hacet ilkeleriyle azınlıkların dinî sorunlarına çözüm üretmeyi hedefler. Temel amacı Müslüman bireylerin dinî kimliklerini koruyarak topluma entegre olmalarını sağlamaktır. Bu bağlamda izolasyon, çözülme ve mündemiçlik olmak üzere üç temel tutumdan, kimlik ve toplumsal ilişkiler arasında denge kuran mündemiçlik tercih edilir. İbn Beyye, bu fıkıh anlayışını içtihadın üç türüyle destekler: klasik kıyas, tahkîku'l-menât ve tercihî içtihat. Bu içtihat yapıları vakıa, icmâlî ve tafsîlî delillerle ilişkili fetva üretimini mümkün kılar.

İbn Beyye, Fıkhu'l-ekalliyât bağlamında yedi temel fikhî kaideyi yeniden yorumlayarak güncel meselelere çözümler sunar. Teysîr ve ref'u'l-harac ilkesi, Şâtıbî'den hareketle şeriatın kolaylık amacı taşıdığını vurgular ve naslarla sabit ruhsatları meşru kılar. Zamanın değişmesiyle fetvanın değişmesi ilkesi, içtihadi hükümlerin maslahat ve mefsedet bağlamında yeniden değerlendirilmesini mümkün kılar. Hâcetin zaruret menzilesine tenzîli ilkesiyle faizli ev alımı gibi durumlar zaruret kapsamında değerlendirilebilir. Örf kaidesi ise, vakıaya uygun içtihat yapılmasını sağlar; örfün nassın zahirine muhalif olması hâlinde dahi muteber olabileceğini savunur. Tahkîku'l-menât ilkesiyle, örneğin domuz katkılı ürünlerin helallığı gibi meselelerde fakihın vakıayı derinlemesine tahlil etmesi gerekir. Me'âlâtın gözetilmesi ilkesi, bir fiilin meşru olsa bile zararlı sonuçlar doğurması hâlinde sınırlandırılmasını veya ertelenmesini öngörür. Müslüman cemaatin kadılık fonksiyonu üstlenmesi ilkesi ise, gayrimüslim ülkelerde kadı otoritesinin yokluğunu cemaatin telafi etmesini sağlar.

İbn Beyye, bu metodolojik çerçeveyi Müslümanların gayrimüslim toplumlarda ikamet etmesini meşru görerek temellendirir. Klasik fıkıhtaki dârü'lislâm ve dârü'lharb ayrımının içtihadi olduğunu, günümüz uluslararası sisteminde anlaşmalar ve vatandaşlık temelinde ilişkilerin şekillendiğini belirtir. Takiyuddin İbn Teymiyye tarafından ortaya atılan ve yöneticilerinin gayrimüslim, halkının Müslüman olduğu yer anlamına gelen dârü'l-mürekkebe yaklaşımına yakın durarak, Müslümanların dinlerini özgürce yaşayabildikleri her yerin dârü'lislâm hükmünde olabileceğini savunur. Malikî olmasına rağmen Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinden gelen, gayrimüslim toplumlarda kalmaya cevaz veren görüşleri tercih eder. Bu yaklaşımını Hz. Abbas örneği ve Füdeyk hadisiyle temellendirir. Zaruret, kolaylık, maslahat

gibi ilkeler bu içtihadı destekler. Böylece Batı’da yaşayan Müslümanların aktif bireyler olarak topluma katkı sunabileceği fikrini savunur.

İbn Beyye, klasik fıkhıdaki “mekânın teklîfî hükümlere etkisi” meselesinde iki görüşü aktarır. Birincisi, mekânın hükmü etkilemeyeceğini savunan cumhur görüşüdür. Buna göre fiilin hükmü mekândan bağımsızdır. İkincisi ise Hanefiler ve bazı Mâlikî ile Hanbelî âlimlerinin benimsediği, dârü’lharp gibi ortamlarda bazı fiillerin ruhsat kapsamında değerlendirilebileceğini ileri süren görüştür. İbn Beyye, faizli krediyle ev alımı gibi meselelerde bu ikinci yaklaşımın çağdaş uygulamalara dayanak teşkil ettiğini belirtir. Her ne kadar Batı’yı dârü’l-harp olarak görmese de, bazı hükümlerin bağlama göre yeniden değerlendirilmesini savunur. Bu yaklaşım, onun vakıya duyarlı bir içtihat anlayışı geliştirmeye çalıştığını gösterir.

Gayrimüslimlerle ilişkiler konusunda Kur’ân’daki “birr” ve “kıst” kavramlarını esas alan İbn Beyye, savaşmayan ve barışçıl olan gayrimüslimlerle ilişkilerin ahlâken faziletli olduğunu savunur. Kur’an’ın Ehl-i Kitap ile nikâh ve yemek gibi ilişkileri meşru kılması bu görüşü destekler. Bayram tebrikleri, müşrik bile olsa anneye ya da gayrimüslim eşe yapılabilir; bu tür tebrikler inanç onayı değil, toplumsal nezakettir. Ulusal bayramlara katılım da benzer şekilde değerlendirilebilir. İbn Beyye, teşebbüh ve müşabehe ayırımına vurgu yaparak, bağlama göre değerlendirme gerektiğini ifade eder. Müşriklere selam vermek, onları ziyaret etmek, taziye etmek gibi davranışların dinen yasaklanmadığını ve maslahatla değerlendirilebileceğini belirtir. Ona göre, yalnızca inanca veya ibadete dair semboller yasak kapsamına girer. Bu yaklaşım, hem şer’î hem de ahlâkî dengeyi gözetten vasatî bir çizgidir.

İbn Beyye, el-velâ ve’l-berâ kavramlarının Selefilerce katı biçimde yorumlanmasına karşı çıkar. Velâ’nın dostluk ve aidiyet anlamlarının siyak ve sibak içinde değişebileceğini, sabit bir şer’î hüküm değil bağlamsal bir kavram olduğunu savunur. Berâ kavramının kişilere değil fiillere yöneldiğini belirtir. Medine Vesikası ve Füdeyk hadisi gibi örneklerle, farklı inanç mensuplarıyla maslahat temelli ilişkilerin meşru olduğunu ortaya koyar. Vatandaşlık, anayasal sadakat, çeşitliliğe saygı ve gönüllülük temelli aidiyet olarak tanımlanır. Bu anlayış, İslam’ın insanî değerleriyle çelişmez. Tarafsız laiklik ilkesiyle birlikte değerlendirildiğinde, vatandaşlık Müslüman bireyin dinini yaşama hakkıyla bağdaşır. Siyasi katılım, vergi ödeme ve yasalara uyum gibi sorumluluklar ahde vefa kapsamında değerlendirilir. Bu yaklaşımla İbn Beyye, tekfirci söylemlerden uzak durur ve vatandaşlığı İslam’la çelişmeyen bir aidiyet biçimi olarak temellendirir.

Son olarak, 2004’te Fransa’da çıkan başörtüsü yasağını değerlendiren İbn Beyye, bu yasağın Müslüman kadınların eğitim hakkına zarar verdiğini, dolayısıyla maslahat ilkesiyle ele alınabileceğini belirtir. Yasak doğrudan bir mefsedet değilse, zaruret durumunda hükmün düşebileceğini ifade eder. Şâtıbî ve İbn Kayyim’den nakillerle, maslahatın bazı yasaklara üstün gelebileceğini savunur. Başörtüsü yasağının eğitim hakkını engellemesi durumunda, kız öğrencilerin okulda başlarını açmaları zaruret kapsamında mütalaa edilebilir. Ayrıca, istihâleyi necis bir maddenin vasfının tamamen değişmesi olarak tanımlar, maddî dönüşümün yanı sıra sosyal ve hükmî dönüşümleri de içtihat zemininde değerlendirir. İçkinin sirkeye dönüşmesi veya dışkının küle dönüşmesi gibi örneklerde, temel illetin “tağayyur” ve “inkılâbu’l-hakika” olduğunu vurgular. Bu yaklaşım, çağdaş meseleleri klasik fikhî mirasla bütünleştirme çabasının bir yansımasıdır.



KAYNAKÇA

- Abdullah b. Beyye. *Alakatu makasidi's-şeria bi-usuli'l-fikh*. London: Müessesetu'l-Furkan li't-Türasi'l-İslami Merkezi Dirasati Makasidi's-Şeriatu'l-İslamiyye (al-Furqan Islamic Heritage Foundation al-Maqasid Research Centre in the Philosophy of Islamic Law), ts.
- Abdullah b. Beyye. *el-İrhâb: et-Teşhîs ve'l Hulûl*. Riyad: Mektebetü'l Ubkân, ts.
- Abdullah b. Beyye. *Hitabu'l-Emn fi'l-İslâm ve Sekafetü't-Tesâmüh ve'l-Viâm*. Riyad: Akademiyyetü Nâyifi'l Arabiyye li'l Ulumi'l Emniyye, 1999.
- Abdullah b. Beyye. *Meşâhid mine'l-Makâsîd*. Riyad: Dâru'l Ucûh li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2012.
- Abdullah b. Beyye. "Religious Minorities in Muslim-Majority Lands: A Legal Framework and a Call to Action". *The Marrakesh Declaration on the Rights of Religious Minorities in Muslim-Majority Lands: A Legal Framework and a Call to Action*. Dubai: Misar li't-Tiba'a ve'n-Neşr, 2016.
- Abdullah b. Beyye. *Tenbîhu'l Merâ'ci' Ala' Ta'sîli Fikhi'l Vâki'*. Dubai: Merkezü'l Muvataa', 2. Basım, 2018.
- Abdullah b. Beyye. "The Marrakesh Declaration Concept Paper". Dubai: Misar li't-Tiba'a ve'n-Neşr, 2016.
- Abdullah b. Beyye, Hamza Yusuf Hanson. *In Pursuit of Peace: Framework Speech for the Forum for Promoting Peace in Muslim Societies*. Ebu Dabi: FPPMS, 2014.
- Abdullah bin Beyye. *Fetâvâ Fikriyye*. Dâru'l Endelüsü's Sahrâ, 2000.
- Abdullah bin Beyye. *İsârât Tecdîdiyye fi Hukûli'l Usûl*. Riyad: Dâru'l Ucûh li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2013.
- Abdullah bin Beyye. *Sinâatu'l-fetvâ ve Fıkhu'l-ekalliyat*. Dubai: Merkezü'l Muvataa', 3. Basım, 2018.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût - 'Âdil Murşid v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Ahmed, Chanfi. *West African 'ulamâ' And Salafism in Mecca and Medina: Jawâb Al-İfrîqî - The Response of the African: 17*. Leiden Boston (Mass.), 2015.
- Al-Rasheed, Madawi. *A History of Saudi Arabia*. New York, 2010.
- Alshaer, Abdelrahman Ibrahim - Al jehni, . Ali Bin Fayez. "Naif Arab University for Security Sciences (NAUSS): Pursuing excellence in security science education and research". *Arab Journal of Forensic Sciences and Forensic Medicine* 1 (2014), 5-11.

- Âlu Teymiyye, Ebu'l-Berekât Mecduddîn 'Abdisselâm b. 'Abdillâh b. el-Ḥaḍr b. Muḥammed İbn Teymiyye el-Ḥarrânî. *el-Muḥarrar fî'l-Fıkh 'alâ Mezhebi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-Me'ârif, 1404/1984.
- Anjum, Ovamir. *Conjuring Sovereignty: How the "Constitution" of Medina Became an Oracle of Modern Statehood* (SSRN Scholarly Paper, 04 Haziran 2024). Social Science Research Network, papers.ssrn.com. Erişim 07 Nisan 2025.
<https://papers.ssrn.com/abstract=5032177>
- Azami, Usaama al-. "Abdullāh Bin Bayyah and the Arab Revolutions: Counter-Revolutionary Neo-Traditionalisms Ideological Struggle against Islamism". *The Muslim World*.
https://www.academia.edu/40186516/Abdulla_h_bin_Bayyah_and_the_Arab_Revolutions_Counter_revolutionary_Neo_traditionalisms_Ideological_Struggle_against_Islamism
- Bas, Yasin. *Islam in Deutschland - Deutscher Islam?* Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller, 2008.
- Bayyah, Abdallah Bin. *The Exercise of Islamic Juristic Reasoning by Ascertaining the Ratio Legis (al-Ijtihad Bi Tahqiq Al Manat): The Jurisprudence of Contemporary and Future Contexts*. Tabah Foundation, 2015.
- Beka, Rezart. "Maqāsid and the Renewal of Islamic Legal Theory in 'Abdullah Bin Bayyah's Discourse". *American Journal of Islam and Society* 38/3-4 (2021), 103-145.
- Beka, Rezart. *The Jurisprudence of Reality (Fiqh Al-Wāqī') in Contemporary Islamic Thought: A Comparative Study of the Discourse of Yūsuf Al-Qaraḍāwī (D. 2022), Nāṣir Al-'umar (B.1952), And Abdullah Bin Bayyah (B.1935)*. Georgetown University, 2022.
- Beka, Rezart. "The Reconceptualization of the Umma and Ummatic Action in Abdullah Bin Bayyah's Discourse". *American Journal of Islam and Society* 41/2 (01 Ağustos 2024), 6-45. <https://doi.org/10.35632/ajis.v41i2.3438>
- Beyhaḳî, Ebû Bekr Aḥmed b. el-Ḥüseyn b. 'Alî el-Ḥüsrevcirdî el-. *es-Sunenu'l-Kubrâ*. thk. 'Abdullâh et-Turkî. 22 Cilt. b.y.: Merkezu Hicr, 1432/2011.
- Birt, Yahya. "Blowin' in the Wind: Trumpism and Traditional Islam in America". *Medium* (blog), 27 Haziran 2017. <https://yahyabirt.medium.com/https-medium-com-yahyabirt-blowin-in-the-wind-trumpism-and-traditional-islam-in-america-40ba056486d8>
- Bowen, John R. *A New Anthropology of Islam*. Cambridge University Press, ts.
- Bowen, John R. *On British Islam: Religion, Law, and Everyday Practice in Shari'a Councils*. Princeton (N.J.) Oxford: Princeton University Press, 2016.

- Bowen, John Richard (ed.). *Can Islam Be French? Pluralism and Pragmatism in a Secularist State*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- Bowen, John Richard. *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- Bowen, Professor John R. vd. *European States and their Muslim Citizens: The Impact of Institutions on Perceptions and Boundaries*. New York, NY, 2015.
- Buḥârî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buḥârî el-. *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*. thk. Muştafa Dîb el-Buḡâ. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Keşîr; Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1414/1993.
- Büyükkara, Selman. *Rethinking the debates around saḥifat al-Medina in the light of constitutionalism, pluralism and consociationalism*. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Byrd, Dustin J. *Islam in a Post-Secular Society: Religion, Secularity and the Antagonism of Recalcitrant Faith*. Chicago, IL: Haymarket Books, 2018.
- Caeiro, Alexandre Vasconcelos - Al-Saify, Mahmoud. "Qaradawi in Europe, Europe in Qaradawi? The Global Mufti's European Politics". *Global Mufti : the Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*. 109-148. Hurst, 2009.
- Catlos, Brian. *Ortaçağ Latin Hristiyan Alemi Müslümanları 1050-1614*. ed. Sümeyra Tahta. çev. Ahmet Demirhan. Gav Perspektif, 2022.
- Cuveynî, Ebû'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdullâh el-. *el-Burhân fî 'Uşûli'l-Fıkh*. thk. Şalâh b. Muḥammed b. 'Avîḍa. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. "er-Risâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/119-122. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Dr Tarek Elgawhary vd. *The Muslim 500: The World's 500 Most Influential Muslims*,. Amman: The Royal Islamic Strategic Studies Centre, 2025.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'aş es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muḥammed Muḥyiddîn 'Abdulḥamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, ts.
- Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye. *İktidaü's-sırati'l-müstakim li muhalefeti ashabi'l-cehim*. Riyad: Şirketü'l-Ubeykan, 1984.
- El-Aswad, El-Sayed. "Images of Muslims in Western Scholarship and Media after 9/11". *Domes: digest of Middle East studies* 22 (01 Mayıs 2013), 39-56.
<https://doi.org/10.1111/dome.12010>
- Erdem, Sami. "Fıkıh Tarihi: Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Modern Yorumlar İçin Yeni Bir Referans Çerçevesi". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 85-105.

- Ezekiel, Judith. "French Dressing: Race, Gender, and the Hijab Story". *Feminist Studies* 32/2 (01 Temmuz 2006), 256. <https://doi.org/10.2307/20459086>
- Hassan, S. *Fiqh Al-Aqalliyât: History, Development, and Progress*. Palgrave Macmillan, 2013th edition., 2013.
- Hayward, Susan. *Understanding and Extending the Marrakesh Declaration in Policy and Practice*. US Institute of Peace, 2016. <https://www.jstor.org/stable/resrep12248>
- Hill, Kent R. "The Charter of the New Alliance of Virtue". *The Catholic Thing*. 05 Mart 2020. Erişim 15 Nisan 2025. <https://www.thecatholicthing.org/2020/03/05/the-charter-of-the-new-alliance-of-virtue/>
- Hiltermann, Joost R. "Conflicts in the Middle East and North Africa: An attempt at reframing". *Routledge Handbook on Middle East Security*. Routledge, 2019.
- İbn Kâyyim el-Cevziyye, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zür'aî ed-Dımaşķî el-Ḥanbelî. *İ'lâmu'l-Muvakkı'în 'an Rabbi'l-Âlemîn*. thk. Muḥammed 'Abdusaelâm İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1991.
- İbn Ruşd el-Cedd, Ebu'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Ruşd el-Ḳurṭubî. *el-Beyân ve't-Taḥşîl ve's-Şerḥ ve't-Tevcîh ve't-T'alîl li'Mesâilî'l-Mustehrace*. thk. Dr. Muḥammed Ḥaccî ve Âḥarûn. 2 Cilt. Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1408/1988.
- İbn 'Âbidîn, Muḥammed Emîn b. 'Omer b. 'Abdil'azîz el-Ḥuseynî ed-Dımeşķî. *Reddu'l-muḥtâr 'alâ'd-Durri'l-muḥtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2. Basım, 1412/1992.
- İbn-Âşûr, Muhammad et-Ṭâhir. *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tûnis: ed-Dâru'l Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984.
- Kacı, Temel. "Bir Kaidenin Serencamı: Hâcet Umumi Olsun Hususi Olsun Zaruret Menzilesine Tenzil Olunur". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (15 Aralık 2016), 137-173. <https://doi.org/10.18505/cuid.273981>
- Karadâvî, Yûsuf. *Fî Fıkhi'l-Ekalliyâtî'l-Müslime Hayatü'l-Müslimîn Vasatî'l-Müctemiâtî'l-Uhrâ*. Kahire, Darü's-Şurûk., 2001.
- Karadâvî, Yûsuf. *Kelimât fi'l Vasatiyyeti'l İslâmiyye ve Meâlimuhâ*. el-Merkezü'l Âlemî Li'l Vasatiyye, 3. Basım, 2011.
- Karadâvî, Yûsuf el-. *el-Hasâisu'l Âmmе li'l-İslâm*. Kahire: Daru's Şurûk, 1977.
- Karadâvî, Yûsuf el-. *el-Helal ve'l-haram fi'l-İslam*. International Islamic Federation of Student Organizations [İttihadü'l-İslami el-Alemi], 1960. https://katalog.isam.org.tr/yordam?p=1&q=*&alan=tum_txt&demirbas=164284

- Kâsânî, ‘Alâ’uddîn Ebûbekir b. Mes’ûd b. Aḥmed el-Ḥanefî el-. *Bedâ’i’u’s-ṣanâ’i’ fî tertîbi’s-ṣerâ’i’*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Kimball, Charles. “The War on Terror and Its Effects on American Muslims”. *The Oxford Handbook of American Islam*.
- Koca, Ferhat. “Menât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/119-121. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Larsen, Lena. *How Muftis Think: Islamic Legal Thought and Muslim Women in Western Europe*. Brill, 2018.
- <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=310ad8354d5222ebf4950ac7cd7448a6>
- Legrenzi, Matteo - Lawson, Fred H. “External intervention in the Gulf”. *Routledge Handbook on Middle East Security*. Routledge, 2019.
- Mamdani, Mahmood. *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. New York, NY: Pantheon, 1st edition., 2004.
- March, Andrew F. *Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus*. Oxford University Press, 1st edition., 2009.
- Masud, Khalid. “The obligation to migrate: the doctrine of hijra in Islamic law”. *Muslim Travellers*. Routledge, 1990.
- Merdâvî, Ebu’l-Ḥasen ‘Alâ’uddîn ‘Alî b. Suleymân ed-Dimeşkî el-Ḥanbelî el-. *el-’İnşâf fî Ma’rifeti’r-Râciḥ mine’l-Ḥilâf*. 12 Cilt. b.y.: Dâru İḥyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 2. Basım, ts.
- Michot, Yahya. “İbn Taymiyya’s ‘New Mardin Fatwa’. Is Genetically Modified Islam (GMI) Carcinogenic?” *The Muslim World* 101/2 (2011), 130-181.
- <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2011.01351.x>
- Midilli, Muharrem. “Hanefî Geleneğinden Klasik Osmanlı Kanunlarına Had-Kıyas Dışı Ağır Ceza Formülü”. *darulfunun ilahiyat* 30/1 (03 Temmuz 2019), 25-48.
- Miller, Kathryn A. “Muslim Minorities and the Obligation to Emigrate to Islamic Territory: Two fatwas from Fifteenth-Century Granada”. *Islamic Law and Society* 7/2 (2000), 256-288.
- Muhammad b. Hassan al-Alaoui. “The King’s Speech: Message from His Majesty, King Mohammed VI”. *The Marrakesh Declaration on the Rights of Religious Minorities in Muslim-Majority Lands: A Legal Framework and a Call to Action*. Dubai: Misar li’t-Tiba’a ve’n-Neşr, 2016.
- Muhammad Qasim Zaman. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton: Princeton University Press, 2010.

- Müflih, İbn vd. *el-Âdâbü's-ser'iyye*. Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 2015.
https://katalog.isam.org.tr/yordam?p=1&q=*&alan=tum_txt&demirbas=247583
- Nakissa, Aria. "The Fiqh of Revolution and the Arab Spring: Secondary Segmentation as a Trend in Islamic Legal Doctrine". *The Muslim World* 105/3 (Temmuz 2015), 398-421.
<https://doi.org/10.1111/muwo.12098>
- Özel, Ahmet. "Klasik İslâm Devletler Hukukunda Ülke Kavramı ve Günümüzdeki Durum: İbn Teymiyye'nin Mardin Fetvası ile Benzeri Diğer Bazı Fetvalar". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (05 Mart 2014), 41-64.
<https://doi.org/10.15370/muifd.35415>
- Özgür Kavak. "Fıkıh Literatüründe Cihad Hükümleri ve Modern Cihad Yorumları". *İç Tehdit ve Riskler Işığında İslam Dünyasının Geleceği*. İstanbul: İNSAMER, 2016.
- Quisay, Walaa. *Neo-Traditionalism in Islam in the West: Orthodoxy, Spirituality and Politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1st edition., 2023.
- Quisay, Walaa - Parker, Thomas. "On the Theology of Obedience: An Analysis of Shaykh Bin Bayyah and Shaykh Hamza Yusuf's Political Thought". *Maydan* (blog), 08 Ocak 2019. <https://themaydan.com/2019/01/theology-obedience-analysis-shaykh-bin-bayyah-shaykh-hamza-yusufs-political-thought/>
- Saba Mahmood. *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report*. Princeton, 2015.
- Seraḥsî, Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-. *el-Mebsûṭ*. thk. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meyyis. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Shavit, Uriya. *Sharî'a and Muslim Minorities: The wasatî and salafî approaches to fiqh al-aqalliyât al-Muslima*. Oxford University Press, 1. Basım, 2016.
<http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=80cc68ce935946445a156a9b2e9cb742>
- Shavit, Uriya. *Shari'a and Muslim Minorities: The wasati and salafi approaches to fiqh al-aqalliyat al-Muslima*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2016.
- Smith, Samuel - Editor, Deputy Managing. "Trump's New Religious Freedom Amb. Praises Islamic Scholars in First Public Speech". 06 Şubat 2018. Erişim 15 Nisan 2025.
<https://www.christianpost.com/news/trump-new-religious-freedom-ambassador-sam-brownback-islamic-scholars-first-public-speech.html>
- Süyûtî, Ebü'l-Faẓl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḥudayrî es-. *el-Eşbâh ve'n-Nezâîr*. b.y.: y.y., 1411/1990.
- Şâtîbî, İbrâhîm b. Mûsâ el-Laḥmî el-Ğirnâfî eş-. *el-Muvâfaḳât*. thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Ḥasen es-Selmân. 7 Cilt. b.y.: Dâru İbn 'Affân, 1417/1997.

- Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muḥammed b. 'Îsâ et-. *es-Sunen*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muḥammed b. 'Îsâ et-. *Sunenu't-Tirmizî*. thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir - Fu'âd 'Abdulbâkî. 5 Cilt. Mısır: Şirketu Muştafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975.
- Warren, David H. *Rivals in the Gulf: Yusuf al-Qaradawi, Abdullah Bin Bayyah, and the Qatar-UAE Contest Over the Arab Spring and the Gulf Crisis*. London New York: Routledge, 1st edition., 2022.
- Yûsuf el-Karadâvî. *Min Fıkhi'd Devleti Fi'l İslâm*. Kahire: Daru's Şurûk, 1997.
- Zahalka, Iyad. *Shari'a in the Modern Era: Muslim Minorities Jurisprudence*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 1st edition., 2016.
- 'Abdulbâkî ez-Zurkânî, Ebû Muḥammed 'Abdulbâkî b. Yûsuf b. Aḥmed ez-Zürkânî el-Vefâ'î. *Şerhu'z-Zurkânî 'alâ Muḥtaşari Halîl*. thk. 'Abdusselâm Muḥammed Emîn. 8 Cilt. Beyrut: y.y., 1422/2002.
- “A Common Word between Us and You”. *Islamic Studies* 47/2 (2008), 243-260.
- “Anwar Al-Awlaki Attacks Mardin Conference’s Declaration on Jihad”. Erişim 11 Haziran 2025. <https://jamestown.org/program/anwar-al-awlaki-attacks-mardin-conferences-declaration-on-jihad/>
- “Bio « Bin Bayyah”. Erişim 12 Kasım 2024. <https://binbayyah.net/english/bio/>
- “Dignitatis humanae”. Erişim 15 Nisan 2025. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html
- Brookings. “How Mauritania Exports Religion to Saudi Arabia—And Not Just the Other Way Around”. Erişim 20 Nisan 2025. <https://www.brookings.edu/articles/how-mauritania-exports-religion-to-saudi-arabia-and-not-just-the-other-way-around/>
- Fondazione Internazionale Oasis. “The Alliance of Virtue: Towards an Islamic Natural Law?” 30 Mart 2020. Erişim 15 Nisan 2025. <https://www.oasiscenter.eu/en/emirates-chart-new-alliance-of-virtue>
- “The Marrakesh Declaration On the Rights of Religious Minorities in Muslim-Majority Lands”. Dubai: Misar li't-Tiba'a ve'n-Neşr, 2016.
- “UAE Fatwa Council Member among Experts of US ‘Commission on Unalienable Rights’”. Erişim 15 Nisan 2025. <https://www.wam.ae/en/details/1395302773134>
- “US Muslim scholar joins Trump’s human rights panel”. Erişim 15 Nisan 2025. <https://www.aa.com.tr/en/americas/us-muslim-scholar-joins-trumps-human-rights-panel/1527283>

“الشريعة والحياة | رؤية الفقهاء للعالم”. haz. AlJazeera Arabic قناة الجزيرة. Yayın Tarihi 12 Nisan 2010.

<https://www.youtube.com/watch?v=UDBxQPzgxPM>

“Abdullah Bin Bayyah || تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع » عبدالله بن بيه”. Erişim 18 Aralık 2024.

<https://binbayyah.net/arabic/archives/1499>

“رسالة من الدكتور القرضاوي إلى الرئيس الفرنسي شيراك | موقع الشيخ يوسف القرضاوي”. Erişim 30 Mayıs

2025. <https://www.al-qaradawi.net/node/1986>

“الجزيرة نت”. Erişim 30 Mayıs 2025.

[https://www.aljazeera.net/news/2003/12/30/%d8%b4%d9%8a%d8%ae-](https://www.aljazeera.net/news/2003/12/30/%d8%b4%d9%8a%d8%ae-%d8%a7%d9%84%d8%a3%d8%b2%d9%87%d8%b1-%d9%8a%d8%a4%d9%83%d8%af-%d8%ad%d9%82-%d9%81%d8%b1%d9%86%d8%b3%d8%a7-%d9%81%d9%8a-%d8%ad%d8%b8%d8%b1-%d8%a7%d9%84%d8%ad%d8%ac%d8%a7%d8%a8)

[-%d8%a7%d9%84%d8%a3%d8%b2%d9%87%d8%b1-](https://www.aljazeera.net/news/2003/12/30/%d8%b4%d9%8a%d8%ae-%d8%a7%d9%84%d8%a3%d8%b2%d9%87%d8%b1-%d9%8a%d8%a4%d9%83%d8%af-%d8%ad%d9%82-%d9%81%d8%b1%d9%86%d8%b3%d8%a7-%d9%81%d9%8a-%d8%ad%d8%b8%d8%b1-%d8%a7%d9%84%d8%ad%d8%ac%d8%a7%d8%a8)

[-%d9%8a%d8%a4%d9%83%d8%af-%d8%ad%d9%82-](https://www.aljazeera.net/news/2003/12/30/%d8%b4%d9%8a%d8%ae-%d8%a7%d9%84%d8%a3%d8%b2%d9%87%d8%b1-%d9%8a%d8%a4%d9%83%d8%af-%d8%ad%d9%82-%d9%81%d8%b1%d9%86%d8%b3%d8%a7-%d9%81%d9%8a-%d8%ad%d8%b8%d8%b1-%d8%a7%d9%84%d8%ad%d8%ac%d8%a7%d8%a8)

[-%d9%81%d8%b1%d9%86%d8%b3%d8%a7-%d9%81%d9%8a-](https://www.aljazeera.net/news/2003/12/30/%d8%b4%d9%8a%d8%ae-%d8%a7%d9%84%d8%a3%d8%b2%d9%87%d8%b1-%d9%8a%d8%a4%d9%83%d8%af-%d8%ad%d9%82-%d9%81%d8%b1%d9%86%d8%b3%d8%a7-%d9%81%d9%8a-%d8%ad%d8%b8%d8%b1-%d8%a7%d9%84%d8%ad%d8%ac%d8%a7%d8%a8)

[-%d8%ad%d8%b8%d8%b1-%d8%a7%d9%84%d8%ad%d8%ac%d8%a7%d8%a8](https://www.aljazeera.net/news/2003/12/30/%d8%b4%d9%8a%d8%ae-%d8%a7%d9%84%d8%a3%d8%b2%d9%87%d8%b1-%d9%8a%d8%a4%d9%83%d8%af-%d8%ad%d9%82-%d9%81%d8%b1%d9%86%d8%b3%d8%a7-%d9%81%d9%8a-%d8%ad%d8%b8%d8%b1-%d8%a7%d9%84%d8%ad%d8%ac%d8%a7%d8%a8)