

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM HUKUKU BİLİM DALI

TAHA CÂBİR ALVÂNÎ'NİN FIKİH ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tuğrul KÜTÜKCÜ

ANKARA 2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM HUKUKU BİLİM DALI

TAHA CÂBİR ALVÂNÎ’NİN FIKİH ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tuğrul KÜTÜKCÜ

TEZ DANIŞMANI:

DR. ÖĞR. Üyesi Hadi Ensar CEYLAN

ANKARA 2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM HUKUKU BİLİM DALI

TAHA CÂBİR ALVÂNÎ'NİN FIKİH ANLAYIŞI

Yüksek Lisans Tezi

Tuğrul KÜTÜKCÜ

Tez Danışmanı

Dr. Öğr. Üyesi Hadi Ensar CEYLAN

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

- 1- Dr. Öğr. Üyesi Hadi Ensar CEYLAN
- 2- Prof. Dr. Ahmet YAMAN
- 3- Doç. Dr. Oğuzhan TAN

Tez Savunma Tarihi: 03.07.2024

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimleri Enstitüsü Müdürlüğüne

Dr. Öğr. Üyesi Hadi Ensar Ceylan'ın danışmanlığında hazırladığım “Taha Câbir Alvânî'nin Fıkıh Anlayışı” (Ankara 2024) adlı yüksek lisans tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel etik kurallarına uygun davrandığımı ve aksi durumun ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucunu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 11.07.2024

Tuğrul KÜTÜKCÜ

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
ÖNSÖZ	ii
GİRİŞ	1
I. İÇERİK VE YÖNTEM.....	1
A. Araştırmanın Önemi ve Amacı.....	1
B. Araştırmanın Kapsamı, Sınırlandırılması ve Yöntemi	2
C. Literatür Taraması ve Araştırmanın Kaynakları	3
II. TAHA CÂBİR ALVÂNÎ'NİN HAYATI.....	5
I. BÖLÜM: İSLAM DÜŞÜNCESİNDE YENİ BİR METODOLOJİ ARAYIŞI.....	7
1.1 TEORİK ZEMİN: BİLGİNİN İSLAMİLEŞTİRİLMESİ PROJESİ.....	7
1.1.1. Bilginin İslamileştirilmesi'ne Giden Süreç	7
1.1.2. Alvânî ve Bilginin İslamileştirilmesi Projesi	14
1. 2. TEORİNİN PRATİKTEKİ TEZAHÜRÜ: FIKHU'L-EKALLİYAT.....	33
1.2.1. Fıkhu'l-Ekalliyat'a Giden Süreç.....	33
1.2.2 Alvânî ve Fıkhu'l-Ekalliyat	44
II. BÖLÜM: ALVÂNÎ'NİN MEŞHUR USÛL GÖRÜŞLERİ	72
2.1. Mutlak Otorite Kur'an ve Onun Nisbî Tatbikatı Sünnet.....	72
2.2. Kur'an'ın Ahkâmıyla Mukayyet İcmâ	91
2.3. Makasıdın Önündeki En Büyük Engel: Kıyas	92
2.4. Makasıd-ı Şeriâ'dan Kur'an'ın Yüksek Hâkim Makâsıdına	93
2.5. Mezhep ve Taklide Karşı Bağımsız İctihad	105
III. BÖLÜM: ALVÂNÎ'NİN MEŞHUR FÜRÛ GÖRÜŞLERİ	120
3.1. İrtidat	120
3.2. Kadının Şahitliği	129
3.3. Kadının İmamlığı	137
3.4. İhtida Eden Evli Kadının Ehl-i Kitap Kocasıyla Nikahının Durumu	146
3.5. Sanık Hakları.....	157
3.6. Gayr-i Müslim Ülkelerde Askerlik Yapmak ve Savaşa Katılmak	170
3.7. Gayri Müslim Ülkelerde Siyasi Hayata Katılım	178
SONUÇ	189
KAYNAKÇA.....	192
ÖZ	215
ABSTRACT.....	216

ÖNSÖZ

Tahâ Cabir Alvânî, fıkhu'l-ekalliyatın kurucusu ve fıkıhın pek çok alanında kalem oynatmış bir isimdir. Mısır'dan Suudi Arabistan'a ABD'den Malezya'ya kadar dünyanın çeşitli yerlerinde şahsi ve kurumsal olarak ilmi faaliyetler yürüten Alvânî, modern fıkıh çalışmalarında adından sıkça söz ettirmiştir. Ne var ki ülkemizde bazı makale ve kitaplarının tercüme edilmesi dışında pek fazla çalışmaya konu olmamıştır. Çalışmamız Alvânî'nin zihin yapısını teorik açıdan şekillendiren Bilginin İslamileştirilmesi projesi ile onun belirli ölçüde tecessüm etmiş bir örneği olan fıkhu'l-ekalliyat anlayışını tahlil etmesinin yanı sıra Alvânî'nin usûl düşüncesini ve meşhur fûrû görüşlerini ele almıştır. Alvânî'nin klasik ve modern fıkıh düşüncesinde/çalışmalarında nerede yer aldığını tespit eden çalışma, usûl düşüncesinin fûrû görüşleriyle ne ölçüde mutabık olduğunu da test etmiştir. Alvânî hakkında Türkçe literatürde bir iki makale dışında çalışma yapılmadığı, Arapça ve İngilizce literatürde ise usûl ve fûrû görüşlerine müstakil olarak değinilmediği göz önüne alındığında çalışmamızın bu husustaki eksiklikleri kapatmaya yardımcı olacağını umuyorum.

Yüksek lisansın ilk dersinde tanıma şansına sahip olduğum ve üç yıllık zaman zarfında kendisinden ilmen ve ahlaken kelimelerle ifade edilemeyecek kadar çok şey öğrendiğim, desteğini her an hissettiğim kıymetli danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Hadi Ensar Ceylan'a teşekkürü borç bilirim. Tezimi okuma ve jüride bulunma nezaketi gösteren, kısa zamanda kendisinden çokça istifade ettiğim ve etmeye de devam edeceğim kıymetli hocam Prof. Dr. Ahmet Yaman'a minnettarım. Aynı şekilde değerli hocam Doç. Dr. Oğuzhan Tan'a yüksek lisans dönemindeki kıymetli yardımları için teşekkür ederim. Doç. Dr. Ahmet Ahman ve Dr. Mustafa Ünal hocalarıma tez sürecinde bana gösterdikleri müsamahadan dolayı müteşekkirim. İlim yolunda her zaman kendilerinden istifade ettiğim Abdullah Mollaoğlu ve Seyid Bağçivan'a teşekkürü borç bilirim.

Eğitim hayatımda bana her türlü fedakarlıkları yapan, sonsuz desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen ve haklarını hiçbir surette ödeyemeceğim kıymetli annem, babam ve abime minnettarım. Son olarak her anlamda desteğini sonuna kadar hissettiğim, tez sürecinde her zaman yanımda olan kıymetli meslektaşım ve nişanlım Esra Özekin'e ne kadar teşekkür etsem azdır.

GİRİŞ

I. İÇERİK VE YÖNTEM

A. Araştırmanın Önemi ve Amacı

İslam dünyası için krizlerin başlangıcı sayılabilecek on sekizinci yüzyıldan beri krizin nedenleri ve keyfiyeti, hangi yöntem ve araçlarla aşılabilecek ya da çözüleceği sorusu Doğu'dan Batı'ya pek çok Müslüman mütefekkirin ana gündemi haline gelmiştir. Krize getirilen çözüm önerileri yekpare olmayıp muhtelif şekil ve suretlerde tezahür etmiş, yer yer çözüm önerilerinin bizatihi kendisi yeni krizlerin habercisi olmuştur. Mevcut krizlere yeni boyutlar katan ve onları daha da derinleştiren tarihselcilik, Kur'ancılık, Batıcılık, selefilik, modern makâsıtçılık gibi düşünce akımlarının nasslar ve bu nassların tarih boyunca anlaşılacağı gelenekle kurdukları son derece problemli ilişki, genelde İslamî ilimler sahasında özelde ise fıkıh alanında üretilen bilgilerin sistematikliğini, insicamını ve tutarlılığını bozmuştur.

Mezkur düşünce akımlarının, birbirinden oldukça farklı düşünce dünyasına sahip olmalarına rağmen geleneğe eleştiri yöneltme hususunda -tenkitlerin mahiyeti farklı olmakla birlikte- ortak bir zeminde buluştukları söylenebilir. Öte taraftan gelenek içerisinde kalarak fikhî bilgi üretmeye çalışanların bahsi geçen düşünce akımlarına karşı yönelttikleri en sert eleştiri, geleneğe cephe almalarına rağmen ona alternatif olabilecek sistematik ve tutarlı bir yöntem ortaya koyamamış olmalarıdır. Ne var ki bu tenkitlerin belirli ölçüde söylemde kaldığı ve mezkur düşünce akımlarının temsilcilerinin ve fıkıh anlayışlarının yeteri kadar incelenmediği görülmektedir.

Benzer bir durum, ülkemizde yapılan çalışmalar için de geçerli olduğu söylenebilir. Bilindiği üzere fıkıh çalışmaları ülkemizde son yirmi-otuz yılda istikrarlı bir şekilde yükselerek inkişaf gösterdiği için öncelikle klasik dönemde yapılan fıkıh müktesebatının araştırılması ve incelenmesine -tabii olarak- yoğun bir mesai sarfedilmiş, modern dönemde Batı'nın meydan okuyuşu karşısında fıkıhın muhtelif akım ve müellifler tarafından nasıl algılandığı, değişim ve dönüşüme konu olduğu, klasik yapısının ne gibi bir bozulmaya uğradığı gibi hususlara nispeten daha az yoğunlaşmıştır. Halbuki klasik dönemden modern döneme geçişte yaşanan kırılmaların yakından incelenmesi, hem klasiği daha iyi anlamaya hem de bahsi geçen düşünce akımlarının fıkıh zihniyetinde ne gibi değişiklikler meydana getirdiğini daha iyi görmeye yardımcı olacaktır.

Bu doğrultuda fikhî'l-ekalliyatın kurucusu, usûl-fürû konularında pek çok çalışmaya imza atan ve dünyanın çeşitli bölgelerindeki ilmi kurullarda başkanlık ve üyelik yapmış bir isim olan Taha Câbir Alvânî (1938-2016), sahip olduğu bu öneme rağmen Türkçe literatürde gereken ilgiyi görmemiş, bazı makale ve kitapları muhtelif zaman dilimlerinde Türkçe'ye kazandırılmasına rağmen kapsamlı bir şekilde incelemeye konu olmamıştır. Alvânî'ye ilişkin yakın zamanda sadece iki tane makale kaleme alınmış olması, bu hususu teyit etmektedir. Buradan yola çıkarak günümüze kadar oldukça sınırlı şekilde ele alınan Alvânî'nin hem fıkıh anlayışını ortaya koyarak literatürdeki önemli bir açığı

kapatmak hem de yukarıda bahsi geçen tartışmalara somut bir örnek bağlamında katkıda bulunmak istiyoruz. Bu noktada çalışma aşağıdaki sorulara cevap arayacaktır:

a. Alvânî, Bilginin İslamileştirilmesi projesi aracılığıyla İslam düşüncesinde yenilenmenin teorik temellerini nasıl ortaya atmış, bu projeye ne gibi katkılarda bulunmuştur?

b. Alvânî, fıkhu'l-ekalliyat düşüncesi vasıtasıyla İslam düşüncesinde yenilenmenin belirli açılardan pratik zeminini nasıl inşa etmiştir?

c. Alvânî, usûl konusunda klasik görüşten ne ölçüde ayrılmıştır? Bu konuda özgün, tutarlı ve “ayakları yere basan” bir metodoloji inşa edebilmiş midir?

d. Alvânî, geniş bir şekilde ele aldığı fûrû konularında klasik ve modern görüşler arasında nerede durmaktadır?

e. Alvânî, fûrû görüşlerini serdederken usûl anlayışına ne ölçüde uymuştur?

f. Alvânî özelinde modern dönemde sıklıkla ifade edilegelen mutlak içtihad söylemi, taklid karşıtlığı ve bu söylem etrafında şekillenen mezheplerden bağımsız, doğrudan nass merkezli ve tutarlı bir metodoloji inşası mümkün müdür?

Bu sorulara verilecek cevapların, modern dönem fıkıh çalışmalarındaki problemlerin anlaşılmasına Alvânî üzerinden katkı sunacağı kanaatindeyiz.

B. Araştırmanın Kapsamı, Sınırlandırılması ve Yöntemi

Üç bölümden müteşekkil çalışmamızın birinci bölümünde Alvânî'nin İslam düşüncesinde yenilenme projesinin teorik boyutunu Bilginin İslamileştirilmesi, belirli ölçüdeki fiilî uygulamasını fıkhu'l-ekalliyat üzerinden örneklendirilmesini konu edindik. İkinci bölümde usûl anlayışını üçüncü bölümde ise fûrûa dair bazı düşüncelerini inceledik.

Çalışmamız gereği Alvânî'nin fıkıh anlayışına odaklansak da onun genel düşünce dünyasını etkileyen ve zihnini şekillendiren Bilginin İslamileştirilmesi anlayışına müstakil bir bölüm olarak geniş bir şekilde yer verdik. Öte taraftan Alvânî'nin usûl anlayışını derli toplu kaleme aldığı bir çalışması olmadığı için çeşitli kaynakları tarayarak onun usûl tasavvurunun resmetmeye çalıştık. Muhtelif fûrû konularında kalem oynatan Alvânî'nin tüm görüşlerini burada ele almak mümkün olmasa da en meşhur ve detaylılarından yedi tanesini seçtik ve bunlar üzerinde durduk.

Değinildiği üzere Alvânî'nin fûrû görüşlerinin ele alındığı üçüncü bölümde önce klasik görüşlere yer verilmiş sonrasında ise modern dönemde serdedilen fikirler ortaya konulmuştur. Klasik görüşlerden esas itibarıyla Sünnî mezheplere yer verilmiş, Zahirîlik gibi diğer mezheplerin görüşleri ancak istisnâ olarak zikredilmiştir. Ayrıca klasik görüşler arasında farklı düşünen mezhep veya alimler varsa bunlara da değinilmiştir. Modern dönemde ise öncelikle klasikten ayrılan görüş sahipleri, konuyu değerlendirmede muhtelif eğilimler ve -gerekli görüldüğü takdirde- bunların gerekçeleri

zikredilerek Alvânî'nin klasik ve modern görüşler karşısında nerede durduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Modern dönemde seçilen isimlerin hangi gerekçeyle tercih edildiği şeklinde bir soru haklı olarak zihne gelebilir. Öncelikle klasikten farklı görüş beyan eden ilk ismi -ulaşabildiğimiz kadarıyla- tespit etmeye çalıştık. Böyle yaparak ilk kırılmanın kim tarafından gerçekleştirildiği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Daha sonra konuyla ilgili görüş beyan eden ve görüşleri önemli etkiler yapmış isimler seçilmiştir. Öte taraftan Alvânî'nin klasik ya da modern müellif ve görüşlerden etkilendiği hususlar varsa bunlara da değinilmiştir.

Doğrudan Alvânî'nin çalışmalarını okumak yerine neden bu tezin okunacağı sorusuna verilecek cevap, tezin kapsamını ve yöntemini en iyi şekilde ortaya koyacağı kanaatindeyiz. Tez esas itibariyle Alvânî'nin düşünce dünyasının arka planı, fikirlerini hangi bağlamlarda serdettiği, modern ve klasik dönemde serdedilen görüşler karşısındaki konumu, fîrû görüşlerinin usûl anlayışına ne derece mutabık geldiği gibi soruları cevaplama gayesi gütmektedir. Bu doğrultuda Bilginin İslamileştirilmesi projesine sunduğu katkılar ve kurucusu olduğu fıkhu'l-ekalliyatı tarihsel bağlamda anlamlı kılabilmek için bu iki anlayışın arka planı, kuruluş ve gelişim süreçleri ele alınmış, usûl bölümünde Alvânî'nin görüşlerinin klasik usûl müktesebatı açısından nerede durduğu irdelenmiş, fîrû bölümünde ise klasik ve modern pek çok görüşe yer verilerek Alvânî'nin buradaki konumu tespit edilmeye çalışılmış, fîrû görüşlerinin usûl anlayışına ne kadar muvafık olduğu incelenmiştir.

C. Literatür Taraması ve Araştırmanın Kaynakları

Yukarıda geçtiği üzere Türkçe literatürde şimdiye kadar Alvânî hakkında yapılan iki çalışma tespit ettik. Hatice Kübra İmamoğlu ve Tuğba Özoğlu'nun kaleme aldığı "*Taha Cabir Alvânî'nin Usûl Anlayışında Kolektif İctihad'ın Yeri*" isimli makale, Alvânî'nin içtihat anlayışına ilişkin birtakım çıkarımlarda bulunmaktaysa da Alvânî'nin doğrudan içtihadla ilişkin kaleme aldığı yazılar yerine diğer alanlardaki çalışmalarına başvurulmuştur. Emine Enise Yakar'ın "*Taha Câbir Alvânî'nin Fıkhu'l-Ekalliyât Teorisi ve Mülkîlik/Dâr Anlayışı*" isimli makalesi, Alvânî'nin fıkhu'l-ekalliyat anlayışını tahlil etmekte ve dâr kavramına ilişkin yaptığı tahlilleri muasır diğer araştırmacılarla mukayeseli olarak inceleyen bir çalışmadır.

İngilizce literatüre baktığımızda Emine Enise Yakar ve Sümeyra Yakar'ın "*The Critical Analysis of Taha Jabir al-Alwani's Concept of Fiqh al-Aqalliyât*" başlıklı makalesi Alvânî'nin fıkhu'l-ekalliyat teorisini eleştirel bir gözle ele alarak bu teorideki eksikleri tahlil etmektedir. Khalida Majid "*Taha Jabir Al-'Alwani: A Study of His Views on Ethics of Disagreement in Islam*" isimli makalesinde Alvânî'nin "*Edebü'l-İhtilaf*" adlı eserinden hareketle ihtilaf kavramına yüklediği anlamları soruşturmaktadır. Shammai Fishman, "*The Doctrine of Fiqh al-Aqalliyat According to the Writings of Taha Jaber al-Alwani and Yusuf al-Qaradawi*" isimli yüksek lisans tezini daha sonra "*Fiqh al-Aqalliyat: A Legal Theory for Muslim Minorities*" şeklinde rapor olarak yayımlamış, Karadâvi ve Alvânî'nin fıkhu'l-ekalliyata ilişkin görüşlerini mukayeseli olarak ele almıştır. Aynı yazarın "*Ideological islam in the United states : Ijtihad in the thought of Dr. Taha Jabir Al-'Alwani*"

makalesi Alvânî'nin içtihadla ilişkin görüşlerini incelerken “*Some Notes on Arabic Terminology as a Link Between Tariq Ramadan and Sheikh Dr. Taha Jabir al-Alwani*” makalesinde ise Alvânî ile Tarık Ramazan'ın azınlıklara ilişkin kavramları da içeren terminolojisi mukayeseli olarak tahlil edilmektedir. Zainab Alwani “*Maqāsid Qur'āniyya: A Methodology on Evaluating Modern Challenges and Fiqh al-Aqalliyat*” isimli makalesinde Alvânî'nin makāsıd anlayışının fıkhu'l-ekalliyat düşüncesine etkilerini ele almaktadır. Said Fares Hassan *Fiqh Al-Aqalliyāt: History, Development, and Progress* isimli kitabında Alvânî'ye müstakil bir bölüm açarak fıkhu'l-ekalliyat teorisini genel düşünce yapısı içerisinde konumlandırmaktadır. *Sharia In the Modern Era: Muslim Minority Jurisprudence* çalışmasında İyad Zahalka, Alvânî'nin fıkhu'l-ekalliyat ile ilgili görüşlerini derinlemesine tahlil etmektedir. Sarah Albrecht *Dār al-Islām Revisited - Territoriality in Contemporary Islamic Legal Discourse on Muslims in the West* kitabında Alvânî'ye alt başlık altında yer vererek fıkhu'l-ekalliyat anlayışını ve daha yoğunluklu şekilde dār görüşünü incelemektedir.

Arapça literatüre baktığımızda Alvânî'ye ilişkin te'lifatın sayı bakımından İngilizce'ye göre son derece fazla olduğu görülmektedir. et-Tîcânî Abdül-Kâdir Hâmid'in “*Rihle fî Fikri ve Menheciyyeti Taha Câbir Alvânî*” çalışması, Alvânî'nin ilim serüvenini hayatı ekseninde ele alan bir kitaptır. Muhammed el-Fâdilî'nin kaleme aldığı “*Nazariyyetu'l Vahde-i Bina'iyye li'l-Kur'ani'l-Kerim inde Tahâ Câbir Alvânî*” isimli makale, Alvânî'nin Kur'an'daki yapısal bütünlük fikrini tahlil etmektedir. İbrahim İbn Abela'nın “*Tecdid Usûl Fıkh inde Duktûr Taha Câbir Alvânî: Kadayâ ve Afâk*” isimli makale, Alvânî'nin usûl anlayışına kısaca temas etmektedir. Fâtıma Zehra en-Nâsirâ'nın “*el-Makâsıdu'l-Kur'aniyyetü'l-Ulyâ'l-Hâkime inde Allâme Taha Câbir el-Alvânî*” makalesi, Alvânî'nin makasıd-ı şeriaya alternatif olarak sunduğu tevhid, tezkiye ve umrandan müteşekkil kendine özgü makāsıd teorisini irdellemektedir. Sadık Muhammed Ahmed Vecihüddin'in “*Menheciyyetü'l-Cem Beyne'l-Kıraateyn fî Fikri Taha Câbir Alvânî*” makalesi ise Alvânî'nin vahiy ve kainatın birlikte okunmasını öngördüğü ikili okuma teorisini tahlil etmektedir.

Görüldüğü üzere Alvânî hakkında yapılan çalışmalar onun düşünce dünyasının sadece bir yönüne odaklanmaktadır. Yani Alvânî'nin; Bilginin İslamileştirilmesi, ikili okuma teorisi, fıkhu'l-ekalliyat ya da bazı usûl görüşlerini ele alan çalışmalar varsa da onun zihnini şekillendiren üst yapı olarak adlandırabileceğimiz Bilginin İslamileştirilmesi projesi ve fıkhu'l-ekalliyat düşüncesinin yanı sıra usûl anlayışı ve bu anlayışın fûrû görüşleriyle ne kadar uyum içerisinde olup olmadığı, fûrû görüşlerinin klasik ve modern dönemde serdedilen fikirler açısından nerede durduğu gibi hususlar bir bütün olarak çalışılmamıştır. Bu sebeple çalışmamızın her üç dilde eksik olan önemli bir boşluğu kapatacağı kanaatindeyiz.

Çalışmamızın esas kaynağı bizzat Alvânî'nin kaleme aldığı kitap, makale, köşe yazısı ve onunla yapılan röportajlar gibi türlerin yanı sıra Alvânî hakkında çalışma yapan bazı isimlerin kendisinden şifahi olarak naklettikleri de ilgili dipnotlardan tespit edilerek kullanılmıştır. Modern dönemde yaşamış bazı müelliflerin konuyla ilgili görüşlerini tespit edebilmek için internet sitesindeki köşe

yazıları ve röportajlar da kaynaklarımız arasındadır. Öte yandan -bazı istisnalar olmakla birlikte- gerek klasik gerekse de modern müellif ve eserlere atıf yaptığımız vakit ikincil kaynak kullanmamaya gayret gösterdik.

Alvânî'nin Suudi Arabistan'da yaşarken kaleme aldığı ve ilk çalışmalarından sayılan “*İlmu Usuli'l-Fıkh: Neş'etuhu ve Tedvînuhu* (1978)” ve “*Nazarât fî Tatavvuri İlmi Usuli'l-Fıkh* (1982)” gibi eserleri klasik usûl anlayışını büyük oranda devam ettirdiğinden dolayı fikirleri ABD'ye taşındıktan sonra radikal bir şekilde değişiklik göstermiştir. Bu sebeple çalışmada Alvânî'nin bu erken dönemde kaleme aldığı ve geleneği büyük oranda muhafaza ettiği eserleri değil ABD'ye taşındıktan vefatına kadarki zaman diliminde kaleme aldığı ve son görüşlerini oluşturan düşünce dünyası tahlil edilecektir. Bu sebeple Alvânî'nin hayatına kısaca değinmek, onun düşünce hayatında geçirdiği evrimi daha iyi görebilme hususunda faydalı olacaktır.

II. TAHA CÂBİR ALVÂNÎ'NİN HAYATI

1935 yılında Irak'ta doğan Taha Cabir Alvânî, 17 yaşında Ezher Üniversitesi'nde lisans okumak için ülkesinden Mısır'a gitmiştir. Lisans eğitimini 1959 yılında tamamlayan Alvânî, daha sonra Irak'a dönmüş ve Bağdat'ın en büyük camilerinden birinde hatip olarak çalışmaya başlamıştır. Irak'taki rejimi açık bir şekilde eleştirdiği için 1961 yılında sekiz ay hapis yatmış, 17 Temmuz 1968 tarihli Baas Devriminin ardından tekrar Mısır'a dönmüş ve 1968 yılında Ezher Üniversitesi'nde mukayeseli hukuk alanında, 1973 yılında ise Fahreddin Râzî'nin *el-Mahsul* isimli eserini tahkik ederek usul-i fıkıh alanında doktora programını tamamlamıştır. 1976-1983 yılları arasında Muhammed b. Suud Üniversitesi'nde usul-i fıkıh profesörü, 1975-1976 yıllarında Suudi Arabistan İçişleri Bakanlığı'nda danışman, 1977-1983 yılları arasında ise yerel polis akademisinde de öğretim görevlisi olarak çalışmıştır. Bu süre zarfında Batı'dan gelen Müslüman heyetlerle yakın temas halinde olan Alvânî, 1977 yılında IIIT'nin (*International Institute of Islamic Thought* – Uluslararası İslam Düşünce Enstitüsü) kuruluşunda yer almıştır. Alvânî, Suudî Arabistan'da iken Fahreddin Râzî ve İbn Teymiyye gibi isimlerin bazı görüşlerine birtakım tenkitler yöneltince oldukça sert tepkilerle karşılaşmış, hatta Mahsul tahkiki kendisinin görüşleri çıkartılarak neşredilmiştir. Bu gibi sebeplerle 1983 yılında ABD'ye taşınmış ve burada vatandaşlık almıştır. 1984-1986 yıllarında Enstitü'nün araştırma direktörü olarak görev yapan Alvânî, 1986-1996 arasındaki zaman zarfında ise Enstitü'nün başkanlığını üstlenmiştir. Aynı zamanda 1988 yılında Kuzey Amerika Fıkıh Konseyi'nin de başkanı olan Alvânî, 1993 ve 1994 yıllarında Malezya İslam Üniversitesi'nde ders vermiştir. IIIT başkanlığı görevinden istifa ettikten sonra 1996 yılında Virginia'da GSISS (*The Graduate School of Islamic and Social Sciences* - İslami ve Sosyal Bilimler Enstitüsü)'nü kuran Alvânî, burada uzun yıllar ders vermiştir. ECFR'ye (*The European Council for Fatwa and Research* - Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi) de dahil olan Alvânî, fıkhu'l-ekalliyat düşüncesini sert bir şekilde eleştirildiği için burada bulunmayı zaman kaybı olarak görmüş ve istifa etmiştir. Öte taraftan Dünya İslam Birliği, İslam İşbirliği Teşkilatı, Hindistan Fıkıh Akademisi gibi kuruluşlarda da yer alan Alvânî, 11 Eylül

hadisesinin ardından teröristleri fonladığı suçlamasıyla 2002 yılında gerek entitüsü gerekse de evinde aramalar yapılmış, 2003 yılında ise bizzat sorgulamalara tabi tutulunca ABD'den ayrılmıştır. Malezya ve Fas gibi ülkeleri dolaşan Alvânî, nihayetinde Mısır'a yerleşmiş ve burada IIIT'nin Mısır şubesinin başkanlığını yürütmüştür. Pek çok ülkede elliden fazla konferansa katılan, yüzden fazla çalışmaya imza atan ve çalışmaları onlarca dile çevrilen Alvânî, el-Cezire kanalında da uzun süre boyunca *eş-Şeria ve'l-Hayat* programına katılmıştır. 2012 yılında tekrar ABD'ye dönen Alvânî, 2016 yılında vefat etmiştir.¹



¹ Zainab Alwani, “es-Sîretü’z-Zâtiyye li’d-Duktûr Taha Câbir Alvânî”, erişim 28 Mayıs 2024, <https://alwani.org/?p=3078>; Said Farres Hassan, *Fiqh al-Aqalliyyat: History, Development, and Progress* (Londra: Palgrave Macmillan, 2013), 87-91; Sarah Albrecht, *Dâr al-Islâm Revisited - Territoriality in Contemporary Islamic Legal Discourse on Muslims in the West* (Leiden: Brill, 2018), 220-24.

I. BÖLÜM: İSLAM DÜŞÜNCESİNDE YENİ BİR METODOLOJİ ARAYIŞI

1.1 TEORİK ZEMİN: BİLGİNİN İSLAMİLEŞTİRİLMESİ PROJESİ

1.1.1. Bilginin İslamileştirilmesi'ne Giden Süreç

Rönesans ve Reform hareketlerinin başlangıcı, Batı'da bir paradigma değişimi meydana getirmiştir. Kilisenin mutlak hakikati tekelinde bulundurduğu anlayışına gelen itiraz ve tepkilerin her geçen gün artışıyla birlikte din, varlık, bilgi, ahlak ve siyaset arasındaki ilişkiler tekrar düşünölmeye ve tanımlanmaya başlamıştır. Daha önce tamamıyla Hristiyanlık inancı etrafında tartışılan ve konuşulan bu konular, artık dine bir atıfta bulunulmadan ele alınmış, daha sonra ise bir dikotomi çerçevesinde işlenerek; din-bilim, din-siyaset, din-ahlak gibi alanların birbirinin alternatifi ve rakibi olduğu fikri hakim bir konuma yükselmiştir.

Bilgi alanında pozitivism ve materyalizmin yükselişiyile birlikte bilimsel bilginin tek ve alternatifi olmayan nihai bilgi, bilginin konusunun ise maddi alemden ibaret olduğu ve dolayısıyla metafizik-teolojik düşüncelerin bir anlam ifade etmediğı baskın paradigma haline gelmeye başlamıştır.² Bilgi edinme ve doğruya ulaşmada bilimsel bilgiyi tek yol olarak gören pozitivismin öncülerinden Auguste Comte (1798-1875), bilim tarafından cevaplanmayan tüm soruların anlamsız olduğunu, din ve mucize gibi doğaüstü-aşkın gerçekliklerin bilime konu olamayacağından geçersiz bilgi türü sayılacağını ifade etmiştir.³ İnsanlığın teolojik ve metafizik aşamalardan geçtiğini ve artık pozitif devreye girdiğini, bu devrede tabiat hadiselerini açıklarken artık doğanın ötesine bir referans vermeden doğrudan doğanın içinde kalarak bilimsel bir izah yapılacağını belirterek⁴ Batı'nın bilim merkezli ilerlemeci tarih anlayışının temellerini atmıştır. Max Weber ise geçerli ve standart kabul edilen gelişim halindeki bilimin Batı dışındaki kültürel bir alanda bulunamayacağını ifade ederek⁵ Batılı bilgi anlayışını evrensel ve tüm toplumlarca kabul görmesi gereken bir şekilde büründürmüştür.

Siyaset alanında da dinin etkisi günden güne azalmaya, kamusal tezahürleri silinmeye başlamıştır. Ulus-devletin inşasıyla birlikte daha önce meşruiyetini dini ve metafiziksel sahadan alan devletler, artık bu sahalarla olan bağlarını koparmaya ve seküler-laik bir şekilde hareket etmeye başlamıştır. Sekülerliğin dinin bireyin şahsi hayatıyla ilgili olduğu ve kamusal alanlardan uzak tutulması şeklindeki kapsayıcılıktan yoksun ve sıkıştırılmış din anlayışı, Batı'da dinin etkisinin

² İlhan Kutluer, "Pozitivism", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 335.

³ Adibah Binti Abdul Rahim, "The Impact of Secularism on Religious Beliefs and Practices", *Journal of Islam in Asia* 7, sy 1 (2010): 167.

⁴ Kutluer, "Pozitivism", 336.

⁵ Bassam Tibi, "Culture and Knowledge: The Politics of Islamization of Knowledge as a Postmodern Project? The Fundamentalist Claim to De-Westernization", *Theory, Culture & Society* 12 (1995): 5.

zamanla azalmasına yol açmıştır. Ne var ki bireyin şahsi hayatına hapsedilen din, burada da rahat bırakılmamış, insanların tarih boyunca yaşadıkları toplumsal ve psikolojik neticelerden dolayı kendileri tarafından üretilen bir olgu olarak görülmüş ve yanılısamadan ibaret olduğu ifade edilmiştir.

Batı'nın din-bilim, madde-mana gibi ilişkileri pozitivist-materyalist bir nazarla ele alması ve insanın manevi-ahlaki yönünü ihmal etmesi, üstüne üstlük bu görüşlerini mutlak, objektif ve genel-geçer bir bilgi olarak görmesi, diğer toplumların da bu görüşleri benimsemesi *gerektiği* şeklinde bir anlayışa varmasına sebep olmuştur. Kendi kültür ve medeniyetini diğer uygarlıkların üstünde gören Batı medeniyeti, diğer milletleri medenileştirme projesi çatısı altında biri fiilî diğeri kültürel sömürgeleşme olmak üzere iki farklı sömürgecilğe girişmiştir. Ne var ki fiilî sömürgeler belirli bir süre sona ermesine rağmen fikrî-kültürel hegomonya varlığını sürdürmüştür. Bernard Lewis'in de ifade ettiği gibi artık İslam'a en büyük tehdit politik veya askeri değil modern bilgidan gelmeye başlamıştır.⁶

İslam dünyasında başlangıçta sadece askeri alanda örnek alınan Batı medeniyeti, maddi ve teknolojik açıdan baş döndürücü bir hızla gelişim göstermesinden dolayı zaman geçtikçe diğer alanlarda da örnek alınacak rol-model haline gelmiştir. İslam ülkelerinden Avrupa'ya eğitim için gönderilen öğrenciler, buradan döndüklerinde Batı'nın fikri-düşünsel yapısını ülkelere taşımışlardır. Hukuk ve siyaset alanında da Batı kökenli kanunlar ithal edilmiş ve fıkıh yavaş yavaş terk edilmeye başlanmıştır. Bunun yanı sıra İslam ülkelerinde ikili eğitim sistemine başlanmış, klasik usûle göre eğitim veren medreseler ile pozitivist bakış açısının hakim olduğu Batılı bilimlerin öğretildiği medreseler, toplumda iki farklı bilgi anlayışını yayma yolunda sürekli bir mücadele içerisine girmişlerdir. Bu da bilginin üretimi ve yayılımı konusunda birtakım problemleri beraberinde getirmiştir.

Batı'nın epistemolojik meydan okuyuşu ve kendi dünya görüşünü diğer milletlerin yanı sıra İslam alemine de dayatmasına İslam dünyasından pek çok tepki gelmiştir. Bu tepkiler başlangıçta İslam'ın bilim ile çatışmadığı, akla önem verdiği,⁷ Batı'da ortaya çıkan demokrasi gibi siyasi rejimlerin şura şeklinde İslam'da zaten bulunduğu gibi daha ziyade savunmacı bir tavırla karşılanmıştır. Bassam Tibi'ye kulak verecek olursak, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışına kadar cârî olan İslamî reformist düşünce, daha sonra yerini seküler-milliyetçi görüşe bırakmış, İslamî sosyalizm, İslamî komünizm gibi muhtelif fikir akımları yaygınlık kazanmıştır. Ne var ki 1967'de yapılan Altı Gün savaşlarında alınan ağır yenilgi, seküler modellerin ve seküler temelli ulus-devlet anlayışının

⁶ Tibi, "Culture and Knowledge: The Politics of Islamization of Knowledge as a Postmodern Project? The Fundamentalists Claim to De-Westernization", 10-11.

⁷ Ayrıntılı bilgi için bk: Adibah Binti Abdul Rahim ve Amilah Awang Abdul Rahman, "Major Trends Of Muslim Responses To The Challenges Of Modernity", *Journal of Islam in Asia* Özel Sayı, sy 1 (2011): 275-94.

ciddi ölçüde sorgulanmasına yol açmıştır.⁸ Bu çerçevede Batılı dünya tasavvuru ve bilgi anlayışı eleştirilere tabi tutulmaya başlamıştır.

Tüm bilgileri akli muhakeme temelinde eleştirel bir değerlendirmeye konu eden Batılı bilgi anlayışı, Müslümanlar nezdinde vahyin mutlak otoritesini tehlikeye atıyordu. Batı'nın bilgi sahasındaki bu gibi anlayışlarını objektif olarak addedip tüm dünyaya dayatmak istemesi, Müslümanlar tarafından modernitenin kültürel projesi ve Batı'nın epistemolojik emperyalizmi olarak görülmüştür.⁹ Bu meyanda Batı'nın bilgi anlayışına eleştiriler yapılmaya ve İslami bilgi teorisi/dünya görüşü ortaya konulmaya başlanmıştır. Bu konuda sistematik ve sağlam eleştiriler öncelikle Seyyid Hüseyin Nasr ve Nakîb el-Attas'tan gelmiştir.¹⁰

İslami bilgi teorisi hakkında mezkur iki ismin öncü çalışmalarının yanı sıra Mekke'de 1977 yılında Birinci Müslüman Eğitim Kongresi yapılmış, burada sosyal bilimlerin ve alt dallarının İslamileştirilmesi konuları tartışılmıştır. Oldukça ses getiren bu kongrenin devamı niteliğinde benzer konularda çeşitli İslam ülkelerinde konferans ve kongreler düzenlenmiş, tüm bu çabaların neticesi olarak da *Bilginin İslamileştirilmesi (Islamization of Knowledge)* kuramını sistematik ve yapısal olarak ortaya koyan İsmail Raci Farukî tarafından önce Uluslararası İslam Düşünce Enstitüsü (*International Institution of Islamic Thought*) sonrasında ise Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi (*International Islamic University Malaysia*) kurulmuştur.¹¹ Bu iki müessese Bilginin İslamileştirilmesi teorisinin çizdiği yol ve yöntem çerçevesinde faaliyet göstermektedir.

Bilginin İslamileştirilmesi terimini¹² İslam ve sekülerlik mukayesesi bağlamında ilk defa dile getiren kişi Attas'tır. İslamileştirmeyi “dil ve zihinsel algıların İslamî özelliklere sahip olması” ve “insanın önce İslam'a zıt olan olan büyü, mitolojik, animist, ulusal-kültürel geleneklerden, sonra da akli ve dili üzerindeki seküler denetimden kurtulmasıdır. Aynı zamanda dünyevi olana ve gerçek benliğine veya ruhuna yapılan adaletsizliğe meyleden fiziksel taleplerine boyun eğmekten de kurtuluştur.” şeklinde tanımlayan Attas, İslamileştirmenin zihinsel bir hareket ve öncelikle dili

⁸ Tibi, “Culture and Knowledge: The Politics of Islamization of Knowledge as a Postmodern Project? The Fundamental Claim to De-Westernization”, 1-2.

⁹ Tibi, “Culture and Knowledge: The Politics of Islamization of Knowledge as a Postmodern Project? The Fundamental Claim to De-Westernization”, 3-4, 7.

¹⁰ Konu hakkında detaylı bilgi için bkz: Hasan Dzilo, “The concept of ‘Islamization of knowledge’ and its philosophical implications”, *Islam and Christian-Muslim Relations* 23, sy 3 (2012): 247-56; Selhan Arslan, “Seyyid Hüseyin Nasr'ın Bilim Anlayışı” (Yüksek Lisans Tezi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022); Elif Afra Eroğlu, “İsmail Raci Faruki, Seyyid Muhammed Nakib el-Attas ve Seyyid Hüseyin Nasr'a göre bilginin Batılı ve İslami temelleri” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).

¹¹ Feryad Hussain ve Anke Iman Bouzenita, “Squaring the Circle: A Critique of the Islamisation of the Human Sciences Project”, *Islamic Studies* 50, sy 3/4 (2011): 349; Mevlüt Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 107-108.

¹² Bundan sonra ana metinde Bİ olarak geçecektir.

sonrasında ise akıl ve düşünceyi ihtiva eden bütüncül bir felsefi süreç olduğunun üzerinde durur. İslamileştirmenin özgürleştirici yönüne dikkat çeken Attas, insanın maddi ve ruhani varlık olduğunu belirterek bu özgürleşmenin insanın ruhuna ilişkin olduğunu belirtir. Ona göre İslamileşme insanın özüne dönüş sürecidir.¹³

Attas terimi ilk kullanan kişi olmasına karşın Bİ projesinin öncüsü sayılmadığını ve bu projenin Malezya Üniversitesi'nde yanlış bir şekilde uygulandığını belirtmiş, Farukî'nin sistematize ettiği Bİ anlayışına ciddi eleştiriler yöneltmiştir.¹⁴

Yukarıda da değinildiği gibi Bİ'yi detaylı ve sistematik bir şekilde ortaya koyan kişi Farukî olmuştur. 1982 yılında kaleme aldığı “Bilginin İslamileştirilmesi: Genel Prensipler ve Çalışma Planı (*Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*)” eseri, oldukça ses getirmiş ve bu konuda yapılacak pek çok çalışmanın öncüsü ve kaynağı olmuştur. Kitabını “Sorun, Görev, Usûl ve Çalışma Planı” şeklinde dörde ayıran Farukî, meseleye sorunu tespit etmeye çalışarak başlamaktadır.

Müslümanların içine girdiği durumu oldukça dramatik şekilde tasvir eden Farukî, İslam alemine kitleler halinde soykırımlar yapıldığı, Müslümanların aşağılanma ve iftiralara maruz kaldığı, terörist, yobaz gibi sıfatlarla tavsif edildiğini belirtmektedir. Müslümanların siyasi, ekonomik, dini-kültürel bunalımlarına değinen Farukî, İslam aleminin Batılı ve sömürgeci güçler tarafından sürekli olarak siyasi açıdan istikrarsızlaştırıldığı ve bölündüğü, birlik içerisinde hareket etmesine müsaade edilmediğini ifade etmektedir. Ekonomik yönden ise İslam ülkeleri Batılı ülkelere bağımlı hale getirilmiş, yer altı ve yer üstü zenginliklerinin bolluğuna rağmen bu ülkelerin menfaatine kullanılmamıştır. Dini-kültürel yönden gerek eğitim yoluyla gerekse de sömürgecilerin “işbirlikçileri” tarafından Müslümanların dini-kültürel hayatı çeşitli yollarla Batılılaştırılmış ve İslam'dan uzaklaştırılmıştır.¹⁵ Farukî'nin söyleminde baskın olan duygusal dil dikkat çekmektedir. Bu hususu daha iyi göstermek için şu ifadeleri örnek kabilinden aktarılabilir: “...Müslüman kendini Batılılaştırdığı oranda berbatlaşmıştır. Hayatı, kendi mazisiyle irtibatsız her tarzın görüldüğü bir yığındır. Kendisini ne İslam ne de Batılı sayılabilecek çağdaş bir kültür garibesine döndürmüştür.”¹⁶

Farukî'ye göre ümmetin bunalımının esas kaynağı ve merkezi İslam ülkelerindeki eğitim sistemidir. Halihazırdaki eğitim sistemi Müslüman gençlere Batılı değer ve normları aşılama, İslam ile bağlarını koparmaktadır. Durum sömürge döneminden dahi kötüdür, zira fiilî sömürge döneminde

¹³ Dzilo, “The concept of ‘Islamization of knowledge’ and its philosophical implications”, 247; Altun, “İslam Düşüncesini Yeniden İnşa Çabası: Bilginin İslamileştirilmesi”, 169-70.

¹⁴ Yasien Mohamed, “Critical Reflections on Fārūqī’s Islamization of Knowledge”, içinde *International Handbook of Philosophy of Education*, ed. Paul Smeyeres (New York: Springer, 2018), 157; Mevlüt Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, 161-66.

¹⁵ İsmail Raci Farukî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi - Genel Çalışma Planı ve İlkeler*, çev. Fehmi Kuru, 5. bs (İstanbul: Risale Yayınları, 2016), 19-25.

¹⁶ Farukî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi - Genel Çalışma Planı ve İlkeler*, 25.

direnış ruhu ve bağımsızlık aşkıyla İslami çözümler bulunması için ciddi bir çaba gösteriliyordu, bugün ise yeis ve ataletin yanı sıra ahlaki çöküş yaşayan liderlerin lakaytlığı durumu daha kötü bir noktaya getirmiştir. Müslümanların iki asırdır Batılı eğitim metodunu benimsemelerine rağmen özgün ve hakiki bir şey üretememelerinin sebebi, bu kurumların Batılı muadillerinin karikatürü olması ve eğitimden sorumlu kişilerin kültür ve davadan yoksun olmalarından kaynaklanmaktadır. Nihayetinde “İslam alemindeki üniversite öğrencisi, ders kitabı ve sınıfta kendisine sunulan yabancı ideolojiler karşısında, tank ve makineli tüfeği kılıç-kalkanla karşılayan bir asker kadar çaresiz” kalmıştır.¹⁷

İslam aleminin mevcut sorunlarını bu şekilde tespit eden Farukî, sorunun çözümünde Müslümanların üstleneceği görevi de geniş şekilde ele almıştır. Ona göre Müslümanların üstlenmesi gereken en önemli görev eğitim sorununa odaklanmak ve bu sorunu çözmektir. Eğitim sistemi düzelmedikçe İslam aleminin toparlanması ve ayağa kalkması mümkün değildir. Eğitim nizamı ise ancak İslami ve Batılı eğitim sisteminin iyi yönleri derin bir şekilde analiz edildikten sonra mezc edilmesinin yanı sıra eskiden olduğu gibi vakıflar aracılığıyla ekonomik hürriyetine kavuşturularak gerçekleştirilebilir. Ayrıca eğitim kurumlarındaki müfredata siyasi müdahaleler yapılmamalıdır. Bu üniversitelerde -hangi fakülte ve bölüm olursa olsun- dört yıllık zorunlu İslam medeniyeti dersi okutulmalıdır. Böylelikle öğrenciler İslam dini ve kültürü hakkında sömürgeci ideolojilere karşı sağlam bir altyapıya sahip olacak ve ümmetin kalkınma ve yükselişine katkı sağlayabileceklerdir. Bunun yanı sıra İslam ülkelerindeki üniversitelerde bulunan Müslüman bilim adamları modern disiplinleri çok iyi bir şekilde öğrenerek bu disiplinleri İslam’ın dünya görüşü ve değerleri çerçevesinde değerlendirmeli, bunun neticesinde bazı bilgileri bırakmalı bazılarını ise İslamî kültür birikimiyle entegre etmelidir. Bu meyanda yirmiye yakın temel disiplinin İslamileştirilmesi yapılarak bu konuda üniversite ders kitapları hazırlanmalıdır. Farukî, Müslüman aydın ve liderlerin aciliyetle gerçekleştirmesi gereken vazifenin Bİ olduğuna, yani modern bilginin İslam ile irtibatını kurarak yeniden şekillendirilmesi ve İslamlaştırılması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Bu ise bilginin yeniden tanımlanması, verilerinin yeniden düzenlenmesi, muhakemeye konu edilmesi, neticelerinin tekrar gözden geçirilmesi, hedeflerinin yeniden ayarlanmasından geçmektedir. Bu yapılırken de Batılı norm ve değerler yerine hakikatin, hayatın, bilginin ve insanlığın birliği, yaratılışın bir gayeye matuf olduğu ve mahlukatın insana insanın ise Allah’a boyun eğmesi gibi İslami prensipler göz önüne alınmalıdır. Farukî’ye göre “bu görev, bütün görevler arasında en şerefli, ilahi iradenin en yüce tezahürü, ahlakın ilk ve temel gereğidir.”¹⁸

Farukî, Bİ’nin usulüne ayırdığı bölüme geleneksel İslamî müktesebatı eleştirerek başlamaktadır. Ona göre Moğol ve Tatar saldırılarının neticesinde Müslümanlar güven kaybı yaşayarak her yeniliğe karşı çıkmış, fukahâ ise içtihat kapısını kapatmış ve nihayetinde İslam dışarıya

¹⁷ Farukî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi - Genel Çalışma Planı ve İlkeler*, 26-31.

¹⁸ Farukî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi - Genel Çalışma Planı ve İlkeler*, 31-41.

kapalı ve donuk hale gelmiştir. Ayrıca akıl-vahiy dengesinin bozulması, düşüncenin eylemden arındırılması gibi problemler; fıkıhta katılık ve lafzîliğe, tefsirde spekülâfite, ahlak ve siyasette dünyadan el etek çekme ve tabîî ilimlerde ise batınîliğe yol açmıştır. Din-dünya arasındaki dengeyi sağlanamaması da pek çok alanda önemli problemler ortaya çıkarmıştır.¹⁹ Farukî'nin burada oldukça genellemeci bir tarih okuması yaptığı görülmektedir. İslâmî ilimlerin donukluk sürecine girdiği gibi söylemler, tarihi verilerle uyumunun yanı sıra İslam tarihini yanlış ve ideolojik okumanın bir sonucudur. Bu hususa ikinci bölümün sonunda fıkıh özelinde değinilecektir.

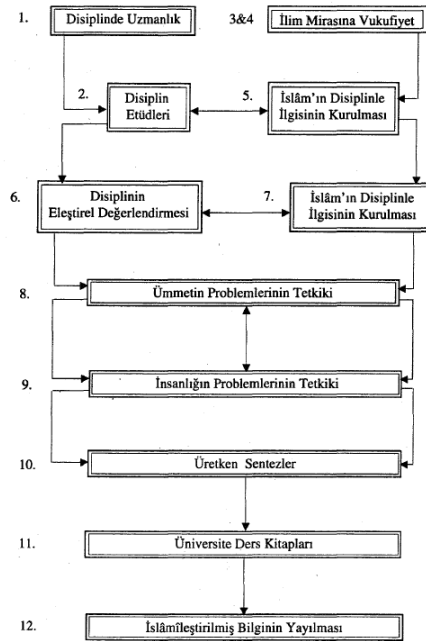
Farukî, Bİ için birtakım temel ilke ve prensipler koymuştur: Allah'ın birliği, hilkatin birliği, hakikatin birliği ve bilginin birliği, hayatın birliği, beşerin birliği. Bu ilkeler çerçevesinde Allah'ın kainattaki mutlak hakimiyetiyle bir gayeye matufen koyduğu ve işlettiği kozmik düzen içerisinde ilahi emanet ve halifelik sıfatını üstlenen insan, kendisine musahhar kılınan kainat içerisinde Allah'ın koyduğu sınırları ve sünnetullahı gözeterek bilgi arayışı peşinde olmalıdır.²⁰

Farukî, Bİ'yi uygulayacak olan bir bilim adamının hangi aşamaları izlemesi gerektiğini de on iki maddede belirtmiştir. Louey Safî, bu aşamaları ve bu aşamaların sistematize edilmiş hallerini şu şekilde göstermiştir:²¹

Şekil 1: Bilginin İslâmîleştirilmesinin Çerçevesi (Farukî)



Şekil 2: Bilginin İslâmîleştirilmesinin Çerçevesi: Benzer Yollar

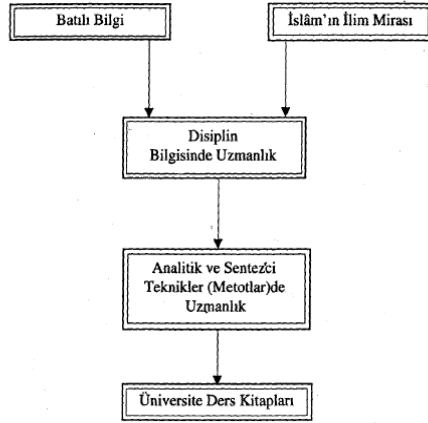


¹⁹ Farukî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi - Genel Çalışma Planı ve İlkeler*, 43-51.

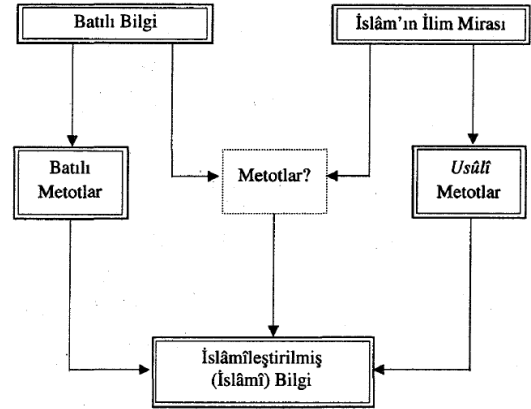
²⁰ Farukî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi - Genel Çalışma Planı ve İlkeler*, 51-74.

²¹ Louay Safî, "İslâmî Bir Metodoloji Arayışı: Bilginin İslâmîleştirilmesi Tasarısı", çev. Akif Demirci, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 1, sy 1 (1993): 52-55.

Şekil 3: Bilginin İslâmleştirilmesinin Çerçevesi: Basitleştirilmiş Süreç



Şekil 4: İslâmleştirilmiş Bilginin Üretimi



Bunların yanı sıra Müslümanların karşılaştığı problemleri çözebilmek için ortak akılla hareket edebilecekleri toplantı ve seminerler, öğretim üyeleri için birtakım kurslar yapılması da Farukî'nin tavsiyeleri arasındadır.²²

Farukî'nin Bİ anlayışının epistemolojik bir arayıştan çok daha fazlası olduğu söylenebilir. Bİ'nin gerekliliği hakkında Müslümanların içine düştüğü siyasi, sosyal, ekonomik vs. pek çok sebebi gerekçe göstermesi ve Bİ'yi bu problemlere çözüm önerisi olarak sunması, Bİ'nin salt bir bilgi kuramından ziyade hayatın her alanını kapsayan küllî bir kurtuluş reçetesi olduğunu göstermektedir. Ayrıca bilginin boş bir merak ve makam-mevki elde etmede aracı olarak kullanılmasını kınayıp Müslümanlara faydalı olma ve ümmetin krizlerini çözmeye bir vasıta olarak görmesi bu hususu daha da güçlendirmektedir. Irkçılık, alkol ve uyuşturucuyla mücadele, cinsel sapkınlık, cahillik ve tembellik, tabiatın tahrip edilmesi gibi hadiselerin çözümünü Bİ'de gören Farukî, Bİ'ye sadece Müslümanların değil tüm insanlığın ihtiyacı olduğunu ifade etmektedir.²³

Farukî'nin açtığı bu yoldan giden pek çok araştırmacı, gerek metodolojik açıdan gerekse çeşitli bilimlerin İslamileştirilmesine yönelik girişim ve katkılarda bulunmuştur. Örneğin Ebu Süleyman siyaset ve uluslararası ilişkiler, İbrahim Ragab ise sosyoloji alanında Bİ metodunu uygulamaya çalışmıştır. Louey Safi ve İmaduddin Halil gibi isimler ise Bİ'nin metodolojisine eleştirel ve yapıcı katkılar sunarak daha ileri bir seviyeye taşınmasını sağlamışlardır.²⁴ Kendisinden önceki Bİ mirasını tahlil ederek hususen İslami ilimlerle nasıl iştigal edileceğine dair bir metodoloji geliştirilmesine katkıda bulunan isim ise Alvânî olmuştur.

²² Farukî, *Bilginin İslâmileştirilmesi - Genel Çalışma Planı ve İlkeler*, 86-87.

²³ Farukî, *Bilginin İslâmileştirilmesi - Genel Çalışma Planı ve İlkeler*, 81-82.

²⁴ Altun, "İslam Düşüncesini Yeniden İnşa Çabası: Bilginin İslamileştirilmesi", 175-176.

1.1.2. Alvânî ve Bilginin İslamileştirilmesi Projesi

Alvânî, tıpkı Farukî gibi, İslam düşüncesine rakip ve onu tehdit eden bir unsur olarak gördüğü Batılı bilgi hegemonyasını ciddi şekilde eleştiriye tabi tutmuştur. Batı, maddi açıdan sömürdüğü ülkelere kültürel bir işgal de gerçekleştirmiş, kendi pozivist ve materyalist temelli bilgi, kültür ve düşünce dünyasını tek mutlak hakikat olarak telakki edip merkezi bir konumda görmeye başlamıştır. Batı'nın bu kültürel hegemonyasından dolayı ilim kavramı da bu medeniyetin kavramlarının etkisi altına girmiştir. Aslında Batı değerler çerçevesinde ve bu çerçevenin ihtiyaç ve hedefleri minvalinde üretilen bilgi türü, Batı'nın sözü edilen hegemonik tavrından dolayı tüm dünyaya dayatılır hale gelmiştir.²⁵ Nitekim çağdaş beşeri ve sosyal bilimler, teknik ve uygulamalı bilimler, hayatın tüm alanlarının düzenlenmesi ve işleyişinde baskın bir role sahiptir. Bu bilimlerin ilkeleri, kuralları, hedefleri ve yöntemleri, Müslümanların katkılarından bağımsız olarak Batı zihniyetinin dinî, fikri ve felsefî altyapısına bağlı olarak şekillenmiştir.²⁶

Batı'nın kendi bilgi ve dünya tasavvurunu diğer milletlere dayatmasının yanı sıra bu milletler de Batı'nın sekülerleşmesiyle maddi açıdan ilerlemesi arasındaki eşzamanlılığı nedensel olarak algılamış, ilerlemenin ve toplumsal reformu gerçekleştirmenin yegane yolunun seküler Batı medeniyetini her açıdan taklit etmekten geçtiğini düşünmüşlerdir. Bu milletler; Batı'nın siyasi, ekonomik ve düşünce alanlarında Katolik Kilisesinin etkisini minumuma indirdikten sonra maddi açıdan gelişme sağladığını zannettikleri için benzer yollar izlenerek, yani dinin etkisi azaltılarak, ilerleme katedileceği zehabına kapılmışlardır.²⁷

Batı'nın maddi ve kültürel sömürgesinden nasibini alan İslam ümmeti, tarihinde eşi ve benzerine rastlanmayan bir krize girmiştir. Aslında bu kriz, -sosyal, siyasi, ekonomik pek çok krizin kendisinden kaynaklandığı- düşünce ve entelektüel temelli bir krizdir.²⁸ Ne var ki Müslümanlar tüm enerji ve çabalarını itikadi hususların muhafaza edilmesine ve siyasi-askeri olarak harekete geçmeye harcamıştır. Bu çaba ve gayretlerden sonra eğer bir enerjileri kalırsa fikri düzeyde bu konuya vakit ayırabilmişlerdir. Bu krize karşı Müslümanlar tarafından fikri düzeyde verilen tepkiler, Alvânî'ye göre, üç başlık altında toplanabilir:

1. Müslümanların geçmişte ürettikleri mirası ya bizzat ya da ufak tefek değişikliklerle krizden çıkmak için yeterli gören *gelenekçi anlayış*,

²⁵ Taha Câbir Alvânî, *Yenilenme: İslam Düşüncesinde Çağdaş Söylem*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Mahya Yayınları, 2015), 61, 100.

²⁶ Taha Câbir Alvânî, *Outlines of Cultural Strategy* (Virgiana: International Islamic Publishing House, 1994), 4.

²⁷ Taha Câbir Alvânî, "İslâmî ve Laik Bilgi Modelleri Üzerine Görüşler", içinde *İslam Düşüncesinin Bugünkü Meseleleri*, çev. Süleyman Gündüz (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2005), 19.

²⁸ Alvânî, *Yenilenme: İslam Düşüncesinde Çağdaş Söylem*, 43-44.

2. Batı düşüncesi ve onun dünya görüşünü evrensel olarak görüp iyisiyle kötüsüyle bütüncül bir şekilde ictibas edilmesi gerektiğini, bunlar olmaksızın modern bir kültür ve medeniyetin inşa edilemeyeceğini savunan *modernist anlayış*,

3. Hem gelenekten hem de Batı düşüncesinden uygun ve gerekli şeyleri seçip almayı ve bunları entelektüel bir yapı inşa etmek için birleştirmeyi savunan *eklektik anlayış*.²⁹

Bu üç anlayış da ümmeti içinde bulunduğu krizden kurtarma konusunda başarılı olamamıştır. Hatta bu gibi çözüm önerileri bizzat kriz haline gelmiş, tabiri caizse tedaviler hastalığa dönüşmüş ve ilaçlar şifa özelliğini kaybetmiştir.³⁰

Alvânî'ye göre günümüz meydan okumalarına önceki alimlerin ya da ekollerin çalışmalarından kıyaslar yapılarak -yani gelenekçilik anlayışı sürdürülerek- bir cevap verilemez. Dolayısıyla dinde yenilenme, selefın mirasının yeniden diriltilmesi olarak görülemez.³¹ Ayrıca gelenekçiler tarafından krizin çözümü olarak öne sürülen kelim, fıkıh ve tasavvuf gibi ilimler de günümüz için çözüm olması bir tarafa bizzat tarihsel süreçte krize dönüşmüştür. *Kelam* ilminin ortaya çıkış sebebi İslam dininin itikadî temellerini savunma ve muhafaza etme, entelektül alanda ve tebliğ sahasında ikna aracı olarak kullanılmak iken zaman içerisinde esas işlevinden yani Müslümanların medeniyet görevinin bir parçası ve İslam'ın özgürleştirici çağrısı olmaktan uzaklaşmış, bir iç çatışma ve bölünmeye yol açmıştır. İslam'ı savunma niyetiyle ortaya konulan kelam ilmi, Müslümanları bölen ve onlara hakiki rollerini unutturup İslam'ı hayatlarında işlevsiz bir duruma getiren vasıtaya dönüşmüştür. Siyasi otoritelerin teşvikiyle kelam alanında münazaralar düzenlenmeye başlamış, böylelikle Müslümanların entelektüel açıdan girdiği krizi derinleştiren ve bölünmelerine daha fazla sebep olan bir hale girmiştir. Yine Kuran'ın mahluk mu yoksa ezeli mi olduğu, vahyin mi aklın mı önce geldiği gibi tartışmalar Müslümanların dikkat ve enerjilerini boş yere tüketmiştir.³²

Fıkıh ilmi de başlangıçta yani hicri ikinci asırda kurucu imamların görüşlerinin derlenmesiyle ilerleyen süreçte bu derlemenin maksadına aykırı bir şekilde şeriat ile özdeşleştirilmiş, Allah'ın koyduğu hükümlerle eşdeğer görülmeye başlanmıştır. Beşerî temelli fikhî görüşler tüm zaman ve mekanları bağlayan bir hükümler manzumesi olarak telakki edilmiştir. Başlangıçta realitenin ortaya çıkardığı problemleri anlama, tahlil etme ve çözüm sunma maksadına matuf olan fıkıh, Müslüman zihnini sınırlayan bir yapıya ve ayak bağına dönüşmüştür. Müslümanlar nezdinde teori ve pratik arasında oluşan uçurumu kapatma, hakikat ile şeriatın tekrar bir araya getirilme gayesinin yanı sıra

²⁹ Alvânî, *Outlines of Cultural Strategy*; Alvânî, "Düşünce ve Bilgide İslâmî Bir Alternatife Doğru", içinde *İslam Düşüncesinin Bugünkü Meseleleri*, çev. Süleyman Gündüz (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2005), 27-28.

³⁰ Alvânî, *Yenilenme: İslam Düşüncesinde Çağdaş Söylem*, 45.

³¹ Alvânî, *Yenilenme: İslam Düşüncesinde Çağdaş Söylem*, 14.

³² Alvânî, *Yenilenme: İslam Düşüncesinde Çağdaş Söylem*, 49-51.

zahiri ve kuralcı fikhî çerçeveyi aşmayı hedefleyen *tasavvuf* da tarihi süreç içerisinde bir krize dönüşmüştür. Müslümanlar arasında intişar eden sapkın uygulamalar ve inançların giriş noktası haline gelen tasavvuf, Müslümanların sosyal ve toplumsal sorunları incelemekten vazgeçip bireysel problemlere odaklanma ve toplumdan soyutlanıp pasif bir hale girmesine yol açmıştır. İlk dönem sufilerinin ahiretin dünyada kazanıldığı, bu yüzden insanın kendisine yüklenilen emanet ve hilafet mesuliyetlerinin dünyada layıkıyla yerine getirilmesi gerektiğine yönelik fikirleri sonraki dönemlerde unutulmuş, böylelikle tasavvuf tamamen birey odaklı bir ilim haline gelmiştir.³³

Öyle görünüyor ki Alvânî'ye göre daha modern döneme gelmeden krizin bizzat müsebbibi olan bu ilimler, günümüze bir çözüm sunma konusunda ümit vermemekte, hatta Müslümanların yaşadığı krizi daha da derinleştirmektedir. Ne var ki Alvânî'nin ulum-i İslamiyye'nin temel ilimleri olarak adlandırılacak fıkıh, kelam ve tasavvuf hakkındaki yorumlarının oldukça genellemeci ve dayanaksız olduğu görülmektedir. Kelam ilminin sürekli Müslümanları bölen ve ihtilafa yol açan bir şekle büründüğü iddiaları, tarihi verilerle çelişmektedir. Tam aksine Müslümanların kelam ilmi vesilesiyle muayyen itikadi mezhep şemsiyesi altında toplanarak ciddi ihtilaflardan kurtulduğu, mütekellimin arasında meydana gelen birtakım ihtilaf ve fikir ayrılıklarının oldukça doğal ve teferruat kabilinde kaldığı söylenebilir. Ayrıca vahiy-akıl ya da kelamın ezeliliği gibi tartışmaların önemsizleştirilmesi de doğru değildir. Bu gibi tartışmalar Müslümanların diğer din ve felsefi geleneklerle muvacehesi neticesinde ortaya çıkmasına rağmen İslam düşüncesinin entelektüel teşekkülünde ve gelişiminde önemli bir yer tutmuştur.

Fıkıhın belirli bir dönem sonrasında şeriatla özdeşleştirilmesi ve kurucu imamların görüşlerinin nass mesabesine çıkarılması iddiaları da temelsiz görünmektedir. Fukahânın bilgi teorisinde içtihatlar daima zan mesabesinde tutulmuş olup doğrudan Allah'a nispet edilmemiş, fetvaların sonuna “*Allah’ul-alem*” ibareleri konularak fikhî görüşlerle nasslar arasındaki epistemolojik ayrım korunmuştur. Ayrıca klasik dönemde fikhî görüşlerin tüm zaman ve mekanları bağladığı şeklinde bir düşüncenin hakim olduğu ifadesi de oldukça problemlidir. Fukahâ, zaman ve mekanın değişimiyle ihtiyaç ve gereksinimlerin de değişeceğini çok iyi kavramış, pek çok fikhî enstürüman kullanarak toplumun ihtiyaçları çerçevesinde hükümlerde değişikliğe gitmiştir.³⁴

Tasavvufun Müslümanları pasifleştirdiği ve dine sokulan bidatlerin kapısı olduğu iddiası da yersiz görünmektedir. Gerçekten de tarihi süreçte bu minvalde hareket eden tarikat veya tasavvufi akımlar göze çarpmaktadır. Fakat bunu tüm tasavvuf tarihine teşmil etmek sağlıklı bir bakış açısı değildir. Pek çok tarikat ve tasavvuf mensubunun toplu bir şekilde cihada katılmaları, dönem dönem

³³ Alvânî, *Yenilenme: İslam Düşüncesinde Çağdaş Söylem*, 51-55.

³⁴ Bu konuda ayrıntılı bilgi için şu eserlere bakılabilir: Wael b. Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021).

devlet ile ilişki içerisinde girmeleri ve sosyal alanda oynadıkları önemli roller, böyle bir genelleştirmeye müsaade etmemektedir.

Alvânî; Batıcı ve modernist grubu, İslam davasını sahiplenmeyen, doğru bir şekilde uygulandığı takdirde modernleşme ya da Batılılaşmanın tüm zaman ve mekanlarda mutlak şekilde başarılı olacak bir girişim, küresel bir proje olduğuna inanan grup olarak tavsif eder. Alvânî'ye göre bu inanca yol açan çeşitli sebepler bulunmaktadır: Galiplerin yani Batı'nın mağlup ettiği toplumlar üzerindeki tesirleri, Batı kültür ve değerlerinin çeşitli iletişim vasıtalarıyla propaganda yapması, Batı'ya giden öğrenci sayısındaki artış, İslam ülkelerinde Batılı ve Hristiyan okullarının açılmasına izin verilmesi, İslam topraklarında Batılı eğitim sisteminin şekil ve muhteva bakımından taklit edilmesi, Batılı sosyal bilimlerin ithal edilmesi ve ilgili tüm alanlarda Batı'ya uyum sağlama gayreti, Müslümanların özgünlüğünü, yaratıcı ve bağımsız düşünme yetisini kaybetmesi. Modernistlere göre Müslüman akıl; tevarüs ettiği kültür, bilgi, tarih, miras, dil ve kaynakları Batı medeniyetine uyum sağlayacak şekilde yeniden şekillendirilmelidir, ancak bu yolla Müslümanlar da Batılılar gibi ilerleme sağlayabilecek, modernleşebileceklerdir. Batılılaşma projesini İslam dünyasına kabul ettirmek için gelenek içerisinde anakronik iktibaslarla da bulunulmuştur. Örneğin sosyalizm, Marx ve Engel kanalıyla Müslüman halka aktarılma ve kabul ettirilme şansı düşük olduğundan Ebu Zerr el-Gıfari, Hz. Ali ve İbn Haldun gibi önemli kişilerin görüşleri sosyalist düşüncelere temel olacak şekilde sunulmuş, İslam'ın da tıpkı sosyalizm gibi yoksulları gözetdiği ve sömürgecilere karşı çıktığı gibi argümanlar da bu çabalara dahil edilmiştir. Demokrasinin şûra, cumhuriyetin ise hilafete tekabül ettiği gibi anakronik mukayeseler de modernistler tarafından düşüncelerini İslam dünyasına kabul ettirmek amacıyla yapılmıştır. "Müslüman sol" ve "Müslüman sağ" gibi uydurma kavramlar icat edilmiş, sahâbî ve tâbiîn; liberal, demokrat, sosyalist gibi çağdaş ideolojik tasniflere tabi tutulmuştur. Tüm bu çabaların gayesi Batılı teori ve kavramları İslam mirasının ıstılahlarıyla boyayarak meşruiyet kazandırmaktan ibarettir. Daha da kötüsü bu gibi çabalar içtihat olarak görülmekte yani bayağılık sanat olarak arz edilmektedir.³⁵

Alvânî'ye göre modernistler, gelenekçilere göre daha çaresiz ve taklide daha yatkın bir durumdadır. Zira ne kendileri ne de seleflerinin ortaya koyduğu mirasa hiçbir katkısı olmayan hazır ve ithal edilmiş çözümleri hiçbir çaba harcamaksızın tüketmeyi seçmişlerdir. Nihayetinde İslam ümmetini krizden çıkarma çabasında başarısız olmuşlardır. Fakat bu başarısızlık, İslam dünyasının Batı'nın bilgi, kültür ve medeniyetini tam olarak idrak edemediği ve geçmişe olan bağlılığı sebebiyle Batılılar gibi modernleşemediği şeklinde izah edilmeye çalışılmış, başarısızlık Batılılaşma projesine değil Müslüman toplumlara atfedilmiştir.³⁶

³⁵ Alvânî, "İslâmî ve Laik Bilgi Modelleri Üzerine Görüşler", 20; Alvânî, *Yenilenme: İslam Düşüncesinde Çağdaş Söylem*, 15-20, 40.

³⁶ Alvânî, *Yenilenme: İslam Düşüncesinde Çağdaş Söylem*, 40-42.

Alvânî, Batılılaşma projesinin İslam dünyasında başarısız oluşunun, hatta pek çok zarara yol açmasının³⁷ çeşitli sebeplerinin olduğunu ifade etmektedir. Bu projenin İslam dünyasında başarısız olma sebepleri arasında şunlar gösterilebilir: Batı kültür ve medeniyetinin epistemolojik yapısı, yani gayb alemini reddetmesi ve vahyi bilgi kaynağı olarak görmemesi, İslam toplumunun kimliğini, karakterini ve zihniyetini teşkil eden unsurlarla tezat içerisinde bulunması, materyalizmi benimseyerek maneviyatı göz ardı etmesi, Müslümanların tarihini görmezden gelmesi ve kültür ve mirasını Antik Yunan ve Roma'dan muktebes addetmesi, İslam medeniyetine olan entelektüel ve kültürel borcu kabul etmemesi ve bundan dolayı taşıdığı kibir ve benmerkezciliği, diğer toplumlara karşı dışlayıcı bir tavır takınıp özgün yönlerini bıraktırarak kendi boyunduruğu altına girmeye zorlaması, kendisine muhalefet edenlerin gelişmesine ket vurması ve ilerlemeyi sadece kendi şartlarına uyanlara mahsus kılması, dar görüşlülüğünün yanı sıra dikotomik yapısı ve uluslararası çatışmalara zemin hazırlaması.³⁸ Nihayetinde Batılılaşma ve modernizm de Müslüman toplumların krizden çıkışı noktasında bir çözüm getirememiştir.

Eklektik anlayış çerçevesinde Batılı ve İslam kaynaklarından seçmeci bir usulle krizden çözüm yolu arayan akım ise düşüncelerini pratiğe dökmek bir yana detaylı bir şekilde dahi sunamamıştır.³⁹

Mezkur üç akımın da fiiliyatta Müslümanları teoride ise İslam düşüncesini girdiği krizden çıkarmayı başaramadığını ifade eden Alvânî, buhrandan çıkış yolunun Bİ'den geçtiğini düşünmektedir. Alvânî'ye göre Bİ konusunda kalem oynatan ve bu ilmi geliştirmek için gayret sarfeden müellifler, Bİ'ye yönelik efradını cami ve ağyarını mani, yani sınırları tam olarak belli bir tanım yapma çabasına girişmemişlerdir. Aksine Bİ anlatılırken genel terimler ve bu girişimin genel anlamı ve öncelikleri ifade edilmeye çalışılmıştır. İmaduddin Halil, Ebu'l-Kasım Hacı Hammad gibi müelliflerin Bİ hakkında yaptığı tarifler daha ziyade meseleyi vuzuha kavuşturmak ve Bİ'nin mümeyyiz vasıflarını ve karakteristik özelliklerini izah etmek içindir. Bu gibi tarifler klasik anlamda bir tanım kategorisine girmemektedir. Bu müellifler gibi Alvânî de Bİ'nin katı ve keskin bir tanımla sınırlanmamasını tercih etmektedir.⁴⁰

Alvânî'nin Bİ'nin tam bir tarifini yapmaması, öyle görünüyor ki, bu ilmin katı bir şekilde sınırlandırılmaması ve sürekli olarak gelişime açık kalması arzusundan kaynaklanmaktadır. Alvânî bu tespitiyle uyumlu olarak Bİ'nin farklı tarif ve açıklamalarını vermiştir. Ona göre Bİ, kutsal ve metafizik alemi ihmal eden materyalist-pozitivist felsefe ve düşünceye alternatif olabilecek epistemolojik bir metodolojidir. Günümüzde bilim ve sanat üzerinde tahakküm kuran mezkur akımlara

³⁷ Alvânî, *Outlines of Cultural Strategy*, 4.

³⁸ Alvânî, *Yenilenme: İslam Düşüncesinde Çağdaş Söylem*, 42.

³⁹ Alvânî, *Outlines of Cultural Strategy*, 4.

⁴⁰ Taha Câbir Alvânî, "The Islamization of Knowledge: Yesterday and Today", çev. Yusuf Talal Delorenzo, *The American Journal of Islamic Social Sciences* 12, sy 1 (1995): 83-84.

alternatif İslâmî bir bilgi modeli geliştirmeyi hedeflemektedir. Yine Bİ, beşer ve tabiat arasındaki bağı koparan teoloji ve ruhbanlığına da bir alternatiftir. Alternatif bir düşünce yapısı olarak Bİ, İslâmî ve evrensel perspektifleri cem etmekte, hayat, beşeriyet ve kainat mefhumlarının tevhid merkezli olarak yeniden inşasını kapsamaktadır.⁴¹

Alvânî'ye göre Bİ, “bilimsel ve medeni başarıları pozitivist felsefi ilkelerinden ayırarak insanlığın bilim, bilgi ve değerler arasındaki bağlantıyı yeniden kurmasına çalışır. Böylece insanlık, geliştirdiği bilimlerden ve edindiği bilgilerden İslâmî epistemolojiye dayanan bir metodoloji bağlamında yararlanabilecektir. Bu da bilimsel teorilerin felsefi temellerinin, pozitivist boyutlarını yadsıma yoluyla İslamileştirilmesine ve bu temellerin kainat ve yaşama dair ilahi maksadı kuşatan kozmik bir çerçeve içinde yeniden formüle edilmesine yol açacaktır.”⁴²

Tabiatı bir gayeden hâlî görüp bu şekilde okuyan seküler epistemolojilerin aksine Bİ, vahyin izah ve hikmetiyle kainatın birtakım gayelere matufen yaratıldığını temel almakta ve bu çerçevede neden-sonuç ilişkisinin arkasında bulunan sünnetullah hakikatini ortaya çıkarmayı hedeflemektedir.⁴³

Bİ, Hz. İbrahim ile başlayıp Hz. Muhammed ile nihayete eren İslâm'ın entelektüel ve epistemolojik tarafını temsil etmektedir.⁴⁴ Batı Medeniyeti'nin karşısında ve ona alternatif olarak konumlanan Bİ,⁴⁵ İslam ümmetinin son asırlarda yaşadığı entelektüel ve bilimsel krizden çıkışının anahtarıdır.⁴⁶ Bİ vasıtasıyla ümmetin hastalıkları ve sorunları sağlıklı bir şekilde teşhis ve tespit edilebilecek, bu hastalıklara içtihat ve çağdaş düşünce yoluyla da çare bulunabilecektir.⁴⁷ Çağdaş İslami söylemin, Batılı felsefe ve düşünce karşısında dayanabilmesi için yapılacak en önemli görev Bİ'yi geliştirmek ve ilerletmektir.⁴⁸ Toplumsal, beşeri, doğal ve tatbiki alanlara yönelik bilim, kültür, düşünce ve bilgi alanlarında disiplinli, sistematik bir zihin yapısı oluşturma amacını güden Bİ; mezkur alanlarda ümmetin karşılaştığı problemlere çözüm sunabilmek ve ihtiyaçlarını karşılayıp meydan okumalara cevap verebilmek için akıl, düşünce ve vahyin unsur ve imkanlarını kullanır. Bu süre zarfında ümmet kendi kurum ve sistemlerini inşa edebilmek için gereken enerji, entelektüel malzeme, vizyon ve medeniyet kavramlarını da Bİ'den temin eder.⁴⁹

⁴¹ Alvânî, “İslâmî ve Laik Bilgi Modelleri Üzerine Görüşler”, 21; Alvânî, *Yenilenme: İslam Düşüncesinde Çağdaş Söylem*, 86.

⁴² Alvânî, *Yenilenme: İslam Düşüncesinde Çağdaş Söylem*, 27.

⁴³ Alvânî, *Yenilenme: İslam Düşüncesinde Çağdaş Söylem*, 85.

⁴⁴ Alvânî, “The Islamization of Knowledge: Yesterday and Today” 84.

⁴⁵ Alvânî, *Yenilenme: İslam Düşüncesinde Çağdaş Söylem*, 9.

⁴⁶ Alvânî, *Yenilenme: İslam Düşüncesinde Çağdaş Söylem*, 9.

⁴⁷ Alvânî, , *Yenilenme: İslam Düşüncesinde Çağdaş Söylem*, 128.

⁴⁸ Alvânî, *Yenilenme: İslam Düşüncesinde Çağdaş Söylem*, 62.

⁴⁹ Alvânî, *Yenilenme: İslam Düşüncesinde Çağdaş Söylem*, 157-58.

Batılı bilginin meydan okuyuşu karşısında Müslümanların tercihleri oldukça sınırlıdır: Ya zayıf dogmatik görüşler kabul edilecek ya da Bİ'nin evrensel ve Kur'an merkezli bilgi metodolojisi esas alınarak doğa ve sosyal bilimler yeniden inşa edilecektir.⁵⁰ Zira Bİ, "medeniyeti üreten entelektüel ve epistemolojik çerçeveyi inşa etmek, entelektüel katkılarımızı sürdürmek ve beşerî potansiyelimizi aktarmak için gereklidir. Aynı şekilde Müslüman aklın kültür, düşünce ve davranış düzeylerinde yeniden şekillendirilmesi, bilgi sürecinin İslami esasların kontrolünde ve onun kapsamlı, dengeli hedeflerini gerçekleştirecek bir tarzda güçlendirilmesinin vazgeçilmez bir unsurudur."⁵¹

Bİ sadece Müslümanları değil tüm insanlığı içerisinde bulunduğu epistemik ve medeniyet krizinden çıkaracak bir çözüm reçetesi sunmaktadır. Zira Batı'nın Marksist, liberal, pozitivist veya laik temelli düşünceleri, halihazırda dünyanın yaşadığı sorunlara herhangi bir çözüm getirebilmiş değildir.⁵² Neticede insanlık içerisinde bulunduğu düşünce ve medeniyet krizinden çıkmak istiyorsa, varoluşun hem ontolojik hem de metafizik boyutlarını tam anlamıyla kavraması ve idrak etmesi gerekmektedir. Böyle bir farkındalık oluşturmak ise tam da Bİ'nin sorumluluğu altındadır.⁵³

Alvânî'nin Bİ'yi -tıpkı Farukî gibi- İslam dünyasının içinde bulunduğu tüm krizlerden çıkış yolu olarak takdim etmesi oldukça indirgemeci ve tek yönlü bir bakış açısını yansıtmaktadır. Son asırlarda İslam dünyasının içerisine girdiği derin krizlerden her derde deva (*panacea*) yöntemiyle sunulan çözüm tekliflerinin şimdiye kadar küllî herhangi bir problemi çözmediği göz önüne alındığında Bİ'ye yüklenen abartılı işlevin realiteyle uyumsuz olduğu görülecektir. Böyle bir düşünce, İslam dünyasında tek problemin çağdaş Batılı bilim paradigması olduğu ve bu bilimlerin de İslamileştirildiği anda yaşanan krizlerden hemen kurtulunacağı gibi bir izlenime yol açmaktadır. Halbuki sosyal, ekonomik, siyasi, kültürel ve teknolojik açılardan pek çok çıkmaz ve girdaba giren İslam dünyasının tüm problemlerinin yeni teşekkül etmiş bir bilgi teorisiyle çözülmesi gerçeklikten oldukça uzak görünmektedir.

Sadece Müslümanları değil tüm insanlığı kurtarma işlevi yüklenen Bİ, Alvânî'ye göre, temelde altı söyleme dayanmaktadır:⁵⁴

a. İslamî Bilgi Paradigmasının Açıklanması

Tevhidî episteme olarak adlandırılan tevhid temelli bir bilgi sistemini tanımlama ve inşa etmekle ilgilenen bu söylem iki temel üzerine kuruludur.

Bu temellerden birincisi imanın şartlarının kavramsal olarak canlandırılması ve bu şartların nihai sorular olarak bilinen hususlara cevap verebilecek yaratıcı ve entelektüel dinamik bir

⁵⁰ Alvânî, "The Islamization of Knowledge: Yesterday and Today", 96.

⁵¹ Alvânî, *Yenilenme: İslam Düşüncesinde Çağdaş Söylem*, 63.

⁵² Alvânî, "The Islamization of Knowledge: Yesterday and Today", 87, 98.

⁵³ Alvânî, "The Islamization of Knowledge: Yesterday and Today", 98.

⁵⁴ Alvânî, "The Islamization of Knowledge: Yesterday and Today", 90-96.

güce dönüştürülmesidir. Yani tevhidî epistemenin “iman esaslarının metodolojik açıdan önemi ve faydası nedir?” gibi sorulara açıklıkla cevap verebilmesi gerekmektedir. Zira tüm fikirler, bilimsel gelişmeler ve medeniyetler şahadet ve gayb alemi, mebd ve mead gibi temel unsurlara ilişkin bir anlayışa dayanmaktadır. Bu yüzden bir yaratıcının varlığı ya da yokluğuna inanmak, hayatın her alanına tesir edecek bütünüyle farklı bir dünya görüşünün ortaya çıkmasına sebep olur. Halihazırdaki Müslüman zihinler iman esaslarını şahsi birer inanç olarak algılayıp metodolojik veya entelektüel konulara herhangi bir etkisinin olmadığını düşünmesine karşın Bİ, epistemolojik ve metodolojik temeller olmaksızın herhangi bir toplumun dönüşümünün olamayacağına inanmakta ve iman esaslarının dinamik, entelektüel, yaratıcı ve bireysel-toplumsal açıdan dönüştürücü etkisine vurgu yapmaktadır.

Tevhidî epistemenin ikinci temeli tarihsel süreçte İslam’ın ve onun fikhî, felsefî ve diğer düşünce ekollerine rehberlik eden bilgi paradigmalarının teferruatlandırılmasıdır. Müslümanların geçmişte ortaya koydukları entelektüel mirasla ilişki içerisine girmeleri ve bu faaliyet neticesinde mezkur mirasın çeşitli dönemlerde karşılaşılan kriz ve buhranlarla nasıl başa çıktığını görmeleri oldukça faydalı olacaktır. Ayrıca bu entelektüel mirasın ne ölçüde tevhidi epistemeye dayandığı ve kullandığı da bu şekilde anlaşılmış olacaktır. Günümüzde kurulacak bir bilgi metodolojisi için bu mirastan ne şekilde yararlanılacağı da böylelikle aşikar hale gelecektir.

b. Kur’anî Bir Metodoloji Geliştirilmesi

Çağdaş Müslüman zihninde yer alan usûlî problemler yeni bir metodoloji inşasını zaruri kılmıştır. İnşa edilecek Kur’anî metodoloji tevhide dayanan bilgi sisteminden doğar ve öncül ve prensipleri de buraya dayanır. Geliştirilecek bu metodolojiyle birlikte Müslüman zihni geçmişten gelen problemlerin yanı sıra bugün karşılaşılan zorluklarla mücadelede istidat sahibi olacaktır.

Kur’anî metodoloji İslamî metodoloji şeklinde de isimlendirilmektedir. İslamî metodoloji sırf modern Batılı düşünce ve metodolojiden farklı olma gayesiyle oluşturulmamalıdır. Ayrıca bu metodoloji, Müslüman zihni içtihat etmeye yönlendirmeli ve düşünce açısından yaratıcı bir mahiyete büründürmelidir. Alvânî’nin Kur’anî ya da İslamî bir metodoloji ile ne kastettiği oldukça müphem ve muğlak görünmektedir.

c. Kur’an ile İştigal için Bir Metodoloji Geliştirilmesi

Kur’an’ı anlama ve yorumlama çerçevesinde geleneksel olarak teşekkül etmiş ilimlerin tekrar gözden geçirilip yeniden düzenlenmesi gerekmektedir. Geçmişte işlevi bulunan fakat bugün için bir fonksiyonu kalmayan anlama ve yorumlama yöntemleriyle artık iştigal edilmemelidir.

Geçmiş zamanlarda Arap bir kimse Kur'an'ı kendi sınırlı sosyal ve entelektüel çevresinin hususi özellikleri içerisinde anlıyordu. Böyle bir anlama faaliyeti ise çağdaş medeniyetin tabiatıyla zıtlık arz etmektedir. Kur'an ve Sünnet'i anlama ve yorumlama ilimleri ilk olarak teşekkül ettiğinde Müslüman alimler arasında baskın olan zihin yapısı tabiatı itibariyle tasvirî bir mahiyetteydi. Nitekim bu alimler nassları öncelikle lügat ve belagat açısından inceliyorlardı. Günümüzde hakim olan zihniyet yapısında ise toplum açısından önem arz eden meselelere ve bunların kendi aralarındaki muhtelif ilişkilere yönelik eleştiri ve analiz tekniklerinin kullanıldığı disiplinli bir araştırma yoluyla metodolojik bir anlama yoluna gidilmektedir. Bu da Müslümanların vahiy ve tabiatan müteşekkil iki kitabı okumasını gerekli kılmaktadır.

Kur'an'ın evrenselliği ve mutlaklığı daima göz önünde bulundurulmalı ve buna halel getirecek tüm unsurlar ortadan kaldırılmalıdır. Zira "Kur'an içerik bakımından sonsuza kadar zengin kalacak, mucizeleri asla sona ermeyecek, tilaveti ebediyen taze kalacak ve zaman ve mekandan bağımsız olarak insanlığın onu tamamen kavrama yeteneğinin üstünde kalmaya devam edecektir."

Bu şekilde kurulacak olan bir Kur'an metodolojisi, doğa ve sosyal bilimler için bir bilgi kaynağı haline gelerek modernitenin ortaya çıkardığı krizlerin çözümüne katkıda bulunacaktır. Ayrıca pozitivism ve materyalizm gibi akımlar nedeniyle değer alanından uzaklaşıp Tanrı'yı inkara giden bilim de değerlerle tekrar kuşanacak ve Allah'ın gösterdiği yüksek hedeflerle bağlantısını yeniden kuracak, yani itidale kavuşacaktır.

Alvânî'nin klasik dönemde nassları anlama ve yorumlama faaliyetini genellemeci bir şekilde dil ve belagata hasretmesi doğru görünmemektedir. Klasik dönemde filolojik tefsirlerin yanı sıra rivayet, dirayet, ilmi ve işari tefsirlerin de literatürde önemli bir yekun tutması bu hususu açık bir şekilde göstermektedir.

d. Sünnet ile İştigal için Bir Metodoloji Geliştirilmesi

Klasik dönemde Sünnetin anlaşılması hususunda tıpkı Kur'an'da olduğu gibi lügat ve kelime tahlillerine öncelik verilmiş, hadislerin anlaşılması ve yorumlasında bütüncül bir metodoloji inşa edilmemiştir. Halbuki sünnet tikel rivayetler veya hadiseler ışığında değil bütüncül bakış açısına sahip bir metodolojinin inşasıyla anlaşılmalı ve yorumlanmalıdır. Zira Hz. Peygamber'in karşılaştığı ve yüzleştiği dünyanın şartlarıyla bizim yaşadığımız dünya arasında ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Bu da bizi Hz. Peygamber'in davranışlarını birebir taklit etmek yerine O'nun vahyin ilke ve prensiplerini realiteye nasıl tatbik ettiğini gösteren bir metodoloji inşa etmemizi gerekli kılmaktadır. Bu metodoloji tikel söz ve eylemleri değil onun arkasındaki bütüncül hikmet ve gayeleri esas almaktadır. Netice itibariyle Sünnet olmaksızın Kur'anî değerleri realiteye tatbik etmek veya beşeri topluma

önemli katkılar sunmak için gerekli olan metodoloji veya irfanı ortaya koymak mümkün değildir.

Bu bağlamda Hz. Peygamber'in heykel ve insan resmi yapmayı men etmesi ve ressamların kıyamet gününde cezalandırılacaklarını haber vermesi, yaşadığı dönemdeki putperestlik hastalığı ve bunun yerine koymaya çalıştığı tevhid ilkesi bağlamında anlaşılmalıdır. Bu gibi tikel hadisleri resim ve heykelin tüm formlarını yasaklamaya delil olarak getirmek metodolojik bir hata olacağı gibi Kur'an'da cinlerin Hz. Süleyman için heykel yaptığı şeklinde geçen ayetle de çelişki arz edecektir. Dolayısıyla bu gibi tikel rivayetler, "eğer kavminiz yakın zamana kadar putperestlik içerisinde olmasaydı... şunu şunu yapardım" gibi gerek o zamanki tarihi koşulları göz önüne alan gerekse de Sünnet'in Kur'an'ın beyan ve tavzihi olduğunu ihmal etmeyen bütüncül bir metodoloji sayesinde anlaşılabilir.

Alvânî'nin klasik dönemde Sünnet'in anlaşılması için bütüncül bir metodoloji geliştirilmediği şeklindeki düşünceleri, mezheplerin oldukça sistematik ve tutarlı bir şekilde inşa edip uyguladıkları hadis ve sünnet metodolojileri göz önüne alındığında yanıltıcı görünmektedir. Hakikatte her mezhebin -hatta zaman zaman mezhep içerisindeki alimlerin- sünnet ve hadisleri değerlendirme kriterleri farklı olup kendi içerisinde bütüncül bir metodolojiye dayanmaktadır.

e. İslamî Entelektüel Mirasın Tekrar Gözden Geçirilmesi

Seleflerimizden bize aktarılan entelektüel miras; toptan red, toptan kabul veya seçmeci anlayıştan uzak bir şekilde eleştirel ve analitik bir gözle tekrar değerlendirilmelidir. Bu değerlendirme sonucunda geçmişte Müslüman zihnin çeşitli olguları nasıl ele aldığı ve üstesinden geldiği aydınlatılarak çağdaş olguları etkili bir şekilde tahlil edebilecek İslami paradigma ve metodolojiyi içeren bir sistem kurulmalıdır.

Beşerî zihnin bir mahsulü olan İslamî entelektüel mirasın kökenlerine ilişkin ne zaman, nerede ve kim tarafından ortaya konulduğu gibi izafi değerlendirmelerin yapılması gerekmektedir. Mamafih bu miras, vahiyle olan bağlantısı sebebiyle, vahiyden kaynaklanmayan diğer entelektüel geleneklere kıyasla hakikate daha yakındır. Dolayısıyla tevarüs ettiğimiz bu mirasın günümüz realitesinden önemli ölçüde farklılaşan tarihsel bir gerçekliğin fikirleri, davranışları ve yorumlarından oluştuğunu da göz önüne almamız gerekmektedir.

f. Batı Entelektüel Mirasıyla İlgilenme

Müslüman zihin günümüzde hakim ve baskın bir durumda olan Batılı paradigmadan kurtulmak istiyorsa gerek geçmiş gerekse de halihazır Batı düşüncesiyle mücadele edecek bütüncül bir metodoloji inşa etmek zorundadır. Batılı paradigmayı -tıpkı İslamî mirası

olduğu gibi- toptan kabul ya da red veyahut İslamî bir boyaya sürerek kabul ettirmeye çalışmak beyhude bir çabadır.

Alvânî İslamî ve Batılı mirasla metodolojik bir ilişki kurulması gerektiğini ifade etse de bu ilişkinin mahiyetine dair tafsilatlı ve derinlikli bir açıklamada bulunmamıştır. Bu husus Alvânî özelinde Bİ'nin söylemlerinin yeteri kadar temellendirilmediği ve izah edilmediğini göstermektedir.

Alvânî'nin Bİ'nin metodolojik inşası için yaptığı altı tasnifte, bu ilmin kurucusu olan Farukî'den farklılaştığı görülmektedir. Farukî, Bİ'nin çalışma planında Batılı modern disiplinlerin öğrenilmesini ilk iki sıraya koyup İslamî tevarüsü bunun ardına getirirken Alvânî, öncelikle İslamî ilimlerin iyi bir şekilde tahlil edilmesi ve metodolojisinin ortaya konulması gerektiğini düşünmüş, bu sebeple yaptığı altılı tasnifte Batılı bilimleri son sıraya koymuştur. Böylelikle Alvânî, Farukî'nin sıralamasına getirilen eleştirilerden de kurtulmuş olmaktadır.⁵⁵ Gerçekten de özgün bir İslami söylem inşa etmek için öncelikle İslamî ilimlerde vukufiyet kazanılıp İslamî bir metodolojinin kurulması, sonrasında ise hakim paradigma olan Batılı söylemin bu metodoloji çerçevesinde incelenmesi fikri daha tutarlı görünmektedir. Zira kişinin zihin yapısı ekseriyetle ilk olarak öğrendiği bilgiler üzerine temellenmekte, sonra edindiği malumatları ise bu temele göre değerlendirmekte ve tahlil etmektedir.

Alvânî'ye göre Bİ'nin en temelde üç hedefi bulunmaktadır:⁵⁶

- a. Bİ, pozitivism tarafından ayrıştırılan bilgi ve değer arasındaki bağı yeniden inşa etmeyi hedeflemektedir. Bilgi ve değer birbirinden tefrik edilmesinin yanlış bir yaklaşım olduğu artık tüm dünyaca aşikar bir husustur. Batı'da yapılan entelektüel faaliyetlerde bilgi ve

⁵⁵ Farukî, bu yaptığı tasnifle bazı araştırmacılar tarafından ciddi eleştiri oklarının hedefi haline gelmiştir. Bu eleştirileri yapan isimlerden biri de Arap-İslam Felsefesi Profesörü Yasien Mohamed'tir. Ona göre "Modern bilgiye verilecek özgün İslami bir cevap, Kur'an ve İslamî mirası kendisine kalkış noktası olarak almalıdır. Bu olmadan hiçbir modern disiplinin İslami açıdan değerlendirilmesi mümkün değildir. Modern disiplinlerle işe başlamak, entegrasyon girişiminde yarım tedbirlerle yetinmek demektir. Modern disiplinler Batılı seküler epistemolojik paradigmalara gömülüdür ve bu paradigmalara İslamî mirastan türetilen İslami epistemolojik çerçevelere entegre edilmedikçe İslamileştirilmeleri gerçekleşemez. Aslında Farukî'nin İslamileştirme süreci, İslami olmayan unsurlara sahip bir bilgi bütününe İslamileştirmeyi amaçlamaktadır. Bu, söz konusu bilgi alanının İslami olmayan bir bilgi alanı olduğunu ve bu nedenle eleştirel bir şekilde incelenmesi, seküler unsurlarından arındırılması ve İslami unsurlarla yeniden oluşturulması gerektiğini varsayar. Farukî tarafından taslağı verilen kalkış noktası, İslami olmayan bir durumdan İslami olan bir duruma "geçiş" önermektedir. Böylece modern disiplinler mevcut halleriyle reddedilmemekte ancak İslamileştirilmektedir; mevcut modern disiplinin yerini alternatif bir İslami disiplin almamakta, ancak İslami bakış açısıyla daha uyumlu hale gelecek biçimde tadil edilmektedir.

...güvenilir bir İslamî cevabın kalkış noktası, Allah, insanlık, toplum ve tarihe ilişkin kendi özgün görüşleriyle, İslamî mirastan başkası olamaz. Herhangi bir bilim dalının İslamî mirasta ona karşılık gelen muhtevası bilinmeksizin o disiplinle ilgili hiçbir bağımsız ya da eleştirel islfuni değerlendirme yapılamaz. Eğer önce mirastan yola çıkılarak İslamî disiplin yeniden inşa edilmezse, yaratıcı sentez denen şey İslamî açıdan güvenilirliği olmayan yüzeysel, apolojetik ve zıtları bir araya getirici bir ürün olmaktan öteye geçemez." [Çeviride ufak değişiklikler yapılmıştır] Yasin Muhammed, "Bilginin İslamileştirilmesi: Bir Eleştiri", *İslamî Sosyal Bilimler Dergisi* 2, sy 3 (1994): 111-14. Ayrıca bkz. Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, 179.

⁵⁶ Alvânî, "The Islamization of Knowledge: Yesterday and Today", 99-100.

değer ilişkisine gün geçtikçe artan vurgu bu durumu teyit etmektedir. Bazı post-modernist eğilimlerin modernizmin başarısızlığını ve onun bilgi ve değer arasında yaptığı ayrımı getirdiği eleştirileri de bu bağlamda okumak gerekir. Bİ ise bilgi ve değer arasındaki bağı metodolojik ve sistematik bir şekilde kurgulayacak ve bilginin değerle olan ayrılmaz bağının ehemmiyetini sürekli gündemde tutacaktır.

- b. Bİ; vahiy ve kainatı okuma arasında bir etkileşim ve değişim meydana getirmeyi gaye edinmektedir. Bu okuma neticesinde beşer ile mahlukatın diğer unsurları arasında tam bir uyum olduğu, her ikisinin de sünnetullah tarafından idare edildiği ve Rablerine ibadet etmek ve onu tesbih etmek şeklindeki aynı netice için çabaladıkları ortaya çıkacaktır. Nihayetinde sosyal ve tabii bilimler birbiriyle alakalı ve ilişkili bir hale gelecektir. Bİ'nin bu metodolojisi, sosyal ve doğa bilimlerinin birbirine bağlanmasını gerektirir. Böylelikle Bİ, vahiy ve kainat alanlarını birlikte ele alarak tabiatın insanın sınırsız tasarrufu altında değil aksine Allah tarafından emanet edilmiş olduğu düşüncesini temele alır. Bu yüzden insana emanet olarak verilen tabiat, her türlü aşırıktan, israftan ve yıkımdan korunmalıdır.
- c. Bİ, Batılı modern bilim paradigmasının saplandığı ve sürekli olarak dünyanın sonu, liberalizmin sonu, tarihin sonu gibi ifade ve sözde olgulardan bahseden “son” problemine çözüm getirmeyi amaçlamaktadır. Bu gibi ifadeler aslında vahiyden bağımsız olarak düşünme faaliyetini gerçekleştiren felsefelerin “kainatın varoluş gayesi nedir” ve “nerede nihayete erecektir” gibi soruları yanıtlamaktan kaçınması için ortaya konulmuştur. Örneğin Marksizm, hakiki komünizmin tüm dünyaya yayılacağı ve bireylerin tamamının kendi yeteneklerine göre çalışacağı ve ihtiyaçlarına göre kazanacağı hayali bir son tasavvur etmekte, öte taraftan liberalizm ise kendi başarılarını tarihin sonu olarak addetmektedir. Bİ ise mezkur ideolojilerin aksine beşeriyetin ve medeniyetin varlığının devamı için bu gibi tiyatral sonlar veya hayali senaryolarla hiçbir surette ilgilenmemektedir. Tersine “son” fikrini entelektüel bir problem olarak kabul etmemekte ve bu konuyu ucu açık ve nihayetsiz bir şekilde genişletmeyi amaçlamaktadır. Hz. Peygamber'in kıyametin kopacağı bilinse bile eldeki fidanın dikilmesine yönelik tavsiyesi, hiç kimsenin sonun geldiğini varsaymaması ve beşer-toplum hayatına bir sınırlama getirmemesi gerektiğini vurgulamaya yöneliktir.

Alvânî'nin zikrettiği bu üç amaç arasında en çok üzerinde durduğu ve aslında Bİ'nin merkezine koyduğu husus ikili okuma teorisi yani vahiy ve kainatı birlikte okuma düşüncesidir. Zira “Bİ, iki kitabın birlikte okunması ve bu iki kitap arasındaki benzerlik ve tamamlayıcılıkları göz önünde bulunduran... bir metodoloji oluşturulması yoluyla gerçekleştirilebilir.”⁵⁷ Alvânî'ye göre ikili okuma teorisi modern zamanlarda ortaya çıkan bir düşünce değildir. Nitekim ulemeden Harîs el-Muhâsibî (ö. 243/857), Fârâbî (ö. 339/950), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Cüveynî (ö. 478/1085),

⁵⁷ Alvânî, “The Islamization of Knowledge: Yesterday and Today”, 88.

Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), İbn Hazm (ö. 456/1064) ve Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) gibi isimler bu konuya temas etmiştir. Modern dönemden Muhammad Abduh (1849-1905), Muhammed İkbal (1877-1938) ve Mustafa Sabri Efendi (1869-1954) gibi ıslahatçılar düşünce dünyalarında bu teoriye yer vermiş, Muhammed Ebu'l-Kasım Hac da (1942-2004) bu konuyu felsefi bir nazarla derin bir şekilde tetkik etmiştir.⁵⁸ Alvânî'nin, gerek Bî'den gerekse de ikili okuma teorisinden bahsederken bu düşüncelerini tarihi açıdan temellendirme ve meşruiyet kazandırma gayreti içerisinde olduğu görülmektedir.

Alvânî ikili okuma teorisini, Kur'an'da ilk nazil olan ayetlere dayandırmaktadır: “Yaratan Rabbinin adıyla **oku!** O, insanı alaktan yarattı. **Oku!** ... (Alak 96/1-2)” Ona göre Kur'an'da tekrar veya pekiştirici mahiyette kelimeler yoktur. Kitabullah'ın her bir kelimesi zahiren benzer anlamlar taşıyor veya tekrar ediyor gibi görünse de muhtelif manalara işaret etmektedir. Bu farklı anlamlar her zaman kelime manasından çıkmasa da metnin siyak ve sibakı aracılığıyla anlaşılabilir. Tam da bu husus Kur'an'ın mucizeliğini göstermektedir. Mezkur ayeti tefsir eden bazı alimlerin görüşünün aksine ayette geçen iki okuma emri pekiştirme, eş anlam veya tekrara delalet etmemektedir, yani kasıtlı olarak iki farklı şeye, ikili okuma teorisine işaret etmek üzere kullanılmıştır.⁵⁹

Birinci “oku” ifadesinin Rabbin adıyla olmasının emredilmesi ve hâlık sıfatıyla kullanılması, bu emrin vahyi yani Kur'an'ı okumayı emrettiğini göstermektedir. Burada Hz. Peygamber'e Allah adına ve Allah namına bir okuma yapması emredilmektedir. Zira Kur'an'ı dikkatli bir şekilde tetkik ederek okuyan insan; hikmet, hidayet ve doğru yolu öğrenir, nefsinin tezkiye eder, hayatındaki şerleri def eder, böylelikle kendisine yüklenen halifelik vazifesi gereği dünya hayatını imar etmek için çaba gösterir.⁶⁰

İkinci okuma emrinden hemen önce insanın alaktan yaratıldığının ifade edilmesi, insanın ilk yaratılış aleminden hayatının sonuna kadar kainatın tümünü dikkatli bir şekilde okuması gerektiğine işaret etmektedir. İnsanın yaratılışı okuması ise nefsinden başlayarak kainata kadar uzanan bir yolculuktur. Böylelikle insan; yaratılışı, insanlığın kendi zamanına kadar edindiği bilgi birikimini ve tecrübelerini ibret nazarıyla tefekkür eder. Kainat kitabını okurken Kur'an'ın yaratılış hakkında verdiği bilgiler, geçmiş medeniyetlerin kalıntıları ve eserleri incelenip onların edindikleri tecrübeler ve bunun yanı sıra medeniyetlerin yükseliş ve çöküş yasaları da göz önüne alınmalıdır.⁶¹

Birinci kitap olan Kur'an yaratılışın hakiki gayesini ortaya koyup kainattaki intizam ve yasaları insanlığa takdim etmiştir. Burada beşeriyetin ihtiyaç duyduğu temel hakikatler, şariat ve

⁵⁸ Alvânî, *Vahyi ve Kainatı Birlikte Okumak*, çev. Mustafa Irmak (İstanbul: Mahya Yayınları, 2016), 71-72.

⁵⁹ Alvânî, *Vahyi ve Kainatı Birlikte Okumak*, 11.

⁶⁰ Alvânî, *Vahyi ve Kainatı Birlikte Okumak*, 12-14.

⁶¹ Alvânî, *Vahyi ve Kainatı Birlikte Okumak*, 14.

metodolojiler ortaya konmuştur. Kur'an vasıtasıyla bu bilgilere ulaşıp kainat ve varlık hakkında sağlıklı bir nazara sahip olunabilir. İkinci kitap olan kainat aracılığıyla ise "ulaşılabilen her yönüyle evren, yücelme ve alçalma özellikleriyle insan, gelişme ve bozulma özellikleriyle de fitrat" okunabilir.⁶²

Ancak vahiy veya kainattan yani iki kitaptan elde edilen bilgiler doğru bilgi veya kabule şayan ilim olarak addedilebilir. Kainattan elde edilecek ilim ise akıl, algı ve tecrübeden elde edilebilir.⁶³

İnsanlık sağlam bir medeniyet ilmine ancak bu ikili okumayı birlikte yaptığı takdirde ulaşabilir. Bu ikili okuma sonucunda insan dünyaya gönderilmeden önce Allah'a verdiği misâka sadık kalır, kendisine yüklenen halifelik vazifesini emanet bilinciyle yerine getirir, böylece medeniyet inşasını tamamlayıp imtihanını sağlıklı bir şekilde ifâ eder.⁶⁴

İki okumadan birinin ihmal edilmesi azîm ve yıkıcı neticeler doğurur. Öncelikle insan, dünyaya gönderiliş gayelerinden olan Allah'ın halifesi ve emanetinin taşıyıcısı olma rolünü yerine getiremeyecektir. Bireysel ve toplumsal hayattaki herhangi bir aksaklık bu iki okumanın sağlıklı bir şekilde yapılamamasından kaynaklanmaktadır. Böylesi bir durumda ya okumalardan biri ya da her ikisi ihmal edilmiş ya da okuma esnasında metodolojik hatalar yapılmıştır.⁶⁵

İnsan, birinci okuma olan vahiy göz ardı edip sadece ikinci okumayı esas alırsa pozivist-materyalist temayüllere saplanır, Allah ile olan alakası kesilir, kutsalla olan bağı ortadan kalkar ve gaybi konulardan bihaber hale gelir. İnsan ve tabiat aynı seviyede görülüp aynileştirilir, hiç yoksa deizme kayılır ve aktif bir Tanrı yerine pasif bir Tanrı anlayışını benimsenir. Böylelikle gözü tabiattan başka bir şey görmez hale gelen insan, varlığı maddi alana indirgeyerek her şeyi tabiata hasreder. Allah'a ihtiyaç duymadığını düşünen ve mütekebbir hale gelen insan, kainatın Allah tarafından kendisine musahhar kılındığı hakikatini unuttur, ilmiyle her şeyi kontrol ve tahakküm altına alacağı yanılgısına kapılır, bir süre sonra kendine tapınır hale gelir. Herhangi bir aşkın otoriteye hesap verme mesuliyetini taşımayan insan, değerlerini⁶⁶ aşkın varlıktan değil de tabiattan çıkarsamaya başlar. Tabiat ile olan ilişkisi emanet ve imar ilişkisinden yağma ve talan ilişkisine dönen insan, tuğyan edip azgınlaşır, "çevresel felaketler patlak verir, insanların yaptıkları sebebiyle karada, denizde, havada kirlilik ve bozulma meydana gelir. Doğal denge bozulur, şehirlerde dejenerasyon başlar, cinselliğe bağlı hastalıklar baş gösterir. Bir kıtada açlık ve yıkım yaygınlaşırken bir diğer kıtada bir yandan envai çeşit hastalık ve suç, öte yandan geçim sıkıntısı ortalığı kırıp geçirir." Aslına bakılırsa günümüzde Batı medeniyetinin yaşadığı bu gibi problemlerin kaynağı birinci okumayı yani vahiy ihmal etmesinden

⁶² Alvânî, *Vahiy ve Kainatı Birlikte Okumak*, 19.

⁶³ Alvânî, *Outlines of Cultural Strategy*, 10-11.

⁶⁴ Alvânî, *Vahiy ve Kainatı Birlikte Okumak*, 19.

⁶⁵ Alvânî, "The Islamization of Knowledge: Yesterday and Today", 85.

⁶⁶ Alvânî, *Vahiy ve Kainatı Birlikte Okumak*, 19.

kaynaklanmaktadır. Bu krizden çıkmak için başvurduğu ideolojiler de Batılı insana bir fayda sağlamamıştır.⁶⁷

İkinci okuma yani kainatı ve dünyayı ihmal etmenin de beşer ve toplum hayatında önemli olumsuz etkileri bulunmaktadır. Realiteden kopuk bir şekilde sadece vahyi okumayla yetinmek; dünyadan el etek çekmeye, dünya ve içindekilere karşı bir nefret beslemeye yol açar. Toplumsal hayattan ve bu hayatın gerektirdiği sorumluluktan kaçınan zahidane bir dünya anlayışı ortaya çıkar. Allah'ın insana emanet misakı çerçevesinde yüklemiş olduğu hilafet ve imaret vazifeleri göz ardı edilir. Bu pasiflik ve aşırı zahitlik içerisinde yaptığı eylemlerin değer ve kıymetini gittikçe düşüren insan, irade ve mesuliyetten kaçınmak için kendi fiillerinin hakiki anlamda faili olmadığını söylemeye başlar. Tarih ve zamandan kopuk bir şekilde yaşayan insan, etken bir yapıda olmak yerine daima başkaları tarafından yönlendirilen/kontrol edilen bir birey haline gelir. Aslına bakılırsa bu gibi düşünce ve eylemler sık sık dindarlık gibi algılansa da aslında dinin özüyle hiçbir alakası olmayıp Kur'an'a da aykırıdır.⁶⁸

Alvânî, hem Kur'an'ı hem de kainatı okumak için birtakım ilkeler tayin etmiştir. Kur'an'ı okumanın ilkeleri şunlardır:⁶⁹

- a. **Kur'an'ı Okuyan Kişinin Onu Kalbine İndirmesi:** Bu ilkeyle ne kastedildiği tam olarak açıklanmamıştır. İhtimaldir ki bununla Kur'an'ın tam manasıyla anlaşılması ve kavranması kastedilmektedir.
- b. **Kur'an'ın Yapısal Bütünlüğüne İnanmak:** Okuyucu, Kur'an'ın içerisinde bulunan insicamı bir bütün olarak görüp birbirleriyle olan ilişkilerini derinlemesine araştırır.
- c. **Sure Bütünlüğüne İnanmak:** Bu ilke yapısal bütünlüğe çok benzemekte fakat farklı bir hususa işaret etmektedir. Her surenin kendisinde bulunan tüm ayetleri izah etmek için geldiği hususi bir konusu vardır, surede bulunan diğer konular bu esas konuyu destekler ve daha anlaşılır kılma fonksiyonunu taşır. Surenin ana konusu ile diğer konuları ilişki evin temel sütunu ile bu sütunu destekleyen tâlî sütunlar arasındaki ilişki gibidir.
- d. **Yüksek Hâkim Makâsıdı Göz Önüne Almak:** Kur'an'ın sure ve ayetlerinin etrafında döndüğü ve inşasına gayret gösterdiği üç temel esas tevhid, tezkiye ve umrandır. İslami bilgi sisteminin inşa edildiği tevhid, inancın temel esası ve direğidir. Ayrıca tevhid Allah'tan başka her türlü mutlağı reddetmeyi gerektirdiği için onun dışındaki tüm konular muhtelif nesiller tarafından farklı değerlendirmeye tabi tutulabilecektir. Bu da her nesle

⁶⁷ Alvânî, *Vahyi ve Kainatı Birlikte Okumak*, 19-22; Alvânî, "The Islamization of Knowledge: Yesterday and Today", 85-87.

⁶⁸ Alvânî, *Vahyi ve Kainatı Birlikte Okumak*, 22-23; Alvânî, "The Islamization of Knowledge: Yesterday and Today", 88.

⁶⁹ Alvânî, *Vahyi ve Kainatı Birlikte Okumak*, 33-39; Alvânî, "İslâmî ve Laik Bilgi Modelleri Üzerine Görüşler", 25-26.

içtihat hürriyeti ve düşünce özgürlüğü sunmaktadır. Tezkiye, insana Allah tarafından yüklenen halifelik ve emanete riayet etme, buna ek olarak yeryüzünü imar etme gibi kuvvetleri veren temel bir istidattır. Hidayet, tezkiye ve ibadetin bir yansıması olan umran ise halifelik görevini üstlenen ve kendisine kainatın musahhar edildiği insanın bir diğer vazifesidir.

- e. **Allah-İnsan-Kainat İlişkisi:** Kur'an'da Allah, insan ve kainat arasında nasıl bir ilişki olduğu derinlemesine tefekkür edilerek etkime, etkilenme ve etkileşim alanlarının ortaya çıkarılması gerekmektedir.
- f. **Kur'an'ı Konularına Göre Tasnif:** Kur'an'da benzer konuları ele alan ayetler, gruplar halinde toplanıp bunların yapısal olarak bütünlük ve birlik içerisinde olduğu tefekkür edildikçe derin manalar kavranabilir. Örneğin ahkam ayetlerini en fazla beş yüz ayet ile sınırlama şeklinde bir eğilim olmasına rağmen derinlemesine kafa yorulursa kıssalardan dahi ahkâmın çıkarılabileceği görülür.
- g. **Ayet ve Sureler Arasındaki Münasebet:** Farklı zaman ve mekanlarda inen sure ve ayetler ilk bakışta muhtelif konulardan bahsediyor gibi gözükse de derinlemesine incelendiğinde gerek surelerin gerekse de bir surenin içerisindeki ayetlerin belli açılardan ilişki içerisinde olduğu görülebilir. Bu hususu açığa çıkarmak için şöyle bir pratik yapılabilir: “Bir surenin ayetlerini önce teker teker, ardından gruplar halinde inceler, sonra da başından sonuna kadar surenin akışını tefekkür ederiz. Bir de sondan başa dönerek, surenin ismi ile müstakil bir sure olması arasındaki ilişkileri gözden geçiririz. Öncesinde ve sonrasında gelen diğer surelerle ilişkisine bakar ve bu surelerin bir bütünmüş veya bir defada inmiş gibi hissetmemizi sağlayacak ilişkiler silsilesini çözmeye gayret ederiz.”

Alvânî'nin yukarıda bahsedilen ilkelerinde bir tedahül olduğu görülmektedir. Örneğin b, c ve g ilkeleri birbirine oldukça benzemesine rağmen tek bir madde yerine üç maddede ele alınmıştır. Bunun yanı sıra maddelerin sıralanmasında yer yer intizamın bozulduğu görülmektedir. Kur'an'ın gerek sureler gerekse de ayetler arasında bir insicam, birlik ve bütünlük bulunduğunu vurgulayan maddeler, yani b, c, f, g ayetleri listede dağınık bir şekilde yer almıştır.

Alvânî'nin kainatı okuma için koymuş olduğu ilkeler ise şunlardır:⁷⁰

- a. **Yaratılış İlkesi:** İnsan, kainatın tamamının Allah'ın iradesi ve yaratmasıyla varlık alemine çıktığına tam olarak iman etmelidir. Kainattaki her şey; nizam, intizam ve denge üzerine kuruludur. Kainattaki her canlının bir gayesi bulunmaktadır. Dolayısıyla herhangi bir tesadüf, gayesizlik ve abeslikten söz etmek mümkün değildir. İnsan böylesine bir düzen içerisinde işleyen ve bir amaca yönelik çalışan kainata ibret nazarıyla bakmalı ve daima tefekkür etmelidir. Bu tefekkür neticesinde kainattaki hassas dengeyi ve nizamı farkedene

⁷⁰ Alvânî, *Vahyi ve Kainatı Birlikte Okumak*, 41-51.

insan; Allah'ın birliğini, azametini, kemalini, kainatı her an bir amaç doğrultusunda idare ettiğini idrak eder. Kainat ile olan bu ilişkisi neticesinde insan, bir gün son bulacağı kesin olan kainattan nasıl istifade edeceğini, burada kendisine yüklenen hilafet vazifesini nasıl ifa edeceğini ve yeryüzünü ne şekilde imar edeceğini öğrenir. Bu yüzden insana musahhar kılınmış ve onun emrine verilmiş olan tabiat, sınırsız ve başıboş şekilde kullanılmamalı, Allah tarafından hesabının sorulacağı bir emanet olarak verildiğinin bilincinde olarak medeniyet ve imar gayesiyle kullanılmalıdır. Yeryüzünde hak ve adaleti tesis etmek, bizzat bir ibadet olan medeniyet vazifesinin inşasındaki en önemli dayanaklardır. Dolayısıyla kainata “ibret nazarıyla bakma ve tefekkür, insanın kainattan en güzel şekilde yararlanmasını, potansiyelini geliştirmesini sağlayacaktır.”

- b. İnayet İlkesi:** Bu ilke esasında yaratılış ilkesiyle ciddi benzerlikler taşımaktadır, fakat yaratılış ilkesinde kainatın Allah tarafından yaratıldığı ve sürekli olarak idare edildiğine olan vurgu fazlayken inayet ilkesinde kainatın “eşsiz güzelliklerinin, değişmez prensip ve kanunlarına” yapılan vurgu daha fazladır. İnsan yaşadığı kainatta sürekli olarak ilahi bir gözetim ve denetim altındadır. Bu şuur içerisinde kainata iman ve akıl nazarıyla bakılırsa insan ve hayat hakkında bütüncül bir bakış açısı kazanılacak, kainat hakkında kuşatıcı ve tutarlı bir açıklama yapılabilecektir. Kainattaki bu nihayetsiz nizam ve intizam, hakkında yapılan ilmi araştırmalara devamlılık fırsatı sağlayacaktır.
- c. Dış Dünyaya Objektif Bakma İlkesi:** Eşya zihni ve hakiki olmak üzere iki tür varlığa sahiptir. Zihni varlık, insanın tahayyülünde eşyayı tavsif ettiği zihinsel bir tasavvurdur. Bu tasavvur, dış dünyadaki hakikatlerle uyuşursa, realite bu zihni varlığı tasdik etmiş olur, eğer bir uyuşmazlık meydana gelirse ortada hayal mahsulü bir formun olduğu anlaşılır.

Alvânî'nin kainatı okuma ilkelerinde de birtakım problemlerin varlığı göze çarpmaktadır. Yaratılış ilkesi ve inayet ilkesinin iç içe geçtiği ve aralarında kesin bir ayırım yapmanın mümkün olmadığı görülmektedir. Ayrıca a ve b maddelerinin aksine c maddesinin kainatı okuma ilkesindeki işlevi ve birinci okuma yani vahiy ile olan bağlantısı açıklanmamıştır.

Alvânî'ye göre ikili okuma teorisinin sağlıklı bir şekilde yapılmaması ve özellikle modern dönemde vahiy kitabının ihmal edilip bütünüyle kainat kitabına yönelinmesinin acı sonuçlarından biri de eğitim alanında tezahür etmiştir. Sadece kainat kitabına odaklanan Batılı eğitim sisteminin İslam dünyasına ithal edilmesi, ikili okumanın çatlaklarının iyice ayrılmasına ve derinleşmesine yol açmış, üniversite ve medrese şeklinde birbirinin rakibi olan ikili bir eğitim sistemi meydana getirmiştir. İslam dünyasında açılan ilk üniversiteler Batı'yı taklit etmek için açılmış, bu da Batılı kültür ve ideolojilerin İslam dünyasında yaygınlaşmasını beraberinde getirmiştir. Günden günde çok hızlı bir şekilde artan üniversite sayısına ve buna bağlı olarak akademik araştırmalara rağmen İslami çalışmalar oldukça kötü durumdadır. Üniversitelerde hakim zihniyet ve metodolojiler Batılı paradigmaya göre inşa edildiği ve vahiy ihmal eden bir bilgi teorisiyle işlediği için buradaki öğretim görevlilerinin çoğunluğu İslami bir

dünya görüşü ve vizyonundan yoksun yetişmektedir. Bundan dolayı bu kurumlardaki müfredatlarla eğitim gören öğrenciler de İslam dini, kültürü ve medeniyetinden iyice kopmakta, Batılı zihin yapısına sahip şekilde mezun olmaktadır. Neticede Batı'nın kendi problem ve ihtiyaçlarına yönelik oluşturduğu sistemin, tamamen farklı dünya görüşüne sahip bir kültür ve medeniyete aşılması, buradaki sorunları çözmek bir yana daha da derinleştirmiştir.⁷¹

Kainat kitabını ve realiteyi terk edip sadece vahiy kitabına dayanan ve yalnızca şerî ilimlerle yetinen medrese sistemi ise kendisini birtakım kişisel durumlarla ilgilenme, belli alanlardaki tedris ihtiyaçlarını karşılayıp imamlık yapabilecek mezunlar yetiştirmekle kısıtlamıştır. Bu kurumlardaki eğitim müfredatı, eski dönemlerdeki insanların problem ve ihtiyaçlarını karşılamak için üretilen kitaplarla sınırlandırılmış olup günümüzün realitesinden kopuk halde yaşamaktadır. Medreseler asırlar boyunca aynı kitapların okunduğu ve yeni bir bilginin üretilmesinden ziyade geleneğin sıkı bir şekilde muhafaza edildiği ve içine kapanık bir yapıya bürünmüştür. Genellikle vakıflar aracılığıyla ekonomik ihtiyaçlarını karşılamaya çalışan medrese kurumları, üniversitelerle yarışamaz bir haldedir. Kamu fonlarının medreselere verildiği durumlarda ise bu kurumlara modernizm adına sekülerizmin talepleri empoze edilmektedir. Realiteden ve toplumdan kopan medrese sisteminin mezunları iş bulma konusunda ciddi sıkıntılar yaşamakta, bunun neticesinde ümmetin entelektüel, siyasi ve sosyal liderleri seküler eğitim veren üniversiteler tarafından yetiştirilmektedir. Bu da krizi daha da derinleştirmekte ve kökleştirmektedir.⁷²

Müslümanları birleştirmesi ve ortak bir ruh ve zihinde buluşturup ilerleme ve gelişmelerine vesile olması gereken eğitim, tersi bir istikamette çalışarak Müslümanları bölen ve enerjilerini heder eden bir yapıya bürünmüştür.⁷³ Bu krizden çıkmanın ve Bİ çerçevesinde İslam dünyasındaki eğitim ıslahatının ilk adımı, üniversite-medrese şeklinde ikili okumanın bölünmüş tezahürü olan yapıları tek bir yapıya indirmek, yani iki kitabı da okumayı kapsayacak şekilde tek bir sistemde birleştirmekten geçmektedir. Öncelikle mevcut tüm sistemler entegre edilip İslam'ın ilke ve prensipleri, ruhu, vizyonu ve dünya görüşüne dayanan bir sistem inşa edilmelidir. Bu eğitim sisteminde gerek müfredat gerek metodoloji gerekse de öğretim üyeleri ve sistemin yürütücüleri zihin ve ruh açısından İslamın ilke ve amaçlarıyla donanmalıdır. Modern Batılı paradigmaya göre şekillenmiş beşeri, sosyal ve sanat bilimlerinin Bİ ilke ve prensiplerine uygun İslamî perspektiften sunulması gerekmektedir. Bu amaçla okutulan tüm kitaplar İslamî bir bakış açısıyla ve çağın realitesi ve ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir tarzda tekrar yazılmalıdır. Bunun yanı sıra bir kültür ve medeniyet kaynağı olarak İslam'ın temelleri, kaynakları, amaçları ve insanlığa bir bütün olarak sunduğu vizyon ve değerleri öğrencilere aşlamayı gaye edinen bir dersin bölüm farketmeksizin tüm ihtisas alanlarına dört sene boyunca koyulması ve

⁷¹ Alvânî, *Yenilenme: İslam Düşüncesinde Çağdaş Söylem*, 140-44.

⁷² Alvânî, *Outlines of Cultural Strategy*, 2, 5; Alvânî, *Yenilenme: İslam Düşüncesinde Çağdaş Söylem*, 141; Alvânî, “İslâmî ve Laik Bilgi Modelleri Üzerine Görüşler”, 21.

⁷³ Alvânî, *Outlines of Cultural Strategy*, 5-6.

öğrencilere dikkatli bir şekilde okutulması gerekmektedir. Böylelikle hangi bölümde olursa olsun öğrenciler ortak şekilde gördükleri İslam medeniyeti dersi sayesinde İslamî bir dünya görüşü ve vizyonu kazanacaklardır.⁷⁴

Netice itibarıyla Alvânî'nin Bİ alanına ciddi katkılarda bulunduğu söylenebilir. Farukî'nin icmali bir şekilde bıraktığı konuları derinlemesine inceleyip tahlil etmesi ve söylemin sistematikleşmesine katkı yapması, İslami ilimleri anlama ve kavramada nasıl bir metodoloji inşa etmesi, -burada yer sebebiyle inceleyemediğimiz- Bİ söyleminin her bir muhatap grubuna nasıl ulaşacağına dair detaylı bir yol çizmesi, Bİ konusunda yapılan hatalar ve bu hataların ıslahına yönelik çözüm önerileri gibi hususlar göz önüne alındığında Alvânî'nin Bİ çalışmalarında önemli bir yeri olduğu söylenebilir.⁷⁵ Bununla birlikte Alvânî'nin Bİ çalışmalarını asıl odak noktası olan sosyal bilimlerin veya genel olarak modern bilimlerin İslamileştirilmesinden çıkarıp neredeyse sadece şerî ilimlerin ihyası meselesine odaklanmaya yönelttiği şeklindeki İbrahim A. Ragıb'ın eleştirilerinde de ciddi bir haklılık payı olduğu söylenebilir. Ragıb'a göre Farukî ve Ebu Süleyman'ın aksine Alvânî, Bİ'yi bütünüyle şerî ilimlerin alanına hasretmiştir, Bİ'nin altılı söyleminde yer alan “Batı Entelektüel Mirasıyla İlgilenme” konusunu son sıraya yerleştirmesi ve bu mirasa dair birkaç kelam etmesi mezkur hususa işaret etmektedir. Sosyal bilimlerin nasıl İslamileştirileceği gibi problemler ise Alvânî'nin gündeminde hiçbir yer işgal etmemektedir. Ragıb'a göre Alvânî, İslamî bilgiyle modern sosyal bilimlerin hiçbir surette entegre edilemeyeceğini düşünmektedir, zira bu iki alan kökten farklılık arzemesinin yanı sıra ontolojik ve epistemolojik açıdan da uzlaşmaz bir durumdadır. Dolayısıyla Alvânî, diyor Ragıb, Farukî'nin çalışmalarını ihtiyaç duyulan nitelikli değişime ulaşma konusunda yetersiz görerek Bİ'nin ana akım çizgisinden sapmıştır.⁷⁶ Gerçekten de Alvânî'nin bilimlerin İslamileştirilmesine olan vurgusu oldukça düşüktür, o daha ziyade İslami bir metodoloji inşa etmeye çalışmış, bunu ise Bİ ismi altında yapmıştır. Bu da haliyle Alvânî'nin yer yer Bİ'nin ana ekseninden çıkarak farklı bir istikamete gitmesine yol açmıştır.

Alvânî'nin Bİ düşüncesinde yer alan Kur'an'ın mutlak otorite ve evrensel bir kitap konumunda, Sünnet'in ise tarihin belirli bir döneminde onun örnek uygulama metodolojisi olduğu, İslamî mirasın eleştirel gözle tekrar değerlendirilip çağa hitap edecek bir İslam metodolojisi oluşturma ihtiyacı, İslam'ın herhangi bir coğrafi sınır tanımaksızın tüm mekanları şamil olması (*alemiyyetü'l-İslâm*), Müslümanların nerede olurlarsa olsunlar üstlendikleri hilafet vazifesi gereği yeryüzünde medeniyet ve imar vazifesini yerine getirmeleri gerektiği gibi hususlar, onun *fikhu'l-ekalliyat* (Müslüman Azınlıklar Fıkhı) düşüncesini derinden etkilemiş ve şekillendirmiştir.

⁷⁴ Alvânî, *Outlines of Cultural Strategy*, 12-15.

⁷⁵ Alvânî, *Yenilenme: İslam Düşüncesinde Çağdaş Söylem*, 65-119, 119-47, 147-59. Alvânî'nin Bİ söylemini sistematik bir hale getirmek için yaptığı şemalar için aynı eserin şu sayfalarına bkz: 161-85.

⁷⁶ İbrahim A. Ragab, “On the Methodology of Islamizing the Social Sciences”, *Intellectual Discourse* 7, sy 1 (1999): 28, 30-32.

1. 2. TEORİNİN PRATİKTEKİ TEZAHÜRÜ: FIKHU'L-EKALLİYAT

1.2.1. Fıkhı'l-Ekalliyat'a Giden Süreç⁷⁷

Hız. Peygamber'in İslam mesajını açıktan ilan etmesiyle Mekke'de günden güne artış gösteren Müslümanlar, toplum içerisinde azınlık bir durumdaydı. Müslümanların her açıdan baskı ve zulüm altında olduğunun farkında olan ve bir çıkış yolu arayan Hız. Peygamber, nübüvvetin beşinci yılında bir grup Müslüman'a Hristiyan bir kral olan Necâşi'nin emrindeki Habeşistan'a hicret etmelerini emretti. Burada da azınlık şekilde yaşamalarına rağmen kralın himayesine girerek dini hayatlarını sağlıklı bir şekilde sürdürme imkanı yakalayan Müslümanlar, yaşadıkları toplumda başka insanların da hidayetine vesile olmuşlardı. Ne var ki Mekke'de değişen bir şey yoktu. Müslümanlara yapılan zulümler her geçen gün artarak devam ediyordu. Hız. Peygamber nihayetinde Müslümanlarla birlikte Medine'ye göç etti. Hız. Peygamber'in Medine'ye göç etmesinden sonra Mekke'de baskı altında kalan Müslümanlar'dan imkanı olanların hicret etmesi farz kılındı. Bu arada Medine'de siyasi bir otorite inşa eden Hız. Peygamber, Mekkelilerin aksine Habeşistan'da kalanların hicretini ise zorunlu tutmamıştı. Buraya göç eden Müslümanlar kendi iradeleriyle sonrasında Medine'ye, Hız. Peygamber'in yanına göç etmişti. Müslümanların Mekke, Medine ve Habeşistan tecrübesi, -bilahare detaylı bir şekilde göreceğimiz gibi- sonraki dönemlerde dâr, hicret ve azınlık gibi konularda örneklik teşkil etmiş ve bu konudaki söylemlerin temelini oluşturmuştur.⁷⁸

Hız. Peygamber'in vefatından sonra hızlı bir şekilde genişleyen İslam topraklarının yanı sıra Müslüman devletlerin dünya sahnesinde ipleri eline almaya başlaması ve hakim bir konuma

⁷⁷ Bölüm boyunca azınlık kelimesiyle sayı değil güç ve otorite kastedilmektedir. Dolayısıyla bir bölgede Müslümanlar sayı bakımından çoğunluk olsalar bile siyasi hakimiyet açısından gayri müslim bir otoriteye tabi iseler azınlıklar durumundadır. Müslüman azınlıklar fıkhı konusunda kalem oynatan müellifler de ekseriyetle bu görüşü tercih etmişlerdir. Jasser Auda, "Rethinking Islamic law for Europe - The concept of the Land of Islam", içinde *Imams in Western Europe - Developments, Transformations, and Institutional Challenges*, ed. Mohammed Hashas vd. (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018), 40.

⁷⁸ Masud'a göre gayri müslim bir yönetimin taht-ı idaresinde yaşayan Müslüman azınlıklar için Hız. Peygamber döneminde temelde üç alternatif model bulunmaktadır: *Hicret öncesi Mekke (609-621)*, *Hicret sonrası Mekke (622-630)*, *Habeşistan (615-622)* ve *Hudeybiye (628-630)*.

Birinci modelde dârüislam henüz kurulmamıştı. Müslümanlar bu dönemde inanç ve amel açısından diğer insanlardan farklıydı. Cihad ve hicret yükümlülüğü bulunmamaktaydı. Ne var ki darüislamın inşası için çaba gösterme sorumluluğu vardı.

İkinci modelde Müslümanlar Medine'ye hicret etmekle yükümlü olmasının yanında cihad ile de sorumluydu. Hicret ve cihaddan imtina etmek ancak zaruret ve imkansızlık haline bağlıydı. Bu kimselerin İslamî kimliklerini izhar etmemeleri şeklinde bir ruhsatları bulunmaktaydı ne var ki fırsatını bulduklarında darüislama hicret etmeleri gerekmekeydi.

Üçüncü modelde ise ne cihad ne hicret vacip idi. Mamafih buradaki Müslümanlar İslamî kimliklerini ve dinî vecibelerini açık bir şekilde ifa ederek izhar etmek zorundaydılar. Bu kimliklerini izhar etme hürriyeti kendilerine ya Hudeybiye'de olduğu gibi Müslümanlarla gayri müslimler arasındaki yazılı bir muahede ile ya da Habeşistan'da olduğu gibi yazılı olmayan bir mutabakatla garanti altına alınmıştı. Dolayısıyla gayri müslim bir çevrede yaşayan Müslümanlar sanki darüislamda yaşıyor gibi hayat sürmekteydi. Bkz: Muhammad Khalid Masud, "Being Muslim in a non-Muslim polity: three alternate models", *Institute of Muslim Minority Affairs*. 10, sy 1 (1989): 120

yükselmesi, Müslümanların genel itibariyle rahat bir şekilde hayat sürebilecekleri ve dinlerinin gerektirdiği şekilde yaşayabilecekleri topraklarda ikamet edebilmelerine imkan vermiştir. Ne var ki bitmek bilmeyen savaşlar sonucu İslam topraklarının zaman zaman gayri müslimlerin hakimiyetine geçmesi, Müslümanların bazı zalim idarecilerinden kaçarak gayri müslim ülkelere iltica etmesi, ticaret ya da tebliğ amacıyla gayri müslim ülkelere gidilmesi, gayri müslim ülkelerde doğup ihtida eden Müslümanların varlığı gibi tarihi hadiseler, Müslümanların azınlık konumuna düşmesine sebep olmuştur. Bu durumdaki bir Müslüman'ın karşılaştığı fıkhi problemler, klasik dönemde fukahânın gündemine girmiş, onları bir hayli meşgul etmiştir. Ne var ki mezkur durumların tarihi süreç içerisinde istisnai bir hal teşkil etmesi, fukahânın bu gibi Müslümanları yaşadıkları bölgelerde azınlık bir topluluk olarak telakki ettikleri bütüncül ve sistematik bir azınlık fıkhi metodolojisi geliştirmeye sevk etmemiştir. Daha ziyade azınlık durumundaki Müslüman bir bireyin kişisel problemleri fukahânın gündemini işgal etmiştir.⁷⁹

Klasik dönemde fukahâ; hicrete ilişkin ahkam, dâr yani toprak tanımı (dârüislâm, dârülharp, dârülahd vs.), fikhın kazaî tatbik sahası (mülkîlik-şahsîlik), kişinin dinini izhar etmesi ve bir Müslüman'ın gayri müslim topraklara girdiğinde almış olduğu emanın rolü gibi konuları azınlık durumdaki Müslüman bir bireyin problemleri çerçevesinde tartışmışlardır. Khaled Abou Fadl'a göre klasik dönemde gayri müslim ülkelerde yaşayan Müslümanlara ilişkin fıkhi tartışmalar üç ana meseleye odaklanmaktaydı: 1. Müslümanlar gayri müslim topraklarda ikamet edebilir mi, eğer edebilirse hangi şartlar altında edebilir? 2. Gayri müslim topraklarda ikamet eden Müslümanların dârüislâm ile ilişkisi. 3. Bu Müslümanların şeriata ve ev sahibi gayri müslim idareye karşı ahlaki ve fikhî sorumlulukları.⁸⁰

Mezheplerin dârülharpte azınlık olarak yaşayan bir Müslümanın ikameti hakkında ne düşündüğüne dair sınırları belirli net bir kanaat ortaya koymanın son derece zor olmasının yanı sıra her bir mezhebin dâr tanımının muhtelif zaman ve mekan dilimlerinde değişikliğe uğraması da bu konuda kesin ve sınırları belirli bir şekilde konuşmayı neredeyse imkansız hale getirmektedir. Tüm bunları ve genel bir yargıda bulunmanın içerdiği riskleri göz önüne alarak yine de bir değerlendirme yapabiliriz. Erken dönem açısından bakıldığında Hanefiler, gayri müslim bir ülkede daimi olarak ikamet etmenin mekruh olduğunu ifade etmişlerdir.⁸¹ Hanefiler bu hükümlerini Müslümanların ahlaki

⁷⁹ Said Farres Hassan, *Fiqh al-Aqalliyat: History, Development, and Progress*, 313; Khaled Abou El Fadl, "Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Centuries", *Islamic Law and Society* 1, sy 2 (1994): 145.

⁸⁰ Hassan, *Fiqh Al-Aqalliyât History, Development, and Progress* (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 313. Fadl, "Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Centuries", 141-42.

⁸¹ Nitekim Serahsî, dârülharpte evlenmenin mekruh oluşunu kişinin ya da neslinin orayı vatan edinip daimi olarak kalmasıyla temellendirmektedir. Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. 10 (Mısır: Matbaat'ü's-Saâde, 1989), 96.

ve dini açıdan problem yaşaması ihtimaliyle temellendirmektedir. Mesela Ebu Hanife darülharbe emanla giren bir Müslüman'ın ehl-i kitap bir kadınla evlenmesinin kerih olmasını, burada doğacak çocuğun dârülharpte kalması ile temellendirir.⁸² Aynı şekilde Serahsî, bir Müslümanın bu bölgede çocuk yapmaması gerektiğini söylerken, çocuğun gayri müslimlerin ahlakını edinmesi ve Müslümanlar tarafından bu bölge fethedildiği takdirde köleleştirilme riskini gündeme getirmektedir.⁸³ Tüm bunlara rağmen bir Müslüman fikhî açıdan hicretle sorumlu değildir. Zira ilkin farz kılınan hicret yükümlülüğü daha sonra nesh edilmiştir.⁸⁴ Şâfiî ise hicret etmenin dinini kaybetme ve fitnelere düşer olma durumunda vacip olduğunu, bunun dışında kişinin gayri müslim bölgelerde yaşayabileceğini ifade etmiştir.⁸⁵ Şâfiî'nin bu yaklaşımı sonraki dönemlerde mezhepteki hakim görüş haline gelmiştir. Mâverîdî (ö. 458/1058), bir Müslüman'ın dinini izhar edebileceği bölgenin dârü'lislâm statüsü kazanacağını ifade etmiş, burada ikamet etmenin hicret etmekten daha efdal olduğunu söylemiştir. Zira Müslüman bireyin burada kalması başkalarının da hidayetine vesile olabilir.⁸⁶ İmam Malik'in ticaret maksadıyla dahi olsa gayri müslim topraklara gidilmesinin şiddetli kerahet barındırdığını ifade etmesi, bunu onların hukukuna tabi olmakla illetlendirmesinin yanı sıra selefe şetm edilen yerlerde ikamet edilmesine karşı çıkması, yine başka bir Malikî fakih İbn Abdilberr'in küfür ahkâmının tatbik edildiği bir yerden ayrılmaya güç yetirilmesine rağmen burada ikamete devam etmenin helal olmadığını belirtmesi fakat güvende olmak ve kafirlere hakim olma umudunun olduğu durumlarda geçici cevaz vermesi,⁸⁷ erken dönem Mâlikî mezhebinin olumsuz ve negatif tutumunu yansıtmaktadır.⁸⁸

On ikinci yüzyıldan itibaren Haçlı seferlerinin ve bir asır sonra Moğol istilalarının başlamasıyla birlikte önemli bir Müslüman nüfusun gayri müslim hakimiyeti altına girmesi, fukahânın azınlık olarak yaşayan Müslümanlara ilişkin tasavvurunda birtakım değişiklikler meydana

⁸² Şeybanî, Ebu Hanife'den şunu aktarır: “Dârü'l-harbe eman ile giren bir kişinin ehl-i kitap bir kadınla evlenmesini çocuğu ve nesli dârü'l-harpte kalacağı için kerih görüyorum.” Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*, ed. Seyyid Mehdi Hasan el-Kilânî. c. 4 (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983).

⁸³ Serahsî, *el-Mebsût*, c. 10, 75.

⁸⁴ Şemsüleimme es-Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, ed. Muhammed Hasan Şâfiî, c. 1 (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 68-69; Serahsî, *el-Mebsût*, c. 10, 6-7.

⁸⁵ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Üm*, 2. baskı, c.4 (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1983), 169-170.

⁸⁶ Muhammed Necîb el-Mutî, *Tekmilatü'l-Mecmu' Şerhi'l-Mühezzeb*, c.19 (Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y), 264.

⁸⁷ Cemaleddin İbn Abdilberr, *el-Kâfi fî fîrû'î'l-Mâlikîyye*, ed. Muhammed el-Morîtanî, c.1 (Riyad: Mektebetü'l-Riyadî'l-Hadise, 1980), 470.

⁸⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz: Fadl, “Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Centuries”, 146-151; Muammer Arangül, “Gayrimüslim Hâkimiyeti Altında Yaşamanın Fikhî Açıdan İmkânı Üzerine”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, sy 32 (2017): 431-443; Ahmet Ekşi, “İslam Hukuku Bakımından Gayri Müslim Ülkelere Hicret”, *Dergiabant* 7, sy 13 (2019): 228-234.

getirmiştir.⁸⁹ Hanefî fakihler, Haçlı ve Moğol saldırıları sonucu pek çok Müslüman'ın gayri müslim idaresi altına girdiğini gördüklerinde klasik dâr tanımlarında esnemeye gitmişler, ele geçirilen bölgelerde cemaatle namaz kılınması, ezan okunması, kazaî faaliyetlerin devam etmesi, İslam ahkâmından bazı hükümlerin cari olması gibi hususları bölgenin dârülislam olarak kalacağına alamet olarak kabul etmişlerdir. Dolayısıyla bu bölgelerdeki Müslümanlar dinlerini izhar ettikleri ve güven içerisinde oldukları müddetçe hicret etme vücbiyeti düşmektedir. Şâfiî fakihler Hanefî fakihlerden de ileri gitmişler, dârülslâm olan bir bölgenin kıyamete kadar bu statüde kalacağını ifade ederek gayri müslimler tarafından ele geçirilen bölgelerdeki Müslümanların dinlerini izhar edebildikleri müddetçe burada kalabilecekleri, hatta bazı durumlarda ikametlerinin vacip bile olabileceğini ifade etmişlerdir. Mâlikî fukahânın İber yarımadasındaki İslam topraklarının kaybıyla başlayan ve Reconquista'ya kadar giden süreçte Müslüman azınlıklara bakışı erken döneme nazaran daha da katılmış, gayri müslimler tarafından ele geçirilen topraklarda kalan Müslümanların asimile olması, gayri müslimlere doğrudan veya dolaylı olarak pek çok destek sağlaması gibi realiteleri göz önüne alarak dârülharpte kalmanın kesin bir surette caiz olmadığını ve bu Müslümanların hicret etmelerinin vacip olduğunu belirtmişlerdir. Mağrib havzasındaki Mâlikî fakihlerle Mısır bölgesindeki Mâlikî fukahânın konuya bakışı, kriz ortamına yakınlıklarına göre farklılık göstermiş, Mısır bölgesindeki fukahâ Müslüman azınlıklara daha müspet bir bakış açısı sergilerken krizin bizzat içerisinde bulunan Mağrib fukahâsı oldukça sert ve tavizsiz bir tutum takınmıştır. Hanbelî fakihler ise Müslümanların gayri müslim bölgelerden hicret etmesinin vacip değil fakat müstehap olduğunu, Müslümanların dinlerini izhar edebildikleri veya dinin vecibelerini yerine getirebildikleri sürece burada kalabileceklerini belirtmişlerdir.⁹⁰

Hicri üçüncü asırdan itibaren fukahâ, azınlıkların durumunu değerlendirirken “*ikâmetu emri'd-din*” “*izhâru'd-din*” “*izharu şeari'l-islam*” ve “*el-kıyam bi-vacibati'l-İslam*” gibi ifadeleri sık sık kullanmışlardır. Ne var ki fukahâ bu gibi ifadelerle ibadetleri ifa etme kudreti mi yoksa fıkıh bütünüyle tatbik etme istidadını mı kastettiklerini genellikle açıklamamışlardır. Bunun yanı sıra Müslümanların bu bölgelerde yaşayabilmeleri için belirli seviyede özgür olmaları gerektiğini sık sık dillendirseler de bu konuda ittifak etmemişler ve genellikle kesin ve net ifadeler kullanmaktan kaçınmışlardır. Fadl'a göre fukahânın bu gibi konuları kesin sınırlarla ele almak yerine muğlak ve

⁸⁹ Abdullah Saeed, “Reflections on the Development of the Discourse of Fiqh for Minorities and Some of the Challenges it Faces”, içinde *Applying Sharia in the West: Facts, Fears and the Future of Islamic Rules on Family Relations in the West* (Leiden: Leiden University Press, 2013), 245.

⁹⁰ Alan Verskin, *Islamic Law and the Crisis of the Reconquista - The Debate on the Status of Muslim Communities in Christendom* (Leiden: Brill, 2015); Edith X. Chen, “An Unbeliever Can Rule Dâr al-İslâm: Hanafî Law in the Wake of the Mongol Invasion”, *Islamic Law and Society* 30, sy 4 (2023): 442-75; Muammer Arangül, “Fıkıh Literatüründe Klasik Ülke Terminolojisi ve Güncel Değeri”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy 17 (2017): 13; Khaled Abou El Fadl, “Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Centuries”, 151-64.

müphem ifadeler kullanarak değerlendirmeleri, onların muhtelif sosyal ve tarihsel gerçeklikler karşısında sabit ve genel geçer bir hüküm vermek istemediklerine delalet etmektedir.⁹¹

Haçlı Seferleri ve Moğol istilalarını bertaraf ettikten sonra bir süre sükunete kavuşan İslam toprakları, Batı'nın on yedinci yüzyıldan sonra başlattığı sömürge ve istila politikası neticesinde işgal edilmeye başlanmıştır. Ayrıca bazı bölgelerdeki yönetimin İslam inancı ve pratiklerine ters düşen uygulamalarda bulunması ve Müslümanlara karşı yer yer baskıcı bir tutum takınması, dârüislâm, dârülharp, hicret ve cihad gibi konular çerçevesinde Müslüman azınlıkların durumunun tekrar yoğun bir şekilde gündeme gelmesine sebep olmuştur.

On yedinci yüzyılın ortalarından itibaren İngiliz Doğu Hindistan Şirketi, Hindistan'ın büyük bölümünü idaresi altına almasına rağmen İslamî mahkemelerin işleyişine bir müdahalede bulunmamıştı. Ne var ki on sekizinci yüzyılın sonlarına doğru fıkha aykırı kanunlar irad ettiğinde fukahâ da yukarıda bahsedilen konuları tartışmaya açmıştır. Şah Veliyullah Dihlevî'nin oğlu Şah Abdülazîz Dihlevî (ö. 1239/1824), İngilizlerin pek çok alanda kendi kanunlarını işlettiklerini ifade ederek ezan, cuma ve bayram namazları, kurban gibi şiarlarına herhangi müdahalede bulunmamalarını ise tamamen kendi politik çıkarlarıyla ilgili olduğunu belirtmiştir. Zira İngilizler yeri geldiğinde hiç tereddüt etmeden Müslümanların kutsal mabedi olan camiye yakabilmektedir. Bu gibi hususlar göz önünde alındığında, Abdülazîz'e göre, Hindistan dârülharptir. Ne var ki buranın dârülharp olması, Müslümanların İngiliz yönetimiyle savaşması ya da buradan hicret etmesini gerekli kılmamaktadır. Abdülazîz'in bu görüşleri, İngilizlere karşı aktif silahlı bir direnişi beraberinde getirmese de önde gelen talebelerinden Seyyid Ahmed Şehîd'in (ö. 1246/1831) Britanya işgali altındaki Hindistan'ı dârülharp olarak görerek silahlı bir direniş grubu olan Mücahidîn Hareketi'ni başlatmasına sebep olmuştur. Birîlvî'nin görüşlerinin ve direnişinin Müslümanlarının Britanya'ya karşı başlattığı 1857 Hint Ayaklanması'na öncülük yaptığı da söylenebilir. Ne var ki Britanya Hindistan'ının durumu hakkında bölgede yaşayan ulema yekpare bir görüşe sahip değildi. Birîlvî'nin öğrencisi olan Keramet Ali (ö. 1873), Hanefî fıkhına dayanarak Britanya Hindistan'ının dârülharp olduğu görüşüne şiddetle karşı çıkmış, Müslümanların Britanyalılarla iyi ilişkiler kurması gerektiğini ifade ederek yönetime karşı silahlı direniş göstermenin kesinlikle caiz olmadığını belirtmiştir. Britanya Hindistan'ının dârüleman olduğunu ifade etmesine rağmen başka bir yerde burayı dârülharp şeklinde nitelendiren Seyyid Ahmed Han (ö. 1898), her ne olursa olsun İngilizlere isyan edilmesinin caiz olmadığını ve onlarla iyi bir şekilde geçinmek gerektiğini ifade etmiştir. 1920 yılında Hindistan'dan Afganistan'a yapılan ve trajik sonuçlar doğuran Hindistan Hicret Hareketi de modern dönemde konu hakkındaki görüşlerin fiilî tezahürü olarak kabul edilebilir. Ebü'l-Kelâm Âzâd (ö. 1958) gibi isimlerin gerekli plan ve lojistiğin yapılması kaydıyla desteklediği bu büyük hicret hareketi, mezkur uyarılar dikkate

⁹¹ Fadl, "Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Centuries", 159.

alınmadan yapıldığı için ciddi sayıda insanın “hicret” yolunda ölmesine, ulaşanların ise hayal kırıklığına uğramalarına sebep olmuştur.⁹²

Fransa'nın Afrika'yı sömürgeleştirmesinin yanında yerel yöneticilerin İslam'a ve Müslümanlara karşı tutumu da Müslüman azınlıklar, hicret ve dâr gibi kavramları bu bölgede alevlendirmiştir. Kuzey Afrika'daki Gobir sultanının İslam'a karşı baskıcı tutumu ve İslama aykırı uygulamaları, Osman b. Fûdî'nin (ö. 1817) ülkeden çıkarak cihat hareketi başlatmasına sebep olmuştur. Nassları ve Mâlikî fikhini kullanarak bölgenin dârülharp, yöneticilerin ise müşrik olduğunu söyleyerek buradaki Müslümanların hicret etmesinin vacip olduğunu dile getiren Fûdî, önemli askeri başarılar elde etmiş ve bu mücadelesi sonucunda Sokoto Hanedanlığını kurmuştur. Fûdî'nin bu hareketi Moritanya'da Fransızlara karşı mücadele veren Muhammed Mâülayneyn (ö. 1910) ve Somali'de İngiliz ve İtalyanlara karşı direnişte bulunan Muhammed b. Abdullah Hasan'a (ö. 1920) ilham olmuştur. Fûdî'nin tesir ettiği isimlerden biri de Abdülkâdir el-Cezâîrî'dir. Fransızların 1830 yılında Cezayir'in hakimiyetini Osmanlı'dan aldıklarında silahlı bir direniş hareketi başlatan Cezâîrî, Reconquista dönemi Mâlikî fakihlerin sert görüşlerini tekrar diriltmiştir. Burada kalan Müslümanların pek çok açıdan Fransızlara fayda sağladığını ifade eden Cezâîrî, Fransız idaresi altında yaşayan Müslümanların hicret etmesi gerektiği, hicret etmeyip burada kaldıkları takdirde mürted oldukları ve dokunulmazlıklarının bulunmadığını söyleyerek büyük bir isyan hareketi başlatmıştır.⁹³

Görüldüğü üzere dâr, azınlık ve hicret gibi konular Hindistan'da Hanefî mezhebi, Kuzey Afrika'da ise Mâlikî mezhebi'nin klasik dönemde irad edilen fikir ve görüşleri üzerinden tekrar gündeme getirilmiş, tartışılmış ve muhtelif şekillerde yorumlanmıştır. Mezkur örnekler klasik dönem müktesabatının modern dönemdeki muhtelif isim ve gruplar tarafından siyasi- fiilî hareketler için nasıl diriltildiğini ve kullanıldığını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Yukarıdaki mezkur isimler, yaşadıkları bölgelerdeki Müslümanların durumlarıyla ilgilenmişse de konuyla ilgili fikirleri genellikle mahalli olarak kalmıştır. Bu gibi isimlerin aksine Rusya'dan Çin'e Afrika'dan Amerika'ya kadar Müslüman azınlıkların problemleriyle yakından ilgilenen, konuyla ilgili pek çok fetva verip fikhîl-ekaliyyat'a zemin hazırlayan hatta onun öncüsü olan isim ise Reşid Rızâ olmuştur. “Matbaa müftüsü ve alimi” şeklinde tasvif edilen Rıza, otuz yedi yıl boyunca çıkarmış olduğu meşhur *el-Menar* dergisi'nde dünyanın dört bir tarafında gayri müslim hakimiyeti altında

⁹² Alan Verskin, *Oppressed in the Land? Fatwās on Muslims Living under Non-Muslim Rule from the Middle Ages to the Present* (New Jersey: Markus Wiener Publishers, 2013), 52-93; Muhammad Khalid Masud, “The Obligation to Migrate: The Doctrine of Hijra in Islamic Law”, içinde: *Muslim Travellers Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, ed. Dale F. Eickelman ve James Piscatori (Londra: Routledge Press, 1990), 38-42.

⁹³ Alan Verskin, *Oppressed in the Land? Fatwās on Muslims Living under Non-Muslim Rule from the Middle Ages to the Present*, 40-51; Alan Verskin, *Islamic Law and the Crisis of the Reconquista - The Debate on the Status of Muslim Communities in Christendom*, 106-19; Muhammad Khalid Masud, “The Obligation to Migrate: The Doctrine of Hijra In Islamic Law”, 37-38.

yaşayan Müslümanların, vatandaşlık almadan yargıya giyim kuşamdan yeme içmeye kadar hayatın pek çok alanındaki problemleri üzerinde kafa yormuş ve bu yönde fetvalar vermiştir.⁹⁴

Rusya’da yaşayan Müslümanların Rus-Japon savaşına katılmalarının mübah olduğunu, hatta Müslümanlara fayda sağlama niyetindelerse mükafat dahi alabileceklerini ifade eden Rıza, Osmanlı’nın kontrolünden çıkıp Avusturya-Macaristan idaresi altına giren Bosna’da kalan Müslümanların burada kaldıkları müddetçe günah içerisinde oldukları ve burayı terketmeleri gerektiği şeklinde fetva veren Türk bir müftüyü de sert bir şekilde eleştirmiş, Müslümanların burada kalabilecekleri yönünde görüş bildirmiştir. Tunus’ta yaşayan Müslümanların, Fransa devleti tarafından teşvik edilen Fransız vatandaşlığını almasına karşı çıkmış, Fransızların böyle bir kampanya başlatarak Arap ve İslam kimliğini bölgeden silmeyi, Müslümanların aklını çelmeyi, dinlerini terk ettirmeyi ve kendisine sadık kişileri artırmayı amaçladığını ifade etmiştir. Vatandaşlık alan bir Müslüman, Fransız otoritesine tabi olduğu takdirde İslam’a tamamen aykırı olan ahkama uymayı da kabul etmiş olacaktır. Rıza’ya göre bu kimseler vatandaşlık alarak mürted olmuştur. Çin gibi gayri müslim topraklarda hile ve aldatmaya başvurmadan faizli işlem yapılabileceğine fetva veren Rıza, şeriata daha yakın olarak gördüğü İngiltere kanunlarını methederek bu gibi yerlerde Müslümanların hakimlik yapmasının da uygun olacağını düşünmüştür. Batılı kıyafetlerin giyilmesi konusunu her bir bölgenin kendine has bağlamına ve şartlarına göre değerlendiren Rıza, bu meselenin Müslümanlar üzerinde sosyal veya siyasi bir tesiri olmadığı müddetçe dini sahayla bir ilgisinin olmadığını belirtmiştir. Bu sebeple Fransızlara karşı verdikleri bağımsızlık mücadelelerinin bir alameti olarak şapka takmaktan vazgeçmeleri çağrısını yapan Rıza, Ümit Burnu ve Transvaal Müslümanlarının hürriyet konusunda bir ümitleri bulunmadığı için çoğunluğun adetlerine uymaları konusunda herhangi bir problem olmadığını da ifade etmiştir. Hasta ziyareti gibi gayri müslimlerle olan ilişkilerin geliştirilmesi ve bu sayede İslam’ın güzelliklerinin aktarılabilceğini belirten Rıza, ehl-i kitap dışındaki gayri müslim kadınlarla evlenilmesinin de caiz olduğunu ve İslam’ın bu yolla yayılabileceğini söyleyerek klasik fıkıhta şaz olarak kabul edilen görüşle fetva vermiştir.⁹⁵

Rıza’nın yukarıdaki gibi pek çok fetvası, kendi dönemindeki isimlerin aksine Müslüman azınlıkların problemleriyle bilfiil ilgilenme ve çözüm üretme noktasında ön plana çıkmaktadır. Realiteyi gözeterek maslahat temelinde verdiği fetvalar, mezhep bağlılığı olmaksızın doğrudan

⁹⁴ Umar Ryad, “A Prelude to Fiqh al-Aqaliyyât: Rashîd Ridâ’s Fatwâs to Muslims under non-Muslim Rule”, içinde *In-Between Spaces: Christian and Muslim Minorities in Transition in Europe and the Middle East*, ed. Christiane Timmerman vd. (Brüksel: Peter Lang, 2009), 239-240.

⁹⁵ Detaylı bilgi için bkz: Andrew March, *Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 115, 171-72, 192-94; Umar Ryad, “A Prelude to Fiqh al-Aqaliyyât: Rashîd Ridâ’s Fatwâs to Muslims under non-Muslim Rule”; Verskin, *Oppressed in the Land? Fatwâs on Muslims Living under Non-Muslim Rule from the Middle Ages to the Present*, 117-132; Khaled Abou El Fadl, “Striking a Balance: Islamic Legal Discourse on Muslim Minorities”, içinde *Muslims on the Americanization Path?*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad ve John L Esposito (Oxford: Oxford University Press, 2000), 47-63; Fadl, “Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Centuries”, 185.

nasslara gidilerek ya da klasik mezhep müktesabatından eklektik bir biçimde seçilerek oluşturulmuştur. Fıkhu'l-ekalliyatın kurucusu ismi Alvânî ve en büyük geliştiricilerinden biri olan Karâdâvî'nin metodolojik açıdan Rızâ'nın açtığı yoldan gitmesi, ayrıca gerek fetvalarında gerekse de muhtelif yazılarında ona sık sık atıfta bulunması, Rıza'nın fıkhu'l-ekalliyatın öncüsü olarak tavsif edilmesine imkan tanımaktadır.⁹⁶

II. Dünya Savaşı'ndan sonra bazı İslam ülkelerinin maddi anlamda sömürgeci kurtulup bağımsızlıklarına kavuşmasına rağmen Müslüman azınlıklar problemi muhtelif şekillerde devam etmiştir. Batılı ülkelerin sanayi ve teknoloji alanında hızla ilerlemesi ve refah düzeyinin diğer ülkeleri geride bırakması, hem bu ülkelere rağbeti artırmış hem de bu ülkelerin işgücü ihtiyacının doğmasına sebep olmuştur. Bu gibi sebeplerden dolayı Batı'ya bir göç akını başlamıştır. Bu göç akınının önemli bir yekununu da Müslümanlar oluşturmuştur. Klasik dönemde dârülharpten dârüislâma olan bireysel veyahut kolektif hicret, tersine evrilmiş, artık Müslümanlar kendi ülkelerinden gayri müslim ülkelere yani Batı'ya doğru göç etmeye başlamıştır. Dolayısıyla “tersine hicret” denilebilecek bir vakıa ortaya çıkmıştır.⁹⁷

Batı'ya göç eden ve ilk nesil olarak adlandırabileceğimiz Müslümanlar, ekonomik koşullarını iyileştirme, siyasi baskılardan kaçma ve iyi bir eğitim görme gibi spesifik amaçlarla bu bölgelere gelmişse de mezkur gayelerini gerçekleştirdikten sonra asli vatanlarına dönme düşüncesindeydiler. Bulundukları bölgelerde kalıcı bir şekilde ikamet etme şeklinde uzun vadeli bir planları bulunmamaktaydı. Bu yüzden ev sahibi devlet ve toplumla entegrasyon çerçevesinde bir ilişkiye girmek yerine izolasyon temelli bir muamelede bulunmuşlardır. Klasik fıkhnın ümmetten ayrılıp gayri müslim idaresine tabi olma, onların gücüne katkıda bulunma ve gayri müslimlerle yakın ilişkiye girme konusunda yaptığı uyarıları kendilerine düstur edinen bu Müslümanlar, İslami kimliklerini çoğunluğun içerisinde asimilasyona uğramaktan muhafaza etmek amacıyla içine kapanık bir tutum sergilemişlerdir. Bu dönemde Müslümanlar genellikle helal gıda ve hilalin tayini gibi problemlerle meşgul olmuşlar, gerek bulundukları bölgelerde gerekse de Arap dünyasında yaşayan müftü veya imamlara bu meyanda sorular yöneltmişlerdir. Muhataplarından genellikle zaruret ilkesine dayanan cevaplar almışlar, problemlerine geçici de olsa çözümler bulabilmişlerdir.⁹⁸

⁹⁶ Alan Verskin, *Oppressed in the Land? Fatwās on Muslims Living under Non-Muslim Rule from the Middle Ages to the Present*, 117-19; Umar Ryad, “A Prelude to Fiqh al-Aqalliyât: Rashîd Ridâ's Fatwās to Muslims under non-Muslim Rule”, 239-242.

⁹⁷ Said Farres Hassan, “Fiqh al-aqalliyat and Muslim Minorities in the West”, içinde *Routledge Handbook of Islamic Law*, ed. Khaled Abou El Fadl, Ahmad Atif Ahmad, ve Said Fares Hassan (Londra: Routledge Press, 2019), 313-14; Muhammad Khalid Masud, “The obligation to migrate: the doctrine of hijra in Islamic law”, 42.

⁹⁸ Hassan, *Fiqh al-Aqalliyat: History, Development, and Progress*, 1; Hassan, “Fiqh al-aqalliyat and Muslim Minorities in the West”, 314.

Zamanın geçmesiyle birlikte düşündükleri ve planladıklarının aksine ülkelerine geri dönmeyen ve bulundukları yeri yurt edinen Müslümanlar, gerek kendilerinin gerekse de kendilerinden sonra gelecek Müslüman nesillerin bu bölgelerde asimilasyona uğramadan İslami kimliklerini nasıl muhafaza edebilecekleri konusu üzerinde kafa yormuşlardır. Nitekim İslam'ın tüm hayatı kuşatan ahkamı ile Batılı norm ve değerlerin çatışma içerisinde bulunması, devlet, toplum ve fert bazında Batılı ülkelerin (sözde) İslam ülkelerinden ve İslami prensiplerden uzak bir yapısının bulunması, azınlık Müslümanların inandıkları ile yaşadıkları çevre arasında ortaya çıkan ikilemi iyice belirgin bir hale getirmişti. Bunun yanı sıra Batı'nın kültürel olarak hegomonik yapısı ve tüm dünyaya kendi değerlerini aşılama isteği ve bu yönde gösterdiği çabalar, kendi topraklarından uzak olan bölgelerde bile oldukça etkili olmuşken topraklarında yaşayan azınlık Müslümanlar için ciddi bir asimilasyon tehlikesi ortaya çıkarmıştı.

Müslümanlar, Batılı ülkelerde pek çok problemle karşılaşmışlardı. İslam ahkamını uygulamayan ve ona zıt kanunlarla yönetilen bir devlete itaat edeceğini, gerektiğinde -Müslümanlara karşı dahi olsa- onunla savaşa gireceğini beyan eden gayri müslim bir ülkenin vatandaşlığını alma, azınlık Müslümanların karşılaştığı ilk problemlerden birini teşkil etmektedir. Bu doğrultuda seküler bir hukuk sistemine dayanan kanunlara ittibâ etmek ve bu kanunlarla hükmeden mahkemelere başvurmak, azınlık Müslümanların problem yaşadığı bir diğer alandır. Bunun yanı sıra özellikle Kuzey Avrupa ülkelerinde mevsim dolayısıyla namaz vakitlerinin birbirine yakın ve sıkışık bir halde olması, namaz ve oruç konusunda birtakım problemler ortaya çıkarmıştır. Ayrıca iş saatlerinin Cuma namazıyla çakışması, bazı işverenlerin namaz ve oruç konusunda takındığı olumsuz tavırlar da ibadet konularında çözülmesi gereken meselelerdendir. Aile hayatını kadın erkek eşitliği üzerine inşa eden Batı hukuk sisteminin çok evlilik, erkeğin eşini tek taraflı boşaması ve evin reisi olduğu, kadının mehir hakkı gibi konuları kabul etmemesi, nafaka gibi uygulamaların fıkıhın öngördüğü şekilden farklılık arzemesi, klasik fıkıhta izin verilmeyen gayri müslim bir erkeğin Müslüman bir kadınla evlenmesi ya da ihtida eden evli kadının kocasıyla evliliğini sürdürmesi gibi uygulamaları meşru kabul etmesi, evlatlık müessesesinin yerleşik bir hal alması, Müslüman ve gayri müslimler arasında miras hukukunun cereyan etmesi, aile ve miras hukuk alanında ortaya çıkan önemli problemlerden görülmektedir. Kapitalist bir sisteme dayanan ve faizi gündelik hayatın içerisinde sıradanlaştıran Batılı toplumların genel ekonomik sisteminin fıkıhın tasavvur ettiği düzenle hem hukuki hem de ahlaki açıdan doğrudan zıtlıklar barındırması da iktisadi muamelelerde pek çok sorun ortaya çıkarmıştır. Bunun yanı sıra gayri müslimlerle olan gündelik ve uzun vadeli ilişkilerin boyutu, kapsamı ve niteliği de asimilasyon ve entegrasyon bağlamında Müslüman azınlıklar için önemli problemler teşkil etmiştir. Gayri müslimlere hastalık gibi sebeplerle veyahut sıradan dost ilişkileri çerçevesinde ziyarette

bulunma, dini veya kültürel bayramlarını tebrik etme veya kutlama, onların adetlerini edinme gibi hususlar buraya örnek olarak verilebilir.⁹⁹

Bahsi geçen geniş kapsamlı pek çok problem, Müslüman azınlıkların hem bu sorunları kurumsal anlamda çözebileceği hem de kimliklerini muhafaza edebileceği yapıların varlığını mecburi kılmıştır. Özellikle ikinci ve üçüncü Müslüman neslin ortaya çıktığı 1980’li yıllardan itibaren Müslümanlar İslami okullar, camiler, medreseler, enstitüler, vakıflar ve dernekler kurmuşlardır. Bu kuruluşlar Suudi Arabistan, İran ve Pakistan gibi devletlerin yanı sıra mezkur ülkelerde yaşayan zengin iş adamları tarafından da ciddi anlamda finanse edilmiştir. Bu gibi ülkeler Müslümanların dünyadaki hamisi ve temsilcisi konumunda olmak ve kendilerini bu meyanda ön plana çıkarmanın yanı sıra Batı’da yaşayan vatandaşlarının kendi ülkelerine olan bağlılığını da kuvvetlendirme gayesini gütmüşlerdir.¹⁰⁰

Mezkur devletler Batı’da yaşayan Müslüman azınlıklara maddi anlamda ciddi katkıda bulunmasının yanı sıra gerek kendi ülkelerindeki ulema gerekse de Batı’ya gönderdikleri alimler vasıtasıyla Müslüman azınlıklara kendi fikirlerini aşılama ve onları bu meyanda yönlendirmeye çalışmaktadır. Bu konuda özel bir çaba sarfeden Suudi Arabistan ve Selefilik örneğini vermek yerinde olacaktır.

Bir müminin kalbinin kafirlere karşı nefret ve öfkeyle, Müslümanlara karşı ise sevgi ve muhabbetle dolu olması gerektiği şeklinde seleflerin modern dönemde itikadi-ideolojik bir konu haline getirdiği *el-vela ve’l-bera* anlayışı, Müslüman azınlıklarla ilgili görüşlerinde baskın ve yönlendirici bir konumdur.¹⁰¹ Seleflerin azınlıklarla ilgili görüşlerinin şekillenmesinde en etkili olan iki isim şüphesiz Abdülazîz b. Bâz (ö. 1999) ve talebesi Muhammed b. Sâlih el-Üseymîn’dir (ö. 2002). Klasik dönemdeki dârüislâm ve dârülhârp kavramlarını; tarihi, sosyo-kültürel, siyasi şartları ve kavramların akışkan yapısını gözetmeden oldukça katı bir şekilde sürdüren İbn Bâz ve İbn Üseymîn, Avrupa’yı dârülharp olarak görmekte ve bir Müslüman’ın kural olarak burada yaşamasının haram olduğunu ifade etmektedir. Bu yüzden Müslüman azınlıklara yaşadıkları bölgelerde karşılaştıkları zorluklar ve sıkıntılar mukabilinde normal bir Müslüman’dan fazla ruhsat veya cevaz verilmemelidir. Azınlık Müslümanların Allah’ın dinine ve şeriatına tıpkı diğer Müslümanlar gibi tam bağlılık göstermeleri gerekmektedir. Dolayısıyla iş ya da tatil gibi sebeplerle dahi olsa Avrupa’ya gitmek caiz değildir. Eğitim maksadıyla Batı’ya gitmek ise gidilen eğitim programının muadilini Müslüman

⁹⁹ Adel Ibrahim A. Alturki, Jamal, ve Ahmad Wasito, “Good Muslims and Good Citizens: How Fiqh al-Aqalliyat Solves the Problems of Muslim Minorities in the West”, *Peradaban Journal of Religion And Society* 2, sy 1 (2023): 88-90.

¹⁰⁰ Yvonne Yazbeck Haddad ve Jane I. Smith, ed., *Muslim Minorities in the West - Visible and Invisible* (New York: Altamira Press, 2002), xv.

¹⁰¹ Joas Wagemakers, “Framing the ‘Threat to Islam’: Al-Wala’ wa Al-Bara’ in Salafi Discourse”, *Arab Studies Quarterly* 30, sy 4 (2008): 1-22.

kurumların sağlayamaması, Müslüman talebenin şüphe ve fitnelerden uzak kalacak düzeyde sağlam bir imana sahip olması, sahih bir niyetle gidilmesi ve eğitim sonunda Müslümanlara fayda sağlanması gibi şartlarla tahsis edilmiştir. Kişi bu bölgelere ancak İslam'ı yayma yani dava amacıyla veya kafirlerin yozlaşmalarının ifşa edilmesini kolaylaştıracak tarzda inceleme niyetiyle gidebilir. Ayrıca dârüislâma dönme imkanı bulamayan bir Müslümana da burada kalma ruhsatı verilmiştir. Kişinin bu imkana erişir erişmez dârüislâma dönmesi gerekmektedir. Dönmediği takdirde günahkar olmaktadır.¹⁰²

Azınlık olarak yaşayan Müslümanların kendilerini çoğunluk gruplardan tecrit ve izole etmeleri gerekmektedir. Kafirlerle karşı kalbinde en ufak muhabbet dahi olmaması gereken bir Müslüman, gayri müslimlerle hiçbir surette arkadaşlık ilişkisi kurmamalı, selam vermemeli, konuşurken “kardeşim” gibi ifadelerle onlara seslenmemelidir. Onların dini ve kültürel hiçbir kutlamasına katılmamalı, özel günlerini tebrik gibi ifadelerle kutlamamalıdır. Ne var ki İslam'ı anlatma gayesi ve fitneye sebebiyet vermeme şartlarıyla ev ziyaretleri yapılabilir. Kadın-erkek karışık yerlerde çalışmak caiz değildir, eğer başka şekilde hayatı idame ettirmek mümkün değilse diğer ülkelerde iş aranmalıdır. Müslüman bir iş adamıyla çalışmak varken sebepsiz yere gayri müslimlerle iş yapmak caiz değildir. Müslümanlar çoğunluk grubun kıyafet ve adetlerine muhalefet edip onlardan farklılaşmalıdır. Müslüman bir kadın sadece kadın bir hocadan ve kadınların olduğu sınıfta İngilizce öğrenebilir. Müslüman bir çocuk da aynı şekilde karma eğitimin yapıldığı okullarda okuyamaz.¹⁰³

Selefilerin azınlıklara karşı oldukça katı bu tecritçi yaklaşımlarının yanı sıra daha esnek ve müsamahakar bir yaklaşım daha bulunmaktadır. Bu yaklaşım çoğu Ezher mezunundan müteşekkil Mısırlı müftüler ve Ezher fetva komitesi tarafından temsil edilmektedir. Mısır Devleti tarafından 1960'lı yıllarda kurumsallaştırılan ve Mısır'ın dış politikasını yaymada bir araç haline gelen Ezher, gerek yurtdışına gönderdiği Müslüman öğrenci ve alimler gerekse de yurtdışından Ezher'e gelip ülkelerine dönen talebeler marifetiyle Müslüman azınlıklarla önemli bir bağ kurmuştur. Bunun yanı sıra Batılı bölgelerde yaşayan Müslüman azınlıkların Dârü'l-İftâ'il-Mısriyye, el-Fetava'l-İslamiyye min Dâri'l-İftâ'il-Mısriyye, Mecelletü'l-Ezher gibi kurum ve dergilerin yanı sıra bireysel alimlerden

¹⁰² Uriya Shavit, “The Wasatî and Salafî Approaches to the Religious Law of Muslim Minorities”, *Islamic Law and Society* 19 (2012): 427-30; Uriya Shavit, “Can Muslims Befriend Non-Muslims? Debating al-walâ' wa-al-barâ' (Loyalty and Disavowal) in Theory and Practice”, *Islam and Christian-Muslim Relations* 25, sy 1 (2014): 73-74; Uriya Shavit, *Sharî'a and Muslim Minorities - The wasatî and salafî approaches to fiqh al-aqalliyyât al-Muslima* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 118-20; Mohamed Bin Ali, *The Roots of Religious Extremism: Understanding the Salafî Doctrine of Al-Wala' Wal Bara* (Londra: Imperial College Press, 2016), 109, 146, 186; Said Fares Hassan, *Fiqh Al-Aqalliyyât History, Development, and Progress*, 23-27.

¹⁰³ Mohamed Bin Ali, *The Roots of Religious Extremism: Understanding the Salafî Doctrine of Al-Wala' Wal Bara*, 146, 207; Uriya Shavit, “The Wasatî and Salafî Approaches to the Religious Law of Muslim Minorities”, 442; Uriya Shavit, “Can Muslims Befriend Non-Muslims? Debating al-walâ' wa-al-barâ' (Loyalty and Disavowal) in Theory and Practice”; Uriya Shavit, *Sharî'a and Muslim Minorities - The wasatî and salafî approaches to fiqh al-aqalliyyât al-Muslima*, 132; Hassan, “Fiqh al-aqalliyyat and Muslim Minorities in the West”, 23-26; Joas Wagemakers, “Framing the ‘Threat to Islam’: Al-Wala' wa Al-Bara' in Salafî Discourse”, 5-6.

yaşadıkları problemlerle ilgili fetva istemesi, Ezher ve Batı'daki Müslüman azınlıklar arasında yakın irtibatı kuvvetlendirmiştir.¹⁰⁴

Selefilerin azınlık Müslümanlara ruhsat ve taviz verilmesine mutlak şekilde karşı çıkmasının aksine bu akımdaki alimler, azınlık Müslüman durumunu ruhsat gerektiren istisnai haller olarak değerlendirmiş, zaman ve mekanın değişimini göz önünde bulundurarak Müslümanların hayatını kolaylaştırma yönünde bir eğilim sergilemişlerdir. Yeri geldiğinde başka mezheplerden, hatta şaz görüşlerden dahi fetvalar vererek dinin kolaylaştırıcı ve esnek yönüne vurgu yapmışlar, gelenek ve realite arasında bir denge kurma yoluna gitmişlerdir. Müslümanların izole şekilde bir yaşam sürmesine karşı çıkarak çoğunluk gruplarla pozitif ilişkilere girebileceği bir alan kurabileceğini düşünmüşlerdir. Bir Müslüman'ın gayri müslim ülkelerde ikamet etmesinin mübah olduğunu baştan kabul eden bu anlayış, bir Müslüman'ın dinini izhar edebildiği ve rahat bir şekilde yaşadığı müddetçe buraya uyum sağlaması gerektiğini ifade etmiştir. Dine dayanmayan gelenek ve adetlerde çoğunluğa uymanın bir mahzuru olmadığını vurgulamışlar, verdikleri fetvaların dilinde selefler gibi katı davranmayıp kat'i nass olmayan durumlarda haram yerine mekruh ifadesini tercih etmişlerdir. Genellikle “benim bu konudaki görüşüm şudur...”, “benim tercihim şu şekildedir...”, “ben bu görüşe meyyalim...” gibi müphem ifadelerle fetvalarını inşa etmişlerdir. Onlara göre vatandaşlık alma, gayri müslimlerle arkadaşlık yapma gibi konular Müslümanlar dinlerini muhafaza ve tatbik edebildiği sürece caizdir. Gece veya gündüzün 24 saati geçtiği yerlerde bir Müslüman başka bir ülkenin vakitlerini esas alarak ibadetlerini ifa edebilir. İş yerinde sıkışıklık gibi namazı vaktinde kılmaya engel durumlar olursa namazlar cem edilebilir. Cemaatin toplanması için Cuma namazı ezandan sonraya ertelenebilir. Hutbe Arapça'nın yanı sıra başka dillerde de irad edilebilir.¹⁰⁵

Ne var ki Mısır ve Ezher'in bu çalışmaları, Müslüman azınlıklara yönelik sistematik ve metodolojik bir ilim inşasını içermemektedir. Daha ziyade bireysel veya kolektif alimlerin klasik müktesabatta bulunan içtihat ve fetvaları, zaman ve mekanın koşullarına uygun hale getirme çabasını hedeflemektedir. Diğer taraftan Selefilerin Müslüman azınlıklara yönelik olumsuz ve tecritçi bakış açısı da günden güne hakimiyetini artırmaktaydı. Dolayısıyla bu iki akıma alternatif bir yaklaşımın varlığına olan ihtiyaç artık belirgin bir hal almıştı.

1.2.2 Alvânî ve Fıkhu'l-Ekalliyat

Fıkhu'l-ekalliyat'ı kavramsal olarak kullanan ilk kişinin kim olduğu ya da bir başka ifadeyle bu ilmi müstakil olarak kimin kurduğu konusunda literatürde çok ciddi bir kafa karışıklığı göze çarpmaktadır. Bazı araştırmacılar Abdülmecid en-Neccar veya Muhammed Fethi Osman'ın kavramı

¹⁰⁴ Hassan, *Fiqh Al-Aqalliyât History, Development, and Progress*, 6, 38-44.

¹⁰⁵ Hassan, *Fiqh Al-Aqalliyât History, Development, and Progress*, 44-56.

ilk defa kullandığını dile getirirken,¹⁰⁶ Dr. Muhsin Fethi'nin 1974 yılında Amerika'daki Müslümanların problemlerini tartışırken fıkhu'l-ekalliyatı terimleştirdiğini, sonrasında ise Fehmi Hüveydi'nin bu konuda *el-Ahram* dergisinde bir makale kaleme aldığını aktaran müellifler de bulunmaktadır.¹⁰⁷ Ne var ki mezkur isimlere ilişkin bilgiler somut verilerden ziyade üçüncü kişilerin aktarımına dayanmaktadır. Bu ilmi kimin kavramsallaştırıp kurduğuna dair asıl tartışma Karadâvî ve Alvânî isimleri etrafında dönmektedir. Bazı müellifler Karadâvî'nin mesele üzerine müstakil bir çalışma yapan ilk kişi olduğu¹⁰⁸ ve 1960 gibi erken bir tarihte Batı'da yaşayan Müslümanların ricası üzerine *el-Helal ve'l-Haram* adlı kitabını yazdığını ifade etmiştir.¹⁰⁹ Diğerleri ise mezkur isimlerin azınlık fikhının arka planını kurma noktasında birbirine çok yakın tarihlerde çalıştığını, Alvânî'nin azınlık meselesine Kuzey Amerika perspektifinden, Karadâvî'nin ise Avrupa çerçevesinden yaklaştığını belirtir. Onlara göre bu konuda ilk isim Alvânî olup Karadâvî fıkhu'l-ekalliyatın kurucu ortağı (co-founder) olarak tesmiye edilebilir. Dolayısıyla Karadâvî böyle bir fıkıh alanına dair uzun yıllar kafa yormasına rağmen düşünceleriyle fıkhu'l-ekalliyata ilişkin tartışmaları tetikleyen ilk kişi Alvânî'dir.¹¹⁰ Karadâvîyle Alvânî arasında bir ayrıma gitmeksizin bu iki ismin yaklaşık aynı zaman dilimlerinde fıkhu'l-ekalliyatı terimleştirdiğini, geliştirip sistematize ettiğini düşünenler de bulunmaktadır.¹¹¹ Fıkhu'l-ekalliyat terimini Alvânî'nin 1994 yılında Müslümanların Amerika siyasetine katılması konusunda verdiği fetvada kullandığını ifade edenler de bulunmaktadır.¹¹²

Gerek somut veriler gerekse de Alvânî'nin bizzat kendisinin yaptığı açıklamalar yakından incelendiğinde, fıkhu'l-ekalliyatın ilk defa kendisi tarafından kurulup temellerinin atıldığı ve müstakil bir ilim hüviyetine büründürüldüğü anlaşılmaktadır. ABD'ye gitmeden önce Müslüman azınlıklara dair bir ilmin kavramsal olarak zihin dünyasında bulunduğunu belirten Alvânî, Suudi Arabistan'da bulunduğu zaman diliminde burada gerçekleştirilen pek çok uluslararası konferans ve toplantılara katılmış, azınlık olarak yaşayan ve dünyanın muhtelif yerlerinden gelen Müslüman topluluklarla temas kurdukça onların problem ve meselelerine ilgi duymaya başlamıştır. 1976 yılında Müslüman Talebeler Birliği'nin davetiyle (*İttihadi't-Talebeti'l-Müslimîn*) ABD'ye ziyarete giden Alvânî, aralarında çeşitli araştırmacıların bulunduğu bir gruba fıkhu'l-ekalliyat hakkında bir çalışma hazırlamayı teklif etmiştir. Kendisi azınlıkların ibadete ilişkin yaşadıkları problemlere dair bir şeyler yazmışsa da bu konuya ara

¹⁰⁶ Hassan, "Fiqh al-aqalliyat and Muslim Minorities in the West", 316.

¹⁰⁷ Iyad Zahalka, *Shari'a in the Modern Era - Muslim Minority Jurisprudence*, çev. Ohad Stadler ve Cecilia Sibony (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 57.

¹⁰⁸ Hassan, *Fiqh Al-Aqalliyât History, Development, and Progress*, 62.

¹⁰⁹ Hassan, "Fiqh al-aqalliyat and Muslim Minorities in the West", 316.

¹¹⁰ Matthew Reifsnider, "Muslim Minorities and Minority Fiqh", içinde *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives*, ed. Ronald Lukens-Bull ve Mark Woodward (New York: Springer, 2018), 126-27.

¹¹¹ Iyad Zahalka, *Shari'a in the Modern Era - Muslim Minority Jurisprudence*, 53.

¹¹² Muhammad Khalid Masud, "Islamic Law and Muslim Minorities", *ISIM Newsletter* 11, sy 1 (2002):

verip çalışmayı diğer araştırmacı arkadaşlarına tevdi etmiştir. 1984 yılında İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi'nden istifa edip İİT'de çalışmaya başladıktan sonra bu meseleleri tekrar gündemine alan Alvânî, 1985 yılında azınlık Müslümanların karşılaştığı en önemli problemleri otuza yakın soruya dökmüş, Suudi Arabistan Cidde merkezli *Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî ed-Duvelî*'nin (Uluslararası Fıkıh Akademisi) yanı sıra Ebû'l-Kâsım Hûî, Âyetullâh Muntazırî, İmam Humeynî'ye göndermiştir. Mezkur isimlerden ilk ikisi cevap göndermiş, verdikleri cevaplar ise caizdir, caiz değildir veya bu soru müşkildir şeklinde olmuştur. Akademi ise sorulara cevap vermeyi mükerreren ertelemiş, nihayetinde bazı soruları fitne çıkmaması için cevaplamamış, diğer sorular ise klasik fıkıhtan yapılan alıntılarla zaruret gibi ilkeler çerçevesinde ta'lil ve delillendirmeden yoksun bir şekilde cevaplanmıştır. ABD'den uzak coğrafyalarda yaşayan müftülerin Müslüman azınlıklara yönelik verdiği fetvaların dili, mantığı ve gerekçelerinde önemli problemler farkedilen ve bu konuda ciddi bir rahatsızlık duyan Alvânî, Müslüman azınlıkları yaşadıkları bölgede pasif, edilgen ve ikinci sınıf bir vatandaş olmak yerine aktif ve etkin, İslam'ın şahit ümmet olma vasfını en iyi şekilde getirecek vatandaşlar, yani hem iyi bir Müslüman hem de iyi bir vatandaş olmalarını sağlayacak fıkhu'l-ekalliyat ilmini kurma konusunda kesin bir kanaat getirmiştir. 1988 yılında Kuzey Amerika Fıkıh Konseyi başkanlığı koltuğuna oturduktan sonra buradaki üyelere fıkhu'l-ekalliyatın temellerini atma konusunda çalışma teklif etmişse de bu önerisi beklediği ilgiyi görmemiştir. Bu sebeple birtakım fetvaları toplayıp analiz eden ve bunlar üzerine nelerin inşa edilebileceğini araştıran Alvânî, fıkhu'l-ekalliyat'a pratik bir örnek ve numune olması açısından gayri müslim ülkelerde vatandaşlık alma gibi konularda yazılar kaleme almaya başlamıştır. Öte taraftan 1993 ve 1994 yıllarında Malezya İslam Üniversitesinde yüksek lisans ve doktora öğrencilerine yönelik fıkhu'l-ekalliyat konulu pek çok ders ve konferans vermiştir. Alvânî fıkhu'l-ekalliyatı geniş kitlelere ilk defa 1998 yılında Amman'da yapılan bir konferansta arz etmiştir. Burada Kuzey Amerika'daki Müslümanların siyasete katılımı ve askerlik yapması, ABD vatandaşlığı alması ve ABD bağlamında dâr kavramının yeniden düşünülmesi ve tekrar değerlendirilmesi gibi “can alıcı konular”ı gündeme getirmiştir. Doğrudan fıkhu'l-ekalliyata dair ilk çalışmasını 1999 yılında “*Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekâlliyyat: Nazarât Te'sisiyye*” ismiyle makale formatında kaleme alan ve bu ilmin temellerini atan Alvânî, daha sonra 2000 yılında “*Fî Fıkhi'l-Ekalliyat'il-Müslime*” kitabını yazmış, mezkur makalesinin genişletilmiş halini 2004 yılında “*Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekâlliyyat*” adıyla yayımlamıştır. Aynı yıl bu geniş makalesi bazı değişiklik ve düzeltmelerle “*Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections*” adıyla yayımlanmıştır. 2003 yılında faaliyete başlayan “*Graduate School of Islamic and Social Sciences*”ın kurucu üyesi olan Alvânî, burada “fıkhu'l-ekalliyat”ı zorunlu bir ders haline getirerek bu ilmin yaygınlaşmasını sağlamıştır.¹¹³ Netice itibarıyla Alvânî'nin fıkhu'l-

¹¹³ Taha Câbir Alvânî, “Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyât”, *el-Mecelletü'l-İlmiyye li'l-Mecelleti'l-Urubbiyye li'l-İftâ ve'l-Buhûs* 4-5 (2004): 65-67; Sarah Albrecht, *Dâr al-Islâm Revisited - Territoriality in Contemporary Islamic Legal Discourse on Muslims in the West*, 237; Matthew Reifsnider, “Muslim Minorities and Minority Fiqh”, 127; İyad Zahalka, *Shari'a in the Modern Era - Muslim Minority Jurisprudence*, 55-56; Dina M. Taha, “Muslim Minorities In the West: Between Fiqh of Minorities and Integration” (Yüksek Lisans Tezi, Kahire

ekalliyatı hem kavramsal açıdan ilk defa kullanan hem de bu ilmi müstakil olarak inşa eden kişi olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Alvânî, fıkhu'l-ekalliyatı temellendirmeye ve meşruiyet kazandırmaya klasik dönemden bugüne olan süreci tasvir ederek başlamaktadır. Ona göre Müslüman azınlıklar klasik dönemde bugünkü kadar calib-i dikkat olmamıştır. Zira Müslümanlar dünyada hakim güç konumundaydı ve hiçbir güç Müslümanları tehdit etmeye cüret edemiyordu. Abbasi halifesi Mu'tasım-Billâh'ın, Müslüman bir kadının zor durumda kalıp kendisinden yardım istemesi sonucu Ammûriye'yi fethetmesi bu hususa delil teşkil etmektedir. Bunun yanı sıra Müslümanlar İslam topraklarının tamamında rahatça seyahat imkanına sahip olduğu gibi bu topraklar dışındaki bölgelere elçi, seyyah, diplomat, tüccar veyahut gezgin dervişler gibi kısa süreliğine de olsa gidebiliyordu. Siyasi sebeplerle İslam topraklarından uzun süreliğine ayrılanlar ise merkezî Müslüman otoritenin etkisinin en az olduğu yerlere gitmeyi tercih ediyorlardı. Bazı Müslüman toplulukların gittikleri yerlerde kendi emirliklerini kurup bir nevi özerk bir şekilde yaşam sürdükleri de vaki idi. Diğer taraftan Müslüman olmayan topluluklarda ihtida eden insanlar imkanları varsa daha iyi bir İslami hayat yaşama gayesiyle Müslüman topraklara göç ediyorken bu imkana sahip olmayanlar ise çoğunluğun mensup olduğu din ve kültür altında asimile olma riskiyle karşı karşıya kalıyordu. Bu Müslümanlar karşılaştıkları problemleri gerek bulundukları bölgede yaşayan ulemaya gerekse de hac sezonunda görüştükları alimlere sorarak çözüme kavuşturmaya gayret gösteriyorlardı. Sordukları sorular genellikle şahsi ve bireyseldi. Bu dönemde Müslüman azınlıklar sayıca oldukça az olduğu ve izole bir şekilde yaşadıkları için kendilerine özgü kurumlar kuramıyor ve örgütlenemiyorlardı. Bu hususu iyi bir şekilde farkedenden fukahâ, onların bulunduğu psikolojik, entelektüel, kültürel ve hukuki farklılıkları göz önünde bulundurmuş ve şeriatın temel prensiplerini ihlal etmeden onların bağlamlarına uygun fetvalar vermeye gayret göstermiştir. Neticede bir Müslüman'ın İslam toprakları dışında yaşaması istisnai ve geçici olarak kabul edilmiş ve Müslüman azınlıklara yönelik hususi ve müstakil bir fıkıh inşası için bir ihtiyaç hissedilmemişti. Bu sebeple azınlıklara ilişkin verilen fetvalar “zaruretler” fıkhi veyahut “nevazil” fıkhi olarak isimlendirilmişti.¹¹⁴

Günümüzde ise durum tamamen değişmiş, Müslümanlar Avrupa ve ABD gibi bölgelere tam zamanlı kalma niyetiyle gelmiştir. Bu Müslümanlar bulundukları ülkelerde yerleşik ve kalıcı bir Müslüman toplumun varlığını teşkil etmiştir. Aslına bakılırsa azınlık Müslümanlar aynı anda hem dini ve kültürel kimliklerini korumak hem de ev sahibi toplumlara entegre olmak konusunda samimi bir arzuya sahiptir. Fakat bu Müslümanların yaşadıkları bölgeler, İslami bir menşeye sahip olmadığı ve kendi ideolojik görüşlerini hegemonik biçimde dayatmak istediği için Müslümanların bu bölgelerde klasik dönemde olduğu gibi içine kapanık bir şekilde yaşayarak dış tesirlerden kurtulmaları imkan

Amerikan Üniversitesi, 2012), xiii; Said Fares Hassan, *Fiqh Al-Aqalliyât History, Development, and Progress*, 87, 98-99.

¹¹⁴ Alvânî, “Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyât”, 45-47.

dahilinde değildir. İbadet ve bazı ahlaki konularda kendilerini bir ölçüde toplumdan tecrit etseler dahi eğitim, ekonomi, politika, medya gibi diğer alanlarda asimile olmaktan kaçmaları pek mümkün görünmemektedir. Bahsi geçen etkenler azınlıkların muhtelif derecelerde kendi köklerinden uzaklaşmalarına ve yabancılaşmalarına sebep olmaktadır. Ayrıca Batı’da özellikle medya aracılığıyla İslam hakkında olumsuz propaganda yapılması da azınlık Müslümanların entegrasyon ve ülkelerine bağlılık gibi konularda zor bir duruma düşmesine sebep olmaktadır. Bunun yanı sıra azınlık Müslümanların ilk nesillerden itibaren dini hassasiyetlerinde zayıflıklar görülmeye başlanması ve ilk neslin dini ve kültürel bağlarının sonraki nesiller tarafından görmezden gelinmesi riski de azınlıkların zaman geçtikçe çoğunluk içinde asimile olması tehlikesini artırmaktadır.¹¹⁵

Alvânî, fıkhu’l-ekalliyatı irdelemeye geçmeden önce fıkıh teriminin tahlilini yaparak başlamaktadır. Ona göre günümüzde kullanılageldiği anlamıyla fıkıh terimi İslam’ın erken dönemlerinde mevcut değildi. Bu dönemde daha ziyade “fehm” kelimesi tercih ediliyordu. Çetrefilli ve derin inceleme gerektiren konulara içinse “fıkıh” mefhumu kullanılıyordu. Aynı şekilde fukahâ terimi de bu dönemde şayi değildi. Ahkâmın istinbatıyla uğraşan sahâbîleri diğer sahâbîlerden teymiz etmek içinse daha ziyade “kurra” kelimesi kullanılıyordu. Hz. Peygamber’in “Allah kim için hayır murat ederse o kişiyi dinde fakih [ince anlayış sahibi] kılar” hadisinde nakledilen fıkıh, dinin inanç ve amel boyutlarının tamamını kapsayan bütüncül bir anlayışa işaret etmektedir.¹¹⁶

Fıkıh terimini tanımladıktan sonra azınlık terimini tanımlamaya girişen Alvânî, Avrupa ve Amerika bağlamında muhtelif tanımlar yapmaktadır. Avrupa’nın ulus-devlet tecrübesi bağlamında anayasal ve hukuki yoruma dayanan azınlık tanımı şu şekildedir: “Çoğunluk nüfustan ırk, dil veya dine mensubiyet noktasında farklılık gösteren vatandaş grup veya gruplarıdır.” ABD’de ise azınlık konusundaki temel felsefe bireyciliğe dayanmakta ve azınlık terimi çıkarları korumak ve ihtiyaçları karşılamak üzere birbirine bağlanan bireyler topluluğunu ifade etmektedir. ABD’nin bu bireyci yaklaşımı, değerlerin değişken ve istikrarsız bir yapıya bürünmesine yol açmış, azınlık kavramı; Katolikler, kadınlar, siyahiler, muhtelif mezhepler hatta eşcinsellerin dahi bu kavramın çatısı altında özel hak ve ayrıcalık taleplerine yol açacak şekilde genişlemeye uğrayan akışkan bir mefhum haline gelmiştir. Müslümanlar da tıpkı bu gruplar gibi ABD’de azınlık bir durumdadır. Nitekim ABD’de vatandaşlık kavramı, birey ile ABD arasındaki yasalara saygı gösterme ve yükümlülüklerini yerine getirme konusundaki karşılıklı sözleşmeye bağlıdır. Ayrıca vergileri zamanında ödemeye ve bu konuda bir hileye başvurmamaya dayanır. Birey bu iki koşulu ifa ettiği takdirde tam bir vatandaş olarak haklara sahip olur. 11 Eylül’e kadar ABD’de İslami faaliyetler geniş bir hürriyet içerisinde devam ederken ve Müslümanlar rahat bir durumdayken malum hadiseden sonra olaylar tam tersine

¹¹⁵ Alvânî, “Medhal ilâ Fıkhi’l-Ekalliyât”, 47-64.

¹¹⁶ Alvânî, “Medhal ilâ Fıkhi’l-Ekalliyât”, 70.

dönmüş, Müslüman azınlıklar gerek idare gerekse de halk tarafından tehdit olarak görülmeye başlamıştır.¹¹⁷

Alvânî'ye göre azınlıklar bir taraftan siyasi ve medeni haklar konusunda eşitlik talep ederken diğer taraftan inanç ve değerler gibi hususlarda toplumun geri kalanıyla müşterek olan genel çerçeveyi ihlal etmeyecek şekilde farklı ve mümeyyiz olmayı isterler. Azınlık grupların arzu ve taleplerini dile getirecek liderler genellikle şu hususları gündeme getirir: Azınlıkların kökenleriyle bağlarının iyi kurulması için tarihi ve menşeleri konusunda eğitilmeleri ve en temel soruları olan “biz kimiz” ve “ne istiyoruz” gibi konularda bilinçlendirilmeleri; azınlık gruba mensup kişiler arasında sağlam bağlar kurulması ve azınlıkların mümeyyiz ve özgün vasıflarını temsil edecek eğitilmiş elit insanların yetiştirilmesi; azınlıkların geçim ve sosyal refah gibi konularının temin edilmesi.¹¹⁸

Alvânî, fıkıh ve azınlık alanlarını tanımladıktan sonra bu iki terkipten müteşekkıl fıkhu'l-ekalliyat terimini tanımlaya geçer: “Fıkhu'l-ekalliyat, şerî hükmün azınlık grubun yaşadığı mekan ve şartlarla ilişkisini dikkate alan hususi bir disiplindir. Hususi koşullara sahip ve başka gruplar için elverişli olmayan hükmün kendisi için uygun olabileceği muayyen bir grubun fıkıhıdır.”¹¹⁹ Başka bir yerde ise bu ilmi “Almanya’da ya da Amerika’daki Müslümanlar örneğinde olduğu gibi, çoğunluğu gayrimüslim toplumlarda yaşayan Müslüman cemaatlere dair İslami hükümler çıkarma anlamına gelir” şeklinde tanımlar.¹²⁰ Ne var ki Alvânî’nin tanımı, Hassan’ın da ifade ettiği gibi birtakım problemleri içerisinde barındırmaktadır. Alvânî’nin tanımı hukuki boyuttan yoksun olduğu gibi efradını cami agharını mani bir tanımdan ziyade bu fıkıh dalına olan ihtiyacı ifade etmektedir.¹²¹

Alvânî'ye göre fıkhu'l-ekalliyatın, günümüzde anlaşıldığı şekliyle fıkıhın içerisine yani fûru’un kapsamına girmesi mümkün değildir. Aksine erken dönemde kullandığı şekliyle inanç ve ameli içerisine alan geniş kapsamlı bir fıkıh türü olup tıpkı fıkhu'l-evleviyyat, fıkhu'l-muvazene, fıkhu'l-vaki gibi müstakil bir ilimdir. Ebu Hanife’nin fıkıh-ı ekber isimlendirmesi de bu küllî anlayışın bir neticesidir. Dolayısıyla fıkhu'l-ekalliyat alanında kalem oynatacak ve görev alacak şahısların da -fıkıh alanında olduğu gibi- sadece dini ilimlere sahip olması yeterli değildir. Bunun yanı sıra sosyoloji, ekonomi, siyaset bilimi ve uluslararası ilişkiler başta olmak üzere sosyal bilimlerin muhtelif disiplinleri hakkında derin bir uzmanlığa sahip olması gerekmektedir.¹²²

¹¹⁷ Alvânî, “Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyât”, 70-73.

¹¹⁸ Alvânî, “Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyât”, 73-75.

¹¹⁹ Alvânî, “Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyât”, 75.

¹²⁰ Taha Câbir Alvânî, “İslam Âlimlerinden Beklentilerimiz Var”, 01 Kasım 2014. <https://perspektif.eu/2014/11/01/taha-cabir-al-Alvânî-islam-alimlerinden-beklentilerimiz-var/>. (Erişim Tarihi 10.02.2024)

¹²¹ Hassan, “Fiqh al-aqalliyat and Muslim Minorities in the West”, 316.

¹²² Alvânî, “Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyât”, 74; Alvânî, *Towards a Fiqh For Minorities - Some Basic Reflections*, 34.

Hassan'a göre fıkhu'l-ekalliyatın net bir tanımı yapılmamıştır. Örneğin bu ilmin gelişip yayılmasına önemli katkılarda bulunan Karadâvî, fıkhu'l-ekalliyatın tanımını yapmak yerine hedefleri, temel karakteristikleri ve kaynakları üzerine yoğunlaşmıştır. Hassan, Karadâvî'nin bu tavrının, onun fıkhu'l-ekalliyatı -Alvânî'nin aksine- genel fikhın alt dalı olarak görmesinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Karadâvî'ye göre fıkhu'l-ekalliyatın klasik fıkihtan tek farkı çağdaş siyasi ve sosyal değişimleri göz önünde bulundurmasıdır. Zekat fikhı ve siyaset fikhı gibi alanlar mevcut olduğuna göre fıkhu'l-ekalliyat isminde bir alanın bulunması da mümkündür.¹²³

Alvânî, bu alana geçmişte zaman zaman nevazil fikhı denilmesine rağmen bu ismi tercih etmediğini, fıkhu'l-ekalliyatın nevazil fikhının modernleştirilmiş versiyonu olduğunu ifade etmiştir. Zira nevazil kelimesi insanlar için sıkıntı ve zorluk doğuran durum anlamına gelmektedir. Klasik dönemde İslam toprakları dışında yaşayan Müslümanların burada hayat sürmeleri temelde istisnai ve geçici olarak kabul edilip anormal bir durum olarak görüldüğü için nevazil kavramının menfi çağrışımları günümüzde azınlık olarak yaşayan Müslümanlara olumsuz tesir edecektir. Bu Müslümanlar yaşadıkları ülkenin aktif bir vatandaşı olup burada sürekli ikamet etmeyi özgür iradeleriyle tercih etmişlerdir.¹²⁴ Nihayetinde nevazil terimi, içerdiği anlam sebebiyle Müslüman azınlıkların yaşadığı problemlerle ilgili ruhsat ve zaruret temelinde ilgili fetvalar vermeye yol açabilir ki aşağıda göreceğimiz üzere Alvânî, fıkhu'l-ekalliyatın zaruret ve ruhsatlar temelinde ele alınmasına şiddetle karşı çıkmaktadır.

Netice olarak fıkhu'l-ekalliyat, Alvânî'ye göre, hem örfî hem de şerî açıdan dakik ve makbul bir ıstılahtır. Bu ilmin hedefi kesinlikle azınlık Müslümanlara, çoğunluk olarak hayat süren Müslümanlara verilmeyen ruhsat ve imtiyazların verilmesi değildir. Tam aksine Müslüman azınlıkların bu fıkıh vasıtasıyla yaşadıkları bölgelerde model ve örnek bir grup haline getirilmesi hedeflenmektedir. Fıkhu'l-ekalliyat, azimet fikhıdır. Ruhsat ve teviller fikhı değildir. Bu yüzden bazı kimselerin Müslüman azınlıklarla ilgili konuları zaruret, ruhsat, teysir gibi fikhî enstrümanları kullanarak çözüme kavuşturmaya çalışması doğru olmayıp onları istisnai bir durumda görmek güçlü bir azınlık topluluğunun inşa edilmesine zarar vermektedir. Ayrıca “zaruretler haramları mübah kılar” kaidesinin azınlıklar üzerinde tatbik edilmesi de doğru değildir. Nitekim Batı'daki Müslümanlar, diktatör ve baskı rejimi altında yaşayan çoğunluk Müslüman ülkelerine kıyasla çok daha iyi bir durumdadır. Böyle bir tavır azınlıkları yaşadıkları toplumda dezavantajlı kılıp çoğunluk gruptan geride kalmış olduğu imajı vererek Müslümanlara psikolojik açıdan olumsuz tesir etmektedir. Fıkhu'l-ekalliyat dünyanın dört bir tarafındaki Müslüman azınlıklara, yaşadıkları ülkenin gelenekleri, hukuku

¹²³ Yusuf el-Karadâvî, *Fî Fıkhi'l-Ekalliyâtü'l-Müslime* (Beyrut: Dârü's-Şurûk, 2001), 15-58; Hassan, “Fiqh al-aqalliyat and Muslim Minorities in the West”, 316.

¹²⁴ Alvânî, “İslam Âlimlerinden Beklentilerimiz Var”; Taha Câbir Alvânî, “Islamic Law for Minorities: Historical Context and Essential Questions”, ed. Jasser Auda, t.y., 18; Dina M. Taha, “Muslim Minorities In the West: Between Fiqh of Minorities and Integration”, xvii; Dina Taha, “Muslim Minorities in the West: Between Fiqh of Minorities and Integration”, *Journal of Islamic and Middle Eastern Law* 1 (2013): 9.

ve çevresi tarafından şekillendirilen kimliklerini geliştirme ve iyi bir Müslüman-iyi bir vatandaş olarak yaşadıkları toplumda İslamı en iyi şekilde temsil edip şahit ümmet olma vasfını tahakkuk ettirmesine yardımcı olmaktadır.¹²⁵

Alvânî, fıkhu'l-ekalliyat öncesi Müslüman azınlıkların problemlerini -farklı ton ve düşüncelerde olmasına rağmen- gerek Selefi gerekse de Mısır-Ezher çevresinin zaruret, ruhsat, teysir ve istisna mantığıyla çözdüğünü iyi bir şekilde gözlemlediği için fıkhu'l-ekalliyatın bu mantaliteye dayanmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Müslüman azınlıkların yaşadıkları ülke ve çevreye adapte ve entegre olmasını, haklarını iyi bir şekilde bilip sorumluluklarını dürüst bir şekilde ifa eden kalıcı vatandaşlar olması gerektiğini düşünerek rotayı tam tersine çevirmiştir.

Alvânî'nin bu tavrının somut bir neticesi -pek çok fetvanın yanı sıra- Batı'da mortgage ile ev almanın meşruiyeti hususunda tezahür etmektedir. Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi (*European Council for Fatwa and Research - ECFR*), helal enstrümanların bulunmaması ve kişinin ev alacak paraya sahip olmaması durumunda gayri müslim topluluklarda yaşayan Müslüman azınlıkların mortgage aracılığıyla ev sahibi olmasını zaruret sebebiyle tecviz etmiştir. Müslümanların ev sahibi olamadığı durumlarda büyük sıkıntı ve meşakketlere düşeceğini ifade eden konsey, Ebu Hanife'nin dârülharpte Müslüman ile gayri müslim arasında faizli muamelelerin meşru olduğuna dair görüşünü de delil olarak kullanmıştır. Alvânî, ECFR'nin aksine bu konuya zaruret ve ruhsat perspektifinden yaklaşmamaktadır. Ona göre Batı'daki faiz sistemiyle Müslüman ülkelerin ekonomik sistemleri temel açıdan farklıdır. Bu farklılık faizle ilgili fıkhi hükümlerin de değişmesine yol açmaktadır. Batı'daki faiz sistemi Kur'an'ın yasakladığı tefecilik sistemiyle örtüşmez. Batı'daki faizin amacı paranın hem niteliksel hem de niceliksel olarak korunması olup enflasyon ile ilişkilidir. Ona göre fıkhu'l-ekalliyat, zaruret ya da maslahat gibi kural ve ilkeleri fıkha aykırı işlemleri meşrulaştırmak için kullanamaz. Aksine realiteyi iyi bir şekilde tahlil edip şeriatla uyumlu hale getirir. Bu durumda Kuran'ın yasakladığı ribanın, Batılı ekonomik sistemlerdeki farklı yapılarda haram olduğu söylenemez.¹²⁶ Benzer şekilde çoğunluk ya da azınlık durumundaki Müslümanların yaşadıkları ülkelerdeki seçimlere katılımının "istisna" ilkesine atıfta bulunularak değerlendirilemeyeceğini, her bir bağlam ve koşulun kendine özgü tahlil edilmesi gerektiğini ifade eden Alvânî, Irak'taki bir Müslüman'a ABD işgali altında gerçekleşen seçimlere katılmamasını tavsiye ederken, ABD'de yaşayan bir Müslüman'a

¹²⁵ Alvânî, *Towards a Fiqh For Minorities - Some Basic Reflections*, 3, 6; Dina Taha, "Muslim Minorities in the West: Between Fiqh of Minorities and Integration", 14; Sarah Albrecht, *Dār al-Islām Revisited - Territoriality in Contemporary Islamic Legal Discourse on Muslims in the West*, 379.

¹²⁶ Dina M. Taha, "Muslim Minorities In the West: Between Fiqh of Minorities and Integration", 47-49. Alvânî'nin faiz ve riba arasında ayırım yapması ve ribayı tefeciliğe hasredip Batı'daki bankalardan alınan kredileri riba olarak değerlendirmemesi hem açık nasslarla hem de tarih boyunca uygulanan tatbikatla açık bir şekilde çelişki içerisindedir. Bu görüş yirminci yüzyılda Reşid Rıza, Fazlurrahman, Muhammed Esed ve Şeyh Muhammed Tantavi gibi isimler tarafından dile getirilse de sarih icmaâ muhalefet ettiği için ulema tarafından dikkate alınmamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Nihat Dalgın, "Faiz Yasağıyla İlgili Farklı Yaklaşımlar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010): 77-110. Ayrıca bkz: Mashood A. Baderin, *Islamic Law: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 95-97.

ülkesindeki Müslüman topluma fayda sağlayacak adayları desteklemek için seçimlerde oy kullanmasını salık verir.¹²⁷ Aynı şekilde gayri müslim ülkelerde siyasi hayata katılım konusunda -ki bu konu detaylı olarak aşağıda işlenecektir- görüş belirten müellifler arasında zaruret, ruhsat gibi ilkeler kullanılırken Alvânî'nin bu kavramlara hiç başvurmaması kayda değerdir.

Alvânî'nin dışında fıkhu'l-ekalliyat konusunda kalem oynatan Karadâvî'nin yanı sıra Abdülmecid en-Neccar, Abdullah b. Beyye gibi önemli isimler -ki bu iki isim de tıpkı Karadâvî gibi fıkhu'l-ekalliyatı genel fikhin yani fûru fikhin altında konumlandırmıştır- Alvânî'nin tam aksine ve eleştirdiği istikamette sürekli olarak azınlıkların ekonomik, sosyal ve siyasi açıdan zayıflıklarına vurgu yapıp gerek bu ilme dair yorumlarında gerekse de Müslüman azınlıklara ilişkin verdikleri fetvalarda zaruret, ruhsat, teysir ve istisna gibi fıkhi enstrümanları sıklıkla kullanmışlardır.¹²⁸ Öte yandan Tarık Ramazan azınlıklarla ilgili konularda zaruret ve ruhsat gibi enstrümanların kullanılmasını ve Müslüman azınlıkları yaşadıkları toplumda çoğunluktan ayrı bir grup, yani “öteki” olarak düşünme temelli fıkhi bakış açısını sert bir tenkide tabi tutmaktadır. Karadâvî'nin Müslüman azınlıklara dair kaleme aldığı kitabında “Müslümanların Diğer Toplumlardaki Yaşamı” başlığını, Batı toplumlarını “diğer toplumlar” olarak isimlendirmesinden dolayı eleştiren Ramazan, Karadâvî'nin algısına göre Müslümanlar için normal olan toplumların Müslümanların çoğunlukta olduğu toplumlar olduğunu belirtmektedir. Ne var ki durum artık çok değişmiş ve artık Batılı Müslümanlar kendi evlerinde yani Avrupa'da ikamet etmektedir. Ramazan bu hususta Alvânî ile aynı çizgidedir. Ne var ki Ramazan, Alvânî'den de ileri giderek fıkhu'l-ekalliyat tabirini eleştiriye tabi tutar. Ona göre Müslümanlar yaşadıkları toplumda kendilerini azınlık olarak hissetmemelidir. Azınlık tabiri olumsuz ve negatif bir çağrışıma sahip olup Müslümanların toplumun kıyısında-köşesinde olduğu izlenimi vermekte ve yaşadıkları bölgede yabancı ve öteki olduğunu çağrıştırmaktadır. Müslümanlar kendilerini yaşadıkları ülkenin vatandaşı ve ortakları olarak görmelidirler. Bu yüzden Müslümanların azınlıklar fikhına değil Avrupalı İslam'a (*European Islam*) ihtiyacı vardır.¹²⁹ Alvânî, Müslüman azınlıklara ilişkin kurduğu ilim dalına taşıdığı olumsuz çağrışımlarından dolayı *nevazil* ismi vermemiş, fakat buna rağmen “azınlık” ifadesinde de benzer menfi boyutların bulunduğunu gözden kaçırmıştır. Bu sebeple kendisine bu yönde gelen eleştirilerin önemli ölçüde haklılık payı olduğu söylenebilir.

¹²⁷ Taha, “Muslim Minorities In the West: Between Fiqh of Minorities and Integration”, xvi.

¹²⁸ İyad Zahalka, *Shari'a in the Modern Era - Muslim Minority Jurisprudence*, 67; Dina Taha, “Muslim Minorities in the West: Between Fiqh of Minorities and Integration”, 5.

¹²⁹ Tarık Ramazan, *Western Muslims and the Future of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 5-6, 52-55. Ramazan'ın *Avrupalı İslam* kavramına yönelik olarak bkz: Merdan Güneş, “‘Euro-İslam’ mı ‘Avrupalı İslam’ mı? Avrupa’da Müslümanların Geleceği”, *Kilitbahır*, sy 19 (2021): 28-33. Alvânî'nin fıkhu'l-ekalliyata ilişkin yazdığı makalesini geniş bir şekilde tahlil eden Uceyl Câsim de benzer bir eleştiri getirerek azınlık kavramının olumsuz çağrışımlarına dikkat çeker. Bkz: Uceyl Câsim en-Neşemî, “et-Talikat alâ Bahs Medhal ilâ Usûl ve Fıkhi'l-Ekalliyât li'l-Üstâd ed-Duktûr Taha Câbir Alvânî”, *el-Mecelletü'l-İlmiyye li'l-Mecelleti'l-Urubbiye li'l-İftâ ve'l-Buhûs* 7 (2005): 20-22.

Müslüman azınlıklar konusunda kalem oynatan müelliflerin Batı'da uzun süre yaşayıp burayı yakından tanıma imkanı elde etmesi, azınlık konusunu ele almada önemli bir etkiye sahiptir. Mesela Tarık Ramazan gibi Batı'da doğup büyüyen ya da Alvânî gibi uzun yıllar Batı tecrübesini edinen müellifler, Batılı Müslümanların yaşadıkları bölgelerdeki kalıcılığına sık sık vurgu yaparak onları toplumun birer üyesi olarak görmekte, onlar hakkında uzun vadeli ve geniş perspektifli çözümler vermektedir. Diğer taraftan Karadâvî, Abdullah b. Beyye ve Neccar gibi müellifler ise hayatlarının büyük bir bölümünü Doğu'da geçirdikleri için Müslüman azınlıklara ilişkin tecrübeleri mahdut bir düzeyde kalmış, azınlıklara dair görüşleri zaruret, ruhsat, teysir, istisna gibi kavram ve kuramlar üzerinden yürümekte ve azınlıklara ilişkin geçici çözümler verme eğilimi göstermektedir.¹³⁰

Alvânî, fıkhu'l-ekalliyatla ilgili müftüye yöneltilecek soruların yapısöküme uğratılması ve tekrar şekillendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Taklidin hakim olduğu klasik dönemdeki fetva anlayışının aksine günümüzde daha mantıksal ve bilimsel bir yaklaşımın gerekli olduğunu savunan Alvânî, hem sorunun (fetva) hem de soruyu soran kişinin (müsteftinin) arka planının ve bağlamının yakından incelenmesi ve sorunun gündeme getirilmesine sebep olan muhtelif faktörlerin derinlemesine tahlil edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu meyanda muasır müftünün kendisine şu soruyu sorması gerekmektedir: Müsteftinin sorusu, olduğu gibi kabul mü edilmeli yoksa şerî küllî kaidelerin, Kuranî ilkelerin ve yüksek hâkim makâsıdın, İslam'ın uzak diyarlara intişar etme hususundaki hedefinin eşlik ettiği geniş bir nazarla tekrar ele alınıp düzenlenmeli ve farklı bir forma mı büründürülmelidir? Bu doğrultuda Medineli Yahudilerin ayın muhtelif evrelerindeki fiziki değişimlerinin sebebini Müslümanlara sorması üzerine Kur'an'ın soruyu farklı bir bağlama çekerek bu değişimlerin insanlar ve hac için vakit ölçüleri olduğunu ifade etmesi, Alvânî tarafından soruyu yeniden şekillendirmenin Kur'anî dayanağı olarak sunulmuştur.¹³¹

Alvânî'ye göre önermiş olduğu bu yöntem muhtelif faydaları haizdir: İnsanlar müftülere soracakları soruları nasıl doğru bir şekilde ifade edebileceklerini öğrenecekler, böylece sağlıklı bir cevap alabileceklerdir. Ayrıca müftü, sorunun ortaya çıkmasına sebep olan muhtelif boyutları öğrenmesinin yanı sıra müsteftinin gizlediği niyetleri açığa çıkarabilme ve soruda dikkate alınmaması gereken bazı boyutları dışarıda bırakabilme imkanına da sahip olabilecektir. Zira müsteftinin niyetleri farklılık gösterebilir. Müftü bu hususa dikkat etmezse yanlış bir cevap verebilir. Nitekim müstefti sorusunu; bilgi veya haber almak, öğrenmek, delili çürütmek, karşı çıkmak, müftünün cehaletini ortaya çıkarmak ya da ukalalık yapmak gibi çeşitli maksatlarla sormuş olabilir. Sorunun ve müsteftinin

¹³⁰ Taha, "Muslim Minorities in the West: Between Fiqh of Minorities and Integration", 35.

¹³¹ Alvânî, "Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyât", 76.

bağlamı iyi bir şekilde tahlil edilip yeniden ifade edildiği takdirde bu gibi tehlikelerden korunmuş olunacak, dolayısıyla uygun bir fetva verilmesine zemin hazırlanacaktır.¹³²

Alvânî, soruyu yeniden şekillendirme düşüncesini Müslüman azınlıkların yaşadığı muasır problemlerden biriyle somutlaştırmaktadır. Örneğin azınlık olarak yaşayan bir Müslüman “gayrimüslimlerin çoğunluğu oluşturduğu ve siyasi sistemin İslami olmadığı ev sahibi bir ülkenin siyasi hayatına katılabilir mi?” şeklinde bir soru yönetilmesi durumunda, İslam’ın evrenselliğini, Müslüman cemaatin dünyada taşıdığı rolü ve uluslararası arenada kültür ve medeniyetler arasındaki zaruri etkileşimleri iyi bir şekilde anlayan bir müftü, mezkur şekilde kalıba dökülen soruyu bu haliyle cevaplamamalıdır. Aksine sorunun tonunu negatiften pozitive çevirerek şu şekle sokmalıdır: “Gayri müslim çoğunluk arasında yaşayan ve kamu düzenine tehdit teşkil etmeyen İslami vecibeleri yerine getirmelerine, kamu görevlerinde bulunmalarına, siyasette etkili olmalarına, diğer insanları İslam’a davet etmelerine, toplum için faydalı kurumlar inşa etmelerine izin verilen Müslüman azınlıkların yaşadıkları ülkelerdeki siyasi hayata katılmaları konusundaki şerî hüküm nedir? Bu azınlıkların gayri Müslim çoğunluk içerisinde asimile olma veya onların tesiri altında kalma korkusuyla bu haklarından vazgeçme hakları var mıdır?” Dolayısıyla soru bu kalıba döküldüğünde ilk başta sorulduğunda cevap aranan hususlar dışarıda bırakılmamış, fakat olumsuz ve şahsi bir duruma ruhsat aramak yerine toplumun yerine getirmesi gereken sorumluluk duygularını yansıtacak şekilde daha yapıcı bir şekle büründürülmüştür.¹³³ Görüldüğü üzere Alvânî’nin soruları yeniden şekillendirme düşüncesinin temelinde azınlık fikhını ruhsat ve zaruret mantığından kurtarma fikri yatmaktadır.

Alvânî’nin klasik dönemdeki fetva müessesesi ve işleyişi hakkında genellemeci ve yanlış yargılarda bulunduğu görülmektedir. Taklit dönemi olarak mahkum ettiği zaman aralığında devasa bir fetva literatürü oluşmuş; müftü, müstefti, sual ile ilgili en ince detaylar tafsilatlı bir şekilde incelenmiştir. Klasik dönem fetva usulünde şer’î kaidelere, kavaid-i külliyeye ve makâsıd-ı şeria’ya - Alvânî’nin zannettiğinin aksine- önem verilmiştir. Mesela Karafî, “Kavaide muhalif verilen hüküm ve fetva yok hükmündedir” ifadesini kullanırken, Şatıbî küllî sonuçlar ile tikel hükümlerin beraber değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Öte taraftan İbn Nüceym ve Pîrîzâde’nin derinlikli kavaid ilmine sahip olmanın kişiyi hiç yoksa fetvada müçtehit konumuna yükselteceğine işaret etmiştir. Bunun yanı sıra klasik dönemde müftünün yaşadığı toplum ve realiteyle iç içe olması, zamanının örf-adetini iyi bir şekilde idrak etmesi ve insanların maslahatını gözetmesi gerektiği şeklinde vurguların yanı sıra “müsteftinin dilini, kavram dünyasını, örfünü, amacını” iyi bir şekilde tespit etmesi de şart koşulmuştur. Müsteftinin anlattığı olayı tam olarak idrak edebilmek için detay ve ayrıntı sorulması ve olayın tekrar anlatırılıp tahlil edilmesi tavsiye edilmiş, bununla “meselenin daha çok aydınlanması, unutilan bir ayrıntı varsa hatırlanması, müftünün zihnini toplayıp olaya odaklanması, soru soran

¹³² Alvânî, “Medhal ilâ Fıkhî’l-Ekalliyât”, 75-77.

¹³³ Alvânî, “Medhal ilâ Fıkhî’l-Ekalliyât”, 77-78.

kişinin kötü niyeti, yönlendirmesi ve kurgusunun açığa çıkacağı” söylenmiştir. Aynı şekilde “tuzak sorular” ve faydasız soruların cevaplanmaması gerektiği üzerinde sıklıkla durulmuştur.¹³⁴ Öyle ki, Alvânî’nin bu konuda kendisine delil olarak aldığı ayetin, İbnü’l-Kayyim tarafından “Müftünün Soruyu Daha Faydalı Bir Alana Taşınması” başlığı altında benzer şekilde kullanıldığı ve meselenin daha sistematik ve derli toplu şekilde ele alındığı görülmektedir.¹³⁵ Dolayısıyla Alvânî’nin taklid dönemi şeklinde zemmettiği ve alternatif olarak önerdiği fetva usulü ve adabına ilişkin meseleler, daha otantik, sistematik ve teferruatlı şekilde klasik dönemde ziyadesiyle mevcuttur.

Alvânî’nin fıkhu’l-ekalliyat düşüncesinde klasik fıkıh mirasının nereye tekabül edeceği sorusu oldukça önemlidir. Zira klasik fıkıhla girilen ilişkinin niteliği ve türü, Müslüman azınlıklara yaklaşımda kilit bir rol oynamaktadır. Ona göre klasik fıkıhın Müslümanlar ve gayri müslimler arasındaki ilişkiye dair bize bıraktığı miras, oldukça zengin ve çeşitli olmasına rağmen, tarım toplumundan tevarüs eden kendi zaman ve mekanlarının ürünüdür ve günümüze doğrudan uygulanmamalıdır. Zira fukaha İslam’ın evrenselliği (*alemiyyetü’l-İslam*) ve Müslümanların insanlığa şahit olma gibi vasıflarını iyi bir şekilde kavrayamadığı için içine kapanık ve izole bir toplum yapısı benimsemiş ve Kur’an’ın coğrafya mefhumundan uzaklaşmıştır. Bu yüzden dünyayı darülharp-darüislam şeklinde ikiye ayırmışlardır. Öte yandan eski dönemlerde günümüzde anlaşıldığı şekliyle vatandaşlık mefhumu bulunmuyordu. Aksine belirli bir medeniyete kültürel aidiyet ya da bir imparatorluğa din merkezli siyasi bağlılık mevcuttu. Dolayısıyla vatandaşlığın; ikamet, doğum, evlilik gibi muayyen ölçülere bağlı olarak iktisabı da söz konusu değildi. Bunun yerine müşterek inanç ve kültürel bağlar, muayyen bir bölgede ikamet etmek için birtakım haklara sahip olmak için yeterli görülüyor, bunların bulunmadığı durumlarda kişi gurbetçi veya yabancı olarak hayatını sürdürüyordu. Fukahânın yaşadığı zaman diliminde azınlıklara ev sahipliği yapan ülkeleri göçmenleri koruma ve onlara birtakım istisnalar dışında eşit muamele etmeye icbar eden uluslararası hukuk veya diplomatik sözleşme gibi kavramlar da bulunmamaktaydı. İmparatorluklar arasındaki ilişkilerde hakim unsur güç olup savaş esastı. Dolayısıyla tüm imparatorluklar diğerini savaş bölgesi olarak addediyordu. Bunun yanı sıra o dönemlerde küreselleşme ve kültürlerin tedahülü olgusu mevcut olmayıp toplumlar birbirinden kopuk, habersiz ve birlikte yaşama kültüründen uzak bir şekilde hayat sürüyordu. Bu yüzden “savaş fıkıhı (*fikhu’l-harb*)” baskın bir durumdaydı. Bugün ise nicelik ve nitelik açısından “birlikte yaşama fıkıhına (*fikhu’t-teayuş*)” ihtiyaç duyulmaktadır. Son olarak gerek klasik gerekse de geç dönem fukahâdan bir kısmının muayyen bir toplumsal bağlama karşı bir tür direniş veya mukavemet gösterdiği örnekler, günümüze tatbik edilmemelidir. Bu tepkilerin ortaya çıktığı şartlar, günümüz şartlarından oldukça farklıdır. İbn Teymiyye’nin “*İktizâu’s-Sıratı’l-Müstakim*” adlı

¹³⁴ Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı* (M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 169-70, 172-73, 233, 241-42, 246, 250-51, 256, 257.

¹³⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmü’l-Muvakkîn an Rabbi’l-âlemîn*, c. 4 (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1991), 121.

eseri ve Cezayir ulemasının yirminci yüzyılın başlarında Fransız vatandaşlığı almanın haram olduğu fetvası gibi örnekler, çatışma kültürünün bir parçası ve bugün azınlık Müslümanların ihtiyaç duymayacağı misaller olup kendi bağlam ve şartları çerçevesinde anlaşılmalıdır.¹³⁶

Alvânî'ye göre klasik fıkıh müktesebatı, genel itibariyle, fikhın asıl kaynaklarını yani Kur'an ve Sünneti sağlıklı bir şekilde ele almamış, aralarındaki ilişkiyi doğru bir şekilde kuramamıştır. Makâsıd-ı şeriayı, Kur'an'ın yüksek ilke ve değerlerini yeteri kadar vurgulamamıştır. Ayrıca fıkıh usûlü, İmam Şâfiî'nin yazdıkları çerçevesinde müttekaddimînin bazı eklemeleriyle birlikte yüzyıllar boyunca herhangi bir değişikliğe uğramamış; cem, tefrik, iktisar, şerh, haşiye ve ta'lik üzerinden devam etmiş, özünde bir gelişme olmaksızın tabiri caizse donuk kalmıştır. Bunun tek istisnası Şâtibi'nin, Gazzali ve Cüveyni gibi isimler üzerinden makâsıd-ı şeria konusunda yaptığı atılımıdır. Makâsıd-ı şeria ise Şâtibi'den Tahir b. Aşur'a kadar herhangi bir gelişme göstermemiştir.¹³⁷

Peki bu kadar müşkilat ile malûl klasik fıkıh, fikhü'l-ekalliyat alanında nasıl bir rol oynamaktadır? Alvânî'ye göre bugün klasik fıkıh müktesebatı -özellikle de fûrû kısmı- prensip olarak, nass mertebesine yükseltip fetva ve hüküm için bir kaynak olarak addedilemez. Ancak bunlarda şeriatın ruhuna, usûlüne ve kavaidine yakın birtakım şeyler bulunur ve günümüzde ortaya çıkan bir probleme uygun düşerse ancak bu şekilde kabul edilebilir. Bunlar dayandığı usul, ilke, prensipler ve hükme ulaşma yolları açısından işlevseldir. Günümüzde yaşayan bir fakih, bu zengin literatürü inceleyerek fıkıh melekesi edinebilir, bugüne hitap eden dersler çıkarabilir. Bu yüzden fıkıh mirasını harfî harfine bugüne taşımak yerine bu fikhın ürettiği ahkâmın altında yatan usul ve metodolojiden istifade etmek gerekir. Öte taraftan fikhü'l-ekalliyat, fikhın delillerini, istinbat şartlarını görmezden gelemeyeceği gibi içtihat şartlarını ve içtihat ameliyesinin erkanlarını da aşamaz. Fakat içtihadın bilimsel gelişmeler, araç ve gereçlerdeki hızlı değişimleri yakalayacak şekilde ve şeriatın gölgesinde yaşanılan çağa uygun şekilde işletilmesini gerekli kılar. Nitekim içtihat, fikhın mevzuunu, yani Allah'ın insanı yeryüzüne gönderme gayesi olan istihlafı yerine getirmeyi hedefler. İctihat vasıtasıyla istihlaf yerine getirildiği takdirde ahirette bu kişi mükafat almaya hak kazanacaktır.¹³⁸

Fukahânın “ezmanın tagayyürüyle ahkâmın tagayyürü inkar olunamaz” şeklinde bize bıraktığı kaideye vurgu yapan Alvânî, pek çok fakîhin zaman, mekan, şartlar ve durumlar değiştikçe ahkâmın da değiştiğini, muhtelif zaman dilimlerinde kurucu mezhep imamlarından farklı görüş beyan eden alimlerin ihtilafının zaman ve asır ihtilafı olduğu, hüccet ve beyan ihtilafı olmadığı şeklindeki ifadeyi de nakleder. Daha sonra sahâbî ve tâbiîn döneminde makâsıd-ı şeria, hikmet ve illet çerçevesinde ahkâmın değişmesine bolca örnekler verir ve salt metne ve dilsel kurallara bağlı kalıp makâsıd-ı

¹³⁶ Alvânî, “Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyât”, 82-84.

¹³⁷ Alvânî, “Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyât”, 82, 87-88. Alvânî'nin oldukça problemli olan fıkıh ve usûl tarihi tasavvuru ikinci bölümde detaylı şekilde alınacaktır.

¹³⁸ Alvânî, “Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyât”, 88-89, 99-100

şeriatdan uzaklaşmanın “bakarî fıkıh” yani Allah’ın emrini yerine getirip inek kesmemek için bahaneler uyduran Yahudilere benzemeye götüreceğini ifade eder.¹³⁹ Alvânî’nin erken dönemde fıkıhın dinamizmine ve değişimlere açık olduğuna işaret etmesi ve hemen ardından lafızcılık eleştirisi yapıp makâsıttan uzaklaşmayı zemmetmesi, müteahhirin fukahânın fıkıhı dondurduğu ve literal bir yapıya büründürdüğü, dolayısıyla kendi isimlendirmesiyle bakarî fıkıh yaptığını ifade etmektedir ki bu düşünce kendisinin diğer yazılarında daha açık ve net bir şekilde bulunmaktadır. Halbuki ikinci bölümde detaylı olarak göreceğimiz gibi, fıkıhın belirli bir dönemden sonra donduğu ve gelişimlere kapalı olduğu iddiası, artık bir kıymet-i harbiyesi kalmayan temelsiz bir iddiadır. Fıkıhın hangi problemlere çözüm üretemediği veyahut ne açıdan donduğu gibi soruların her zaman cevapsız kaldığı bir faraziye ibarettir.

Alvânî, fıkhu’l-ekalliyatın metodolojisi ve usulü üzerinde yoğun mesai sarfetmiştir. Fıkhu’l-ekalliyatın en büyük dayanağı daha önceki dinlerde bulunmayan ve İslam ümmetinin mümeyyiz vasfı olan içtihatdır. İctihat, yalnızca fikhî neticeler elde etme vasıtası olmayıp insanı mantıki kurallara dayalı sistematik düşünceye yönlendiren zihinsel bir haldir. Ne var ki günümüzde içtihat çağrısı popüler hale gelmiştir. Seküler Müslümanlar şeriatın sınırlarını aşmak için, geleneğe tutunanlar ise maziyi hal-i hazırta taşımak için bu çağrışı yapmaktadır. Fakat günümüzde Müslümanların ihtiyacı olan içtihat, Müslümanları İslam’ın evrenselliğini takdim edecek ve Müslümanların dünyada önemli rol üstlenmeye hazırlayacak olan içtihatdır. Bu doğrultuda İslam, aklın beşerî fiillerin kıymetini takdir etmede bir kaynak olduğunu kabul eden, hatta bunu emreden ilk dindir. Buna göre şeriat kökeni itibariyle ilahi iken, onun içtihat vasıtasıyla insanların fiillerine tatbikatı beşeridir.¹⁴⁰

Alvânî’nin içtihat çağrısı bireysel değil kurumsal ve kolektif bir mahiyettedir. Ona göre fıkhu’l-ekalliyat bireylerin tek başına üstlenip uygulayabileceği bir alan değildir. Nitekim az önce bahsedildiği gibi multidisipliner bir yapıya sahip olan fıkhu’l-ekalliyat; bir meselenin çözüme kavuşturulması için sosyal, siyasi, iktisadi, kültürel ve hukuki pek çok açıdan derin bir inceleme ve araştırmayı gerektirmektedir. Bu da tek kişinin altından kalkabileceği bir iş değildir. Muhtelif uzmanlık alanlarına sahip bilim adamlarının muayyen bir konuyu toplu bir şekilde ele alıp tahlil etmesi gerekmektedir. Bu tahlil de Kur’an ve Sünnet’in evrensel ilkelerine ve makâsıd-ı şeriaya dayanmalıdır. Bu doğrultuda uzmanlık seminerleri, araştırma projeleri gibi faaliyetler yapılmalı ve fıkhu’l-ekalliyatın gelişimi sağlanmalıdır.¹⁴¹ Bu görüşü dolayısıyla Alvânî, kendisinin bir müftü olmadığını ve fetva vermekten hoşlanmadığını ifade etmiştir. Muasırlarına kıyasla verdiği fetvaların

¹³⁹ Alvânî, “Medhal ilâ Fıkhi’l-Ekalliyât”, 81-82.

¹⁴⁰ Alvânî, “Medhal ilâ Fıkhi’l-Ekalliyât”, 90-91.

¹⁴¹ Alvânî, *Towards a Fiqh For Minorities - Some Basic Reflections*, 35.

sayısının oldukça az olması ve bu fetvaların da araştırma ve tahlil yazısına benzemesi bu hususu desteklemektedir.¹⁴²

Fıkhu'l-ekalliyat ile Bİ'nin sıkı bir irtibatını kuran Alvânî, kainat kitabı ile vahiy kitabı arasındaki ilişkinin sağlıklı bir şekilde kurulmasını, yani birlikte okunmasını önermektedir: Dünyayı, yasalarını ve ilkelerini anlamak için vahyin okunması, vahyi tanımak ve kıymetini takdir edebilmek için dünyanın okunması gerekir. Vahiy kitabı olan Kur'an, fiziki dünyanın mucize ve sırlarına götürürken kainat kitabı da Kur'an'ı anlama ve idrak etmeye götürmektedir. Böylelikle küllîden cüz'îye götüren, mutlak ve nisbi arasında ilişki kuran bir metodoloji inşa edilecek; küllî kaideler, değişen ve değişmeyenler, Kur'an'ın mutlak hakimiyeti ve Sünnet'in ise Kur'an'la tearuz etmesi mümkün olmayan fiilî bir yorumu olduğu açık bir şekilde görülecektir.¹⁴³

İkili okumanın sağlıklı bir şekilde yerine getirilmesinin bir başka çıktısı da iki kitaba da delalet eden yüksek hâkim makâsıdır, yani *tevhid*, *tezkiye* ve *umran*ın gerçekleştirilmesidir. *Tevhid* Allah'a ait bir kavram olup O'nun tek, hâlık, bârî, musavvir, hayy, kayyum, zü'l-celal ve'l-ikram olduğunu kabul etmektir. *Tezkiye*, beşere ait bir mefhum olup yeryüzüne halife kılınan insanın, hilafet görevi çerçevesinde emanet ve umran vazifesini yerine getirmesidir. *Umran* ise varlığa ait bir konsept olup insanın hilafet vazifesini ifa etmesi için dünyayı imar ve inşa etme alanı, imtihanını yönetme sahasıdır. Bu üç alan, en yüksek ve otoriter değerlerdir. İnsanın tüm eylemleri bu üç alanla ölçülmeli ve değerlendirilmelidir. Gerek Hz. Peygamber gerekse de hulefâ-i râşidîn ve kibâr-ı tâbiîn döneminde beşeri fiillere yönelik bu yüksek makâsıd nazar-ı itibara alınıp bunlara göre değerlendirilmiştir. Ne var ki sonraki dönemlerde fukahâ, mantık ve felsefe tercümelerinin tesiri altında kalarak ıstılahlar ve delilin kat'iliği ile zanniliği arasında ayırım yapmakla ilgilenmişler, felsefe ve mantıktan iktibas edilen ıstılahlara yönelerek katiyât ve zanniyât alanını delile dayandırmak ve sevap, ceza, medh, zem gibi manaları "vacib, farz, mendub, haram, mübah, müstehab" gibi terimlerle ilişkilendirerek mükelleflerin fiillerini kategorize etmişlerdir. Bu da fıkıh ve usul arasında büyük bir boşluk meydana getirmiş, nihayetinde makâsıd-ı şeria düşüncesi kaybolup gitmiştir. Bugün yapılması gereken ise tıpkı İslam'ın erken dönemindeki gibi Kur'an'ın yüksek maksat ve değerlerinden yola çıkarak beşeri fiilleri değerlendirmek ve sonrasında bu fiillere ilişkin "yapılması gerekir" ya da "yapılmaması gerekir" gibi hükümler vermektir.¹⁴⁴

Mükelleflerin fiillerine ilişkin zaruriyât, haciyât ve tahsiniyâtların en yüksek değerler olan tevhid, tezkiye ve umran ile irtibatının iyi bir şekilde kurulması gerekir. Böylelikle makâsıd-ı şerianın alt dallarına yeni kavramların eklenmesi mümkün hale gelir. Zarurât-ı hamseye İbn Âşûr'un hürriyeti,

¹⁴² Hassan, "Fıqh al-aqalliyat and Muslim Minorities in the West", 98, 108.

¹⁴³ Alvânî, "Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyât", 92-93.

¹⁴⁴ Alvânî, "Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyât", 94.

Muhammed el-Gazzâlî'nin ise eşitlik ve insan haklarını eklemesi buraya örnek olarak gösterilebilir.¹⁴⁵ Alvânî'nin makâsıd-ı şeria alanını genişleterek Batılı kavramları sorgulamaksızın onlara yer açması, modern dönemde makâsıdın sınırları belirsiz ve ideolojik bir mahiyete bürünmeye ne kadar açık olduğunun bir göstergesidir.

Alvânî'nin fıkhu'l-ekalliyatın usulünü inşa etmede ziyade ehemmiyet verdiği hususlardan biri de Kur'an ve Sünnetin konumu ve aralarındaki ilişkinin niteliğidir. Ona göre usûlcüler "Kur'an ve Sünnet Arasındaki Ortak Konular" olarak adlandırdıkları bölümlerde Kur'an ve Sünnetin dilini eşit olarak kabul edip bu iki kaynağa benzer muameleler yapmışlardır. Fakat Kur'an'ın dili, Allah kelamı ve mucize olması, tilavetiyle ibadet edilmesi, mana ile rivayetinin ve okunmasının caiz olmaması hususuyla Sünnet'ten farklılık arz etmektedir. Bu sebeple ikisine eşit muamele edilmesi mümkün değildir. Kur'an ve Sünnet'in eşit olarak kabul edilmesi, zaman zaman kafa karışıklığına yol açmakta ve aralarında tenakuz ve tearuz olduğu zehabına götürmekte, bu da Sünnet'in Kur'anı nesh edebileceği gibi birtakım hatalı anlayışlara yol açmaktadır. Halbuki Kur'an, hem Sünnet'i hem de fıkhnın diğer kaynaklarını meşrulaştırmasının yanında onlara hakim ve onlardan üst bir konumdadır. Sünnet, Kur'an'a bağlı olup onun etrafında dönmekte ve onu hiçbir surette aşmamaktadır. Bu sebeple fıkhu'l-ekalliyatın usulü, bu iki kaynak arasındaki ilişkiyi iyi bir şekilde kurmalı ve Kur'an'ın mutlak hakimiyetini gölgede bırakan te'vil, tefsir ve akvalin esaretinden kurtarmalıdır. Kur'an'ın dili cahiliye Araplarının lügatından ayrı bir şekilde kendi iç yapısından anlaşılmalıdır.¹⁴⁶ Kur'an'ın bu konumu ve öneminden dolayı Alvânî, Kur'an ve Sünnet'i anlamak için birtakım metodolojiler önermektedir.

Kur'an'ın yapısal bütünlüğü ve birliği, kainat kitabıyla karşılıklı olarak okunarak ortaya çıkarılmalıdır. Hz. Peygamber'in sünneti de kendi içerisinde bütünsel bir yapı olarak addedilmeli, aynı zamanda Kur'an ile bütünlük arz ettiği de kabul edilmelidir. Sünnet, Kur'an'ın açıklayıcısı olmakla birlikte onun ortaya koyduğu değerlerin muayyen bir gerçeklikteki nisbî ve sınırlı hadiselerle tatbikatı olarak görülmelidir. Buna uygun olarak Kur'an'ın mutlak hakimiyeti ve önceliği kabul edilip tüm haber ve hadislerin üzerinde olduğu kabul edilmelidir. Buna göre Kur'an'ın, gayri müslimlerle ilişkilerde "adalet ve iyilik" şeklinde küllî prensipler koyduğu yerde gayri müslimleri yolda sıkıştırma veya selamlarına aynıyla ya da daha iyi bir şekilde karşılık vermeme hususunda varid olan hadisler tearuz ettiğinde, Kur'an'ın genel ilkeleri esas alınıp bu hadisler ya tevil edilmeli, buna imkan yoksa reddedilmelidir.¹⁴⁷

Alvânî, fıkhu'l-ekalliyatın usulü için önemle üzerinde durduğu konulardan biri de Kur'an'ın evreselliği ve onun aracılığıyla ortaya konulacak evrensel, ilke ve değerlerdir. Alvânî'ye göre görülen beşeri realite ile alem-i gaybın irtibatının kurulması, abes ve tesadüf fikrini ortadan kaldırmaktadır. Bu

¹⁴⁵ Alvânî, "Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyât", 95.

¹⁴⁶ Alvânî, "Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyât", 95-96.

¹⁴⁷ Alvânî, "Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyât", 97.

ise bir taraftan şahadet ve gayb diğer taraftan ise mutlak nass -Kur'an- ile izafi beşerî realite arasındaki ilişkilerin açıklanmasını ve idrak edilmesini mümkün kılmaktadır. Böylelikle insanın insaniyeti ile ferdiyeti arasındaki ince fark ortaya çıkmaktadır. İnsan ferdiyeti itibariyle göreceli bir mahluk iken insaniliği itibariyle evrensel bir mahluktur.¹⁴⁸

Kur'an'ın diğer semavi kitaplardan farklı olarak hitabının evrenselliği, Alvânî'nin bu ilmin usulünü inşa etmek için sıklıkla üzerinde durduğu konulardan bir diğeridir. Ona göre günümüz dünyasında bir söylem inşa etme için metodolojik bir biçimde ortak ilke ve değerlere dayanılması, yani objektif düşünce prensiplerine bağlı kalınması kaçınılmazdır. Kur'an dışında bu şartları yerine getiren başka bir kitap ise bulunmamaktadır.¹⁴⁹

Fıkhu'l-ekalliyatın usulünü iyi bir şekilde tahkîm etmek için Kur'an ve Sünnet'in küllî ve cüz'î delilleri, makâsıd-ı şeria, tahrîcî'l-furu ale'l-usul, kavaid-i fıkhiyye, cedel ve fûruk ilimleri, çok iyi kavranmalıdır. Alvânî, fıkhu'l-ekalliyat için çok önemli olduğunu ifade ettiği bazı küllî kaideler zikretmektedir.¹⁵⁰

Alvânî, fıkhu'l-ekalliyatın usulü için birtakım müstakil ilkelerden bahsetse¹⁵¹ de bunlardan bazılarının diğerlerinin tekrarı olduğu, bazılarının sadece bir ayet verilerek geçirildiği, bazıları içine uzun uzun açıklamalar yapıldığı görülmektedir. Bunun yanı sıra ilkelerden bir kısmının fıkhu'l-ekalliyatın kelimî alt yapısını hazırlamaya müstenid olduğu göze çarpmaktadır.

Alvânî'ye göre Kur'an ve Sünnet dışında fukahâ tarafından yaklaşık kırk yedi adet delil ortaya konulmuşsa da bunlar arasında ittifakla kabul edilen bir delil olmadığı gibi bunlardan bazıları metodolojik araçlar kısmına girerken diğerleri tefsir, tevil ve beyan kısmındadır. Bu delillerden Kur'an'ın ortaya koyduğu yüksek hâkim değerler (tevhid, tezkiye, umran) ancak Kur'an, nebevî beyan ve makâsıd-ı şeria ile irtibatı güçlendirdiği ölçüde istifade edilebilir.¹⁵² Alvânî, Sünnî fukahânın -teferruatlarla ilgili tartışma bir yana- istisnasız olarak kabul ettiği icmâ ve kıyası kesin deliller mesabesinden çıkararak tartışmalı deliller sınıfına sokarak klasikten usûl anlayışından oldukça radikal

¹⁴⁸ Alvânî, "Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyât", 97-98.

¹⁴⁹ Alvânî, "Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyât", 98.

¹⁵⁰ "**Maslahatlara itibar etmek ve mefsedetleri defetmek**" kaidesi çerçevesinde şu kaideler teferru etmiştir: "Def-i mefâsid, celb-i menâfiden evlâdır", "ümme'tin veya cemaatin maslahatı tearuz ederse fertlerin maslahatı mukaddemdir", "daimi maslahatlar geçici maslahatlara öncelenir," "ibtidaen tecviz olunmayan şey bekaen tecviz olunabilir." "örfen maruf olan şey şart kılınmış gibidir" "hatası zahir olan zanna itibar yoktur" "maksatlarda tecviz olunmayan şey vesailde tecviz olunabilir".

"**Zarar ve mukabele bi'z-zarar yoktur.**" kaidesi çerçevesinde ise şu kaideler teferru etmiştir: "zarar izale olunur", zaruratlar memnu olan şeyleri mübah kılar." "zaruretlar kendi miktarlarınca takdir olunur." "meşakket teysiri celb eder" "raiye yani tebaa üzerine tasarruf maslahata menuttur." "zorluk kaldırılır" "hafif olan tercih edilir". Alvânî, "Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyât", 100-101.

¹⁵¹ Alvânî, "Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyât", 103-105.

¹⁵² Alvânî, "Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyât", 96.

bir şekilde ayrılmıştır. İcmâ edilen birçok meselenin fıkhu'l-ekalliyat bağlamında tatbikini müşkil görerek icmayı devre dışı bırakıp bu gibi ahkamdan tabiri caizse kurtulan Alvânî, maslahat ve makâsîd vurgusunun yanı sıra lafzcılık eleştirisiyle de kıyas delilini aslî delillerden çıkararak ahkam istinbatında formalizm ve şekilcilikten kurtulmak istemiştir. Ne var ki makâsîd konusunda önerdiği usûl ilkeleri az önce vurgulandığı gibi o kadar dağınık, düzensiz ve metodolojiden uzaktır ki bunlarla klasik fıkhıtan müstakîl, kendine has bir metodolojisi olan bir ilmin nasıl kurulacağı sorusu zihni oldukça meşgul etmektedir.

Alvânî, mezkur usûl kaidelerinin yanı sıra azınlıklara ilişkin güncel bir meseleyi cevaplarken fakihin mutlaka göz önünde bulundurması ve derin bir şekilde incelemesi gereken “[Cevaplanması] Gereken Büyük Sorular” olarak adlandırdığı yirmi soruluk bir liste takdim etmektedir. Soruların muhtevasına bakıldığında azınlıkların kendi öz kimlik ve kültürlerine ilişkin taşıdıkları bilinç, yaşadıkları coğrafya, siyasi sistem ve bu sistemin azınlıklara karşı tutumu ve siyasi katılımlarına ne ölçüde müsaade ettiği, azınlıkların faaliyetlerini kurumsal mı yoksa gelişigüzel bir şekilde mi icra ettiği, kurumsallaştığı durumda bu kurumların azınlıkların hayatındaki olumlu ve olumsuz rolü, azınlıkların kültürel mümeyyiz kimliklerini toplumda müşterek bir unsur haline getirmesi ya da çoğunluğun kabul ettiği müşterek unsurların azınlıklar tarafından benimsenmesi noktasında bir denge kurulup kurulamayacağı, azınlıkların kendi kimliklerini koruyarak entegre olması ya da bunu yapamayarak çoğunluk içerisinde asimile olma riski gibi pek çok unsurun bu sorular vasıtasıyla irdelenmesi gibi pek çok konunun yer aldığı görülmektedir.¹⁵³ Alvânî’nin oldukça önemli gördüğü sorular, fıkhu'l-ekalliyatın multi-disipliner bir ilim olduğu şeklindeki vurgusunun somut bir çıktısı gibi görünmektedir. Zira bu soruların pek çoğunun cevaplanması için hukuk, sosyoloji, siyaset bilimi, psikoloji, antropoloji gibi pek çok ilim dalına derin bir vukufiyet gerekmektedir. Gerçekten de Alvânî’nin sorduğu sorular derinlemesine incelenmeden fıkhi açıdan fetva vermek ya da değerlendirme yapmak oldukça zordur. Nitekim dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşayan azınlıkların gerek devlet gerekse de toplumda çok farklı muameleye tabi tutulduğu görülmektedir. Bu nedenle konuyla ilgili bir görüş belirtmeden önce tüm parametrelerin göz önünde tutulması ve olayın tüm boyutlarıyla aydınlatılması gerekmektedir.

Kur’an’ı fıkhu'l-ekalliyatın mutlak, tek hakim ve evrensel otoritesi olarak kabul eden ve diğer tüm delil ve hükümleri bu veçheden yorumlayan Alvânî, İslam’ın gayri müslimlerle ilişkisini altın kaide olarak ifade ettiği iki ayet üzerine temellendirir: “Allah, din konusunda sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlarla iyi ilişkiler içinde olmanızı ve onlara adaletli davranmanızı yasaklamaz. Allah adaletli olanları elbette sever. Allah ancak, din konusunda sizinle savaşmış, sizi yurtlarınızdan çıkarmış ve çıkarılmanıza yardım etmiş olanlarla dostluk kurmanızı yasaklar. Kim onlarla dost olursa işte bunlar kendilerine yazık etmişlerdir.” (Mümtehine 60: 8-9)

¹⁵³ Alvânî, “Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyât”, 105-108.

Alvânî, bu ayeti Müslümanların kendileriyle savaş halinde olmayan gayri müslimlerle dostluk ve iyi ilişkiler kurabileceği şeklinde yorumlayan çeşitli müfessirlerin görüşlerini aktarmaktadır. Alvânî'ye göre mezkur iki ayette yer alan adalet ve iyilikle muamele etme, Müslümanların öteki ile teamülünde uyması gereken kanunî, şerî ve ahlaki esasları belirlemektedir. Dolayısıyla gerek geçmişte ve şimdi gerekse de istikbalde ötekiyle olan ilişki konusunda ortaya çıkacak olan her soru, sorun ve mesele bu iki prensip çerçevesinde incelenmelidir.¹⁵⁴ Alvânî'nin klasikten iktibasları ve açıklamalarının arka planında azınlık Müslümanların toplumdaki diğer insanlarla olumlu ve yakın ilişkiler inşa edebileceği, aktif bir rol alabileceği düşüncesi yatmaktadır.

Klasik dönemde bazı alimler, seyf ayeti olarak isimlendirilen Tevbe Suresi 5. Ayetin Müslümanlara düşmanlık etmedikçe gayri müslimlere dokunulmaması, onlara hoşgörü ve müsamaha gösterilmesi, iyi bir şekilde geçinilmesi gibi kendisinden önceki tüm ayetleri nesh ettiği görüşünü benimsemişler, Mümtehhine Suresi'nin 8. ve 9. ayetlerini de bu nesh edilen sınıfa dahil etmişlerdir.¹⁵⁵ Alvânî ise -ikinci bölümde göreceğimiz üzere- neshi kabul etmediği gibi ötekiyle ilişkide temel kaidenin barış olduğunu benimseyerek azınlık Müslümanların gayri müslim çoğunluk gruplarla ilişkisinde esas kuralı iyilik ve adalet olarak tespit etmiş, bu tespitinin merkezine de Mümtehhine Suresi'nin ilgili ayetlerini yerleştirmiştir.

Alvânî'ye göre Ali İmran Suresi 110. ayet, tevhid ümmetinin iki temel hususiyetini ortaya koymaktadır. Bu ayete göre Allah, Müslüman ümmeti zulmetten aydınlığa çıkarmış, böylelikle hayırlı ümmet kılmıştır. Rabi b. Amir'in kendisine niçin buraya geldiğini soran Kısra'ya "insanları kula kulluk etmekten Allah'a ibadet etmeye çıkarmak" şeklinde verdiği cevapta tecessüm eden risâlet rolü, Müslüman ümmetin hayırlı oluşundan bağımsız değildir.¹⁵⁶

Alvânî, Müslüman ümmetin hayırlı oluşu ile insanlık için çıkarılması konusunda mütekaddimîn ve müteahhirîn müfessirlerden pek çok iktibas bulunmaktadır. Alıntılanan bölümlerde Müslümanların ayırım gözetmeksizin nerede olurlarsa olsunlar bütün insanlığa sunacağı katkı ve faydalara yapılan vurgu göze çarpmaktadır.¹⁵⁷ Alvânî'nin ayeti açıklarken iktibas ettiği Rabi b. Amr'ın sözü ve müfessirlerin kavilleriyle, azınlık Müslümanların yaşadıkları bölgelerde sağlam bir dava

¹⁵⁴ Alvânî, "Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyât", 108-110.

¹⁵⁵ Hikmet Akdemir, "Sejf Ayetiyle Mensuh Olduğu İddia Edilen Ayetler Üzerine Bir İnceleme", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20, sy 20 (2008): 5-25; İhsan Emîn, "Ayetü's-Sejf ve Felsefetü'l-Cihad fi'l-İslam Rüyetü'n-Nakdiyyetün", *Midad Al-Adab Refereed Quarterly Journal* 19, sy 1 (2020): 608-38.

¹⁵⁶ Alvânî, "Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyât", 109-110.

¹⁵⁷ Alvânî, "Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyât", 111-112.

şuuruyla İslam'ı toplumda en iyi şekilde temsil etmesi, ortak ve evrensel değerlere katkıda bulunarak İslam'ı yayması ve “sessiz dava”ya katılmalarını istemektedir.¹⁵⁸

Alvânî, ümmetin sahip olduğu bu iki özelliğin, gerek klasik dönemde kabul edilen dünya taksimi, yani dârüislâm ve dârülharp şeklindeki ikili ayrımı gerekse de modern dönemde Batı uygarlığı etrafında ortaya çıkan ulus devlet ve vatandaşlık gibi olguları geçersiz kıldığını düşünmektedir. Ona göre klasik dönemde fukahânın ekserisi Müslümanların ötekiyle ilişkilerini tanzim ederken İslam'ın evrenselliği, Müslümanların şahit ümmet olma vasfı gibi hususları “metodolojik bir belirleyici” olarak dikkate almadan içe kapanık bir toplum modeli benimsemişler, coğrafya ve toplum gibi bölgesel faktörlerle ifrat derecede meşgul olarak İslam'ı ilk yayıldığı muhitlere hapsedme izlenimi vermişlerdir. Ayrıca fukahâ, yaşadığı dönemde imparatorluklar arasındaki ilişkilerde esas unsurun savaş olmasından dolayı dünyayı dârülharp ve dârüislâm olarak ikiye ayırarak kendi zamanlarında hakim olan tarihi şartlardan çok fazla etkilenmiş, nasslarda bulunmayan bu taksimi kabul ederek Kur'an'ın coğrafya tasavvurundan ve İslam'ın evrenselliği mefhumundan uzaklaşmışlardır.¹⁵⁹

Alvânî, kadim fukahâdan bir kısmının, mezkur taksimi İslam'ın izharı ve Müslümanların güven içerisinde olmasıyla irtibatlandırarak dârüislâmı, gayri müslimlerin çoğunluk olduğu bölgede yaşasalar bile Müslümanların dini açıdan güvence altında bulundukları tüm bölgeleri, darülküfrü ise üyelerinin tamamı İslam medeniyeti ve itikadına bağlı olsalar dahi bir Müslüman'ın dini açıdan güvende olmadığı bölgeleri kastettiğini aktararak bu görüşün daha sağlıklı olduğunu ima eder. Ne var ki her şeye rağmen Kur'an'ın coğrafya tasavvuruyla çelişen darülharp ve darüislam şeklindeki klasik tasnifi günümüzde kabul ederek bu görüş üzerine ahkam beyan etmek, hem zorlama hem de risâlet ufkunu daraltan ve onun gayelerini ihlal eden bir yaklaşımdır.¹⁶⁰

Öte yandan modern dönemde Batı'da ortaya çıkan milliyetçilik, ulus devlet ve vatandaşlık fikri de Avrupalı üstün beyaz adamın medenileştirme projesi adı altında kendi ideolojisini yeryüzündeki diğer halklara icbaren dayatarak sömürmesinden ibarettir ve Kur'an'ın yüce gaye ve maksatlarıyla da doğrudan tezat içerisinde.¹⁶¹

¹⁵⁸ Dina M. Taha, “Muslim Minorities In the West: Between Fiqh of Minorities and Integration”, xvi; Taha Câbir Alvânî, *Towards a Fiqh For Minorities - Some Basic Reflections*, xix.

¹⁵⁹ Alvânî, “Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyât”; Taha Câbir Alvânî, “Beyne'l-Murune ve't-Teracu'... Ahkâmu'l-Muvâtana Nemuzecen”, erişim 10 Mart 2024, <https://alwani.org/?p=9171>. Başka bir yazısında Alvânî, klasik dönemde kabul edilen dârüislâm-dârülharp taksiminin Müslümanların güçlü olduğu bir zaman diliminde makul ve pratik olduğunu kabul ederek burada fukahâya yönelttiği eleştirileriyle çelişen bir yorumlar yapar. Taha Câbir Alvânî, *Ijtihad* (Virgiana: International Institute of Islamic Thought, 1993), 27-29.

¹⁶⁰ Alvânî, “Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyât”, 110-12; Albrecht, *Dār al-Islām Revisited - Territoriality in Contemporary Islamic Legal Discourse on Muslims in the West*, 243.

¹⁶¹ Alvânî, “Beyne'l-Murune ve't-Teracu'... Ahkâmu'l-Muvâtana Nemuzecen”.

Öyleyse Alvânî'nin önerdiği coğrafya taksimi ya da tasavvuru nedir? Alvânî'ye göre tüm insanlık tek bir atadan geldiği geldiği gibi ilahları da bir olan Allah'tır. İnsanlar arasında mevcut olan ihtilaf, farklılık ve ayrılıklar; iyilik ve takvada yardımlaşma, tanışma ve kaynaşmalarının yolunu açmak için var olan salt mümeyyiz alametlerdir. İslam'ın dâr mefhumu yeryüzünü herhangi bir ayırım gözetmeksizin insanların tamamına bir ev kılmaktadır. Bu kavram insanın bizzat kendisiyle ilgili olduğu gibi insana karşı bir önceliğe de sahip değildir. İnsan yeryüzünün sahibi olup ondan istifade eden en faziletli varlıktır. Eğer herhangi bir bölgede muhtelif sebeplerle sıkıntı ve meşakkat yaşarsa Allah'ın kendisine ihsan ettiği nimetleri aramak için bu bölgeden ayrılp başka bir bölgeye geçebileceği bir alandır. Dolayısıyla Allah'ın tüm insanlığa bahsettiği bu yeryüzü, herhangi bir fiziki sınır olmaksızın bir bütün olarak dârülvâhidedir. Bu yekpare dârülvâhide ise dârülicâbe ve dârüddavet olarak ikiye ayrılır. Dârülicâbe Allah ve Rasûlü'nün davetine bilfiil icabet eden Müslümanlar olup ümmet-i icabet vasfını haizdir. Dârüddavet ise İslam mesajını henüz benimsememiş fakat bilkuvve benimseme ihtimali bulunan gayrimüslimler olup ümmet-i davet özelliğine sahiptir. Hayırlı olma, insanlar içerisinde çıkarılma ve şahidiyet vasfına sahip olan ümmet-i icabetin hususi bir coğrafya veya mekan ile sınırlı kalmaksızın İslam mesajını tüm insanlığa ulaştırma sorumluluğu bulunmaktadır. Dolayısıyla tüm insanlık ya potansiyel ya da bilfiil ümmet-i İslam'da birleşmektedir. Bu yüzden dâr ayırımında esas olan devlet ya da hükümet değil davet ve ümmet mefhumudur. Nitekim ümmet mefhumu muayyen sayıdaki toplulukla veyahut belirli bir coğrafi bölgeyle ilgili değildir. Bu kavram daha ziyade İslami prensiplere bağlı olup -Hz. İbrahim örneğinde görüldüğü gibi- tek bir kişiyle dahi varlık kazanabilir. Ne var ki dârülicâbe ve dârüddavet taksimi arizi/geçici bir taksimdir. İslam'ın evrenselliği ve Hz. Peygamber'in tüm insanlığın hidayeti için gönderildiği göz önüne alındığında beşeriyetin tamamı tevhid, tezkiye ve umrandan müteşekkil Kur'an'ın yüce ve asli değerlerini kabul edip Hz. Peygamber'in nübüvvetini ikrar ettiğinde tüm ihtilaflar, farklılıklar ve ayrılıklar sona erecek, insanlık ümmet-i icabete dahil olup tek bir ümmet çatısı altında birleşecektir. Bu dâr ve ümmet anlayışının klasikten referans noktaları da bulunmaktadır. Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) aktardığına göre Kaffâl el-Mervezî (ö. 417/1026) dârülişlâm ve dârülharp taksimi yerine dârüddavet ve dârülicâbet ayırımını önermiş, insanları da iki sınıfa ayırmıştır: ümmet-i davet ve ümmet-i icabet. Râzî de görüşlerini bu ayırım üzerine bina etmiş olup bu taksim -Alvânî'ye göre- oldukça başarılıdır.¹⁶²

Alvânî'nin dâr konusunda klasik dönemdeki fukahâya yönelttiği eleştirilerin oldukça temelsiz ve üstünkörü olduğu görülmektedir. Alvânî, dârülişlâm-dârülharp taksiminin tarih boyunca tekdüze ve aynı şekilde kaldığını zannederek bu kavramlar hakkında yanlış ve genellemeci hükümlere varmış, bu mefhumların yüzyıllar boyunca geçirdiği değişim ve dönüşümleri gözden kaçırmıştır. Halbuki dâr taksiminin asırlar boyunca değişmeden kalması bir yana aynı mezhebe müntesip alimlerin dahi farklı dar tasavvurlarının olduğu, bu sebeple herhangi bir mezhebe göre genel bir dâr tanımı yapmanın dahi

¹⁶² Alvânî, “Medhal ilâ Fıkhî'l-Ekalliyât”, 98, 109-12; Alvânî, “Beyne'l-Murune ve't-Teracu'... Ahkâmu'l-Muvâtana Nemuzecen”.

imkansız olduğu görülmektedir. Örneğin Hanefî mezhebinde Ebû Hanîfe ve İmameyn'in farklı dâr tanımları, Hanefî ulema tarafından tarihi süreç içerisinde siyasi, iktisadi, sosyal ihtiyaçlara göre zaman, mekan ve coğrafya gibi muhtelif koşullar gözetilerek sürekli revize edilmiş, çeşitli zaman dilimlerinde aralarında tercihte bulunulmuştur. Diğer mezhep uleması da benzer bir tutum takınmıştır. Dolayısıyla dâr mefhumunun oldukça akışkan, dinamik ve değişime açık bir kavram olduğu, fukahânın realiteyi iyi bir şekilde tahlil ederek bu mefhumu yapı sökûme uğrattığı ve sürekli olarak muhtelif şartların iktizasınca güncellemeye tabi tuttuğu görülmektedir. Bu sebeple benzer dönemlerde yaşayan aynı mezhebe mensup alimlerin dâr tanımında farklılık görülmesi hiç şaşırtıcı olmayacaktır.¹⁶³

Alvânî, fukahânın dâr taksimini kendi zamanlarında uluslararası ilişkilerde aslolanın savaş olduğu şeklindeki tarihi şartlarla ilişkilendirerek dârülharbın sanki Müslümanlarla bilfiil savaş halindeki ülkelere mukabil geldiği yanılışına düşmektedir. Halbuki Alvânî'nin düşündüğünün aksine fukahânın dârülharp tanımlarında bir ülkeyle bilfiil savaş içerisinde olma hususu vurgulanmamış, aksine ülkede cârî olan ahkâmın niteliği veya Müslümanların güvenliği göz önünde bulundurulmuştur.¹⁶⁴ Dolayısıyla dârülharp mefhumunun, ilk bakışta hissettirdiği savaş ile bir ilgisi bulunmamaktadır. Dârülharp kavramı fukahâ tarafından dârülislâmın dışında kalan ülkeler şeklinde anlaşılmış, günümüzde “yabancı ülke” ya da Batı hukuk terminolojisinde kullanılan “tanımama (*non-recognition*)” tabirinin muadili olarak kullanılmıştır.¹⁶⁵ Bu sebeple mezkur kavram, İslam devleti ve diğer ülkeler arasındaki fiilî ilişkilerin niteliğine ilişkin değildir. Fukahânın dünyayı dârülislâm-dârülharp şeklinde ayırması esasen İslam devletinin ve ona bağlı olan mahkemelerin egemenliğinin kapsamıyla, yani mülkîlik-şahsîlik ilkesiyle bağlantılıdır. Fıkıh kitaplarında dârülislâm ve dârülharp konularının genellikle bir kişinin bu bölgelere girip çıkması neticesinde ticaret, ceza, şahıs gibi pek çok muhtelif hukuki konularda kendisine nasıl muamele edileceği bağlamında işlenmesi de bu hususu teyit etmektedir. Neticede dâr kavramları İslam ülkeleri ve bu ülkelerin dışında kalan bölgelerdeki hukuki ve cezai muamelelerin nasıl çözüleceği veya Hanefîlerin deyişiyle ihtilafu'd-dareyn ile ilgilidir. Ayrıca İslam coğrafyacıları ve seyyahlarının fukanın önerdiği dâr taksimi yerine kendilerine özgü pek çok farklı kavramı kullanması, bu taksimin fukahâ tarafından hukuki amaçlar doğrultusunda

¹⁶³ Giovanna Calasso, “Constructing and Deconstructing the dâr al-islâm / dâr al-ḥarb Opposition”, içinde *Dâr al-islâm / dâr al-ḥarb Territories, People, Identities*, ed. Giuliano Lancioni (Leiden: Brill, 2017), 42-43; Khaled Abou El Fadl, “Islamic Ethics, Human Rights and Migration”, içinde *Migration and Islamic Ethics Issues of Residence, Naturalization and Citizenship*, ed. Said Fares Hassan ve Ray Jureidini (Leiden: Brill, 2020), 21-22; Moussa Abou Ramadan, “Muslim Jurists' Criteria for the Division of the World into Dar al-Harb and Dar al-Islam”, içinde *International Law and Religion: Historical and Contemporary Perspectives*, ed. Martti Koskeniemi, Mónica García-Salmones Rovira, ve Paolo Amorosa (Oxford: Oxford University Press, 2017), 222; Fadl, “Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Centuries”; Arangül, “Fıkıh Literatüründe Klasik Ülke Terminolojisi ve Güncel Değeri”, 8-20.

¹⁶⁴ Ahmet Özel, *Dârulislâm, Dârulharb - İslâm Hukukunda Ülke Kavramı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 80-101; Muammer Arangül, “Fıkıh Literatüründe Klasik Ülke Terminolojisi ve Güncel Değeri”, 8-17.

¹⁶⁵ Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (Maryland: John Hopkins Press, 1955), 144-45.

pratik gayelerle kullanıldığını göstermektedir.¹⁶⁶ Diğer taraftan klasik dâr taksimini sürdürmenin Müslümanların modern sorunlara cevap vermede önemli bir engel teşkil ettiği şeklindeki düşünce de makul değildir.¹⁶⁷ Nitekim az önce bahsedildiği gibi bu kavramların oldukça akışkan, müphem ve değişken yapısının yanı sıra modern dönemde de -Ebû Zehra, Abdülkerîm Zeydân, Vehbe Zühaylî, Karadâvî, Abdullah b. Beyye gibi- pek çok müellif tarafından tekrar ele alınarak çağın şartlarına uygun hale getirilmeye çalışılması ve tarihi sürece muvafık olarak anlam değişimine uğratılması bu hususu açık bir şekilde göstermektedir.¹⁶⁸

Alvânî'nin önerdiği dâr taksiminin bilhassa azınlık Müslümanlar bağlamında pratik gayelere matuf olduğu görülmektedir. İslam'ın evrenselliği ilkesi ve yeryüzünün tamamının Allah'ın mülkü olduğu fikri ışığında dâr kavramıyla ümmet kavramını eşitleyen Alvânî; dinî, siyasi ve coğrafi sınırları bütünüyle ortadan kaldıran ve tüm insanlığın içerisine dahil olduğu global bir ümmet anlayışı benimsemiş, esas odak ve vurguyu fiziki bölgeden beşeri topluluklara yöneltmiştir.¹⁶⁹ Böylelikle Müslümanlar -özellikle de azınlık olarak yaşayanlar- nerede olurlarsa olsunlar İslam ümmetinden kopmadan kendisine yüklenen davet, şahidiyet, örnek olma misyonlarını yerine getirebilecektir. Ne var ki bu pratik gayelerin dışında Alvânî'nin taksiminin oldukça ütöpik ve realiteden uzak olduğu görülmektedir. Bütün insanlığın bir gün ümmet-i icabete katılacağı ve aralarındaki tüm farklılık ve ihtilafların sona ereceği şeklinde gerçeklikten uzak ve hayali bir tasavvura sahip olan Alvânî, devlet

¹⁶⁶ Ahmet Özel, "Klasik İslâm Devletler Hukukunda Ülke Kavramı ve Günümüzdeki Durum: İbn Teymiyye'nin Mardin Fetvası ile Benzeri Diğer Bazı Fetvalar", *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 43, sy 2 (2012): 44; Samy Ayoub, "Territorial jurisprudence, ikhtilaf al-darayn: Political boundaries & legal jurisdiction", *Contemporary Islamic Studies* 2 (2012): 2, 4-5; Calasso, "Constructing and Deconstructing the dâr al-islâm / dâr al-harb Opposition", 25, 29; Sohail H. Hashmi, "Political Boundaries and Moral Communities: Islamic Perspectives", içinde *States, Nations and Borders The Ethics of Making Boundaries*, ed. Allen Buchanan ve Margaret Moore (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 19; Muhammad Mushtaq Ahmad, "The Notions of Dâr al-Harb and Dâr al-Islâm in Islamic Jurisprudence with Special Reference to the Hanafî School", *Islamic Studies* 47, sy 1 (2008): 10, 18-22; Khaled Abou El Fadl, "Legal Debates on Muslim Minorities: Between Rejection and Accommodation", *The Journal of Religious Ethics* 22, sy 1 (1994): 141.

¹⁶⁷ Fadl, "Islamic Ethics, Human Rights and Migration", 21-22.

¹⁶⁸ İsmail Eriş, "Dar al-Islam and the Dar al-Harb: a discourse on the crafting of a Muslim state" (Yüksek Lisans Tezi, The University of Texas at Austin, 2000), 41-50; Johannes Bork, "Models of coexistence: approaches for overcoming the classical legal division between the 'Land of Islam' and the 'Land of War' by contemporary Islamic scholars", *Journal of Beliefs & Values* 38, sy 3 (2017): 3-5, 8; Emine Enise Yakar, "Taha Câbir Alvânî'nin Fıkhu'l-Ekalliyât Teorisi ve Mülkîlik/Dâr Anlayışı", içinde *Müslüman Azınlıklar Fıkhu (Fıkhu'l-Ekalliyat)*, ed. Emine Enise Yakar, Sümeyra Yakar, ve Tuğrul Kütükcü (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 143-48; Moussa Abou Ramadan, "Muslim Jurists' Criteria for the Division of the World into Dar al-Harb and Dar al-Islam", 230-34; Mohammad Fadel, "International Law, Regional Developments: Islam", içinde *Max Planck Encyclopedia of Public International Law* (Oxford: Oxford University Press, 2009), http://web.archive.org/https://www.law.utoronto.ca/documents/Fadel/Max_Planck_final.pdf; Muammer Arangül, "Fıkıh Literatüründe Klasik Ülke Terminolojisi ve Güncel Değeri", 21-30. Şüphesiz dâr kavramının modern dönemde geçirmiş olduğu değişim ve dönüşüm üzerine yazılan en dakik ve titiz eser Albrecht'e aittir: Albrecht, *Dâr al-Islâm Revisited - Territoriality in Contemporary Islamic Legal Discourse on Muslims in the West*.

¹⁶⁹ Yakar, "Taha Câbir Alvânî'nin Fıkhu'l-Ekalliyât Teorisi ve Mülkîlik/Dâr Anlayışı", 152-53; Albrecht, *Dâr al-Islâm Revisited - Territoriality in Contemporary Islamic Legal Discourse on Muslims in the West*, 248-49.

fikrini reddetmediğini ifade etmesine rağmen¹⁷⁰ yeryüzünün tamamının Allah'ın olduğu ve onu tüm insanlığın hizmetine sunduğu konusunda ısrar etmekten vazgeçmeyerek nihayetinde fiziki sınırların kalktığı ve bütün insanların Müslüman olduğu bir dünya hayal etmektedir. Kendisinden önce dârülvâhide terimini kullanan Vehbe Zühaylî¹⁷¹ ve dârüddavet kavramının mucidi Faysal Mevlevî¹⁷² gibi modern müelliflere atıf yapmadan mezkur konseptleri ele alan Alvânî, bu konuda klasiğe yaptığı atfın da birçok problemle malûl olduğu görülmektedir. Alvânî'nin Kaffâl'a yaptığı atfın Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Gayb* eserinde Al-i İmran Suresi'nin 110. ayetin tefsirinde geçtiği görülmektedir.¹⁷³ Burada Kaffâl, İslam'ı kabul etmeyenler için ümmet-i davet kavramını kullanmakta ise de ne ümmet-i icabet kavramını ne de darüddavet-dârülicâbet kavramına ve ayırımına değinmektedir. Bu kavramlar Alvânî tarafından üretilmiş ve keyfi bir şekilde Râzî üzerinden Kaffâl'a atfedilmiştir. Ayrıca Râzî'nin, kendi düşüncesini bu kavramlar üzerine bina ettiği ifadesi de bütünüyle hatalıdır. Râzî tefsirinde dârülişlâm ve dârülharp terimlerini kullanmakta ve fikhî meseleleri bu ayırım üzerine bina etmektedir.¹⁷⁴ Muhtelemen Alvânî, kendi dâr ve ümmet taksimine klasik dönemden meşruiyet kazandırmak amacıyla Râzî'ye başvurmuş ve buradaki ifadeleri kendi düşünceleri çerçevesinde yorumlayarak azınlık Müslümanlara uygun bir hale getirmiştir. Ne var ki bu durum Alvânî'nin kaynakları seçmeci ve gelişigüzel bir şekilde kullandığı gerçeğini değiştirmemektedir.

Alvânî'ye göre Müslümanlar kendilerini zillet ve aciziyet gösteren davranışlara düşar etmemeli, bulundukları yerlerde pozitif bir tavır takınarak zulme, adaletsizliğe karşı gelme ve haklarını muhafaza hususunda ciddi bir gayret içerisinde olmalıdır. Bu sebeple yaşadıkları yerlerde pasif, münzevi ve ayrıkçı bir şekilde hayat sürmek yerine aktif, katılımcı ve dinamik bir rol üstlenmelidir. Müslümanların haklarını muhafaza etme, İslam'ı en güzel şekilde temsil etme ve diğer insanların hidayetine vesile olma için topluma pozitif şekilde katılması ve aktif bir şekilde rol alması bir hak veya ruhsat değil bizatihi bir görev ve sorumluluktur. Eğer üstlendiği bu rol dinin esasât ve akâidine dokunmamak şartıyla birtakım tavizler vermeyi gerektirirse, ehven-i şer kaidesi gereğince bu tavizler bağışlanacaktır. Nitekim Müslümanlar bazı tavizler vererek aktif bir katılım yerine pasif ve toplumdan uzak, içine kapanık bir tutum takınırsa daha büyük şerhler doğacak, zalimlere teslim olmuş olacaktır.

¹⁷⁰ Alvânî, "Beyne'l-Murune ve't-Teracu'... Ahkâmu'l-Muvâtana Nemuzecen".

¹⁷¹ Vehbe ez-Zühaylî, *Asârü'l-Harb Dirase Fıkhiyye Mukarene* (Şam: Dârü'l-Fıkr, 2009), 212, 213, 343, 822, 830, 838. Rohe, *ISESCO* (İslam Dünyası Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü) tarafından 2003 yılında Frankfurt'ta yapılan uluslararası bir konferansta İslam dünyası ve Avrupa'nın dört bir tarafından gelen İslam alimlerinin dârülvâhide kavramında ittifak ettiğini aktarır. Mathias Rohe, *Islamic Law in Past and Present*, çev. Gwendolin Goldbloom (Leiden: Brill, 2015), 328-29.

¹⁷² Wasif Shadid ve P.S. van Koningsveld, "Gayri Müslim Yönetime Bağlılık: İslam Fıkhdaki Tartışmaların ve Bazı Modern İslamcıların Görüşlerinin Analizi", çev. H. Mehmet Günay, *Usûl: İslâm Araştırmaları* 2 (2004): 170-71; Yakar, "Taha Câbir Alvânî'nin Fıkhu'l-Ekalliyât Teorisi ve Mülkîlik/Dâr Anlayışı", 147-48; Albrecht, *Dâr al-Islâm Revisited - Territoriality in Contemporary Islamic Legal Discourse on Muslims in the West*, 249.

¹⁷³ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. 6 (Beyrut: Dârü'l-İhyâi'l-Turâsi'l-Arabî, 2002), 392.

¹⁷⁴ Pek çok örneğin yanı sıra bkz: Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. 10, 161, 170, 180; c. 11, 196, c. 15, 485, 531.

Alvânî bu konuda klasiğe başvurarak İbn Teymiyye ve İbn Hacer'in bir Müslüman'ın fesat zamanlarında Allah rızası ve salih niyetlerle kamuda görev almasının ehven-i şer kaidesince mübah olduğu ve elinden geldiği kadarıyla sorumlu olacağı şeklindeki görüşünü aktararak fikirlerini desteklemeye çalışır.¹⁷⁵

Alvânî, Müslüman azınlıkların Hz. Peygamber döneminde gerçekleşen Habeşistan hicretini kendilerine örnek ve numune almaları gerektiği ve bu hadiseden günümüze pek çok ders çıkarılacağını ifade eder. Klasik dönemde genelde istisna olarak azınlık şeklinde yaşayan Müslümanların durumu değerlendirilirken pek başvurulmayan Habeşistan hicreti, on sekiz ve on dokuzuncu yüzyılda Müslüman toprakların Batılı güçler tarafından sömürge ve istilaya uğramasıyla birlikte modern dönemde oldukça dikkat çeken ve yaygınlık kazanan bir hadise olarak sık sık gündeme gelmiştir.¹⁷⁶ Başlangıçta Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ve Şiblî Nu'mânî (1857-1914)¹⁷⁷ gibi isimler tarafından Müslümanlara din ve hayat özgürlüğü sağlayan sömürgeci güçlere isyan edilmemesi bağlamında kullanılan Habeşistan hicreti,¹⁷⁸ II. Dünya Savaşı'ndan sonra Müslümanların Batı'ya göç etmeye başlaması ve Müslüman azınlıklar olgusunun ortaya çıkmasıyla birlikte azınlıklar bağlamında yoğun şekilde referans noktası olmaya başlamıştır. Öyle ki bu hicret, Müslüman azınlıkların münzevi ve toplumda ayırık bir şekilde yaşaması ve gerekli şartlar oluştuğunda İslam topraklarına dönmesi gerektiğini düşünen Abdülazîz b. Bâz (1912-1999), Salih Müneccid (d. 1961) ve Sâlim Abdülganî er-Rafî gibi Selefi alimlerden Müslüman azınlıkların topluma entegre olması ve aktif katılım göstermesi gerektiğini ifade eden Karadâvî (1926-2022), Abdullah b. Beyye (d. 1935), Faysal Mevlî (1941-2009), Ali Kettânî (1941-2001), Raşid Gannuşî (d.1941) ve Tarık Ramazan (d. 1961) gibi isimlere kadar uzanan geniş bir yelpazede kendisine başvurulmuş bir hadise olmuştur.¹⁷⁹

Habeşistan hicretini ikinci gruptaki isimlere benzer şekilde ele alan Alvânî'ye göre bu hadisenin azınlık Müslümanlar için hususi bir ehemmiyeti bulunmaktadır. Nitekim hicretin Müslümanların baskı ve zulüm altında oldukları bir dönemde gerçekleşmesinden dolayı günümüz azınlık Müslümanlarıyla önemli paralellikler görülmektedir. Bu hadiseden azınlık Müslümanların alacağı pek çok ders ve ibretin yanında çıkarılması gereken usul kuralları da bulunmaktadır. Nitekim bu hicret, Müslüman muhacirlerin dinlerini muhafaza etmeleri ve maslahatlarını gözetmeleri,

¹⁷⁵ Alvânî, "Medhal ilâ Fıkhî'l-Ekalliyât", 112-14.

¹⁷⁶ Masud, "Being Muslim in a non-Muslim polity: three alternate models", 123. Uriya Shavit, "Europe, the New Abyssinia: On the Role of the First Hijra in the Fiqh al-Aqalliyât al-Muslima Discourse", *Islam and Christian-Muslim Relations* 29 (2018): 14.

¹⁷⁷ Masud, "Being Muslim in a non-Muslim polity: three alternate models", 124.

¹⁷⁸ Verskin, *Oppressed in the Land? Fatwās on Muslims Living under Non-Muslim Rule from the Middle Ages to the Present*, 80-81.

¹⁷⁹ Shavit, "Europe, the New Abyssinia: On the Role of the First Hijra in the Fiqh al-Aqalliyât al-Muslima Discourse"; Arangül, "Gayrimüslim Hâkimiyeti Altında Yaşamının Fıkhî Açısından İmkânı Üzerine", 445; Masud, "Being Muslim in a non-Muslim polity: three alternate models", 125; Albrecht, *Dār al-Islām Revisited - Territoriality in Contemporary Islamic Legal Discourse on Muslims in the West*, 335-36.

toplumdaki diğer fertlerin sevgisini kazanmaları hatta İslam'a kazandırılmaları konusunda günümüz azınlık Müslümanlarına numune teşkil etmektedir. Alvânî, hicret hadisesini, Necâşî ile Müslümanları temsil eden Cafer b. Ebu Talib'in diyaloglarını ve aralarında geçenleri uzun uzun aktarır. Nihayetinde Müslümanların Hristiyan kral Necaşî ile ilişkilerinin oldukça iyi olması -öyle ki Müslümanların düşmanlarını yenmesi için Necaşî lehine dua etmeleri- bu kralın ihtidasıyla sonuçlanmıştır.¹⁸⁰

Alvânî'ye göre Cafer b. Ebu Talib'in İslam'ın temel rükun ve esaslarını Necâşî'ye son derece veciz ve öz şekilde takdim etmesi, günümüz Müslüman azınlıklarının İslam'ın ebedi hakikatleri ve yüce insani değerler sistemini yaşadıkları toplumdaki insanlara en güzel şekilde aktarmaları gerektirdiği gösterir. Böylelikle Müslümanlar hem diğer insanların sempatisini kazanabilecek hem de onların hidayetine vesile olabilecektir.¹⁸¹ Görüldüğü gibi Alvânî burada fıkhu'l-ekalliyatın esasının dava ve tebliğ olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ne var ki Alvânî, Habeşistan'a giden muhacirler vesilesiyle gerek bu bölgede gerekse de bizzat Mekke'ye gelerek toplu bir şekilde iman eden insanları zikretmemiştir.¹⁸² Bu ihtida hareketi, Alvânî'nin ifadelerini oldukça kuvvetlendiren bir husustur. Aynı şekilde Alvânî, Habeşistan'a Müslüman olarak gelmesine rağmen burada irtidat eden Ubeydullah b. Cahş ve Sekran b. Amr'ı da -ikinci gruptaki isimler gibi- zikretmekten kaçınmaktadır. Nitekim bu irtidat hadisesi, Habeşistan hicretinin günümüz azınlık Müslümanlarının Batı'daki ikametleriyle kıyaslanmayacak kadar farklı olduğunu ifade eden Selefî Alî Rıza Nahvî tarafından azınlık Müslümanların imani açıdan ciddi tehlikelere maruz kalabileceği ve bu hususta dikkatli olması gerektiği şeklindeki uyarısında kullanılmıştır.¹⁸³

Alvânî, Cafer b. Ebi Talib'in Necâşî'nin karşısına çıktığında o bölgede cârî olan kralın önünde secde etme adetine uymamasını, Müslüman azınlıkların yaşadıkları toplumda aktif ve dinamik bir rol almalarının İslam akaidine ve prensiplerine zıt olan fikir, düşünce ve uygulamaları benimsemesine kapı aralamaması, yani İslam'a olan bağlılıklarını ve imanlarını takviye ederek dini açıdan asimile olmamaları gerektiğine delil olarak getirmektedir.¹⁸⁴

Alvânî, Habeşistan'daki muhacir Müslümanların Medine'de bir İslam toplumu kurulduktan sonra buraya göç etmelerini, azınlık Müslümanların İslam ülkelerine geri dönmelerine delil olarak kullanılamayacağını belirtir. Zira Medine'de yeni kurulan İslam toplumunun inşası ve davet faaliyetlerinin başlangıcı Habeşistan'lı Müslümanların Medine'ye dönüşünü gerekli kılmıştır. Ayrıca

¹⁸⁰ Alvânî, "Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyât", 114-16; Alvânî, İslam Âlimlerinden Beklentilerimiz Var.

¹⁸¹ Taha Câbir Alvânî, "Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyât (Nazarât Tesîsiyye)", *İslamiyyetü'l-Ma'rife* 5, sy 19 (1999): 20.

¹⁸² İsmail Altun, "Mekke Müslümanlarının Habeşistana Hicreti" (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996), 141-44; Adem Apak, "Habeşistan Hicreti Üzerine Mülâhazalar", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 2 (2017): 37.

¹⁸³ Sarah Albrecht, *Dār al-Islām Revisited - Territoriality in Contemporary Islamic Legal Discourse on Muslims in the West*, 341.

¹⁸⁴ Alvânî, "Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyât (Nazarât Tesîsiyye)", 20.

onların Medine'ye dönüşü -Mekkeli olduklarından dolayı- kendileri açısından yeni bir hicret sayılmıştır. Ne var ki Mekke'nin fethiyle birlikte hicret vücubiyeti de ortadan kalkmıştır.¹⁸⁵ Alvânî'nin Habeşistan'daki muhacirlerin geri dönüşünün vacip olduğu düşünmesi ve onların buradan Medine'ye hicret etmesinin günümüzde Müslüman azınlıkların İslam ülkelerine dönmesi gerektiği şeklinde bir çıkarıma konu olamayacağını ifade etmesi hayli ilginçtir. Nitekim Karadâvî ve Mevlevî gibi pek çok yazar, Müslüman azınlıkların Batılı ülkelerde ikametini, Hz. Peygamber Medine'ye gelip bir İslam toplumu inşa etmesine rağmen Habeşistan'daki Müslümanların bir kısmının yedi yıl gibi bir süre Habeşistan'da yani gayri müslim bir idare altında gönüllü olarak kalmaya devam etmesiyle temellendirmişlerdir.¹⁸⁶ Alvânî ise mezkur isimlerden farklı olarak muhtemelen Hz. Peygamber'in yedi senenin sonunda Habeşistan'da kalan Müslümanları Amr. b. Umeyye vasıtasıyla Necâşî'den geri göndermesini istemesini göz önüne alarak bu Müslümanların nihayetinde Medine'ye döndüğünü, fakat bu dönüşlerinin günümüz Müslüman azınlıklarının İslam topraklarına geri dönmesine delil olmayacağı şeklinde yorumlamıştır.

Müslüman azınlıklar bağlamında Habeşistan hicretini konu edinen bazı yazarların, o günlerde Habeşistan'ın hangi dar taksimine mensup olduğunu tartıştıkları görülmektedir. Bu doğrultuda Habeşistan'ın dârülhiyâd, dârüladl, dârülemn, dârüşşirk, dârülküfr kategorisinde olduğunu ifade edenler olmuştur.¹⁸⁷ Ne var ki Alvânî, klasik dâr taksimini çoktan aştığı ve bu kavramların demode olduğunu düşündüğü için Habeşistan'ın o gün hangi dâr statüsüne mukabil geldiği konusunu tartışma gereği de hissetmemiştir.

Nihayetinde fıkhu'l-ekalliyat, bir yandan azınlık Müslümanların dini ve kültürel kimliklerini koruyup bulundukları bölgelerde asimile olmalarını engelleyerek iyi bir Müslüman olmalarını diğer yandan yaşadıkları toplumda aktif ve dinamik bir rol alarak iyi bir vatandaş olmalarını talep etmektedir. Böylelikle yaşantılarında Kur'an ve Sünnet'in adalet, özgürlük, eşitlik gibi değerlerine, evrensel ve ahlaki ilkelere bağlı kalan Müslümanlar, hem çoğunluk tarafından kabul edilip saygı görececek hem de bulundukları topluma pek çok açıdan katkı sağlayarak İslami değer ve prensiplerin gerek birey gerekse de toplum açısından aşılmasına katkı sağlayarak "sosyal dokunun parçası" olabileceklerdir.¹⁸⁸ Güzel bir örneklik ortaya koyan Müslümanlar, fıkhu'l-ekalliyatın temel itici unsuru olan bu dava şuuruyla hareket ettikleri takdirde de diğer insanların Müslüman olmasına vesile olabilecekler ve -Alvânî açıkça ifade etmese de- toplumun İslamileşmesine katkıda bulunacaklardır.

¹⁸⁵ Alvânî, "Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyât (Nazarât Tesîsiyye)", 19.

¹⁸⁶ Yusuf el-Karadâvî, *el-Vatan ve'l-Muvâtana fî Davî'l-Usûli'l-Akdiyye ve'l-Makâsıdî's-Şeriâ* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2010), 55; Faysal Mevlevî, *el-Muslim Muvâtunen fî Urubba* (Kahire: İttihâdî'l-Alemi'l-Ulemâi'l-Müslimîn, 2008), 14-16.

¹⁸⁷ Albrecht, *Dâr al-Islâm Revisited - Territoriality in Contemporary Islamic Legal Discourse on Muslims in the West*, 339; Ekşi, "İslam Hukuku Bakımından Gayri Müslim Ülkelere Hicret", 236.

¹⁸⁸ Alvânî, İslam Âlimlerinden Beklentilerimiz Var.

Netice itibariyle Alvânî, modern dönemde İslam düşüncesinde esaslı bir ihya ve reformun gerektiği fikrini Bî ve fıkhu'l-ekalliyat aracılığıyla hayata geçirmiştir. Bî bağlamında serdettiği felsefi ve kelami mülâhazalarını İslam'ın evrenselliği ve makâsıd-ı şeria temelinde fıkhu'l-ekalliyat alanında pratiğe dökme imkanı bulmuştur.¹⁸⁹ Fıkhu'l-ekalliyatin teolojik altyapısını Bî ile inşa eden Alvânî, bu ilmin metodolojisini zaruret, ruhsat, teysir, meşakkat gibi olumsuz çağrışımlardan uzak bir şekilde Kur'an'ın mutlak hakimiyeti ve Sünnet'in rol modelliği çerçevesinde mezhepler üstü bağımsız içtihat çağrısına dayandırmıştır. Dâr kavramını yapısöküme uğratarak fiziki ve coğrafi sınırlara bağlı kalmak yerine tüm insanlığı içerisine alan global bir ümmet anlayışı benimseyen Alvânî, fıkhu'l-ekalliyatin menhecinin sadece azınlık Müslümanlara değil tüm Müslüman topluluklar için geçerli olacağını söyleyerek multidisipliner ve küllî bir fıkıh inşa etme gayretine girmiştir. Ne var ki Alvânî'nin bu ilmi inşa ederken koymuş olduğu genel ilke ve prensiplerin kendisinden sonra bu konuda kalem oynatan önemli isimler tarafından terkedildiği ve fıkhu'l-ekalliyatin farklı bir istikamette seyrettiği görülmektedir. Karadâvî, Abdullah b. Beyye, Abdülmecid en-Neccar gibi isimlerin fûru fıkıh altında konumlandığı fıkhu'l-ekalliyatta ruhsat, zaruret, teysîr gibi ilkeleri sürekli olarak gündeme tutmaları, Alvânî'nin bu konudaki fikirlerini geride bırakmış ve günümüzde fıkhu'l-ekalliyat alanında yapılan çalışmalarda bu kavramların fıkhu'l-ekalliyatin ayrılmaz bir parçası olduğu şeklinde bir algı oluşmuştur.¹⁹⁰ Bunun yanı sıra Alvânî dışında fıkhu'l-ekalliyat üzerine kafa yoran müelliflerin fıkıhın genel değişim, dönüşüm ve ihyasıyla ilgilenmedikleri ve genel itibariyle tekil meseleler üzerine fetva vermekle iştigal ettikleri görülmektedir.¹⁹¹ Dolayısıyla fıkhu'l-ekalliyat, Alvânî'nin çizdiği rotadan çıkmış ve tam da istemediği bir çizgiye yönelmiştir. Belki de bu sebeple son yıllarda fıkhu'l-ekalliyat, birtakım metodolojik problemlerle malul olduğu şeklinde ciddi eleştirilere maruz kalmış, fıkhu'l-ekalliyatin Müslüman azınlıklar için bir geçiş aşaması olduğu ve artık fıkhu't-teayuş, fıkhu'l-muvatana ya da kozmopolit fıkıh gibi alanlara geçilmesi talep edilmiştir.¹⁹²

¹⁸⁹ Shammai Fishman, *Fiqh al-Aqalliyat: A Legal - Theory for Muslim Minorities* (Washington DC: Hudson Institute, 2006), 2,4; Taha, "Muslim Minorities in the West: Between Fiqh of Minorities and Integration", 12; Hassan, "Fiqh al-aqalliyat and Muslim Minorities in the West", 319; Zahalka, *Shari'a in the Modern Era - Muslim Minority Jurisprudence*, 71-72; Albrecht, *Dâr al-Islâm Revisited - Territoriality in Contemporary Islamic Legal Discourse on Muslims in the West*, 381.

¹⁹⁰ Shaheen Whyte, "Whither Minority Jurisprudence? The Case of Fiqh Al-Aqalliyat in Australia", *Australian Journal of Islamic Studies* 2, sy 3 (2017): 57-58; Tauseef Ahmad Parray, "The Legal Methodology of 'Fiqh al-Aqalliyat' and its Critics: An Analytical Study", *Journal of Muslim Minority Affairs* 32, sy 1 (2012): 97-100; Merve Sena Hasdemir, "Müslüman Azınlıklar Fıkıhının Temel İlke ve Kavramları", içinde *Müslüman Azınlıklar Fıkıhı (Fıkhu'l-Ekalliyat)*, ed. Emine Enise Yakar, Sümeyra Yakar, ve Tuğrul Küttükcü (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 32-37; Kazeem Adekunle Adegoke, "Fiqh Al-Aqalliyah and Muslim Minorities in a non-Muslim Community", *Jurnal Syariah* 29, sy 1 (2021): 9-10; Fishman, *Fiqh al-Aqalliyat: A Legal - Theory for Muslim Minorities*, 9-12.

¹⁹¹ Saeed, "Reflections on the Development of the Discourse of Fiqh for Minorities and Some of the Challenges it Faces", 242, 248.

¹⁹² Mohamed Mestiri, "From the Fiqh of Minorities to the Fiqh of Citizenship: Challenges of Conceptualization and Implementation"; Bakare Najimdeen, "From the Fiqh of Minority to Cosmopolitan Fiqh

II. BÖLÜM: ALVÂNÎ'NİN MEŞHUR USÛL GÖRÜŞLERİ

2.1. Mutlak Otorite Kur'an ve Onun Nisbî Tatbikatı Sünnet¹⁹³

Alvânî'nin usûl anlayışında Kur'an, temel olarak ikili okuma teorisi ve yapısal bütünlük (*vahde-i binaiyye*) çerçevesinde ele alınmaktadır. Birinci bölümde detayları verilen ikili okuma teorisinde iki kitap yani kainat kitabıyla Kur'an, birbiriyle diyalektik ve dinamik bir ilişki içerisinde. Kur'an insanı kainata götürürken kainat da insanı Kur'an'a yönlendirmekte, böylelikle insan tevhid, tezkiye ve umran şeklindeki yüksek Kur'anî maksatlar ışığında Allah'ın kendisine yüklediği emanet çerçevesinde hilafet vazifesini yerine getirebilmektedir. Kur'an'ın kainat ile bu canlı ilişkisi, onu tarih ve zaman üstü bir konuma taşımakta, zamanın geçmesi ve mekanın değişmesi karşısında insanlığın karşı karşıya kaldığı tüm ihtiyaçlar ve problemlere cevap verebilmektedir. Ayrıca tüm bilgi türleri için en güvenilir kaynak ve rehber olma sıfatını haiz olan Kur'an, bilimsel içgüdüleri uyandırıp yönlendiren ilmi işaret ve göstergeleri de ihtiva eder. Fakat Kur'an'ın bu tarih ve zaman üstü sıfatı, her asırdaki insanların kendisini eşit derecede anlayacağı anlamına gelmez. Hiçbir nesil Kur'an'ı tam olarak anladığını iddia ederek ihtiva ettiği sınırsız anlam yelpazesini tahdît edemez. Her bir nesil yaşadığı dönemdeki tarihi ve sosyal koşullar ve sahip olduğu düşünce tarzlarının gerektirdiği şekilde Kur'an'dan istifade eder. Bu yüzden Kur'an'ın anlaşılması ve yorumunu sahâbî dönemi dahil belirli bir vakte hasretmek doğru değildir. Bu görüş Kur'an'ı muayyen bir zaman ve mekanla tahdit etme tehlikesini taşımaktadır. Kur'an, ilk muhataplarına onların anlayabilecekleri şekilde hitap etmişken sonraki süreçte muhtelif koşul ve etkilerle yeni anlayış şekilleri ortaya çıkmış ve her nesildeki insanlar kendi bilgi birikimleri uyarınca karşılaştıkları problemler ve ihtiyaçlarına Kur'an'dan cevap bulabilmişlerdir. Bu sebeple nassların sınırlı hadiselerin sınırsız olduğu şeklindeki yerleşik görüş de doğru değildir. Nitekim Kur'an insan hayatında olmuş ve olacak tüm bilgileri ihtiva etmesi hasebiyle küllî kaideler şeklinde tüm malumatları mündemiçtir. Tam da bu husus Kur'an'ın mucize oluşunu göstermektedir. Ne var ki Kur'an'ın çağları aşan bu mucizevi yönüne klasik dönemde çok fazla vurgu yapılmamış, daha ziyade edebî ve belîğ açıdan mucize oluşu gündeme getirilmiş, muayyen ahkam ayetleri çerçevesinde bir teşri ve fıkıh kitabına indirgenmiş, geçmiş kavimlerin kıssaları için bir kaynak olarak görülmüştür.¹⁹⁴

An Analysis", *Policy Perspectives* 11, sy 1 (2014): 33-45; Hassan, "Fiqh al-aqalliyat and Muslim Minorities in the West", 321.

¹⁹³ Kur'an ve Sünnet konuları, gerek klasik gerekse de modern dönemde genellikle müstakil iki başlık altında farklı deliller olarak ele alınsa da -aşağıda detaylı olarak görüleceği üzere- Alvânî, Sünnet'i Kur'an'dan ayrı bir delil değil tamamen ona bağlı ve bağımlı, ondan ayrı hareket edemeyen bir delil olarak sunduğu için burada iki konu tek bir başlıkta ele alınmıştır.

¹⁹⁴ Taha Câbir Alvânî, "The Qur'an: The Primary Source of Knowledge", içinde *The Qur'an and the Sunnah: The Time-Space Factor*, ed. Taha Câbir Alvânî ve İmadüddin Halîl (Virgiana: el-Mahedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1995), 11-12, 19, 24; Taha Câbir Alvânî, *İşkâliyyetü't-Teâmül meâ's-Sünneti'n-Nebeviyye* (Virgiana: el-Mahedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 2014), 181.

Öyle görünüyor ki Alvânî, bir yandan Kur'an'ın zaman ve mekan üstü, her çağın sorularına cevap veren bir kitap olduğunu ifade ederek tarihselcilik fikrine karşı çıkmakta, diğer yandan -sahâbî dönemi dahil- Kur'an'ın belirli zaman ve mekandaki yorumlarının mutlaklaştırılmasına karşı çıkarak selefi anlayışa muhalefet etmektedir. Öte taraftan Alvânî'nin nassların sınırlı hadiselerin sınırsız olduğu kaidesini yanlış anladığı ve yorumladığı görülmektedir. Nitekim bu kaideyi kullanan klasik dönem usulcülere, Şârî'nin tüm meselelerin ahkâmını isim ve lafız olarak kast ve beyan etmese de koymuş olduğu küllî kaide ve prensiplerle nassların tüm problemleri kapsadığını ve bu ilkeler ışığında tekil hadiselerin çözüme kavuşturulacağını ifade etmiştir.¹⁹⁵ Fukahanın kıyas delilini hükmün müsbiti değil müzhiri şeklinde tavsif etmesi nassların ilkesel olarak tüm meseleleri kuşattığı şeklindeki anlayışın bir tezahürüdür.¹⁹⁶

Alvânî'nin Kur'an'ı yorumlamada ikinci dayanağı yapısal bütünlük düşüncesidir. Ona göre Kur'an'ın yapısal bütünlüğü, muhtelif zaman dilimlerinde parça parça inmesine rağmen insanın uzuvlarının birliği gibidir. Bir kelimedeki harflerin bütünlüğü, bir cümledeki kelimelerin bütünlüğü gibidir. Kur'an ayetleri, her ayetin küçük bir yapıyı temsil ettiği yıldızları teşkil eden cümleler ve ifadelerdir. Bir grup yıldız veya ayet bir araya geldiğinde bir sure oluşur yani bu küçük binadan büyük bir yapı teşekkül eder. Bu büyük yapının bir araya gelmesi ise en büyük yapısal bütünlüğü ihtiva eden Kur'an'ı teşkil eder. Bu yüzden Kur'an; nazmı, belagati, fesahati açısından vahyedilmiş ya da vahyedilmemiş, Arapça ya da diğer dillerdeki tüm metin ve söylemlerden farklıdır. Cinsinde, nevinde, nazmında, tehaddisinde, icazında bir bütündür. Bu yönüyle Kur'an; tek bir kelime, tek bir cümle, tek bir ayet gibidir. Harfleri, kelimeleri, ayetleri ve sureleri tek bir hat hükmündedir. Tüm sureleri, ayetleri, cüzleri, hizipleri ve kelimeleri tek bir cümle mesabesindedir. Hedefleri, maksatları, gayeleri ve etkileri genişleyerek ve yeni ufuklar açarak kıyamet sabahına kadar tüm kâinatta, her zaman ve her coğrafyada tecessüm etmeye devam eden tek bir yıldızdır. Çünkü hakikatte "bir" rakamı cüzlere ayrılmadığı gibi Kur'an da kelimada ayıp sayılan tearuz ve tenakuz demek anlamına gelebilecek herhangi bir bölünme, parçalanma, çoğalma, ayrılma, tağyir, tahvil ve tebdili kabul etmez. Bu nedenle Kur'an, bir kısmını kabul diğer kısımlarını reddetmeyi kabul etmez. Alvânî'ye göre bu bütünlüğün -tamamlayıcı bir parçası olarak- tam tersi de söz konusudur. Yani Kur'an'ın icazı, siyakı, tenasübü, karşılıklı ilişkisi, nazmı; hedef, maksat, gaye, muhataplarının birliği gibi pek çok husus Kur'an'ın tamamını tek bir ayet haline getirir ve tek bir ayeti Kur'an'ın tamamının

¹⁹⁵ Ali Pekcan, "Mevrîd-i Nass'ta İctihâd'a Mesâğ Yok (mu?)dur (İctihâd'ın Mahiyeti ve Sınırlarına Dair Bir Analiz)", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2003): 71.

¹⁹⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî Şerhi Usûli'l-Pezdevî*, c.2 (İstanbul: Şirketü'l-Sahafeti'l-Osmaniyye, 1890), 371.

temsilcisi ve bir modeli yapar. Bu yüzden bir ayetin zikredilmesi Kur'an'ın tamamının zikredilmesi, Kur'an'ın zikredilmesi de bir ayet ya da bir surenin zikredilmesi anlamına gelir.¹⁹⁷

Alvânî'ye göre dar ve parçacı klasik fikhî bakış açısı, bir ayet içindeki kelimeler, bir sure içindeki ayetler veya bir bütün olarak Kur'an'daki sureler arasındaki bağlantı ve ilişki ağlarının farkına varamaz. Klasik fıkıh mirasında kıyasın aşırı baskın hale gelişi ve fukahânın kendi iddialarını ispat etmek ve mezheplerini savunmak için sürekli olarak tekil ayetlere başvurarak kıyası işletmesi Kur'an'ın bütüncül yapısının göz ardı edilmesine sebep olmuştur. Bunun yanı sıra delalet bahisleri de kendisini tek bir nassla sınırlandırma eğilimi göstermiş, bu konu; hass, amm, mutlak, mukayyed, tek ya da birden fazla mana için vaz edilen lafız, emir, nehiy, müsterek, müevvel, nass, zahir, müfesser, ibarenin-işaretin-iktizanın delaleti, mefhumu muvafaka-muhalefe gibi yorumlama yöntemleriyle münferit nasslarla ilişki üzerine bina edilerek Kur'an'ın bütüncül ve yapısal birliğini gözden kaçırmıştır. Bu sebeple klasik fıkıh mirasına göre düşünen bir müftüye bir sual sorulduğunda hızlı bir şekilde doğrudan tek bir cüz'î delile intikal edip bir cevap vermekte ve sorunun geniş ve küllî Kur'anî bağlamlarını düşünmeksizin yapısal bütünlüğü ihmal etmektedir. Dolayısıyla ne fıkıh ve usul ne de kelimeler ve tefsir ilimlerinde yapısal bütünlük fikrine -bazı işaretler ve kısmî yönelimler olsa da- mütakamil bir şekilde rastlanmamaktadır.¹⁹⁸

Alvânî'nin Kur'an'ı anlamada mihver olarak belirlediği ikili okuma teorisi ve yapısal bütünlük fikri, onu Kur'an'da nesh olmadığı düşüncesine sevk etmiştir.¹⁹⁹ Ona göre Hz. Peygamber hiçbir şekilde “nesh” kelimesini kullanmadığı gibi bu manaya gelecek hiçbir kelam da sarfetmemiştir. Ne var ki sahâbî döneminden sonra rivayetlerin ve haberlerin aşırı artış göstermesi ve bunların Kur'an'la eşdeğer görülmesiyle birlikte deliller hiyerarşisi bozulmaya başlamış; Kur'an ya da rivayetlerin kendi içinde ya da birbirleri arasında çelişkiler olduğu düşünülmeye başlanmıştır. Bu çelişkilerden kurtulmak ve nass ile rivayetleri telif etmek için nesh teorisi öne sürülmüştür. Bu teoriye Kur'an'da “nesh” kelimesi geçen ayetler bağlamından kopararak dayanak olarak kullanılmaya başlanmıştır.²⁰⁰ Fukaha nesh teorisi ile birlikte nassa teslim olup onu hakim kabul edeceği yerde nassı kendi görüşlerine mahkum etmiş, ona tahakküm eder hale gelmiştir. Bunu engellemek için neshin metnin içerisinden değil harici bir delil vasıtasıyla bilinebileceğini ifade etmişlerse de bu hakim ve tahakküm ilişkisi devam etmiştir.²⁰¹ Bunun yanı sıra Kur'an'ın mesajını nazil olduğu çevre ve ilk muhataplarıyla olan ilişkisiyle sınırlandırma eğilimi, Kur'an'ı risâlet çağına hapsetme gibi bir vehmi ortaya çıkarmış,

¹⁹⁷ Taha Câbir Alvânî, *el-Vahdeti'l-Binâiyye li'l-Kur'ani'l-Mecîd* (Kahire: Mektebetü's-Şurûki'd-Düveliyye, 2006), 9-11, 57.

¹⁹⁸ Alvânî, *el-Vahdeti'l-Binâiyye li'l-Kur'ani'l-Mecîd*, 23-28.

¹⁹⁹ Taha Câbir Alvânî, *Nahve Mevkîfi Kur'anî mine'n-Nesh* (Kahire: Mektebetü's-Şurûki'd-Düveliyye, 2007), 37

²⁰⁰ Alvânî, *Nahve Mevkîfi Kur'anî mine'n-Nesh*, 15-18.

²⁰¹ Alvânî, *Nahve Mevkîfi Kur'anî mine'n-Nesh*, 23.

Kur'an'ın anlaşılmasını her zaman ve mekana hitap edecek şekilde sürekli olarak tecdit etmek yerine nazil olduğu dönemki Kur'an algısı mutlaklaştırılmıştır. Bu da nesih teorisindeki birtakım ayetlerin sadece o dönemle sınırlı olduğu ve diğer asırlara şamil olmayacağı şeklinde bir düşüncenin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.²⁰²

Alvânî'ye göre mütekaddimîn döneminde nesh kelimesi ammin tahsisi, mutlakın takyidi gibi manalara gelecek şekilde kullanılırken müteahhirin ulema bu hassasiyeti gözetmeden kavramı tamamen nassın iptali manasında isti'mal etmiş ve aşırıya kaçmış, ilmi kudretini göstermek için daha fazla rivayet ve haberleri toplayarak içtihat olarak addettikleri neshi artırma yarışına girmiştir. Ne var ki neshe konu olan ayetler bir şekilde telif edildikçe zaman içerisinde mensuh ayetlerin sayısı da giderek azalmış, nihayetinde dokuz ya da beş ayetin mensuh olduğu söylenmiştir.²⁰³

Alvânî'ye göre Kur'an'ın yapısal bütünlüğü ve mutlak insicamı, onun içerisinde hiçbir tearuz ve tenakuz olmayacağını göstermektedir. Nitekim Kur'an'ın harfleri, kelimeleri, ayetleri ve sureleri gökteki yıldız takımına benzemektedir. Nasıl ki tek bir yıldız yörüngesinden çıksa veya kendisine farklı bir rota çizse sistemin tamamı alt üst olursa Kur'an'da çelişki olduğu söylenerek bir hükmünün iptal edilmesi de Kur'an'ın bütüncül sistemine zarar vermektedir.²⁰⁴ Ayrıca ikili okuma teorisinden bakıldığında Kur'an'ın evrensel ve her zaman ve mekanda geçerli, her şeye hakim ve egemen olması, nesh gibi Kur'an'ın bazı ahkâmını muayyen bir döneme ve vakte hasreden ve evrenselliğini zedeleyen görüşlerin kabul edilmesini imkansız kılmaktadır. Bunun dışında fukahânın bir taraftan kelimullahı kadim olarak tavsif etmesi ama aynı zamanda neshi -özellikle tilaveti mensuh ayetleri- kabul etmesi de açık bir çelişkidir. Eğer kelimullah kadim ise neshin içerdiği değişim ve iptale maruz kalması da mantıken mümkün değildir. Dolayısıyla kadim olan kelimullahta neshin vaki olması imkansızdır.²⁰⁵

Alvânî'nin nesh konusundaki ifadelerinde birtakım çelişkilerin varlığı göze çarpmaktadır. Öncelikle mütekaddimin ve müteahhirin arasındaki nesh anlayışının farklı oluşunu nazara vererek mütekaddimîn'in bu konuda daha sağlıklı bir yol izlediğini ve daha sonra bu anlayışın terkedildiğini ifade eden Alvânî, mütekaddimîn ve müteahhirîn ile kastının hangi dönemler olduğunu ifade etmeyerek sınırları muğlak bir yorum yapmıştır. Öte yandan mütekaddimîn döneminde nesh kelimesinin çok daha geniş anlamlara gelecek şekilde kullanılmasına rağmen sonraki dönemlerde hükmün kaldırılması şeklinde istimal edilmesinde de şaşılacak bir şey yoktur. Nitekim her kavramın doğuş, gelişim ve olgunlaşma dönemi vardır ve nesh kavramının da dahil olduğu usul-i fıkıh ilminin gelişimiyle birlikte sınırları belli ve nevi şahsına münhasır vasıflarıyla tam bir açıklığa kavuşması oldukça normaldir. Ayrıca mütekaddiminin neshi hükmün ortadan kalkması şeklinde kullanmadığı

²⁰² Alvânî, *Nahve Mevkîfî Kur'anî mine'n-Nesh*, 47-48.

²⁰³ Alvânî, *Nahve Mevkîfî Kur'anî mine'n-Nesh*, 49, 65.

²⁰⁴ Alvânî, *Nahve Mevkîfî Kur'anî mine'n-Nesh*, 37-38.

²⁰⁵ Alvânî, *Nahve Mevkîfî Kur'anî mine'n-Nesh*, 85-86.

ifadesi de doğru değildir. Nitekim erken dönemde Alvânî'nin mensuh olmadığını ispatlamaya çalıştığı pek çok ayetin nesh edildiğini düşünenlerin sayısı daha sahâbî döneminden itibaren hiç de az değildir.²⁰⁶

Öte taraftan Alvânî'nin bir yandan ulemanın mensuh ayetleri artırmada yarışa girdiği ve övünme vesilesi yaptığını ifade ederken öte yandan zaman içerisinde nesh olduğu düşünülen ayetlerin sayısında ciddi azalma olduğunu söylemesi de açık bir çelişkidir. Hakikatte nesh kavramının erken dönemdeki geniş anlam dağarcığından sıyrılmayla birlikte zaman içerisinde müstakil ve sınırları belli bir mefhumla dönüşmesi neticesinde mensuh olduğu düşünülen ayetlerin sayısında azalma olduğunu söylemek en doğrusu olacaktır, fakat Alvânî bu anlam değişimini baştan zemmettiği için mensuh olduğu düşünülen ayetlerin sayısında azalma oluşunu kavramın geçirdiği dönüşümle ilişkilendirememiştir.

Son olarak kelimullahın kadim oluşuyla nesh arasında çelişki olduğu fikri de hatalıdır. Eş'arî fukaha böyle bir zanna yol açmamak için şu izahatı yapmaktadır:

“Neshin anlamı, kelâmın kendisini kaldırmak değil, kelâmın mükellef ile olan ilişkisini (taalluk) kesmektir. Nitekim, kadim kelâm, gücü yeten akıllıya taalluk etmekle birlikte sonradan ortaya çıkan aciziyet ve akıl kaybı gibi durumlar mükellefe arız olursa bu ilişki kesilir. Akıl ve kudret yeniden dönerse ilişki de yeniden kurulur. Yoksa ki, kadim kelâm, zatı itibarıyla değişmez.”²⁰⁷

Öte taraftan Hanefî usulcülerin neshi Allah açısından beyan kul açısından ise tebdil ve izale olarak tarif etmeleri, Allah'ın mutlak ve sınırsız ilmiyle nesh arasında bir çelişki olmadığını ifade etmeye matuftur.²⁰⁸

Alvânî'nin klasik dönem Kur'an tasavvuruna getirdiği eleştirilerden bir diğeri muhkem ve müteşabih etrafında dönmektedir. Ona göre Kur'an, pek çok ayette kendisini her şey için açıklayıcı (*mübeyyin*) ve kendisinin de apaçık (*beyyin*) olduğunu belirtmiştir. Bu yüzden Kur'an, klasik dönemde kapalılık ve belirsizlik (غموض), karışıklık ve anlaşılmazlık (التباس) anlamında kullanılan müteşabihten berîdir. Nitekim bu haller kelimada kusur sayılmakta ve dört durumda ortaya çıkma ihtimali vardır:

1. Mütakellimden kasıtlı olarak ortaya çıkabilir.
2. Mütakellimden kasıtsız olarak hasıl olabilir.
3. Mütakellimin başka çaresi olmadığı için kendisini böyle ifade etmek durumunda kalabilir.
4. Mütakellim dildeki kusuru sebebiyle bu hale düşebilir.

²⁰⁶ Davut İltaş, *Klasik Nesh Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 106, 123-26.

²⁰⁷ İltaş, *Klasik Nesh Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 25.

²⁰⁸ İltaş, *Klasik Nesh Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 31.

Alvânî'ye göre bu dört ihtimal de Allah hakkında imkansızdır. İlk ihtimal, Kur'an insanların hüccetlerini (bahanelerini) ortadan kaldıran bir beyan olduğu için mümkün değildir. İkinci ve üçüncü ihtimal ancak aciz olan mahlukat hakkında geçerli olabilir. Dördüncü ihtimal ise Kur'an'ın benzerini getirme konusunda meydan okuyan bir özelliğe sahip olduğu (tehaddi) için imkansızdır. Nitekim Kur'an'da belirsiz ve anlaşılmaz ifadeler bulunsaydı, Kur'an'ın insanlara benzerini getirme konusunda meydan okuması da anlamsız olurdu. Bu durumda müşrikler Kur'an'ın benzerini getirememelerinin kaynağının Kur'an'ın fesahat, belagat, nazm ve üslubundan değil kapalı ve karışık olmasından kaynaklandığını söylerlerdi.²⁰⁹

Alvânî, Kur'an'da klasik anlamda bir müteşabihin varlığının müfessiri Kur'an'a tahakküm kurmaya götüreceğini belirtir. Zira müfessir, beyanı, Kur'anın zati bir sıfatı olarak görmeyip orada bulunan müteşabihleri harici bir müdahale yani kendi yorumu ile giderebileceği bir şey olarak görmektedir. Hakikatte Kur'an kendi zatında mübeyyin olup müfessir karışıklığa düşen kişidir. Müfessirin Kur'an'a tahakküm kurduğu böylesi bir durumda Kur'an'ın mutlak hakimiyetinin gerçekleşmesi ise mümkün değildir.²¹⁰

Alvânî'ye göre müteşabih kavramının anlam kaymasına uğrayıp bozulması, Arap lügatıyla Kuran'ın Arapça lisanının eşitlenmesi sonucu meydana gelmiştir. Nitekim dilciler Kur'an'ın lisanını indiği dönemdeki Arapça'nın kurallarına, prensip ve ilkelerine olduğu gibi dayandırmış ve Kur'an'ın Arapların alışlagelmiş kelimelerine başvurmaksızın anlaşılamayacağını düşünmüşlerdir. Oysa Kur'an'ın indiği ortamdaki Arapların mevcut lügatı kültürel ve toplumsal pek çok unsur barındırmasına rağmen Kur'an'ın lisanı evrensel ve zaman-mekan üstüdür. Dolayısıyla Kur'an'ın siyakı, vürudu ve bağlamları göz ardı edilerek kapalılık, karışıklık ve teşabüh gibi kelimelerin Arap dilinde benzer anlamlara gelmesinden hareketle Kur'an'daki müteşabih ayetlerin belirsiz ve anlaşılmaz olduğu sonucuna varılmıştır.²¹¹

Öte taraftan muhkem ve müteşabih kavramlarını akaid ya da haberî konulara ya da huruf-u mukattaya hasredenler olmuşsa da bazı usûlcüler müteşabih kavramını ahkama dahil ederek harici bir beyan ile ahkâmın inşasında kullanılabileceğini ifade etmişlerdir. Ne var ki fukahânın ekserisi müteşabih ayetleri dikkate almadığı için Kur'an'ın pek çok ayetini gözden kaçırmışlardır.²¹²

Muhkem ve müteşabih kelimeleri geçen ayetleri tahlil eden Alvânî, bu kavramların tanımını yapmaya çalışır. Buna göre Kur'an'ın muhkem oluşu; nazmında, üslubunda, siyakında, fesahatinde, tenasübünde, belagatinde mükemmel ve kusursuz oluşu ve ayetlerinin hikmetleri ihtiva etmesi

²⁰⁹ Taha Câbir Alvânî, *Nahve Mevkîfi Kur'anî min İşkâliyyeti'l-Muhkem ve'l-Müteşâbih* (Kahire: Dârü's-Selam, 2010), 11.

²¹⁰ Alvânî, *Nahve Mevkîfi Kur'anî min İşkâliyyeti'l-Muhkem ve'l-Müteşâbih*, 24.

²¹¹ Alvânî, *Nahve Mevkîfi Kur'anî min İşkâliyyeti'l-Muhkem ve'l-Müteşâbih*, 13.

²¹² Alvânî, *Nahve Mevkîfi Kur'anî min İşkâliyyeti'l-Muhkem ve'l-Müteşâbih*, 19.

anlamına gelir. Öte taraftan şibh kökünden gelen müteşabih kavramı, Kur'an ayetlerinin; maksat, belagat, tahaddî, icaz, üslup, hikmet, ihkam ve ahkam, tenakuz, ihtilaf ve çelişki gibi her türlü hitabet kusurundan beri oluş noktasında birbirine benzemesi demektir. Ayrıca Kur'an'ın Allah'ın gönderdiği eski kitaplarla akaidin rükunları ve şeriatın asılları, yüksek hakim değerler, yaratılışın delilleri, tevhide gösterilen ilgi ve alaka noktasında benzerlik taşıması, onları tasdik etmesi, hatta onları aşması ve onlar üzerinde egemenlik kurması da müteşabih manasına dahildir. Dolayısıyla Kur'an'ın tamamı aynı anda hem muhkem hem müteşabihtir ve iki kavram arasında herhangi bir çelişki olmayıp birbirini tamamlayıcı vasıflara sahiptir.²¹³

Alvânî, müteşabih kavramına alternatif olarak meknûn kavramını gündeme getirmektedir. Ona göre klasik manadaki müteşabih kavramı zatı itibariyle birbiriyle rekabet halinde çok sayıda muhtemel ve kapalı anlamı ihtiva etmekte, bu vasma sahip ayet üzerinde düşündükçe kafa karışıklığı ve dikkat dağınıklığı meydana gelmekte ve netice itibariyle bu muhtelif anlamlardan birinin seçilmesi gerektiği mecburiyeti hissedilmektedir. Mecnûn ise zatı itibariyle açık olup ayetlerden yayılan anlamlarla sürekli yenilenme vasfını haizdir. Mecnûn bir ayet üzerinde tefekkür ettikçe müteşabihtin aksine bir kafa karışıklığı olmaksızın birbiriyle uyumlu ve bütünleşik anlamlar açığa çıkmaktadır. Bu anlamlardan her biri, kendisine bağımsızlık kazandıran ve ona asli görevini bozmaksızın yerine getirmeye hazırlayan bir iç bütünlüğe sahiptir.²¹⁴

Peki meknûnun anlamları nasıl çıkar? Alvânî'ye göre Kur'an, tüm zaman ve mekanları aşan tarih ve coğrafya üstü bir kitap olduğu için içerdiği manalarının tamamını her asırdaki nesillere bir defada açmaz. Aksine her asır ve coğrafyadaki insanların tecrübeleri ve bilgi birikimleri nispetinde ondan alabileceği anlamlar bulunmaktadır. Kur'an sürekli akan bir nehir gibi her asır ve bölgenin insanlarına su verip onların ihtiyaçlarını giderir. Dolayısıyla meknûnatlar, müteşabihte olduğu gibi kapalılık ve karışıklık vasıflarını haiz olmayıp Kur'an'ın kıyamete kadar beşeriyetin ihtiyaçlarını karşılaması için anlamlarının muhtelif zaman ve mekan dilimlerinde açığa çıkmasından ibarettir.²¹⁵

Sahâbiye bir ayetin manası veya tefsiri ilgili bir sual sorulduğunda bunun te'vilinin henüz gelmediğini yani ayetin anlamının kendi zamanlarındaki realitede ortaya çıkmadığını beyan ederler, Kur'an'ı klasik anlamdaki müteşabih yani kapalılık şeklinde töhmet altında bırakma ya da muhatabı pek çok muhtemel anlamla boğmaktan uzak dururlar, Kur'an'ın apaçık ve kolay anlaşılır tabiatını kabul ederlerdi. Dolayısıyla Kur'an'ın meknûn oluşu, sürekli yenilenmesinde, zamansal, mekânsal ve

²¹³ Alvânî, *Nahve Mevkîfî Kur'anî min İşkâliyyeti'l-Muhkem ve'l-Müteşâbih*, 38, 67.

²¹⁴ Alvânî, *Nahve Mevkîfî Kur'anî min İşkâliyyeti'l-Muhkem ve'l-Müteşâbih*, 33-34.

²¹⁵ Alvânî, *Nahve Mevkîfî Kur'anî min İşkâliyyeti'l-Muhkem ve'l-Müteşâbih*, 33-34; Alvânî, *İşkâliyyetü't-Teâmül mea's-Sünneti'n-Nebeviyye*, 206.

beşeri evrenselliğe açık olmasında ve çeşitli kültürel ve bilişsel sistemlerle olan ilişkilerinden kaynaklanmaktadır.²¹⁶

Alvânî, Kur'an'da klasik anlamda müteşabihin olmadığını iddia etmekle kalmamakta, kapalılık anlamına gelen mücmel, müphem, mutlak hiçbir şeyin olmadığını öne sürerek klasik fıkıh usulündeki lafız ve delalet bahsinden radikal bir şekilde ayrılmaktadır.²¹⁷ Ne var ki bu kavramlar hakkında detaylı bir açıklamada bulunmayan Alvânî, bu mefhumlarda bir şekilde kapalılık manası gördüğü için müteşabih hakkında yaptığı açıklamaların bu mefhumlar için de geçerli olduğu söylenebilir.

Alvânî, sünnet anlayışını ve Kur'an ile ilişkisini oldukça geniş bir şekilde ele almaktadır. İşe risâlet ve nübüvvet, rasûl ve nebi kavramlarını tahlil ederek başlayan Alvânî, iki mefhum arasında önemli farklar olduğunu belirtmektedir. Hem rasûl hem de nebî vahiy almasına rağmen rasûlün aldığı vahiy teşriî nitelikteyken nebînin aldığı vahiy bu sıfatı haiz olmayıp kendisinden önceki rasûlün teşriîne tabidir. Her ikisi de kendilerine gönderilen vahyi kavimlerine tebliğ etmekle mükelleftir. Fakat rasûl, Allah'ın kendisine teşriî nitelikte gönderdiği emirleri tilavet ve tebliğ göreviyle risâlet sahibi olurken nebî ise davet, ta'lim ve önderlik vazifesiyle ilmi bir makam olan nübüvvete mazhar olmaktadır. Diğer önemli bir fark da ismet konusunda açığa çıkmaktadır. Nebiler ismet sıfatına sahip olmayıp diğer insanlar gibi öldürülebilir, hata, nisyan gibi beşeri arızalarla malul olup birtakım günahları irtikap edebilirler. Fakat onlar hür iradeye sahip oldukları için Allah'a olan kuvvetli imanları sebebiyle şahsi iradeleriyle büyük günahlar ve rezilliklerden kendilerini uzak tutarlar. Rasûller ise nebilerin aksine iki yönden ismet sahibidirler. Öncelikle risâlet vazifelerini tamamlamaları için katl gibi hususlarda korunmaktadırlar. Bu korunma ise şahıslarına yönelik değil risâlet vazifelerine matuftur. Öte yandan rasûller risâlet metninin okunması konusunda ismet sahibi olup bu husus metnin rasûlün hafızasında ve lisanında muhafaza edilmesini gerektirir. Ayrıca rasûl, tebliğ vazifesine ket vuracak herhangi bedenî veya ruhî bir hastalığın ilişmemesi konusunda da ismet sahibidir. Nübüvvet vazifesi nebîden beşer sıfatını kaldırmadığı ve ona ilmi bir makam verdiği için nebiler içtihat ehliyetini haizdir. Onlar davet ve ta'lim konularında, kendilerinden önceki risâlet metninin malûmat ve ahkâmını istinbat hususunda içtihat edebilirler. Fakat bu içtihatları ilahî bir koruma altında bulunmayıp iradî bir nitelik taşıdığı için hata ile malul olma riski bulunmaktadır. Rasûller ise nebilerin aksine sadece kendilerine vahyedileni tilavet ve tebliğ edebilirler ve risâlet metninde içtihat ehliyetleri yoktur. Bu sebeple nübüvvet makamı nebînin şahsı ile alakalı olup onun vefatıyla birlikte nübüvvet faaliyeti de

²¹⁶ Alvânî, *Nahve Mevkîfî Kur'anî min İşkâliyyeti'l-Muhkem ve'l-Müteşâbih*, 35-36; Alvânî, *İşkâliyyetü't-Teâmül mea's-Sünneti'n-Nebeviyye*, 206.

²¹⁷ Alvânî, *Nahve Mevkîfî Kur'anî min İşkâliyyeti'l-Muhkem ve'l-Müteşâbih*, 43; Alvânî, *İşkâliyyetü't-Teâmül mea's-Sünneti'n-Nebeviyye*, 160.

sona erer. Risâlet vazifesi ise rasûlün şahsı ile değil risâlet vazifesiyle irtibatlı olduğu için rasûl vefat ettiğinde risâleti aynı şekilde devam eder.²¹⁸

Peki bu ayrım sünnet konusunda bize neler söylemektedir? Alvânî'ye göre Hz. Peygamber hayatta iken hem nebî hem de rasûl idi. Bu iki vasfı Arapların da içinde bulunduğu kendi zamanında yaşayan herkesi kapsıyordu. Fakat Hz. Peygamber ahirete irtihal ettikten sonra nübüvvet makamı sona ermiş, risâlet makamı ise devam etmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in nübüvveti Araplar içinken risâleti tüm insanlık içindir. Yani Kur'an, Hz. Peygamber'in risâlet vasfıyla ilgiliyken sünnet ise nübüvvet vasfıyla alakalıdır. Davet, ta'lim, risâlet metni yani Kur'an'dan ahkâmın istinbatı gibi konuları ihtiva eden nübüvvet vazifesini ise Hz. Peygamber'den sonra ulema üstlenmiştir.²¹⁹

Alvânî'nin, sünneti Hz. Peygamber'in nübüvvet vazifesine, Kur'an'ı ise risâlet vazifesine atfetmesi aslında pek çok neticeyi beraberinde getirmektedir. Zira ona göre rasûl sıfatının uzantısı olarak Hz. Peygamber'in Kur'an dışında hiçbir şekilde teşriî yetkisi bulunmamaktadır. Kur'an pek çok yerde kendisi dışında bir teşriî kaynağının kabul edilmemesi konusunda Müslümanlara ciddi uyarılarda bulunmaktadır.²²⁰ Ayrıca Hz. Peygamber de Kur'an dışında teşriî yetkisine sahip olduğunu hiçbir şekilde ifade etmemiştir. Hz. Peygamber sadece Kur'an'ı tebliğ etmekle yükümlü olup Allah'ın emrettikleri dışında bir helal-haram koyma salahiyetini de haiz değildir.²²¹ Kur'an'da Allah'ın yanında rasûlüne itaat edilmesi emri, klasik dönemde anlaşıldığı şekliyle Hz. Peygamber'in de müstakil bir otoriteye sahip ve helal-haram koyma yetkisi olduğu manasına gelmez. Aksine imtisal edilmesi gereken ahkâmın Hz. Peygamber'in aracılığıyla bildirildiği anlamına gelir. Nasıl ki Allah güneşin zevalini öğle namazına sebep kıldığında hakiki hâkim ve âmir kendisi ise Hz. Peygamber aracılığıyla ahkâmını beşere bildirdiğinde asıl hâkim ve emreden de bizzat kendisidir.²²² Nihayetinde Kur'an kıyamete kadar bütün bilgilerin kaynağı olduğu gibi ahkâmın masdarı, münşî ve kâşifi, cüz'iyatı da şâmil küllî-tafsîlî ilkelerin, dinin sabitelerinin, zaruriyât, haciyât ve kemaliyâtın da kaynağıdır.²²³

Nübüvvet vazifesine tekabül eden sünnet ise Kur'an'ın te'vil, tefsir, tatbiki yoluyla belirli bir zaman diliminde hayata ve realiteye dökülmüş hali olup Kur'an'ın *beşerî bir tezahüründen* ibarettir. Hz. Peygamber'in fiil ve tasarruflarından müteşekkil olan Sünnet vasıtasıyla Kur'an'ın lafzî hitabı beşerî fiil ve uygulamaya, kapsamlı amelî bir hayat tarzına dönüşmüştür. Sünnet, Kur'an'ın muayyen bir vakitte sosyal, tarihi, ve coğrafi şartlarla malûl beşerî surette tecessüm etmiş hali olduğundan dolayı Kur'an kendisini tatbik eden Hz. Peygamber'i dolayısıyla sünneti daima gözetim altında

²¹⁸ Alvânî, *İşkâliyyetü't-Teâmül mea's-Sünneti'n-Nebeviyye*, 19-39.

²¹⁹ Alvânî, *İşkâliyyetü't-Teâmül mea's-Sünneti'n-Nebeviyye*, 32.

²²⁰ Alvânî, *İşkâliyyetü't-Teâmül mea's-Sünneti'n-Nebeviyye*, 154.

²²¹ Alvânî, *İşkâliyyetü't-Teâmül mea's-Sünneti'n-Nebeviyye*, 148, 191-192.

²²² Alvânî, *İşkâliyyetü't-Teâmül mea's-Sünneti'n-Nebeviyye*, 281-282.

²²³ Alvânî, *İşkâliyyetü't-Teâmül mea's-Sünneti'n-Nebeviyye*, 134.

tutmuş, yönlendirmiş ve gerekli durumlarda onu ta'dil ve tashih etmiştir. Çünkü Kur'an'ın muayyen bir tarih ve coğrafyadaki uygulaması beşeri hudutlarla mukayyettir.²²⁴

Hiz. Peygamber, Kur'an'a ittiba edip onu tebliğ ve beyan etmiş, insanlara tatbik keyfiyetini yani maddi gerçekliğe nasıl dönüştürüleceğini açıklamıştır. Sünnet Hiz. Peygamber'den sonraki nesillerin Kur'an'ın pratik hayata nasıl geçirileceği hususunda en kamil ve en güzel örnek-metodoloji olduğu için Hiz. Peygamber dışında Kur'an'ı tatbik etmek isteyenlerin, uygulamalarını Hiz. Peygamber'in Kur'an'ı tatbik metodolojisiyle kıyas etmesi gerekmektedir. Nitekim diğer insanlar Hiz. Peygamber'e nazaran daha *fazla şahsi güdü ve etkilere* açıktır.²²⁵ Dolayısıyla Sünnet bağımsız bir kaynak olamayacağı gibi Kur'an'ın medar ve mihverinden dışarı da çıkamaz. Nihayetinde sünnet, tek ve mutlak otorite Kur'an'a bütünüyle bağlı, bağımlı olup onun bir bağıntısıdır.

Alvânî'ye göre sünnetin Kur'an'dan müstakil ve bağımsız bir teşriî kaynağı olduğu şeklinde klasik dönemde serdedilen görüşe üç meseleden (bir kadın ile teyzesini aynı nikah altında birleştirme yasağı, ehli eşeğin etini yemenin haram oluşu, yırtıcı kuşların etinin yenmesinin haram oluşu) başka delil getirilmemiştir ki bu konular Kur'an'ın külliyatının kapsadığı hususlardır.²²⁶

Alvânî, sünnete yüklediği bu anlamlar çerçevesinde klasik dönemden farklı bir beyan nazariyesi ortaya koymaktadır. Ona göre iki beyan türü vardır: Kur'an'ın [Kur'an'ı] beyanı ve Hiz. Peygamber'in [Kur'an'ı] beyanı. Usulcülerin ortaya koyduğu diğer beyan türleri ise bağlayıcı değildir. Kur'an'ın beyanı en üst ve önemli mertebede olup mutlak olarak bağlayıcıdır ve bu beyan türü varken başka beyanlara gidilemez. Hiz. Peygamber'in beyanı rasûl olması itibariyle ismet sıfatına sahip olduğu için ise kendisi dışındaki tüm beyanlardan farklı olarak bağlayıcıdır. Fakat onun beyanı genellikle ameli olup esasen Kur'an'ın mutlak otorite ve tek kaynak olduğunu ve belirli bir zaman diliminde en iyi şekilde nasıl uygulanacağını göstermekten ibarettir. Dolayısıyla Hiz. Peygamber'in beyanının bağlayıcı olmasının pratikte bir karşılığı bulunmamaktadır.²²⁷

Hiz. Peygamber'in beyanını bütünüyle Kur'an'ın pratiğe dökümü olarak kabul eden Alvânî, klasik dönemde namaz ayetlerinin mücmel olup Hiz. Peygamber'in bu ayetleri açıkladığı fikrini de reddetmektedir. Ona göre Kur'an-ı Kerim, gerek Müzzemmil Suresi gerekse de korku ve seferde namazların nasıl kılınacağına ilişkin hem Hiz. Peygamber'in hem de insanların durumunu gözetmiş, Hiz. Peygamber de namazları bu şekilde kendisine emredildiği gibi kılmıştır.²²⁸

²²⁴ Taha Câbir Alvânî, "Toward a Proper Reading of The Sunna", içinde *The Qur'an and the Sunnah: The Time-Space Factor*, ed. Taha Câbir Alvânî ve İmadüddin Halîl (Virgiana: el-Mahedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1995), 30-32; Alvânî, *İşkâliyyetü't-Teâmül mea's-Sünneti'n-Nebeviyye*, 130-131, 135-136, 156.

²²⁵ Alvânî, "Toward a Proper Reading of The Sunna", 31.

²²⁶ Alvânî, *İşkâliyyetü't-Teâmül mea's-Sünneti'n-Nebeviyye*, 208.

²²⁷ Alvânî, *İşkâliyyetü't-Teâmül mea's-Sünneti'n-Nebeviyye*, 162-163.

²²⁸ Alvânî, *İşkâliyyetü't-Teâmül mea's-Sünneti'n-Nebeviyye*, 163.

Bu minvalde Alvânî , beyanın üç önemli kuralından bahseder:²²⁹

1. Beyan, mübeyyene temel manasını değiştirecek şekilde ekleme yapamaz.
2. Beyan, mübeyyene kendi cinsi dışında bir şey ekleyemez.
3. Yazılı bir metnin sözlü beyanı ile diğer beyanlar arasında önemli farklar vardır.

Alvânî bu beyan anlayışına paralel olarak Hz. Peygamber'in fiillerini (*ef'al-i rasûl*) iki kısma ayırmaktadır: Zarurî fiiller ve zatî fiiller. Zarurî fiiller Kur'an'ın muhkem emirlerini uygulamada ortaya çıkmaktadır. Hz. Peygamber'in Kur'an'da umumi ve dağınık olarak gelen namazın kılınışı, zekatın verilmesi ve hac menasikleri gibi hususları tafsil edip kendisinin takip edilmesini emretmesi bu nevidendir. Fakat buradaki tafsil, mücmel ile karıştırılmamalıdır. Tafsil, Hz. Peygamber'in daha açıklayıcı olan diğer Kur'an ayetlerini göz önüne alarak bir hükmü detaylandırması anlamındadır. Dolayısıyla bu kısım fiiller, kaynağı vahiy olan tebliğ tabidir. İkinci kısım olan zatî fiiller ise Hz. Peygamber'in makamın gerektirdiği şekilde beşerî olarak yaptığı ve tebliğ amacı gütmeyen eylem ve içtihatlarıdır. Hz. Peygamber'in fiil ve sözlerinin çoğu beşerî nitelikte olup içtihatlarının tamamı zann-ı galibi uyarınca siyasi ve idari alanlara yöneliktir. Bu alanlardaki tasarrufları da -Alvânî'ye göre- esasen sıradan bir insandan farksız olduğu için Bedir esirlerine yapılacak muamele ve Tebuk Seferi'ne katılmama hususunda izin alma hadiselerinde olduğu gibi hataya muhtemeldir. Bu sebeple imamet, kazâ, iftâ, ta'lim, teşriî gibi konuların bir kısmı göreceli ve o zamanki koşullarla ilgili olup bazıları Hz. Peygamber'in veya sahâbilerin şahsiyle ilgilidir. Diğer bir kısmı ise mutlakîyetini Kur'an'dan alan mutlak teşriî niteliğindedir. Öyle görünüyor ki Alvânî, mutlak teşriî ile Hz. Peygamber'in Kur'an'ın ahkâmını fiiliyata dökmesi ya da az önce geçtiği üzere hükümleri tafsilatlandırmasını kastetmektedir.²³⁰

Alvânî, sünnetin mahiyetine ilişkin önemli tartışmalardan biri olan vahy-i metlûv - vahy-i gayri metlûv tartışmasına da dahil olmaktadır. Klasik dönemde “Tilavetiyle ibadet edilen, en kısa suresiyle benzerini getirme konusunda meydan okuyan ve beşeriyetin tamamını aciz bırakan Allah kelâmı” olarak tanımlanan vahiy tanımını kabul etmeyip “Allah'ın kulu, rasûlü ve nebisinin kalbine indirdiği ve Fatiha suresi ile başlayıp Nas suresi ile hitama eren ve yüz on dört sureden müteşekkil Allah'ın kitabı” şeklinde yeni bir tanım getiren Alvânî, bu meselesiyi klasik anlamdaki isimlendirmeye yani metlûv-gayri metlûv çizgisinden *vahy-i Kur'anî* ve *vahy-i gayri Kur'anî* çizgisine taşımaktadır. Ona göre bazı Kur'an ayetlerinden Allah ile Hz. Peygamber arasında vahy-i gayri Kur'anî çerçevesinde birtakım iletişim ve konuşmanın geçtiği anlaşılmaktadır. Fakat Alvânî nezdinde vahy-i gayri Kur'anî'nin pratikte hiçbir karşılığı yoktur. Nitekim Hz. Peygamber'in vahy-i Kur'anî dışındaki tüm tasarrufları beşerî kanunlara tabi olduğu için hatadan arî değildir. Kur'an'ın pek çok yerinde Hz. Peygamber'in nebî sıfatıyla uyarılması ve söz ile eylemlerinin tashih edilmesi, bu kanunlara tabi

²²⁹ Alvânî, *İşkâliyyetü't-Teâmül mea's-Sünneti'n-Nebeviyye*, 165.

²³⁰ Alvânî, *İşkâliyyetü't-Teâmül mea's-Sünneti'n-Nebeviyye*, 137, 161, 195-196.

olduğunun açık bir göstergesidir. Dolayısıyla gerek Hz. Peygamber'in gerekse de Müslümanların tabi olacağı tek ve mutlak kaynak Kur'an vahyidir. Hz. Peygamber'in esas görevi de Kur'an vahyinin muayyen bir dönemde en güzel şekilde nasıl tatbik edileceğini göstermekten ibaret olup -yukarıda da geçtiği gibi- müstakil bir teşriî otoritesine sahip değildir. Hz. Peygamber'in aslı Kur'an'da bulunmayan davranışları ise ancak hikmet nevinden addedilebilir.²³¹

Esas ve bağlayıcı olan vahyi Kur'an ile sınırlayan ve Hz. Peygamber'e teşriî yetkisi tanımayan Alvânî, nass kavramını da bu minvalde tekrar tanımlamaya girişir. Ona göre usulcüler nass kelimesini hem Kur'an hem de sünneti içerisine alacak şekilde tanımladıkları için bu iki kaynağı eşitlemişler, bu da Kur'an ile sünnetin ilişkisinin bozulmasına ve vahim neticelerin doğmasına yol açmıştır. Hakikatte nass sadece Kur'an ile sınırlı olup mutlak anlamda ona tabi olup onu uygulamakla mükellef olan Hz. Peygamber'e ve dolayısıyla sünnetine şamil olamaz.²³²

Bu durumda hiçbir yetki ve otoritesi kalmayan Hz. Peygamber'in görevleri nedir? Alvânî, Hz. Peygamber'in görevlerini ve fiillerini de Sünnet'e yüklediği bu sınırlı işlev uyarınca açıklamaktadır. Ona göre Hz. Peygamber'in on bir görevi bulunmaktadır.²³³

1. Tilavet: Hz. Peygamber'in ilk ve öncelikli görevi Kur'an'ı kendisine indirildiği şekliyle insanlara tilavet etmesidir. Burada tilavet ile sadece okumak (*kıraat*) kastedilmemekte, aksine Hz. Peygamber'in Kur'an'a tabi olup onun mucebince amel ederek insanlığa tüm zaman ve mekanlarda Kur'an üzerine tefekkür etme, ondan hikmet ve güzel öğütler çıkartmanın yöntemini kazandırması kastedilmektedir.

2. Tebliğ: Kur'an bağlamında sadece bir haberi başka birine ulaştırmak manasıyla kalmayıp geniş bir anlam yelpazesine sahip olan tebliğ kavramı, nebilerin kavimlerine Allah'ın mesajını ve bu mesajı bazen de amelî biçimde uygulayarak hükümlerini ulaştırması anlamına gelmektedir. Hz. Peygamber'in tebliğ görevi; risâlet mesajının kavli, fiilî ve amelî yönden nasıl uygulanacağını göstermesi ve bu konularda oluşan şüpheleri ortadan kaldırmaktan ibarettir.

3. Beyan: Kur'an'ın beyanı, insanların onu anlama hususundaki ihtilaflarını ortadan kaldırmak ya da hiç olmazsa en asgari düzeye indirmek ve onu fiilî, kavli ve takrirî olarak tamamen bilinçli bir şekilde tatbik etme kudretini ve mutlak otoritesini göstermekle olmaktadır.

Genel anlamda beyan iki kısma ayrılmaktadır: *Genel Mananın Beyanı* ve *Hususî Beyan*. Genel mananın beyanı rububiyet, uluhiyet, sıfatlar gibi ümmetlerin risâlet mesajlarından uzaklaştığı konuları içerirken hususi beyan itikadi ve şer'î esasların tüm zaman ve mekanlara şamil olacak şekilde evrensel nitelikte açıklanması ve ibadetlerin beyanını içermektedir.

²³¹ Alvânî, *İşkâliyyetü't-Teâmül mea's-Sünneti'n-Nebeviyye*, 136-149, 155.

²³² Alvânî, *İşkâliyyetü't-Teâmül mea's-Sünneti'n-Nebeviyye*, 128-130.

²³³ Alvânî, *İşkâliyyetü't-Teâmül mea's-Sünneti'n-Nebeviyye*, 46-70.

4. Nasihat: Kur'anî bir kavram olan nasihat, nebînin tebliğ'e devam ettikçe insanlığın hayrını ve iyiliğini gözeterek insanlara tavsiyelerini salık vermesidir.

5. Kitap ve Hikmetin Ta'limi: Kitabın insanlara ta'limi, rasûllerin ilk muhataplar olarak onu nasıl tatbik edeceklerini göstermesi iken camî bir mefhum olan hikmetin ta'limi ise ikili okuma teorisini insanlara kavratmaktadır.

6. Kur'an ile İnsanları Tezkiye Etmek: İnsanların ruhları, akılları ve zihinlerinin yanı sıra beşeri alaka ve muamelelerini ihtiva eden tüm hayatlarını arındırmaktır.

7. İttibanın Ta'limi: Delil ve hüccetin mülâhazasına dayanması itibariyle taklitten ayrılan ittiba, rasûllerin şahsına değil söyledikleri şeylerdeki hüccetlere tabi olmaktır. Nitekim Allah, Hz. Peygamber'e iman edenlere kendisine vahyettiği şeyleri detaylı bir şekilde tahlil ve tefekkürde bulunmalarını emretmiştir.

8. Kendisine İktida Edilmesinin Ta'limi: İktida, ortaya konulan hüccet ve delillerle ilişki konusunda ittibanın anlamlarını taşımaktadır. Buna göre iktida, herhangi bir insanı muktedi olarak kabul etmeden önce ortaya koyduğu delillerinin kuvvetini ölçmeyi gerekli kılmaktadır.

9. Rehberliğinin Takip Edilmesinin (İhtida) Ta'limi: İhtida, kişinin dünya ve ahiret meselelerinde tercih ettiği yoldaki arayışıyla ilgilidir. Allah'ın insana hidayet etmesi ise dört şekilde olur:

- a. Akıl, basiret, zaruri bilgiler gibi tüm mükelleflere verilen hidayet.
- b. Peygamberlere indirilen Kur'an gibi kitaplar aracılığıyla insanların kendisine çağrıldığı hidayet.
- c. İhtida eden kişiye verilen muvaffakiyet şeklindeki hidayet.
- d. Ahirette cennete gitme şeklindeki hidayet.

Bu dörtlü hidayet mertebesinde ilk mertebedeki hidayete erişemeyenler teklife konu olamadığı için ikinci mertebeye de erişemezler. Dördüncü mertebeye erişenler ise tüm mertebelere erişmiş demektir. Neticede tüm hidayetler Allah'ın elinde olup nebî ve beşer başkasına hidayet edemez.

10. Kendisine Teessî Edilmesinin Ta'limi: Teessî, ittiba ve iktidanın fevkinde yer almakta ve teessî edilen kişinin fiil ve sözlerinin tamamının sebep ve gerekçeli olduğunu kabul edip bunlara cüz'îyâtları açısından değil tahlil edilmesi ve ders çıkarılması gereken ilke ve prensipler olarak bakılmalıdır. Böylelikle teessî edilen kişinin söz ve fiillerindeki maksat ve gaye de ortaya çıkmış olur. Hz. Peygamber'e teessî etmek ise onun Kur'an'ın yüksek değerlerini realiteye nasıl taşıdığını ve somutlaştırdığını öğrenmekten geçmektedir.

11. Mutlak Egemenlik (Heymene): Allah Kur'an dışında hiçbir kitabın ve metnin korunmasını garanti altına almamış, onun muhafazası konusunda ise kimseyi kendisine ortak kılmamıştır.

Böylelikle Kur'an insanlığın mutlak ve tek otoritesi olmuş, sünnete ve nebevî mirasın tamamına hükmederek onları hem tasdik etmiş hem de onlara karışan yanlışları ve tahrifleri tashih etmiştir.

Alvânî, Hz. Peygamber'in nübüvvet yönünün sünnete karşılık geldiği, nebi Hz. Peygamber'in ise sıradan insanlar gibi Kur'an'dan hüküm çıkarmaya ehil fakat hata, yanılma, unutma gibi beşeri kusurlarla malul olduğunu ifade ederek Hz. Peygamber'in otoritesini bütünüyle ortadan kaldırmaktadır. Kur'an'da mutlak, mücmel, müphem, müteşabih hiçbir ayet veya kelime olmadığını kabul ettiği için Hz. Peygamber'in herhangi Kur'anî bir hükmü açıklığa kavuşturması da mümkün olmamakta, dolayısıyla teşrii yetkisi olmayan Hz. Peygamber'in hangi konularda içtihat yapacağı sorusu da cevapsız kalmaktadır. Öte taraftan klasik beyan teorisine alternatif olarak ileri sürdüğü kendi teorisi yakından incelendiğinde Hz. Peygamber'in beyanı olarak isimlendirdiği beyan türünün pratikte hiçbir karşılığının olmadığı, Hz. Peygamber'in vazifesinin sadece Kur'an'da anlatılan lafzi çerçevede kalarak ameli anlamda hayata geçirmekten ibaret olduğu görülmektedir.

Kur'an'da mücmel ayet olduğunu kabul etmeyen ve bu doğrultuda namaz ayetlerinin de mücmel olup Hz. Peygamber tarafından tebyin edildiği şeklindeki klasik görüşü eleştiren Alvânî'nin namazın Hz. Peygamber tarafından müstakil teşriide bulunulmaksızın diğer ayetler göz önüne alınarak tafsil edildiğini ifade etmesi oldukça problemli bir yaklaşımdır. Kur'an'da namazın vakitleri, rekatları, rükun ve şartları açık bir şekilde yer almamışken Hz. Peygamber'in müstakil olarak ihdas etmek yerine bunları diğer ayetlerden nasıl çıkarsadığı sorusu Alvânî'nin cevapsız bıraktığı bir husustur. Namazın yanı sıra zekatı kimlerin hangi ölçüde ve hangi zaman aralıklarında vereceği, haccın hangi aylarda ve ömürde kaç defa yapılacağı gibi ibadetler alanındaki boşlukların nasıl doldurulacağı da Alvânî'nin çözüm getirmediği oldukça önemli konulardır. Diğer taraftan örneğin hırsızlık yapanın elinin kesileceğini belirten Kur'an ahkamı, kimlerin, hangi durum ve şartlarda elinin kesileceğini açıklamamaktadır. Dolayısıyla bu gibi tüm hususlar için Hz. Peygamber'in müstakil teşriî otoritesine ihtiyaç duyulmaktadır.

Alvânî, klasik dönemde Kur'an'ın muhtelif manalara delalet ettiği görüşünü, onun açıklığıyla ters düşeceği gerekçesiyle kabul etmediği gibi²³⁴ mücmel ve mutlak gibi hususların bulunduğu fikrini de reddetmekte ve bunların kelimada kusur sayıldığını belirtmektedir. Fakat buna rağmen fukahanın kapalı lafızların delaleti bahsinde ele aldığı ayetlerin nasıl anlaşılacağına ilişkin de hiçbir açıklamada bulunmamaktadır. Örneğin Kur'an'da geçen kur'u lafzının tek bir anlamı olmadığı aşikar olduğu gibi kanın yenilip içilmesine ilişkin varid olan iki ayetten birinin diğerinin kapsamını daraltması yani ayetlerin mutlak ve mukayyet gelmesi ya da kazf suçunu beyan eden amm niteliğindeki ayetin lian ayetiyle tahsis edilmesi gibi pek çok ayet kümesinin nasıl anlaşılacağı Alvânî tarafından hiç gündeme getirilmemektedir. Ayrıca Kur'an ayetlerinin müteşabih yerine meknun olduğunu ve muhtelif asırlarda ihtiyaçlara cevap verecek şekilde ortaya çıkacağını savunan Alvânî'nin görüşü, Kur'an'ın muhtelif

²³⁴ Alvânî, *İşkâliyyetü 't-Teâmül mea 's-Sünneti 'n-Nebeviyye*, 206.

manalara delalet etmediğini kabul etmemesiyle ciddi çelişkiler arz etmektedir. Kur'an çeşitli manalara ihtimalli değilse farklı asır ve mekanlarda açığa çıkacak olan manalar hangileridir?

Öte taraftan Alvânî'nin klasik dönemde sünnetin müstakil teşriî yetkisine sahip olduğuna yönelik getirilen sadece üç konu olduğunu söylemesi de açık bir hatadır. Klasik dönemde bu üç meselenin dışında evli kimselerin zinasına recm cezası verilmesi, ölü deniz hayvanlarının yenmesinin caiz oluşu, akilenin diyet ödemesi, fitır sadakası ve vitr namazının vacip oluşu, mukimken de rehin akdi yapmanın meşru oluşu, erkeklere ipek giyme ve altın takmanın haram oluşu, hakim bir şahit ve bir yeminle hüküm verebilmesi gibi pek çok konu sünnetin müstakil olarak ortaya koyduğu hükümler nevinden zikredilmiştir.²³⁵

Alvânî'nin sünneti müstakil bir nass, otorite ve teşriî kaynağı değil Kur'an'ın belirli bir zaman diliminde tatbik edilme metodolojisi olarak görmesi de oldukça sorunlu bir yaklaşımdır. Eğer Hz. Peygamber, Kur'an'ı harfî harfine tatbik etmekten başka hiçbir görevi yoksa, onun uygulamaları nasıl bir metodolojik kalıba dökülecektir? Yani apaçık olan ve anlaşılmasında hiçbir güçlük olmayan, mücmel, mutlak, müphem ve müteşabih gibi hiçbir kapalılığı barındırmayan bir Kur'an'ı uygulamada sıradan bir insan ile Hz. Peygamber arasında hiçbir bir fark olmadığı takdirde Hz. Peygamber'in uygulaması sonraki nesiller için nasıl bir metodoloji kaynağı oluşturabilecektir? Nitekim Alvânî'nin Hz. Peygamberin görevi olarak saydığı on bir maddenin hepsini bir şekilde Kur'an'ı olduğu gibi tatbikat etmesine bağlaması da bu hususu teyit etmektedir. Ayrıca Alvânî'nin nazarında Hz. Peygamber'in Kur'an'dan istinbat ve içtihadı ile normal bir insanınki arasında neredeyse hiçbir fark yoktur. Bu sebeple Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tatbikatı -Alvânî'nin düşündüğünün aksine- herhangi bir uygulama metodolojisi oluşturmaktan oldukça uzaktır.

Alvânî, Hz. Peygamber'in tek mucizesinin Kur'an olup hissi ya da başka hiçbir bir mucizesi olmadığını düşünmektedir. Ona göre Kur'an, müşriklerin Hz. Peygamber'den Kur'an dışında başka mucize istemelerini kesin bir dille reddetmiştir. Ne var ki klasik dönemde nebî Hz. Peygamber'e atfedilen mucizeler, onun risâletinin yani getirdiği Kur'an'ın akli ve ilmi mesajının göz ardı edilmesi ve bir kenara koyulmasına yol açmış, belirli dönemlerde muayyen toplulukların risâletiyle Kur'an'ın eşdeğer görülmesine sebep olmuştur.

Alvânî'nin hissi mucizeleri tamamen reddedip Hz. Peygamber'in tek mucizesinin Kur'an olduğunu ifade etmesi oldukça problemlidir. Zira klasik dönemde neredeyse ittifakla kabul edilen hissi mucizeler, modern döneme gelindiğinde Batı'nın pozitivist ve materyalist bir bakış açısıyla metafiziksel sahayı ve dolayısıyla mucizeleri tartışmaya açması ve reddetmesi sebebiyle İslam dünyasında da tekrar gündeme gelmiştir. Batı'nın bu konudaki meydan okumasının üstesinden

²³⁵ Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 4. bs (Ankara: BİLAY, 2017), 52-54; Zekiyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, çev. İbrahim Kafi Dönmez, 14. bs (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 99; Vehbe Zühaylî, *Fıkıh Usulü*, çev. Ahmet Efe, 3. bs (İstanbul: Risale Yayınları, 2015), 41.

gelebilmek amacıyla pozitivistin de tesiriyle Hz. Peygamber'in tek mucizesinin Kur'an olduğu ifade edilmeye başlamış ve tabiri caizse diğer tüm hissi mucizelerin açıklama yükünden kurtulunmaya çalışılmıştır.²³⁶ Alvânî'nin meselenin bu arka planını iyi bir şekilde okuyamadığı ifade edileceği gibi Bilginin İslamileştirilmesi bölümünde de gördüğümüz gibi sert bir pozitivist ve materyalist eleştiri yapmasına rağmen kendisi de bu görüşüyle bahsi geçen akımlardan etkilenmiştir.

Alvânî, sünnet ile ilgili fikirlerine meşruiyet zemini kazandırmak için tarihsel bir kurgu inşa etmeyi de ihmal etmez. Ona göre Hz. Peygamber devrinde Kur'an'ın mutlak ve nihai otoritesi kabul edildiği için Hz. Peygamber vahyin yazılmasını emretmesine rağmen prensip olarak sünnetin yazılmasını yasaklamıştır. Prensip böyle olmakla birlikte Kur'an'ın mutlak otoritesini ve sünnet ile ilişkisini çok iyi idrak edip içselleştiren bazı kimselere kendisinden duyduğu şeyleri yazma hususunda istisnaen ruhsat vermişti. Ayrıca hadislerin yazımına yönelik yasak, sanıldığı gibi Kur'an'ın Sünnet ile karıştırılması tehlikesine mebnî değildir. Nitekim o dönemki Araplar, fesahat ve belagat noktasında çok ileri derecede olduklarından dolayı Kur'an'ı Hz. Peygamber'den nakledilen şeylerle karıştırmaz ve aralarını oldukça iyi tefrik edebilirlerdi. Aslında o dönem Kur'an'ın tedvin edilmesi ve yazılmasına rağmen sünnetin yazılmasının yasaklanması ve mana ile rivayetine cevaz verilmesi, Kur'an'ın mutlak ve tek otorite, nas sıfatını tek başına haiz kaynak olması ve kendisi dışındaki her şey sözlü kültürden ibaret olduğu için bütünüyle ona odaklanması, sünnetin ise Kur'an'ın muayyen bir dönemle sınırlı olmak üzere tatbiki ve ameli olarak gerçek hayata yansması olmasından ileri gelmektedir. Dolayısıyla Kur'an-sünnet ilişkisinin sağlıklı bir şekilde kurulduğu bu dönemde tüm dikkat ve çaba Kur'an'a verilmiş, bu ilişkinin bozulmaması için sünnetin yazımı yasaklanmıştır.²³⁷

Alvânî, Hz. Peygamber'in ahirete irtihaliyle birlikte telakki nesli (*cîlu't-telakkî*) olarak adlandırdığı sahâbînin, hadis yazımı konusunda benzer tavrı devam ettirdiği, Hz. Peygamber'den hadis rivayetini en aza indirme konusunda oldukça titiz davrandığını düşünmektedir.²³⁸ Ayrıca kendilerine söylenen hadisleri evvel emirde Kur'an'a arz eden ve çeşitli sayılarda şahit isteyen önde gelen sahâbeler, sünnetin teşriî niteliğini haiz olmadığını da biliyorlardı. Bu sebeple Hz. Peygamber'in bir sözü veya iftâ, kazâ gibi bir uygulamasına ilişkin bir bilgi kendilerine ulaştığında bunu müstakil bir delil olarak değil Kur'an'ın fiilî bir tatbiki ve beyanı olarak görüyorlardı.²³⁹

²³⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz: Hasan Yenilmez ve İsmail Safa Üstün, "II. Meşrutiyet Dönemi Dozy Reddiyelerinde Yeni Tarih Anlayışı (Mucize ve Mirâç Hadisesinin Değerlendirilmesi)", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 5, sy 1 (2016): 27-42; Serpil Dayı, "Modern İslam Düşünürlerinin Hissi Mucizelere Yaklaşımı" (Rize, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).

²³⁷ Taha Câbir Alvânî, "The Qur'an: The Primary Source of Knowledge", içinde *The Qur'an and the Sunnah: The Time-Space Factor*, ed. Taha Câbir Alvânî ve İmadüddin Halîl (Virgiana: el-Mahedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1995), 10; Alvânî, *İşkâliyyetü't-Teâmül mea's-Sünneti'n-Nebeviyye*, 248-256.

²³⁸ Alvânî, *İşkâliyyetü't-Teâmül mea's-Sünneti'n-Nebeviyye*, 192, 236-243.

²³⁹ Alvânî, *İşkâliyyetü't-Teâmül mea's-Sünneti'n-Nebeviyye*, 193-196.

Hulefa-yı râşidîn dönemi sona erip Emevî devri başlayınca ilmi ve siyasi otoritenin ortaklığı yani ulema ve rüesâ birlikteliği sona ermiştir. Genişleyen İslam topraklarında yeni kültür ve medeniyetlerle karşılaşıldıkça güncel problem ve meseleler ortaya çıkmış, bunların çözümü için rivayetlere başvurulması ise rivayetlerin sayısında artış meydana getirmiştir. Rivayet nesli (*cîlu'r-rivaye*) olarak isimlendirdiği tâbiînin önde gelen alimleri sahâbînin tavrına muvafık olarak hadis yazımına sıcak bakmamışsa da hadislerin rivayeti şifahî bir şekilde artış göstermeye devam etmiştir. Bu rivayetlerden istinbat edilen ahkamlar neticesinde fıkıh konularında fırkalaşma ve ayrılıklar günden güne derinleşmeye başlamıştır.²⁴⁰

Ümmet içerisinde meydana gelen bu derin ayrılıkları önlemek ve ümmeti tekrar eski günlerdeki gibi bir araya getirmek düşüncesinde olan Abdülazîz b. Mervân (ö. 86/705) ve -esasen projenin asıl mimarı olan- oğlu Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720), fikhî ihtilaflar neticesinde oluşan fırka ve gruplaşmaları bitirmek amacıyla hadis ve asârı tedvin etmeye karar vermiştir, ta ki insanlar sürekli tartışma ve ihtilaf halinde olan fukahânın fikhî yerine Kur'an'ın realiteye en iyi şekilde yansıtıldığı ve tatbik edildiği amelî bir örnek olan sünnete ve onun hulefa-i râşidin tarafından uygulamalarına sarılsınlar. Ne var ki Ömer b. Abdülaziz'in ömrü bu projeyi tamamlamaya yetmemiş ve proje yarıda kalmış, bundan dolayı rivayetlerin tedvini meselesi ümmeti bir araya getireceği yerde daha fazla bölen ve ihtilafları artıran bir duruma gelmiştir.²⁴¹

Rivayetlerin ve hadis yazımının aşırı bir şekilde artış göstermesi ve suistimal edilmesiyle birlikte tedvin faaliyeti Kur'an-sünnet ilişkisini yerle bir etmiştir. Hicri birinci asrın ortalarından itibaren bu tedvin hareketiyle birlikte sünnet, Kur'an'ın nisbî ve amelî bir tatbikatı olmaktan çıkarak kavramsal açıdan genişlemeye uğramış ve Hz. Peygamber'in tüm söz, fiil ve takrirlerini içine alacak şekilde sözlü bir kültüre dönüşmüştür. Sünnet artık Kur'an'ın fiilî beyanı için bir araç olmaktan çıkmış ve bizzat kendisi için istenir hale gelmiştir. Kur'an'ın mücmelini tafsil, mutlakını takyid, umumunu tahsis eden kendi başına müstakil ve Kur'an ile eşdeğer bir kaynak haline gelmeye başlamıştır. Müstakil bir hüviyet kazanan sünnetin de Kur'an gibi nass ve teşriî kaynağı olduğu kabul edilince tüm hadisler bir şekilde ahkâmın alanına dahil edilmiş ve Hz. Peygamber'in normal zamanda yaptığı, ikrar ettiği veya tecviz ettiği şeyler mübah sahasına taşınarak şerî bir hüküm niteliği kazandırılmıştır. Öte taraftan Kur'an'ı beyan etmeyen sünnetler de Allah'a kurbîyet kastıyla yapıldığı zannedilerek sünnet-i müekkede olarak addedilmiştir. Nihayetinde ulema tüm vaktini ve enerjisini sünnete sarfetmiş, sünnet Kur'an'ın önüne geçirilmeye başlanmış ve bu süreç Kur'an büyük ölçüde terkedilmesiyle neticelenmiştir. "Kur'ân'ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kur'ân'a olan ihtiyacından daha fazladır."

²⁴⁰ Alvânî, *İşkâliyyetü't-Teâmül mea's-Sünneti'n-Nebeviyye*, 197-199, 243-244, 251-258

²⁴¹ Alvânî, *İşkâliyyetü't-Teâmül mea's-Sünneti'n-Nebeviyye*, 198-199, 252-254.

ya da “Sünnet Kur’an’a hükmeder Kur’an ise sünnete hükmedemez.” şeklinde sarfedilen sözler, bozulan Kur’an-sünnet ilişkisinin kavli tezahürleridir.²⁴²

Ne var ki iş burada da sona ermemiş, önceki ümmetlerin başına gelen bidat ve aşırıya kaçma sonucu inhıraf etme İslam ümmetinin de başına gelmiş, rivayetler lehine Kur’an terkedildiği gibi bir süre sonra rivayetler de ihmal edilir hale gelmiş. Neticede Müslümanlar usul-i fıkıh, fıkıh, tefsir ve te’vil gibi *icat ettikleri* ilimlerle meşgul olmuş ve mezheplere bölünmüştür. Dördüncü asırdan itibaren mezheplerin istikrar kazanmasıyla birlikte mutlak ictihad düşüncesi duraksamış ve mukallitler mezhep imamlarına bağlanmaya, onların menakıbını yazmaya, insanları kendi mezhep ve imamlarına tabi olmaya çağırmaya başlamıştır. Böylelikle mezhep imamlarının sözleri şerî nasslar gibi addedilmeye başlamış ve onların sözleri arasında tearuz ve tercihler yapılmaya başlanmıştır. Bu husus Kerhî’nin (ö. 340/952) şu *hastalıklı ve mezhep taassubu* sözünde mücessem hale gelmiştir: “Ashabımızın görüşlerine muhalif olan tüm ayetler nesh ya da tercihe haml edilir. Evla olan ise ayet ile mezhep görüşünün arasını bulmak suretiyle tevfiğ etmektir.”²⁴³

Alvânî’ye göre Kur’an-sünnet ilişkisinin bu şekilde bozulması ve sünnetin de Kur’an gibi müstakil bir kaynak ve otorite haline gelmesiyle birlikte sünnetin Kur’an’ı nesh edebileceği gibi fikirler ortaya çıkmıştır. Nitekim hadislerin tamamı ahad olduğu gibi metin ve sened açısından oldukça az hadis sahih olup mütevatir bir hadis de yoktur. Bu sebeple sübutunda hiçbir şek ve şüphe bulunmayan Kur’an ayetleri, mana ile rivayet edilen ve pek çok hata ile malul olan ahad hadislerle hiçbir şekilde nesh olamaz. Bu fikri Hz. Peygamber’in kabul etmesi bir yana sahâbî bu görüşü duysaydı bunu dillendiren kişiye ta’zir cezası verirdi. Dolayısıyla fukaha teoride Kur’an’ın sünnetten önce geldiğini iddia etse de pratikte bu kaidelerine uymamış, ahad haberler ile -kendi tabirlerince- Kur’an’ın amminin tahsis, mutlakının takyid, mücmelinin tebyin, hükmünün nesh edileceğini iddia ederek teori ile pratik arasında bir tezata gitmişlerdir.²⁴⁴

Alvânî’nin *icat ettiği* tarihi kurgunun realiteden son derece uzak olduğu görülmektedir. Alvânî’nin, sünnetin otoritesini zayıflatmak için hadislerin yazımı meselesini çarpıtarak aktardığı görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber döneminde hadislerin yazımını tecviz eden rivayetlerin çoğunun sahih olmasına rağmen bu konuda yasak beyan eden hadislerden sadece birinin sahih olduğu görülmektedir.²⁴⁵ Bunun yanı sıra bu dönemde hadisleri yazan elli iki tane sahâbînin isminin tespit edilmesi bile bu konuda istisna olan hususun yazmaya cevaz verilmesi olmadığını göstermektedir.²⁴⁶

²⁴² Alvânî, *İşkâliyyetü’t-Teâmül mea’s-Sünneti’n-Nebeviyye*, 199-205.

²⁴³ Alvânî, *İşkâliyyetü’t-Teâmül mea’s-Sünneti’n-Nebeviyye*, 207-214.

²⁴⁴ Alvânî, *İşkâliyyetü’t-Teâmül mea’s-Sünneti’n-Nebeviyye*, 92-93, 205-206.

²⁴⁵ Ahmet Yücel, “Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 16-17 (1998): 117.

²⁴⁶ Yücel, “Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi”, 108.

Diğer taraftan bazı sahâbî ve tâbiînin hadisleri yazmaya karşı takındıkları olumsuz tutumun, Alvânî'nin tahayyülünün aksine, Kur'an'ın mutlak otorite, sünnetin ise sınırlı bir tatbikatı olmasıyla hiçbir alakası yoktur. Hadis kitabetine sıcak bakmayan bazı sahâbî ve tâbiînin Hz. Peygamber'in bu konudaki nehyine hiçbir atıf yapmamaları ve meseleyi daha ziyade sözlü kültürün baskınlığı, Arapça'nın yazılı bir şekilde aktarımının zorluğu ve sözlü kültürün mevsukiyetinin daha kuvvetli oluşu, hadislerin ehil olmayan kişilerin eline geçebileceği ve tahrif edilmiş bir şekilde rivayet edebileceği gibi pek çok tarihi, sosyal ve kültürel sebebe bağlamaları,²⁴⁷ konunun Kur'an'ın veya sünnetin otoritesiyle bir ilgisinin bulunmadığını göstermektedir.

Öte taraftan sahâbînin Hz. Peygamber'in müstakil bir teşrii sahibi olmadığını iyi bir şekilde idrak ettiği iddiası da temelsiz bir yaklaşımdır. Örneğin Hz. Ömer'in, kocanın diyetine eşinin mirasçı olamayacağını savunmasına rağmen Hz. Peygamber'den bu konuda farklı bir hüküm ulaşınca doğrudan görüşünden vazgeçmesi ya da ziyaret tavafını yaptıktan sonra adet olan bir kadının durumu hakkında bir görüş serdetmesinin ardından Hz. Peygamber'in bu konudaki hükmünü duyduktan sonra hemen görüşünü değiştirmesi, Hz. Peygamber'in müstakil bir hüküm koyduğuna inandığını göstermektedir.²⁴⁸ Ayrıca Kadı Şureyh'e yargılama ahkamı hususunda yazdığı mektubunda bir meselenin çözümünü Kur'an'dan bulamadığı takdirde sünnetteki hükümlere bakmasını tavsiye etmesi de sünnetin teşrii sıfatını haiz olduğuna kani olduğunu göstermektedir.²⁴⁹

Alvânî'nin Kur'an ve sünnetin terkedilip yerine fıkıh, tefsir gibi ilimlerin icat edildiğini ifade etmesi bu ilimleri bidat olarak gördüğünü ihsas ettirdiği gibi mezheplerin ve kurucu imamların kutsallaştırıldığı söylemi de son derece selefi ve özcü bir yaklaşımdır. Müslümanların dini sahih, insicamlı ve tutarlı bir şekilde anlamak için ürettikleri bu ilimleri istihzaî bir şekilde tahkir eden Alvânî, bu ilimlere alternatif olarak ortaya koyduğu herhangi bir şey olmadığı gibi nassları anlama usulü de son derece keyfi, seçmeci ve tutarsızdır.

Nihayetinde Alvânî, Kur'âniyyûn akımını sünneti inkar ettiği için sert bir şekilde eleştirmesine rağmen²⁵⁰ onlarla benzer argümanlar kullanarak sünneti doğrudan inkar etmese de bütünüyle işlevsiz kılmakta ve onu tarihin belli bir dönem ve mekanına sıkıştırarak önemini tamamen ortadan kaldırmaktadır.

²⁴⁷ Muhittin Düzenli, "Hadis Kitabeti Karşıtlığının Tarihi Arka Planı", *Diyanet İlmî Dergi* 59 (2023): 521-50.

²⁴⁸ Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 54-55; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, 81.

²⁴⁹ Muhammed b. Halef Vekî, *Ahbârü'l-Kudât*, c.2 (Kahire: Mektebetü't-Ticariyyeti'l-Kübra, 1947), 190.

²⁵⁰ Alvânî, *İşkâliyyetü't-Teâmül mea's-Sünneti'n-Nebeviyye*, 183.

2.2. Kur'an'ın Ahkâmıyla Mukayyet İcmâ

Sahâbî döneminden sonra Kur'an-sünnet ilişkisinin bozulduğunu ifade eden Alvânî, beklendiği üzere klasik anlamdaki icmâ fikrini de kabul etmemektedir. Klasik usûl müktesabatının aksine yazılarında icmâ konusuna neredeyse hiç temas etmeyen Alvânî'nin konuya ilişkin fikirleri genellikle dağınık bir şekilde bulunmaktadır.

Alvânî, bir zamanlar Ezher alimleri gibi Şafîî ve mütekellim usûlcülerin kabul ettiği şekliyle icmâ fikrini benimsediğini, fakat artık bu görüşü terkettiğini ve sadece Kur'an'ın otorite olduğunu ve onda bulunmayan bir şey üzerine icmâ edilemeyeceği fikrinde olduğunu belirtir.²⁵¹ Alvânî'ye göre icmânı temellendirilmesi hususunda klasik dönemde sıklıkla başvurulmuş “Yolun doğrusu kendine açık belli olduktan sonra Resûlullah'a karşı çıkan ve müminlerin yolundan başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırız ve onu cehenneme atarız. Orası varılacak ne kötü bir yerdir!” (Nisâ 4: 115) ayeti, bağlamından kopararak kullanılmış olup icmâ ile bir alakası bulunmamaktadır.²⁵² Bu sebeple icmâ sadece Kur'an'da belirtilen imanın temel esasları ve İslam'ın beş rûknünde gerçekleştirmiş olup bunun dışındaki hiçbir hususta icmâ meydana gelmemiştir. Ahmed b. Hanbel'in “kim icmâ iddiasında bulunursa o kişi yalancıdır” ifadesini Müslümanlar arasında fitne ve firkalaşmalar çıktıktan sonra herhangi bir icmâ olamayacağına delil olarak kullanan Alvânî, bazı ihtilafli hususların kıyamet gününe kadar devam edeceğini, bu sebeple müçtehit bir kimsenin mezkur hususlar dışındaki tüm konularda farklı fikir belirtip ihtilaf edebileceğini düşünmektedir.²⁵³

Alvânî'ye göre Müslümanlar arasında kökleşen ve şerî bir delil mahiyetine kavuşan icmâ neticesinde farklı fikir ve görüşlerin serdedilmesi, ümmet arasında ihtilaf çıkaran ve ümmetin birliğini bölecek şekilde algılanmaya başlanmıştır.²⁵⁴ Bu da düşünce hürriyetini kısıtlamış ve geçmişte ortaya konan görüşlerin yeniden ele alınmasına engel teşkil etmiştir. Öte yandan icmâ, Emeviler ve haleflerinin ya da iktidarın tarafını tutan alimlerin muhalif ve muarızlarına baskı yapmak için kullandığı bir araç olmuştur.²⁵⁵

Alvânî'nin icma konusunda da hatalı yaklaşımlarının olduğu görülmektedir. Öncelikle Alvânî, Ahmed b. Hanbel'in mezkur sözünü bağlamından kopararak kullanmıştır. Ahmed b. Hanbel bu

²⁵¹ Taha Câbir Alvânî, “Ders min Durûs en-Nakdi'z-Zâti Halkati's-Sâniye”, 20 Mayıs 2024, <https://alwani.org/?p=4206>.

²⁵² Taha Câbir Alvânî, “el-Kur'ani'l-Kerîm ve'l-Kıraâtî'l-Muâsıra Mea ed-Duktûr eş-Şeyh Taha Câbir el-Alvânî”, *Mecelletü'l-Kelime - Müntedâ'l-Kelime li'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs* 18, sy 71 (2011): 130; Taha Câbir Alvânî, “Müracaâtü'l-Cihâd Tahmilü el-Menhecîye ve'l-Edevâtî's-Sâbika - Hivâr mea İslam Online”, erişim 20 Mayıs 2024, <https://alwani.org/?p=5717>.

²⁵³ Taha Câbir Alvânî, “Mâzâ ani'l-İcmâ”, erişim 20 Mayıs 2024, <https://alwani.org/?p=8044>.

²⁵⁴ Taha Câbir Alvânî, “Avâik Emâme'l-Mürâcâât”, erişim 20 Mayıs 2024, <https://alwani.org/?p=11986>.

²⁵⁵ Alvânî, “Mâzâ ani'l-İcmâ”.

sözüyle muhalifi bilinmeyen her hükme icma denmesine karşı çıktığı gibi²⁵⁶ kendisi de birtakım hükümler hakkında değerlendirme yaparken icmâa başvurmuştur.²⁵⁷ Bunun yanı sıra icmân muhtelif fikir ve görüşlerin ortaya konmasına engel olduğu ve fikir hürriyetini tahdit ettiği iddiası da doğru değildir. Bir dönemde yaşamış tüm alimlerin icmâ ettiği hükümlerin sayısı çok fazla olmadığı gibi çeşitli dönemlerde hakkında icmâ olduğu söylenen pek çok hüküm de ya mezhep içerisinde ya da belli bölgedeki alimlerin görüş birliği ettiği anlamda kullanılmıştır.²⁵⁸ Ayrıca icmâ ile dinin sabiteleri ve sınırları net bir şekilde ortaya konulmuş, böylelikle dinin ana iskeletinin sonraki dönemlerde şaz ve batıl görüşlerle bozulmaması garanti altına alınmıştır. Emevî hükümdarlarının icmâ enstrümanıya hangi alimleri ne gibi gerekçelerle ve ne zaman baskı altına aldığı gibi sorular Alvânî'nin -her zamanki gibi- cevapsız bıraktığı meselelerdir.

2.3. Makasîdın Önündeki En Büyük Engel: Kıyas

Alvânî tıpkı icma gibi kıyas konusuna da eserlerinde müstakil olarak yer vermemekle birlikte muhtelif meseleleri ele alırken kıyasa menfî bir tarzda kısaca değinmektedir. Alvânî'ye göre klasik dönemde kıyasın meşruiyeti hususunda başvurulmuş "Ey akıl sahipleri ibret alın!" (Haşr 2) ayeti siyak ve sibakından kopararak kullanılmış olup kıyasa delil teşkil etmesi mümkün değildir.²⁵⁹ Ayrıca klasik dönemde nassların sınırlı hadiselerin sınırsız olduğu şeklindeki hatalı düşünceden dolayı Kur'an'ın her asrın problemlerine cevap verebilecek ilkeleri şâmil olduğu unutulmuş ve gündelik hayattaki boşlukları doldurmak için icmâ ve kıyas gibi deliller *icat edilmiştir*. Halbuki Kur'an'ın külli ve umumi kaideleri, maksat ve gayeleri Müslümanların kıyamete kadar gelecek tüm meselelerine cevap verebilecek nitelikte olup bu gibi delillere ihtiyaç bırakmamaktadır.²⁶⁰

Alvânî kıyası dar ve parçacı fikhî anlayışın en büyük müsebbiblerinden biri olarak görmektedir. Ona göre kıyas, Müslümanların erken dönemde edindiği bir fikir olup Batı'da ortaya çıkan "deneysel araştırma" fikrine ilham kaynağı olsa da Müslüman aklını cüz'iden ancak cüz'îye intikal edebilen parçacı ve kısmî bir bakış açısına sıkıştırmıştır. Ayrıca bu parçacı bakış açısının müsebbibi olan kıyas ve istihsan fıkhta baskın hale geldiğinde başlangıçta tal'îl daha sonra ise makasîd bu konular altında sıkışıp kalmış ve müstakil bir hüviyeti haiz olamamıştır.²⁶¹

²⁵⁶ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fık)*, 118.

²⁵⁷ Yunus Araz, "Ahmed b. Hanbel'in İcmâ' Anlayışı", içinde *Hicrî Üçüncü Asırda İslâmî İlimler* (Adıyaman: İKSAD Yayınları, 2023), 438-39.

²⁵⁸ Ahmad Hassan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (İslamabad: Islamic Research Institution, 1970), 174-75.

²⁵⁹ Alvânî, "el-Kur'ani'l-Kerîm ve'l-Kıraâtî'l-Muâsıra Mea ed-Duktûr eş-Şeyh Taha Câbir el-Alvânî", 130.

²⁶⁰ Taha Câbir Alvânî, "Tahdîr Bernâmic Fıkhi'l-Ekalliyât", 24, erişim 20 Mayıs 2024, <https://alwani.org/?p=11615>.

²⁶¹ Taha Câbir Alvânî, "Mine't-Ta'lîl ile'l-Makâsîdî'l-Kur'anîyyetî'l-Ulyâ'l-Hâkime", *İslamiyyetü'l-Ma'rife* 12, sy 46-47 (2006 2007): 9, 10; Alvânî, *el-Vahdeti'l-Binâiyye li'l-Kur'ani'l-Mecîd*, 23; Alvânî, *İjtihad*,

2.4. Makasıd-ı Şeriâ'dan Kur'an'ın Yüksek Hâkim Makâsıdına

Modern dönemde İslam düşüncesinin ihya edilmesi ve çağın sorunlarına cevap verebilecek bir mahiyete büründürülmesi için sıklıkla başvurulmuş makâsıd düşüncesi, Alvânî'nin usûl anlayışının temeli ve mihveri konumundadır. Fakat -birazdan görüleceği üzere- Alvânî, sadece fikhî merkeze alan makâsıd-ı şeriâ düşüncesinin ötesine geçerek genel olarak varlığı, eşyayı, insanı ve dinî anlama ve anlamlandırmayı hedefleyen Kur'an'ın yüksek hâkim maksatlarını (مقاصد القرآنية العليا الحاكمة) merkeze koyarak kendine özgü bir makâsıd teorisi geliştirmiştir.

Alvânî'ye göre şariat, bir yandan beşerin kabiliyet ve yeteneklerini gözetererek zorluk ve meşakkatı kaldırmış, diğer taraftan zayıflığını göz önünde bulundurarak kolaylığı (teysîr) şerî bir maksat kılmıştır. Ayrıca Kur'an'ın mesajının evrenselliği, nübüvvetin Hz. Peygamber ile hitama ermesi ve tüm hükümlerinin muallal ve beşerin maslahat ve maksadı ile bağlı olarak gelmesi, şariatın temel hususiyetlerindendir.²⁶² Ahkâmın tamamının muallal ve maslata mebnî olmasıyla, insanların İslam'ın getirdiği şeylere tam ve yakînî bir şekilde iman edip hızlı bir şekilde amele dönüştürmesi amaçlanmıştır. Öte taraftan şariatın getirdiği her şey makulü'l-manâ yani manası akılla kavranabilir niteliktedir. Bazı müçtehitlerin bu manayı kavrayamaması hükmün makulü'l-manâ olmasını değiştirmemektedir. Nitekim bir grup müçtehidin kavrayamadığı bir manayı başka müçtehitler kavrayabileceği gibi bir bölge veya bir neslin idrak edemediği anlamı diğerleri anlayabilmektedir. Dolayısıyla bir Müslüman, Kur'an ya da onun mübeyyini olan sünnetin ortaya koyduğu her hükmün makulü'l-manâ olduğuna iman etmelidir.²⁶³

Kur'an'ın pek çok ayetinde hükümlerin ta'liline açık bir şekilde yer verildiği gibi Hz. Peygamber'in hadislerinin önemli bir kısmında sarahaten veya imaen ta'lile dayalı verdiği hükümler görülmektedir. Hz. Peygamber'e muvafık şekilde sahâbî de içtihatlarında maslahatla ta'lil, sedd-i zeraî', def-i mefasid ve illetin zevaliyle amelin tevakkufu gibi yöntemleri kullanmışlardır. Gerek sahâbî döneminde gerekse de tabîîn döneminde hakim anlayış tüm şerî ahkâmın kullar için dünya ya da ahirette bir hayrı celb edeceği ve mefsedeti def edeceği şeklindedir. Ne var ki ta'lilin bir usûl kavramı olarak ortaya çıkışı mezheplerin teşekkülüyle birlikte olmuştur.²⁶⁴

Ta'lil, makâsıd fikrinin inşası için İslam tarihinin erken döneminde önemli çıkış noktası konumunda olmuşsa da ulema kıyası odağının merkezine alıp onunla aşırı derecede iştilal etmiş ve

17; Alvânî, *Makâsıdu's-Şeria* (Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 2001), 126-27, 138-39; Alvânî'nin şu esere yazdığı mukaddime: İsmail el-Hasanî, *Nazariyyetü'l-Makâsıd inde'l-İmâm Muhammed Tahîr b. Aşûr* (Virgiana: el-Mahedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1995), 6.

²⁶² Alvânî, "Mine't-Ta'lil ile'l-Makâsıd-ı'l-Kur'aniyyeti'l-Ulyâ'l-Hâkime", 7.

²⁶³ Alvânî'nin mukaddimesi: İsmail el-Hasanî, *Nazariyyetü'l-Makâsıd inde'l-İmâm Muhammed Tahîr b. Aşûr*, 7.

²⁶⁴ Alvânî, "Mine't-Ta'lil ile'l-Makâsıd-ı'l-Kur'aniyyeti'l-Ulyâ'l-Hâkime", 7-8.

ta'lîli de onun altına yerleştirmiş, böylece ta'lîl kıyasın bir rûknü ve dayanağı haline gelmiştir.²⁶⁵ Ayrıca ulemâ illet veya hikmetini bulamadıkları ibadet gibi alanlarda ta'lîl olmadığını ve hükümlerin taabbudî olduğunu kabul ederek şeriatteki tüm ahkâmın makulü'l-mana olduğunu kabul etmemiştir. Örneğin meste meshin ayağın altına değil de üstüne yapılmasını taabbud sahasının temel örneği kabul etmişlerdir. Fukaha bu yargıya varırken taabbud kelimesinin tezellül ve boyun eğdirme manasında beşerî köleler ve efendileri bağlamında kullanıldığını gözden kaçırmıştır. Nitekim köle efendisinin tüm emirlerini idrak etsin veya etmesin doğrudan yerine getirmekte, irade ve kudretini tamamen efendisinin eline verip aklına pranga vurmaktadır. Allah ile kulları arasındaki ubudiyyet ilişkisi ise bundan tamamen farklı olarak insana şeref ve onur kazandırıp onu özgürlüğüne kavuşturmakta ve akli bir zeminde kendisine sunulan makulü'l-mana ahkâmı kendi iradesiyle yerine getirmektedir. Taabbud anlayışı diğer dinlerde bulunan geniş taabbud alanının -özellikle de Yahudilerin Tevrat'a ekledikleri taabbudî hükümlerin- etkisiyle şeriatın mezkur özellikleri göz ardı edilerek İslam'a sokulmuştur.²⁶⁶ Öte yandan -tıpkı ta'lîl gibi- şeriatın maksatları ve celb-i maslahat def-i mefsedet düşüncesi de ıstıshab delili altına yerleştirilerek daraltıcı bir şekle büründürülmüştür.²⁶⁷

Bu gibi sebeplerin yanı sıra soyut kalamî bakış açısının ve kıyas temelli parçacı fıkıh düşüncesinin egemen oluşu, lafzî ve lügavî araçlara aşırı odaklanması, zamansal ve mekânsal göreceliliği hesaba katmayan mutlak düşünüş tarzı ve aşırı derecede teoriye dalıp realiteden ve yaşanan hayattan kopma gibi unsurlar da uzun bir süre boyunca makâsıdî bir bakış açısı ya da metodunun ortaya çıkışını engellemiştir. Ne var ki bu istikamette bir yönelim Cüveynî ve sonrasında Gazzali ile başlamış, İzz b. Abdisselam ile devam etmiş, Şâtibî ise bu konuda en önemli isim olarak makâsıdî fıkıh zirveye taşımış, akli ve nakli cem ederek küllî istikra yöntemiyle cüz'îyâta hapsolmayan fakat ona hükmeden bir yöntem geliştirmiştir.²⁶⁸ Mamafih çöküş döneminin başlangıcını yaşayan Müslüman akli, Şâtibî'nin bu fikirlerine gereken önemi vermemiş, makâsıd düşüncesi müstakil bir ilim haline gelmeden usul-i fıkıhın sınırları içerisine sıkışmıştır. Şâtibî'nin fikirleri Muhammed Abdûh, Reşid Rızâ ve Abdullah Dirâz gibi modern ıslahatçılar tarafından keşfedilmiş, Tahir b. Aşur ise Şâtibî'nin eksikliklerini tamamlayıp onu aşarak özgürlük ve hürriyet kavramlarını makâsıd altına yerleştirerek bu konuda önemli çalışmalar yapmıştır. Allâl el-Fâsî, Ahmed er-Raysûnî gibi isimler de bu konuda önemli çalışmalar yapmışlardır.²⁶⁹

²⁶⁵ Alvânî, "Mine't-Ta'lîl ile'l-Makâsıdî'l-Kur'anîyyeti'l-Ulyâ'l-Hâkime", 9.

²⁶⁶ Alvânî'nin mukaddimesi: İsmail el-Hasanî, *Nazariyyetü'l-Makâsıd inde'l-İmâm Muhammed Tahîr b. Aşûr*, 8-15.

²⁶⁷ Alvânî, *Makâsıdu's-Şeria*, 123-24, 138-39.

²⁶⁸ Alvânî, *Makâsıdu's-Şeria*, 126-27; Alvânî, "Mine't-Ta'lîl ile'l-Makâsıdî'l-Kur'anîyyeti'l-Ulyâ'l-Hâkime", 12-13.

²⁶⁹ Alvânî, "Mine't-Ta'lîl ile'l-Makâsıdî'l-Kur'anîyyeti'l-Ulyâ'l-Hâkime", 13.

Alvânî'ye göre bugünün siyasi, iktisadi, kültürel ve toplumsal gerçekliğinden farklı bir tecrübe yaşayan ve makâsı ihmal eden klasik miras, günümüz soru, sorun ve mesailine cevap veremez. Bu sebeple geçmiş mirasa dönme ya da geçmişle hal-i hazır arasında bir köprü kurmak da bir çözüm yolu sağlayamaz. Dolayısıyla bugün yapılması gereken tüm zaman ve mekanlara şâmil ve buralarda ortaya çıkabilecek tüm problem ve meselelere cevap verebilecek eksiksiz bir kitaba, yani Kur'an'a dönülmelidir.²⁷⁰

Kur'an ve Hz. Peygamber'in sahih beyanları aklın kabul edebileceği bir şekilde küllî istikra yoluyla incelendiğinde tevhid, tezkiye ve umrandan müteşekkil "Kur'an'ın Yüksek Hâkim Maksatlar"ına (مقاصد القرآن العلیا الحاکمة) ulaşılmaktadır. Gerek Kur'an'ın sure ve ayetleri gerekse de tüm peygamberlerin ittifak ettiği hususlar bu üç konu etrafında dönmektedir.²⁷¹

Hâkim makâsının ilki ve en üst mertebesinde yer alan *tevhid*, gayb ve şehadet aleminin esas mihveri olup varlık alemindeki küllî ve cüz'î her şeyle bağlantısı bulunmaktadır.²⁷² Dinin tamamının esas olan tevhid, cüzî-küllî, aslî-ferî, akidevî-şerî, sistemsel ve ahlaki tüm şeyler tevhide dayanmalı ve ondan neş'et etmelidir. Eğer bu sayılanlar tevhide dayanmıyorsa dinden de sayılmaz ve sapma ve bidat olarak kabul edilir.²⁷³

İmanın esas, İslam'ın temeli ve ihsanın payandası olan tevhid, hiçbir şekilde gevşeklik ve kayıtsızlık kabul etmez.²⁷⁴ İnsanı kendine, canlılara, eşyaya veya başka insanlara kulluk etmekten kurtarıp tek olan Allah'a iman etmesini sağlayarak onu özgürleştiren tevhid, Allah'ın razı olacağı temeller ve bileşenler üzerine inşa edilmiş gerçekçi ve tutarlı bir hayat nizamı inşa eder. Kültür, toplum, siyaset, ahlak ve sanatın yanı sıra tasavvur, fikir ve hareket alanında, kısaca bilginin her alanında tezahür etmesi gerekir. Dolayısıyla insan ve hayat hakkında küllî bir bakış açısı inşa etme hususunda köşe taşı bir konumda bulunan tevhid, diğer tüm inanç esaslarının sağlıklı ve safî bir şekilde gerçekleşmesi kendisine bağlıdır. Şerî ve akidevî tekliflerin kendisinden çıktığı ve kendisine istinad ettiği tevhid, İslam'ı diğer din ve inanışlarından ayıran en önemli mümeyyiz vasıftır.²⁷⁵

²⁷⁰ Taha Câbir Alvânî, *Tatavvuru'l-Menheci'l-Makâsîdî İnde'l-Muâsirîn - Medâris Mea'l-Şeyh Taha Câbir el-Alvânî* (Virgiana: el-Mahedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 2011), 22-23.

²⁷¹ Alvânî, *Tatavvuru'l-Menheci'l-Makâsîdî İnde'l-Muâsirîn - Medâris Mea'l-Şeyh Taha Câbir el-Alvânî*, 23.

²⁷² Alvânî, *Tatavvuru'l-Menheci'l-Makâsîdî İnde'l-Muâsirîn - Medâris Mea'l-Şeyh Taha Câbir el-Alvânî*, 23.

²⁷³ Taha Câbir Alvânî, *Nahve't-Tecdîd ve'l-İctihâd - Mürâcaat fî'l-Manzûmeti'l-Marîfiyyeti'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dârü't-Tenvîr, 2008), 22.

²⁷⁴ Taha Câbir Alvânî, "İskâtâtü't-Turâs alâ'l-Vâkı'l-Makâsîdî'l-Ulyâ'l-Hâkime - I", erişim 20 Mayıs 2023, <https://alwani.org/?p=4561>.

²⁷⁵ Taha Câbir Alvânî, *et-Tevhîd ve't-Tezkiye ve'l-Umrân - Muhâvelât fî'l-Keşfi ani'l-Kıyemi ve'l-Makâsîdî'l-Kur'anîyyeti'l-Hâkime* (Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 2003), 14, 18.

Tevhid inancı insanın fitratına ve tabiatına yerleştirilmiş olup insanları kula kulluktan kurtarıp Allah’a kul yapan, diğer dinlerin zulmünden halas edip İslam’ın adaletine sevk eden, dünyanın darlığından kurtarıp ahiretin genişliğine götüren, her türlü karanlıktan nurun ışığına yönlendiren ve Müslümanları şahit ümmet ve insanlar için çıkarılmış ümmet yapan temel bir hususiyettir. Tevhid insanların kalbinde ve vicdanında içselleşip akılları tevhid ile aydınlatıldığı takdirde toplumsal, ailevi, ferdi tüm hayata yansımaları olacaktır. Hayatın içerisindeki tüm problemlere şifa veren bir ilaç olan tevhid; fikirleri ikame, tasavvuru tasfiye, itikadı tashih, vicdanı tahrir, davranışları ta’lil eder, ahlaki güzelleştirir. Hayatı adalet, hakkaniyet ve emanet üzerine inşa eder.²⁷⁶

Tevhid, beşerî felsefenin cevaplamakta aciz kaldığı hakikatlerin cevabını insana gösterir. İnsanın hakikatı ve konumu, hayattaki rolü, beşerî fiillerin değerlendirilmesi, insanın kainat ve tabiatla ilişkisi, hayat ve ölümün hakikati, dün, bugün ve yarının hakikati, ahiret, hâlık ile mahlûkun ilişkisi, hak ve batılın ölçütü gibi sorularda insana rehberlik eder.²⁷⁷

Tevhid, Allah’tan başka tüm mutlakların reddini içerdiği için herhangi bir Müslüman birey yahut neslin bir meselenin son noktası olarak gördüğü ve karara vardığı bir konu, diğer nesil ve fertleri bağlayıcı olmayıp onlar için her zaman meseleyi yeniden gündeme getirme, gözden geçirme ve farklı bakış açılarıyla değerlendirip reddetme hakkı bulunmaktadır.²⁷⁸ Dolayısıyla tevhid bilginin tekelleşmesinin önüne geçerek herhangi bir fert ya da nesle bir konuda mutlak ve kesin bir bilgiye ulaşma imkanı vermeyerek fikir ve düşünce özgürlüğü sağlamaktadır.

Hakim makâsıdın ikincisi, tevhidin en önemli hedeflerinden ve dinin en önemli gayelerinden olan *tezkiye*dir. Tezkiye; insanın kendisi, çevresi, toplumsal sistemler ve beraber yaşadığı ve ilişkiye girdiği her şeyin arındırılmasıdır. İlim ve amelin değerler çerçevesinde beraber hareket ettiği bir İslamî pratiğe yol açan tezkiye, insanın ilahî ahdi yani Allah’ın kendisine yüklediği emaneti ifâ etmesine, hilafet görevini en iyi şekilde getirmesine ve neticede imtihanı kazanmasına yardımcı olur. İlim ve marifetin bir ölçütü olan tezkiye, bu hedefler çerçevesinde faydalı, övülen ve güzel ilmi faydasız, yerilen ve çirkin bilgiden ayıran ayıran bir pusula haline gelir. Eğer insan kendi tezkiyesini gerçekleştiremezse hüsrân ve dalaletle mahkum olacak ve amelleri boşa gidecektir.²⁷⁹

Son hâkim makâsıd olan *umran*, kainat ve tabiatın bizim üzerimizde hakkı olan imar ve ihyayı yerine getirmektir. Kainatın insana teshir edildiğinin farkında ve bilincinde olarak her şeyin Allah’ı

²⁷⁶ Alvânî, *et-Tevhîd ve't-Tezkiye ve'l-Umrân - Muhâvelât fî'l-Keşfi ani'l-Kiyemi ve'l-Makâsidi'l-Kur'aniyyeti'l-Hâkime*, 17.

²⁷⁷ Alvânî, *Nahve't-Tecdîd ve'l-İctihâd - Mürâcaat fî'l-Manzûmeti'l-Marifiyyeti'l-İslâmiyye*, 23.

²⁷⁸ Zainab Alwani, “Maqâsid Qur’âniyya: A Methodology on Evaluating Modern Challenges and Fiqh al-Aqalliyât”, *The Muslim World* 104, sy 4 (2014): 473-474.

²⁷⁹ Alvânî, “İskâtâtü't-Turâs alâ'l-Vâki'l-Makâsidi'l-Ulyâ'l-Hâkime - I”; Alvânî, *Nahve't-Tecdîd ve'l-İctihâd - Mürâcaat fî'l-Manzûmeti'l-Marifiyyeti'l-İslâmiyye*, 24-25; Alvânî, *Tatavvuru'l-Menheci'l-Makâsidi İnde'l-Muâsirîn - Medâris Mea'l-Şeyh Taha Câbir el-Alvânî*, 24.

tesbih ettiğinin farkında olarak ondan meşru ölçülerde istifade etmektir. Müslümanlar umran vazifelerini unutup yeryüzünde ebedi kalacağını zannetmiş, hevalarına uymuş, maddi açıdan güçlenme konusunda ellerinden geleni yapmadığı gibi emanetin taşıyıcıları olma vasfını kendilerine yükleyen ruhî ve nefsî güç bakımından geride kalmışlardır. Böylelikle en hayırlı ümmet vasfını kendilerine kazandıran emr-i bil maruf nehy-i anil münker ilkesini terk etmişlerdir. Bu ilke sadece şer'î manalarla sınırlı olmayıp ölü bir bölgenin imar edilmesini maruf addettiği gibi karada ve denizde insanlara zarar veren şeylerin önlenmesi de kötülüğün önlenmesi nevinden görmektedir.²⁸⁰

Allah'ın dünyayı ve insanlığı yaratırken gözettiği gayelerin tezahürü olan ve beşerî davranışlara rehberlik ve kılavuz etmesi gereken bu üç yüksek hâkim makâsıdın kendi aralarında diyalektik bir ilişki olduğu görülmektedir. Tevhid, kişinin nefsinin ve bir bütün olarak toplumu kötülüklerden tezkiye etmesini ve marufa ulaşabilmesi için umranın inşası yolunda çaba göstermesini gerektirir. Benzer şekilde tevhid olmaksızın kötülüklerden tezkiye olmak mümkün olmadığı gibi umranın varlığı da insanın tevhidi idrak edip ona tabi olmasına yardımcı olmaktadır. Marufu elde edebilmek için umranın inşası ise tevhid ve saf niyetlere dayanmaksızın mümkün değildir.²⁸¹

Alvânî, bazı yazılarında bu üç maksada iki adet (*ümmet* ve *davet*) daha eklemişse de²⁸² gerek kitaplarında ve makalelerinde gerekse de röportajlarında makasîd anlayışını üçlü bir sistemle ele almıştır. Öte yandan hiyerarşik bir makasîd anlayışını benimseyen Alvânî; tevhid, tezkiye ve umranı en yüce ve hakim Kur'anî makasîd olarak belirlerken bunlardan neş'et eden maksatları adalet, hürriyet, eşitlik, insan onuru, ifade hürriyeti, mahremiyet hakkı gibi değerler olarak belirlemiştir. Klasik dönemde makasîd-ı şeria altında sayılan zaruriyyat, haciiyyat ve tahsiniyyat ise üçüncü derecede yer almaktadır. Alvânî'ye göre bunlar fukaha tarafından kıyas ve maslahat delillerine sıkıştırılarak mükelleflerin fiilerine ilişkin kurgulanmıştır.²⁸³

Mamafih, usulcülerin mükelleflerin fiilerini göz önüne alarak inşa ettikleri şer'î hüküm nazariyesi yani teklifi-vadî hüküm sistematigi, Alvânî tarafından kabule şayan görülmemektedir. Nitekim ona göre beşerî fiil; Allah'ın takdiri ya da gaybî hareket (tevhid), Allah'ın emir ve iradesinin

²⁸⁰ Alvânî, “İskâtâtü't-Turâs alâ'l-Vâki'l-Makâsîdî'l-Ulyâ'l-Hâkime - I”; Alvânî, *Nahve't-Tecdîd ve'l-İctihâd - Mürâcaat fî'l-Manzûmeti'l-Marifiyyeti'l-İslâmiyye*, 25-26; Alvânî, *Tatavvuru'l-Menheci'l-Makâsîdî İnde'l-Muâsirîn - Medâris Mea'l-Şeyh Taha Câbir el-Alvânî*, 24-25.

²⁸¹ Taha Câbir Alvânî, “Sermaye Piyasalarının Düzenlenmesi ve Islahında İslami İctihadın Rolü”, içinde *İslam Düşüncesinin Bugünkü Meseleleri*, çev. Süleyman Gündüz (İstanbul: İnkılab, 2017), 187-88.

²⁸² Taha Câbir Alvânî, “Beyne Makâsîdu's-Şeria ve Makâsîdu'l-Kur'ani'l-Ulyâ”, erişim 20 Mayıs 2023, <https://alwani.org/?p=3502>; Taha Câbir Alvânî, “el-Makâsîdu'l-Ulyâ'l-Hâkime ve Tef'ilihâ”, erişim 20 Mayıs 2023, <https://alwani.org/?p=4030>.

²⁸³ Taha Câbir Alvânî, “Tatavvuru'l-Menheci'l-Makâsîdî İnde'l-Muâsirîn - Medâris Mea'l-Şeyh Taha Câbir el-Alvânî (Baskı Öncesi)”, 20 Mayıs 2024, <http://www.zainabalwani.com/wp-content/uploads/2016/06/ZAlwani.pdf>; Taha Câbir Alvânî, “İskâtâtü't-Turâs alâ'l-Vâki Ba'dî'l-Müsteveyâtî'l-Uhrâ mine'l-Kiyemi ve'l-Makâsîd - II”, erişim 20 Mayıs 2023, <https://alwani.org/?p=4566>; Taha Câbir Alvânî, “İskâtâtü't-Turâs alâ'l-Vâki Ba'dî'l-Müsteveyâtî'l-Uhrâ mine'l-Kiyemi ve'l-Makâsîd - III”, erişim 20 Mayıs 2023, <https://alwani.org/?p=4569>.

tezahürü ya da insan hareketi (tezkiye) ve emir ve iradenin ortaya çıktığı eşya alemi veyahut tabiat aleminin (umran) kendi arasındaki karşılıklı ilişkisinden doğmaktadır. Dolayısıyla beşerî bir fiil etkisi açısından sadece failiyle sınırlı kalmamakta ve pek çok açıdan onu aşmaktadır. Beşerî fiiller suya atılan taş neticesinde ortaya çıkan ardışık ve sürekli dalgalar gibi tesiri sınırsız bir şekilde devam eden -kelebek etkisi gibi- bir mahiyete sahiptir. Bu sebeple kötü bir adeti başlatmanın mesuliyeti sadece kişiyle sınırlı kalmamakta ve kıyamete kadar o kişinin omuzlarında yük olarak kalmaktadır. Usulcülerin ortaya koyduğu şer'î hüküm nazariyesi ise bir fiilin etkisini failiyle sınırlandırıp onun - özellikle küreselleşme bağlamında- zaman ve mekan açısından bireysel, ailevi ve toplumsal bağlamını açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Öte yandan teklifi hitap düşüncesi, mükellefi fiilin bu geniş boyutlarını ve neticelerini görmeden tüm gayret ve çabasını bir an önce mesuliyetini ifa edip zimmetinin boşa çıkması yönünde sarfetmeye götürmektedir. Halbuki hâkim makası, fiilin fail ile sınırlı kalmayacağı düşüncesi üzerine bina edildiği için şer'î hüküm nazariyesinin aksine bir fiili geniş ve kapsamlı açılardan tahlil ederek onun çok boyutlu yönlerini ihmal etmemekte, fiileri olumlu veya olumsuz yönlerden üç hakim maksada göre tahlil ederek bireysel ve toplumsal yönlerini göz önüne almaktadır. Bu sebeple yüksek makâsı, kapsamı ve genişliği sebebiyle çeşitli hususiyetlere sahip bireylerin, milletlerin, halkların muhtelif zaman ve mekan dilimindeki ihtiyaçlarına cevap verebilme kapasitesini haizdir. Dolayısıyla tevhide dayanan, insan vicdanında tevhidin kuvvet ve metanetine delalet eden ve tezkiye olmuş bir nefisten çıkan, hedefi ve neticesi umran dairesiyle ilgili olan bir eylem meşru ve makbul bir eylemdir.²⁸⁴

Alvânî'ye göre yüksek makâsı, şeriatın dört özelliğine dayanmaktadır. Yüksek makâsı bu özellikleri mücerret faziletler dairesinden çıkarıp faal ve etkin bir role büründürmektedir:

1. **Hatm-i Nübüvvet:** Kur'an gerek sünnet-i nebevî gerekse de diğer nebevî miraslara hakim konumundadır. Öte taraftan Hz. Peygamber'in vefatıyla nübüvvet kapısı kapanmıştır. Bu sebeple eski inançlarda var olan mehdî gibi kurtarıcı figürler ve nüzul-ü İsa gibi konuların kabul edilemez mahiyettedir.
2. **Kitabın [Mutlak] Hakim Oluşu:** Bu ilkeye göre Kur'an mutlak ve tartışılmaz bir otorite iken insanlar tarafından anlaşılması beşerî olup izafi bir yapıdadır.
3. **Tahfif, Rahmet ve Kıymetlere Dayanması:** Şeriat zorluk, sıkıntı, gayri makul olan taabbudilik gibi şeylerin aksine kolaylık ve esnekliği esas alır.
4. **Kur'anî Hitabının Evrenselliği:** Eski peygamberlerin getirdikleri zaman ve mekanla mukayyet hitaplarının aksine Kur'an, kıyamete kadar tüm zaman ve mekanlarda mutlak olarak geçerlidir.²⁸⁵

²⁸⁴ Alvânî, *Tatavvuru'l-Menheci'l-Makâsıdı İnde'l-Muâsirîn - Medâris Mea'l-Şeyh Taha Câbir el-Alvânî*, 25; Alvânî, *Makâsıdu's-Şeria*, 145-47, 173-76.

²⁸⁵ Alvânî, *Makâsıdu's-Şeria*, 143-44.

Kat'î, mutlak ve küllî yüksek makâsıdın tek kaynağı Kur'andır. Sünnet ise -yukarıda detaylı bir şekilde geçtiği üzere- Kur'an'dan çıkan bu maksatların Hz. Peygamber'in sahih hadisleri, fiilleri ve tasarrufların muhtelif hadise ve olaylar vasıtasıyla tecessüm etmiş halidir.²⁸⁶

Alvânî'ye göre yüksek makâsıd, teşrî açıdan tıpkı anayasa ilkeleri gibi olup anayasa maddeleri ve kanunî prensipler oluşturma kudretini haizdir. Dolayısıyla yüksek makâsıd, tecdit ve içtihat enerjisini diriltip ihya etmeye yardımcı olur, fıkha kendini yenileme istidadı aşılır ve eski şeriatların belirli dönem ve mekanla mukayyet oluşunun İslam şeriatının başına gelmesinden onu muhafaza eder.²⁸⁷

Yüksek makâsıd, usul-i fikhın muhtevası içerisinde bir asıl veya delil olmayıp onun tecdit ve inşasını gerçekleştirme kapasitesine sahiptir. Yine; İslamî, beşerî ve içtimâî ilimlerin muhtelif alanları için bir eleştirel ölçü vazifesi görerek bu maksatlara hizmet etmeyen ya da tearuz içerisinde bilgilerin arındırılmasını sağlar.²⁸⁸ Örneğin İslamî ilimler sahasında fıkıh mirasını zorluk, pranga, hiyel ve meharic fikhından, imamların kavillerini nass mertebesine çıkaran taklid fikhından arındırarak fakîhi cüz'î bakış açısından kurtarıp küllî nazara ve fikh-ı ekbere ulaştırır. Böylelikle fakîh yeni ortaya çıkan meseleleri tahlil edip çözüme kavuşturmada esneklik ve genişlik kazanır, sedd-i zeraî ilkesini uygulayıp beşerin maslahatlarını gerçekleştirir.²⁸⁹

Alvânî, yüksek makâsıdı fikhın güncel alanda karşılaştığı bazı konulara tatbik etmekten de geri durmaz. Fukahanın dâr taksimini yüksek makasıd ilkerinin testine sokan Alvânî, tevhid ve tezkiye açısından bakıldığında bu taksiminin doğru olmadığını ve değiştirilmesini gerektiğini ifade etmektedir. Tevhid açısından bakıldığında insanın tek bir nefisten yaratıldığını, bu nefisten de bir eş yaratıldığı ve nihayetinde buradan da kadın ve erkeğin çoğaldığını ifade eden Alvânî, “insanlığın birliği” düşüncesinin yeryüzünün de birliğini gerektirdiği ve bu yeryüzünün insanlık ailesi için geniş ev ve dinlenme yeri olduğunu belirtir. Ayrıca Allah bu geniş insanlık ailesine yeryüzündeki rızıkları ortak kılmıştır. Tezkiye açısından bakıldığında insanlar arasındaki ilişkinin temeli esasen barış olup savaş istisnai bir haldir. Savaşlar insanların genel vizyonunda bir inhıraf olup karşılıklı olarak birbirlerine zulmetlerine yol açan ahlaki ve ameli açıdan bir sapmadır. Umran nazarından bakıldığında ise insanın kendisine musahhar kılınan yeryüzüne saldırarak onu tahrip ve ifsad etmesi; tasarruf, davranış ve bakış açısında bir sapmaya işaret etmektedir. Bu gibi sebeplerle klasik anlamdaki dâr taksimi yüksek makasıd açısından kabule şayan değildir.²⁹⁰

²⁸⁶ Alvânî, *Makâsıdu's-Şeria*, 136-37.

²⁸⁷ Alvânî, *Makâsıdu's-Şeria*, 139.

²⁸⁸ Alvânî, *Makâsıdu's-Şeria*, 140.

²⁸⁹ Alvânî, *Makâsıdu's-Şeria*, 142-43.

²⁹⁰ Alvânî, *Tatavvuru'l-Menheci'l-Makâsıdı İnde'l-Muâsirîn - Medâris Mea'l-Şeyh Taha Câbir el-Alvânî*, 29-33.

Alvânî'nin yüksek makasid çerçevesinde çözümlediği diğer bir mesele kitle imha silahları üretip kullanma konusudur. Kitle imha silahları savaşla ilgisi bulunmayan ve İslam'ın zarar verilmesini yasakladığı kadınlar, çocuklar, yaşlılar, rahipler gibi insanları öldürdüğü gibi bitkiler, hayvanlar ve kısaca tüm tabiatı tahrip etmektedir. Halbuki Müslümanların bu tür silahlar üretmek yerine barışı esas alan ve hayatı önceleyen bir tutum takınıp yeryüzünü ifsad edenlerden veya umranı tahrip edenlerden olmaması gerekir. Bu sebeple Müslümanlar Allah'ın insana emanet ettiği kainatı muhafaza etmek için kitle imha silahlarının üretim ve kullanımını küresel düzeyde engellemek için çaba ve gayret göstermelidir. Dolayısıyla yüksek makasid açısından bakıldığında bu silah üretiminin caiz olmadığı ortaya çıkmaktadır.²⁹¹

İntihar ve kürtaj da Alvânî'nin yüksek makasid bağlamında ele aldığı konulardandır. İnsan kendisinin veya başkasının bedeni üzerine mülk sahibi olmayıp tasarruf yetkisine de sahip değildir. Kişinin bedenine sahip olduğu ve dilediği gibi tasarruf edebileceği düşüncesi şirk olup tevhide aykırıdır. Öte yandan insanın dünyaya gönderiliş gayesi olan hilafet vazifesini ifa etme ve umran inşa etme şeklindeki rolüne zarar veren her türlü eylem ve girişim yasaktır. Buna göre sahibine emanet olarak belirli şartlar altında verilen hayat ne kişinin ne de başkasının tehlikeye atma veya sonlandırma hakkı vardır.²⁹²

Alvanî, günümüzdeki ekonomik kriz ve gelir eşitsizliğine yüksek makasid ile çözüm bulunabileceğini düşünmektedir. Meseleyi tarihsel bağlamda yorumlayarak başlayan Alvânî'ye göre insanların alışverişlerinde nakdi araçlar kullanmaya başladıktan sonra buradan artı değer ortaya çıkmış, artı değer bir metaya dönüşmesi ise riba olgusunun meydana gelmesine zemin hazırlamıştır. Faizci, emek ve riskten uzak bir şekilde artı değeri borç olarak vermiş ve bazen bu artı değer karşısında kat kat faiz almış, bu ise faiz yoluyla muhtaç kimselerin ihtiyacını sömüren bir tefeci sınıfını doğurmuştur. Tüm semavi dinler tefeciliği yasaklamış ve Allah da tefecilere savaş açtığını ilan etmişse de, kolay, garantili, risksiz bir kâr ve kazanç hırsı ribayı artırmış ve dinlerin bunu ortadan kaldırmasını engellemiştir. Bu gelişmeler mal ve artı değer bir tarafta servet birikimine, diğer tarafta ise yoksulluk ve ihtiyaçların çoğalmasına yol açan ribaya dayalı bir kurum olan bankanın Batı'da inşa edilmesini doğurmuştur. Bu durum sanayi devrimi ve ardından büyük şirketlerin kurulmasına ve insanların sermaye sahipleri ve bu kimselerin işçileri olarak ikiye bölünmesine neden olmuştur. Faizcilik; üretim, tüketim ve dağıtım sözleşmeleri ve ilişkilerinden oluşan bir ağa yol açmış, bu ise faizin hakimiyetinin güçlenmesine ve kredi, borçlar ve sahip olunmayan şeylerin satılması, borsa ve sukuk gibi uygulamaları doğurmuştur. Neticede tüm insanlığın hakkının bulunduğu trilyonlarca dolar,

²⁹¹ Alvânî, *Tatavvuru'l-Menheci'l-Makâsidi İnde'l-Muâsirîn - Medâris Mea'l-Şeyh Taha Câbir el-Alvânî*, 45-46; Taha Câbir Alvânî, "Mevkifu'l-İslâm min Tasni' ve İmtilâk Eslihati'd-Dimâri's-Şâmil", erişim 20 Mayıs 2024, <https://alwani.org/?p=8057>.

²⁹² Alvânî, *Tatavvuru'l-Menheci'l-Makâsidi İnde'l-Muâsirîn - Medâris Mea'l-Şeyh Taha Câbir el-Alvânî*, 50-51.

ekonomik krize zemin hazırlayan ve bu krizi kendi lehlerine yöneten sınıfların ceplerine gitmiş ve zenginler daha zenginleşmiş, orta ve yoksul sınıflar ise daha fazla yoksullaşmıştır. Krizden asıl etkilenen sınıflara yardım etmek ve onları muhafaza etmek yerine bankalar, zenginler ve tefecilik sistemini sürdüren kapitalistlere yardım edilmiş ve asıl zararlı çıkan sınıflar ribaya mahkum edilmiştir.

Marx bu gelir eşitsizliğine çare olarak şahsi mülkiyeti ortadan kaldırmaya gayret edip müşterek mülkiyet inşa etmeyi hedefleyen sermaye teorisini ortaya attıysa da ne Marx'ın önerisi ne Engels'in fikirleri ne de Hegel'in felsefesi artı değer problemine bir çare olmuştur.

Halbuki yüksek makâsıd nazarından meseleye bakıldığında hakiki mülk sahibi Allah olup tüm mallar onundur, insan ise onun yeryüzündeki halifesidir ve onun mülkiyeti hakikî değil intifaîdir yani mal üzerinde keyfi olarak tasarruf etme hakkına sahip değildir. Bu sebeple malın hakiki sahibi olan Allah, neyin nasıl üretileceğini, tüketileceğini ve dağıtılacağını yönetme hakkına sahiptir. Allah tüm insanları yeryüzünde yarattığı şeyleri paylaşan geniş bir aile gibi görmüş ve insanlığın faydası için yaratılan her şeyin ortak bir şekilde kullanılmasını ve geniş insanlık ailesinden kimsenin bu nimetlerden mahrum kalmamasını amaçlamıştır. Dolayısıyla her hak sahibine hakkını teslim etme, her ihtiyaç sahibinin ihtiyacını gidermeyi hedefleyen bir sistem bulunmaktadır ve bu sistemde meydana gelen herhangi bir dengesizlik, insanın üretim, dağıtım ve tüketim alanındaki yanlış tasarruflarının sonucudur. Gerek birey gerekse de banka veya kurum düzeyindeki tefeciler; parayı tanrılaştırma, malın hakiki sahibinin Allah, insanın ise onun yeryüzündeki halifesi olduğu fikrini yıkma, üretimin bir parçası olmasalar dahi fakirlerin mal üzerinde bir haklarının bulunduğu ilkesini yok etme eğilimindedir. Bu yanlış algılar sonucunda ortaya çıkan ribevî muameleler, artı değer yatırımı ve mal biriktirme arzusu neticesinde tüm milletlerin istifadesine sunulan şeyler zenginler ve bankalar arasında dolaşır hale getirmiş, diğer insanların bunlardan yararlanmasını engellemiştir. Dolayısıyla tevhid, malın hakiki sahibinin Allah, insanın ise emanetçi olduğu, bu sebeple mal üzerinde bir istibdat kurmasını gerektiğini ortaya koymaktadır.

Tefecilik dinen makbul olmayan ahlak ve davranışlar meydana getirdiği için tezkiyeye de aykırıdır. Semavî dinler zengin sınıfın fakir ve ihtiyaç sahiplerine zekat vermesini emretmiş, bunu da zenginlerin gönüllü olarak yapacağı bağış ya da sadaka değil fakirlerin hakları olarak kurallaştırmıştır. Neticede Kur'an, tevhid, tezkiye ve umrandan müteşekkil maksatlara muvafık olarak adil bir ekonomik sistem kurmuştur. Bu sebeple günümüzde artı değer problemini iyi bir şekilde değerlendirmek ve tefecilik sistemini ve ribevî akitleri engellemek gerekmektedir. Ayrıca insanlığı ribanın; üretim, dağıtım adaleti ve rasyonel tüketim üzerinde meydana getirdiği etkilerden korumak gerektiği gibi para ihtiyacını karşılamak için tefeciliğe dayanmayan başka bir sistem bulunmalıdır. Öte

tarafından müzaraa, müsakat ve müşareke gibi eski toplumlar tarafından kullanılan diğer yollarla adaleti sağlamak ve paranın insan emeğine denk ya da çoğu zaman onu aşmasını önlemek de elzemdir.²⁹³

Alvânî'nin klasik usûl müktesebatını oldukça sert bir şekilde eleştirip buna mukabil olarak teklif ettiği makâsîd teorisinin son derece zayıf, gelişigüzel ve sağlam bir zemine oturtulmadığı görülmektedir. Her şeyden önce taabbud alanını bütünüyle ortadan kaldırıp tüm hükümleri ta'lîle elverişli bir şekilde ele alması, şeriatın tamamını rasyonelleştirme ve dolayısıyla tüm hükümleri makasîd sahasına taşıma gayesine matuf gözükmemektedir. Bu yaklaşım da zımnen modern dönemde Batı'nın pozitivist ve materyalist eğilimleriyle uyumlu rasyonel bir din oluşturma çabasını barındırmaktadır.²⁹⁴ Bu husus, Alvânî'nin Hz. Peygamber'in tek mucizesinin Kur'an olduğu şeklindeki vurgusuyla birlikte düşünüldüğünde tam olarak netleşmektedir.

Öte taraftan Alvânî, taabbud alanına sık sık örnek verilen mestin üzerine mesh hadisesini de zikretmesine rağmen bu hükmün nasıl makulü'l-mana veya illete elverişli olduğunu üzerinde durmamıştır. Bu hüküm dışında gerek namaz vakitleri ve rükunları gerekse de hacdaki pek çok ahkâmın nasıl illete ve dolayısıyla kıyasa konu olabileceği hususuna ilişkin bir açıklama da yapmaz. Yani Alvânî, teorik olarak ifade ettiği bir hükmün pratikte yansımaları ve neticelerine hiç değinmemiş, bu da taabbud sahasındaki görüşlerinin oldukça zayıf kalmasına sebep olmuştur.

Alvânî ve diğer makasîd söylemine sahip modern müelliflerin klasik fıkha yönelttiği şekilcilik ve lafızcılık eleştirinin de temelsiz olduğu görülmektedir. Nitekim klasik fukaha, nassları anlama ve pratik hayata tatbik etmede tutarlı, kurallı ve istikrarlı bir yorum yöntemi oluşturmak için ciddi çaba göstermiş, bu da son derece sistematik, nesnel ve hesap verilebilir bir metodoloji olan usul-i fikhî ve onun delil sistemini inşa etmelerine yol açmıştır.²⁹⁵ Lafızları esas alan fakat nassların ruhunu ve maksadını da ihmal etmeyen fukaha, modern döneme kadar gerek bireysel gerekse de toplumsal alanda Müslümanların karşılaştığı problemleri çöze gelmiştir. Modern döneme gelindiğinde ise Batı'nın meydan okuması karşısında özgüven kaybı yaşayarak gelenekle sahih ve müstakim irtibatını kaybeden Müslüman modernistler, fikhın dile dayalı yorumbilimsel *hegemonyasını* son derece problemlili ve üstesinden gelinmesi gereken bir husus olarak görmüşler ve fikhın dil ve delaletle dayalı

²⁹³ Alvânî, *Tatavvuru'l-Menheci'l-Makâsîdi İnde'l-Muâsirîn - Medâris Mea'l-Şeyh Taha Câbir el-Alvânî*, 55-60.

²⁹⁴ Muhammed Merâkibî, "Akışkan Bir İslam Hukukuna Doğru: Modernite ve Makasîd Söyleminin Dönüşümü", çev. Yasin Yılmaz ve Enes Cömert, *Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 4, sy 1 (2022): 310-14.

²⁹⁵ Ahmet Yaman, "Makâsîd Merkezli Kur'an-Sünnet ve İslam Anlayışı: İmkânlar, Sınırlar ve Sorunlar", içinde *Makâsîdi Tefsir - Kur'an-ı Kerîm'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak* (İstanbul: KURAMER, 2018), 136, 144; Yusuf Bulutlu, "Klasik ve Modern Fıkıh Düşüncesinde Makâsîd İctihadının İlke ve Sınırları" (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022), 82; Sahip Beroje, "Makâsîda Dayalı İctihadın Zorlukları ve Riskler", içinde *İlahiyat Bilimlerinde Makâsîd* (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2023), 241; Mustafa Yıldırım, "Makâsîd Merkezli Bir Fıkıh Usûlü İnşası Mümkün mü?", içinde *İlahiyat Bilimlerinde Makâsîd* (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2023), 265-66.

yorum yöntemine ciddi eleştiriler yöneltilmişlerdir.²⁹⁶ Dolayısıyla Batılı değerlere kapı aralamak için başvurdukları alan son derece elastik bir yapıya sahip makâsîd teorisi olmuştur.

Alvânî'nin de dahil olduğu makasîdın müstakil bir ilim hüviyeti kazanması gerektiği yönünde modern dönemde ortaya çıkan görüşlerin pek çok problemi beraberinde getirdiği söylenebilir. Zira modern makasîd söyleminin muhtevası ve mahiyeti son derece soyut, subjektif, kaygan ve akışkandır. Somut, kurallı ve istikrarlı bir usûl ve prensipten yoksun olan modern makasîd söylemi, kendisinden tutarlı bir ahkam istinbat etmeyi neredeyse imkansız hale getirmekte, hukuki belirlilik ve güvenilirliği tehlike altına atmaktadır.²⁹⁷ Bu da aynı soyut maksatlardan farklı anlayışların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Örneğin “Duderija ve Atiyye, ‘sevgi’ (meveddet), ‘şefkat’ (rahmet) ve ‘huzuru’ (sekinet) aile planındaki ilahi maksatlar olarak tanımlarlar. Fakat Duderija bu maksatları toplumsal cinsiyet eşitliğine dayanan bir İslam aile hukukunun kanıtı olarak değerlendirirken, Atiyye onları geleneksel toplumsal cinsiyet hiyerarşilerini öne sürmek için kullanır.”²⁹⁸

Öte taraftan Alvânî'nin ikincil makasîd diğer müelliflerin ise zarurat-ı hamseye eklediği hürriyet, adalet, eşitlik gibi kavramlar aslında Batı'nın modern dönemde kendi seküler ideolojisi çerçevesinde anlam yüklediği ve sürekli değişen bir muhtevaya sahip kavramlardır. Dolayısıyla böylesine soyut ve subjektif “meta kavramlara”²⁹⁹ dayanılarak nasslardan bir hüküm istinbatı yapmak aslında nassların iptal edilmesi, şeriat ve fıkıhın Batılılaştırılması ve sekülerleştirilmesine yol açmış ve açmaya da devam edecektir ki son dönemde -özellikle Batılı çevrelerde- müşahade edilen makâsîd söyleminin tam da bu gayeye hizmet ettiği şüpheye mahal bırakmayacak kadar aşikardır.³⁰⁰ Alvânî'nin

²⁹⁶ Wael b. Hallaq, “Maqasid and the Challenges of Modernity”, *al-Jâmi'ah - Journal of Islamic Studies* 49, sy 1 (2011): 11.

²⁹⁷ Beroje, “Makâsîda Dayalı İctihadın Zorlukları ve Riskler”, 250-52, 256-57; Yıldırım, “Makâsîd Merkezli Bir Fıkıh Usûlü İnşası Mümkün mü?”, 260-61; Özdemir, “Makâsîdî İctihadda Aşırılığın Ölçüsü Olarak ‘Nassın İptali’”, 640; Bulutlu, “Klasik ve Modern Fıkıh Düşüncesinde Makâsîd İctihadının İlke ve Sınırları”, 93.

Yaman'ın makalesi, bu problemleri aşmaya yönelik önemli ve kıymetli bir girişimdir: “Makâsîd Merkezli Kur'an-Sünnet ve İslam Anlayışı: İmkânlar, Sınırlar ve Sorunlar”.

²⁹⁸ Felicitas Opwis, “İslam Hukuk Teorisinde Yeni Temayüller: Yeni Bir Hukuk Kaynağı Olarak Makâsîdu's-Şeria?”, çev. Yasin Yılmaz, *Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 3, sy 2 (2020): 138.

²⁹⁹ Bu tabiri Ahmet Yaman'a borçluyum.

³⁰⁰ Muhammed Abdûh ve Reşid Rızâ gibi isimlerin makâsîd aracılığıyla fıkıhın sekülerleştirilmesine yaptıkları katkı için bkz: Aharon Layish, “The Contribution of the Modernists to the Secularization of Islamic Law”, *Middle Eastern Studies* 14, sy 3 (2006): 263-77.

“Cinsiyet eşitliği” gibi Batılı kavramların makâsîd aracılığıyla fıkha nasıl yerleştirilmeye çalışıldığına dair şu iki makale oldukça iyi bir örnektir: Adis Duderija, “A Case Study of Patriarchy and Slavery: The Hermeneutical Importance of Qur'anic Assumptions in the Development of a Values-Based and Purposive Qur'an-Sunna Hermeneutic”, içinde *Maqâşid al-Sharî'a and Contemporary Reformist Muslim Thought - An Examination*, ed. Adis Duderija (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 219-45; Adis Duderija, “Maqâşid al-Sharî'a, Gender Non-patriarchal Qur'an-Sunna Hermeneutics, and the Reformation of Muslim Family Law”, içinde *Maqâşid al-Sharî'a and Contemporary Reformist Muslim Thought - An Examination*, ed. Adis Duderija (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 193-218.

-aşağıda göreceğimiz üzere- kadının şahitliği konusunu Batılı ideolojik bir kavram olan “cinsiyet eşitliği” temelinde ele alarak çözümlmeye çalışması, yüksek makâsıdın ferlerinden sayılan adalet ilkesinin çok eşlilik kapısının kapatılmasını gerektirdiğini ifade etmesi,³⁰¹ onun da diğer modern makâsıd söylemine sahip müellifler gibi nassları aşmaya ve hatta iptal etmeye, dolayısıyla Batılı değerlere yer açmaya çalıştığını göstermektedir.

Alvânî’nin yüksek makâsıd olarak belirlediği tevhid, tezkiye ve umran da diğer modern makasıt eklemeleri (adalet, eşitlik, özgürlük, insan hakları, zorunlu eğitim vs.) gibi son derece kaygan bir zemine sahiptir. Alvânî bu kavramları reel dünyadan ayrı, mutlak ve objektif, herkes için genel geçer anlamlara sahipmiş gibi takdim etse de kavramların muhtelif zaman ve mekan dilimlerinde farklı algılanış biçimlerine sahip olacağı unutulmamalıdır. Örneğin meşhur feminist Amina Wadud, tevhidi paradigma (*tawhidic paradigm*) şeklinde isimlendirdiği teorisiyle cinsiyet eşitliğini tahkim ederken klasik “ataerki” yapıyı şirk olarak isimlendirmekte ve ona karşı çıkmakta,³⁰² yine LGBT haklarını da bu bağlamda yoğun bir şekilde desteklemektedir. -Aşağıda göreceğimiz üzere- bu fikirlerini somut alana da aktaran Wadud, 2005 yılında kamuya açık şekilde kadın-erkek karışık cemaate Cuma namazı kıldırıştır. Öte yandan tevhidi yüksek makâsıd anlayışının merkezine yerleştiren Alvânî, Amina Wadud’un kıldırıldığı Cuma namazını post-modernizm ve Batılı değerlerin İslam’a etkisiyle izah etmekte, LGBT’yi hastalık, cinsel sapkınlık, insan haklarına ve özgürlüklerine aykırı bir suç olarak sunmaktadır.³⁰³ Dolayısıyla tevhid kavramını merkezine alan iki düşünürün aynı konuda bütünüyle birbirine zıt sonuçlara ulaştığı görülmekte, bu da soyut kavramlar üzerinden bir din ya da fıkıh inşasının ne kadar problemi olduğunu göstermektedir.

Öte taraftan sadece üç kavram ve bunlardan teferru eden değerler üzerinden insanlığın karşı karşıya olduğu tüm problemlere çözüm getirme şeklindeki düşüncenin oldukça *ütöfik* ve gerçeklikten uzak olduğu görülmektedir. Nitekim Alvânî’nin bu üç maksada dayanarak çözmeye çalıştığı dâr, kitle imha silahları ve modern iktisat gibi problemleri ele alışındaki sathilik dikkat çekmektedir. Bu

Yine başka bir Batılı mefhum olan “*insan hakları*”nın makâsıd yoluyla fıkha giydirilmesi hakkında bkz: David L. Johnston, “Maqâsid al-Sharî’a: Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights”, *Die Welt des Islams* 47, sy 2 (2007): 149-87.

Bu konuda ayrıca bkz: Muhammed Halef Mansur el-Atvî, “Te’vilâtî’l-Hadâsiyyin fî Fehmî’n-Nusûs ve Tavzîfihâ bi’dava’l-Makâsidi’ş-Şeriyye”, *Mecelle Câmîati’l-Zeytuniyye’l-Ürdüniyye li’d-Dirasâti’l-Kânuniyye* 3, sy 3 (2022): 28-48; Aouidad Rachid, “Arab Modernists and Maqasid Shariah: a Critical Analysis”, *BALAGH - Journal of Islamic and Humanities Studies* 1, sy 2 (2021): 330-52.

³⁰¹ Alvânî, “İskâtâtü’t-Turâs alâ’l-Vâki Ba’di’l-Müsteveyâtî’l-Uhrâ mine’l-Kıyemi ve’l-Makâsıd - III”.

³⁰² Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad Women’s Reform in Islam* (Oxford: Oneworld Publications, 2007).

³⁰³ Taha Câbir Alvânî, “Bidâyetü’n-Nihaye. Emrikâ ve’ş-Şüzûzu’l-Cinsiyye”, erişim 20 Mayıs 2024, <https://alwani.org/?p=4145>; Taha Câbir Alvânî, “Hükmü’ş-Şüzûzi’l-Cinsî”, 20 Mayıs 2024, <https://alwani.org/?p=6386>.

kavramlar çerçevesinde modern iktisadın meydan okumasına karşı klasik dönemdeki müzaraa gibi yöntemlere geri dönülmesini savunması da bu sathiliğin en açık bir göstergesidir.

Neticede modern makasîd fikri, klasik usûlün deliller hiyerarşisini alt üst ederek Batılı ve seküler değerlerin benimsenmesine ve “akışkan moderniteye”³⁰⁴ uyum sağlayan şariat ve fıkıh tasavvuruna yol açmıştır. Bu husus tam da klasik dönemde usul-i fıkıh çerçevesinde makâsîd konusunda önemli açılımlar yapan iki alimin bu alanı fütursuzca (sui)istimal etme konusundaki endişelerinin gerçekleştiğini haber vermektedir: İbnü'l-Kayyım makasîd alanının “ayakların kaydığı, anlayışların saptığı zor bir konum olduğu... ehl-i fücûr fesada cesaretlendirdiği, böylece şeriatı insanların maslahatlarını yerine getirmeyecek derecede kadûk hale getirdiğini”³⁰⁵ ifade ederken Şâtîbî ise şu hususa dikkat çekmektedir:

“Böyle bir okuma yapan kimse Allah’ı konuşurmuş olmaktadır. Öyleyse bu kimse, yarın Yüce Allah’ın kendisine yönelteceği ‘Söyle bakalım, benim hakkımda bunu nereden çıkardın?’ sorusuna cevabını hazırlasın. Bir kimsenin, delillere dayanmadan böyle Allah/Kur’an adına konuşması doğru olmaz. Muteber bir ilkeye dayanmayan ihtimal hesaplarıyla Kur’an hakkında ileri geri konuşulamaz. Kur’an’ın onaylayacağı bir mesnede dayanmadan yapılan yorumlar batıldır.”³⁰⁶

2.5. Mezhep ve Taklide Karşı Bağımsız İctihad

Klasik usûl anlayışını temelden reddeden ve kendine özgü bir metodoloji inşa etmeye çalışan Alvânî’nin yüksek makâsîd söylemiyle eşdeğer önem atfettiği başka bir gündemi hiç şüphesiz içtihat konusudur. Modern dönemde mezhep ve taklid aleyhinde geliştirilen argümanlar ve bunların karşısına konulan bağımsız içtihat söylemi Alvânî’de de -biraz sonra görüleceği üzere- oldukça yoğun ve şiddetli bir şekilde baskın konumdadır.

Alvânî, bağımsız içtihat savunusu ve onun tam karşısına konumlandığı taklit düşüncesinin tarihi serüvenini ele alarak işe başlamaktadır. Fıkıh tarihini içtihat merkezli üç devrede ele alan Alvânî,³⁰⁷ birinci devreyi Hz. Peygamber dönemini kapsayacak şekilde *sem’*, *nass* ve *teşrîî dönemi* olarak isimlendirmektedir. Ona göre İslam’ın beşer, hayat ve kainata ilişkin dünya görüşü tam teşekküllü bir şekilde inşa olduğunda Hz. Peygamber kendisi içtihat etmiş, aynı şekilde akval ve e’aliyle içtihat mefhumunu ve metodunu ashabına göstererek onları da içtihat konusunda eğitmiş ve içtihat etmelerini emretmiştir. Bu süreçte Hz. Peygamber, sahâbînin içtihat konusunda bazı hatalarını

³⁰⁴ Merâkibî, “Akışkan Bir İslam Hukukuna Doğru: Modernite ve Makasîd Söyleminin Dönüşümü”, 316

³⁰⁵ Aktaran: Beroje, “Makâsîda Dayalı İctihadın Zorlukları ve Riskler”, 252.

³⁰⁶ Aktaran: Yaman, “Makâsîd Merkezli Kur’an-Sünnet ve İslam Anlayışı: İmkânlar, Sınırlar ve Sorunlar”, 163.

³⁰⁷ Taha Câbir Alvânî, “el-Aklu’l-Arabî beyne’l-İctihâd ve’t-Tecdîd”, 14-15, erişim 18 Mayıs 2024, <https://alwani.org/?p=2281>.

tolere etmiş, sabır ve hikmetiyle onların bu istidatlarını geliştirmelerini sağlamıştır.³⁰⁸ Fakat gerek kendisinin gerekse de ashabının içtihadı Kur'an'ın onay ve düzeltmesine bağlıydı. Hz. Peygamber'in içtihatları gelecekte meydana gelecek yeni hadiselerin çözümünde sonraki nesiller için içtihat metodolojisi, kaide ve prensipler bakımından bir örneklik teşkil etmekteydi.³⁰⁹

İkinci devre Hz. Peygamber'in irtihaliyle başlayıp son müçtehit Taberî'nin 310 yılında vefatıyla sona ermektedir. Bu dönem çeşitli alt kısımlara ayrılabilirse de dönemin esas karakteristiği içtihatdır. Bu dönemde içtihadın olmadığı herhangi bir on yıllık zaman dilimi dahi bulunmamaktadır.³¹⁰ Sahâbî nesli Hz. Peygamber'in öğretilerini iyi bir şekilde içselleştirdiği için içtihat konusunda esnek bir yapıya sahipti. Hulefa-i raşidin devrinde içtihat bazen topluca yapılır, hatalı çıktığı anlaşılırsa tashih ve ta'dil edilirdi. Farklı içtihatlar baskı altına alınmazdı.³¹¹ Ayrıca Kur'an ve Hz. Peygamber'in taklidi kabul etmediğini iyi bir şekilde bilen sahâbî taklidi “şer” olarak addetmiştir. Bu dönemde bir alim fetva verdiğinde görüşünü delil ve ispatlarıyla beyan eder, ona tabi olan kişi de görüşü beyan eden kişiye değil doğrudan delile tabi olurdu.³¹²

Bu dönemde dini ve siyasi otorite müşterekti. Yani dört büyük halife de hem fakih hem yönetici olup Kur'an'ın ahkâmını yorumlama ve hüküm verme konusunda ehliyet sahibi kimselerdi. Fakat Muaviye dönemine gelindiğinde dini ve siyasi otorite talihsiz bir şekilde ayrılmış, idareyi elinde bulunduran fakat dini otoriteyi icra etme yetkisi bulunmayan umerâ ile içtihat ehliyetini haiz lakin içtihatlarını infaz edebilecek salahiyeti olmayan ulema arasında bir tefrika meydana gelmişti.³¹³

Umerâ iktidarını ve insanlar üzerindeki kontrolünü sürdürmeyi ve genişletmeyi amaçlayıp ulema sınıfını ve halkı kendi arzu ve gayelerine tabi kılmaya uğraşırken ulema sınıfı ise kendisine has içtihat aygıtını kullanarak fikhî otoritesini ve bağımsızlığını koruyup yöneticilerin suistimaline karşı halkı muhafaza etme gayesini güdüyordu. Umera reye nasslar karşısında öncelik vererek onu siyasi ihtiraslarına göre yasa çıkarmada bir araç olarak görmüşler, bu yüzden ehl-i hadise karşı ehl-i reyî desteklemişlerdir. Ne var ki ulema içtihat tekeline kendilerinde tutma ve meşruiyetlerini koruma hususunda hala ısrarcıydı. Fakat ulema ve umerâ arasındaki bu meşruiyet “çatışması”, fikhin kanunlaştırılması (*taknîn*) ve fıkıhtaki muayyen bir görüşün diğer görüşlerin zararına olacak şekilde devlet tarafından benimsenmesini doğurmuştur. Umerânın fıkha bu şekilde müdahil olması ve onu

³⁰⁸ Alvânî, *İjtihad*, 6-7.

³⁰⁹ Alvânî, “el-Aklu'l-Arabî beyne'l-İctihâd ve't-Tecdîd”, 17.

³¹⁰ Alvânî, “el-Aklu'l-Arabî beyne'l-İctihâd ve't-Tecdîd”, 21.

³¹¹ Alvânî, *İjtihad*, 8.

³¹² Taha Câbir Alvânî, “Taklid ve İctihad (II)”, içinde *İslam Düşüncesinin Bugünkü Meseleleri*, çev. Süleyman Gündüz (İstanbul: İnkılab, 2017), 147.

³¹³ Alvânî, *İjtihad*, 9-10.

kendi lehinde suistimal etmeye başlaması, içtihadın kural ve kaidelerini net bir şekilde belirleyen usul-i fıkıh disiplinin doğmasına ve neticede içtihadın kısıtlanmasına yol açmıştır.³¹⁴

Fıkıh kanunlaştırma vasıtasıyla devlet tekeline geçmeye başlayınca fetva müessesesi ekseriyetle nassları yöneticilerin çıkarlarına göre yorumlayan sınıf tarafından, kaza müessesesi ise dünyaya meyleden ve sultanlara yakınlık gösteren kadıların marifetiyle işletilmeye başlanmıştı. Fıkıhın devlet tarafından bu şekilde suistimal edildiğini gören ulema bu krizin çözümünü muayyen bir fakih ya da mezhebin görüşlerine yani dört mezhep imamından birinin görüşlerine “sıkı sıkıya” tabi olma ya da taklit etmede bulmuşlardır.³¹⁵

Böylelikle günümüze kadar devam eden fıkıhın duraklaması ve donması, taklit ve mezhep taassubunun başlangıcı olan üçüncü devir başlamıştır.³¹⁶ Bu dönemde içtihat kapısı kapanmış, dört mezhep imamı kendi kavil ve e’alının körü körüne takip edilmesi hususunda insanları uyararak bunu yapanları yermesine rağmen artık insanlar dört mezhep imamının otoritesini takip ve taklit etmeye başlamıştır.³¹⁷ Bu durum İslam tarihinde çok daha büyük bir kriz yaratmış, “ümmin entelektüel hayatında gerçekten kısır bir dönemin, mevcut zihni bunalım ve kültürel fesadın başlangıç noktasını teşkil etmiştir.”³¹⁸ İctihadın “en tehlikeli düşmanı”,³¹⁹ “ümmin eski zindan ve prangralarına geri döndüren”³²⁰ taklid hastalığı, erken dönemdeki Müslümanların hiçbir şekilde kabul etmediği ve başvurmadığı bir husustur.³²¹ Taklidin müşrik ve münafıkların bir özelliği olarak görüldüğü erken dönemlerde³²² “bütün zihni kölelik ve putperestlik suretlerinden tam hürriyet”³²³ havası hakim olmasına rağmen ümmet mezheplere intisap ederek köle zihniyetinin mümessili olan taklit çukuruna saplanmış ve bunalıma girmiş,³²⁴ böylelikle “kişiliği erimiştir”.³²⁵

³¹⁴ Alvânî, *İctihad*, 10-15.

³¹⁵ Taha Câbir Alvânî, “Fıkıhta Kriz ve İctihad Metodoloji”, çev. Menderes Gürkan, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy 7 (2006): 123-26; Alvânî, “el-Aklu’l-Arabî beyne’l-İctihâd ve’t-Tecdîd”, 28.

³¹⁶ Alvânî, “Fıkıhta Kriz ve İctihad Metodoloji”, 123, Alvânî, “el-Aklu’l-Arabî beyne’l-İctihâd ve’t-Tecdîd”, 15.

³¹⁷ Taha Câbir Alvânî, “Taklid ve İctihad (II)”, 148.

³¹⁸ Taha Câbir Alvânî, “Taklid ve İctihad (I)”, içinde *İslam Düşüncesinin Bugünkü Meseleleri*, çev. Süleyman Gündüz (İstanbul: İnkılab, 2017), 133.

³¹⁹ Taha Câbir Alvânî, “Nahve İhrâci’l-İctihad min Madîki’l-Fıkhi ilâ Rehâbeti’l-Kur’an”, erişim 18 Mayıs 2024, <https://alwani.org/?p=4799>.

³²⁰ Taha Câbir Alvânî, “Taklid ve Müslüman Zihninin Durgunlaşması”, içinde *İslam Düşüncesinin Bugünkü Meseleleri*, çev. Süleyman Gündüz (İstanbul: İnkılab, 2017), 108.

³²¹ Alvânî, “Taklid ve Müslüman Zihninin Durgunlaşması”, 114.

³²² Alvânî, “Taklid ve Müslüman Zihninin Durgunlaşması”, 117.

³²³ Alvânî, “Taklid ve Müslüman Zihninin Durgunlaşması”, 107.

³²⁴ Alvânî, “Taklid ve İctihad (I)”, 126, 133; Alvânî, “Taklid ve Müslüman Zihninin Durgunlaşması”, 116, 118.

³²⁵ Alvânî, “Taklid ve Müslüman Zihninin Durgunlaşması”, 122.

Mezhep imamlarına intisap etmekle birlikte Kur'an ve sünnet ihmal edilmeye başlanmış,³²⁶ bid'at ve dalalet olan "taklid"³²⁷ yüzünden Müslümanlar "perişan, cahil, geri kalma ve çökme" evresine girmiştir.³²⁸ Müslümanlar "cehalet, baskı ve sapmaya" engel olan içtihadı terketmekle muhtelif problemlerle malûl olmuş,³²⁹ İslam'ın kesin bir dille reddettiği ve Kur'an'ın karşı çıktığı taklidi³³⁰ kabul etmekle zihni istidatlarını felç etmişlerdir.³³¹ Putperest ve gayri müslimlerin yanı sıra³³² sürü ve köleye yakışan boyun eğme psikolojisi ve zihniyetini barındıran,³³³ şer'î hususlara muvafık olup olmadığına bakılmaksızın hali hazırı kutsallaştırıp meşrulaştıran "taklid belası" İslam tarihi boyunca sosyal değişimin önünde bir engel olmuştur.³³⁴

Taklit ile birlikte Müslümanlar artık tefekkür, tedebbür ve akletme yeteneklerini kaybetmiş, yularlarını tek vasıfları Emevî, Abbasî ya da Osmanlı hanedanına mensubiyetten ibaret olan kabile liderlerine teslim etmiş, dolayısıyla yöneticilerin kölesi olmuşlardır.³³⁵ İctihad, Allah'ın insanları ataların, taklidin ve boyun eğmenin karanlığından kurtarıp sorumluluk ve mesuliyet hissini ışığın taşıdığı zihinsel ve psikolojik bir halet iken Müslüman tarafından terkedilmiş,³³⁶ asırlar boyunca bir iki fakih haricinde içtihad yapan kimse olmadığı ve içtihad müessesesi düzenli bir tarzda işletilmediği için Müslümanlar karşılaştıkları problemleri çözmede yetersiz kalmıştır.³³⁷

Taklidin hakim bir hale gelmesiyle birlikte "fıkıh kapsamlı yaklaşım, çaba ve niteliğini kaybetmiş",³³⁸ "ictihad ağacı kurumuş",³³⁹ Müslümanların yeni ve özgün düşüncelere yönelik şevk ve gayreti kaybolmuştur.³⁴⁰ Özgün içtihad yapmak yerine mezhepler taklit edilince Kur'an ve sünnet göz

³²⁶ Alvânî, "Fıkıhta Kriz ve İctihad Metodoloji", 126, Alvânî, "el-Aklu'l-Arabî beyne'l-İctihâd ve't-Tecdîd", 29.

³²⁷ Alvânî, "Taklid ve Müslüman Zihninin Durgunlaşması", 111.

³²⁸ Alvânî, "Taklid ve Müslüman Zihninin Durgunlaşması", 108.

³²⁹ Taha Câbir Alvânî, "Düşünce Buhranı ve İctihad", içinde *İslam Düşüncesinin Bugünkü Meseleleri*, çev. Süleyman Gündüz (İstanbul: İnkılab, 2017), 103.

³³⁰ Taha Câbir Alvânî, "el-İctihadü'l-Cemâiyyu beyne'l-Hakikat ve'l-Hayâl", erişim 18 Mayıs 2024, <https://alwani.org/?p=4414>.

³³¹ Alvânî, "Düşünce Buhranı ve İctihad", 101.

³³² Alvânî, "Taklid ve Müslüman Zihninin Durgunlaşması", 111-112.

³³³ Alvânî, "el-İctihadü'l-Cemâiyyu beyne'l-Hakikat ve'l-Hayâl".

³³⁴ Alvânî, "Taklid ve Müslüman Zihninin Durgunlaşması", 122-123.

³³⁵ Alvânî, "Nahve İhrâci'l-İctihad min Madiki'l-Fıkhi ilâ Rehâbeti'l-Kur'an".

³³⁶ Alvânî, "el-İctihadü'l-Cemâiyyu beyne'l-Hakikat ve'l-Hayâl".

³³⁷ Alvânî, "Taklid ve İctihad (I)", 132.

³³⁸ Alvânî, *İctihad*, 18.

³³⁹ Alvânî, "el-Aklu'l-Arabî beyne'l-İctihâd ve't-Tecdîd", 29.

³⁴⁰ Alvânî, *İctihad*, 18.

ardı edilmiş,³⁴¹ dört mezhep dışındaki mezhep ve görüşlerin “yasaklanması gerektiği” şeklinde bir algı hakim olmaya başlamış,³⁴² içtihad gerek kalmadığı ve dört mezhep imamının görüşlerinin Müslümanlara yeteceği düşüncesi “selef halefe bir şey bırakmadı” sözünde tecessüm etmiştir.³⁴³ Dolayısıyla “fıkhi çalışmalar bir iki fıkıh metni, bunlar üzerine yapılan şerhler, haşiyeler ve ta’liklerle sınırlı kalmıştır.”³⁴⁴ Bu taklit zihniyeti altında yetişen fukahâ, Kur’an ve sünnet ile irtibatı tamamen ortadan kalktığı için ahkâmın delilleri ve istidlal vecihlerinden habersiz bir şekilde mezhep imamının görüşlerini ezberlerleyen ve onların sözlerinden çıkarımlar yapmaya çalışan kimseler haline gelmiştir.³⁴⁵ Mezhep imamlarının kavilleri Kerhî’nin *hastalık* ve *mezhep taassubu* içeren meşhur sözünde de ifade edildiği üzere şerî nasslar gibi kabul edilmiş ve onların sözleri arasında tearuz ve tercihler yapılmaya başlanmıştır.³⁴⁶ Artık fakîh metin kitaplarının tamamını bilen, fıkıh ve usûl kitaplarını okumada mahir; şerh, haşiye ve muhtasar türü eserler yazan ve dolayısıyla özgün ve orijinal görüşler serdedemeyen bir kişiliğe bürünmüştür.³⁴⁷ Bunun yanında kapalı ve muğlak bir şekilde kalem oynatmak alimlik alameti haline gelmiş, bu sebeple muhtasar türü eserler çetrefilli ve kapalı bir şekilde yazılarak anlaşılacak için değil “bilmece gibi çözülmek” için telif edilir olmuştur.³⁴⁸

İçtihat kapısının kapanması siyasi ve ilmi açıdan beşinci asırda yerleşik bir hale gelince “Müslümanların köhnemişliği son sınırına ulaşmış”, “zihni ve ilmî yeteneksizlikleri” aşikar bir hale gelmiştir. Genel anlamda ilim ve özel manada ise fıkıh sahasında bir “cılızlık” meydana gelmiş, şahsi gayretler İslam dünyasını dağılmaktan kurtaramamıştır. Bu kötü durum içerisinde Haçlılar Müslümanları darmadağın etmişse de “pek çok reform ve acı tecrübeden sonra” Haçlılar mağlup edilmiş, fıkıhın da dahil olduğu çeşitli alanlarda yenilikler yapan Selahaddin Eyyûbi Kudûsü tekrar fethetmiştir. Fakat İslam aleminin ekserisinin idaresini eline alan köle idareciler (*memalik*) döneminde Arapça, Kur’an dili ve hadis gibi içtihat ekseninde fıkıh ihya edecek ilimler ihmal edilince taklit daha da artış göstermiş ve nihayetinde “fıkıhın bütün varlığı kurumuştur.” Mezhep taassubu ve bağnazlığı gittikçe ilerlemeye başlamış ve ümmetin girdiği kriz daha da derinleşerek girdiği çöküntüyü hızlandırmıştır. Dolayısıyla “mezhep farklılıkları, siyasi hizipçilik ve iç karışıklıklar” Moğol istilasına zemin hazırlamıştır.³⁴⁹

³⁴¹ Alvânî, “Fıkıhta Kriz ve İctihad Metodoloji”, 138.

³⁴² Alvânî, “Fıkıhta Kriz ve İctihad Metodoloji”, 131.

³⁴³ Alvânî, “el-İctihadü’l-Cemâiyyu beyne’l-Hakikat ve’l-Hayâl”.

³⁴⁴ Alvânî, “Fıkıhta Kriz ve İctihad Metodoloji”, 123.

³⁴⁵ Alvânî, “el-Aklu’l-Arabî beyne’l-İctihâd ve’t-Tecdîd”, 29.

³⁴⁶ Alvânî, *İşkâliyyetü’t-Teâmül mea’s-Sünneti’n-Nebeviyye*, 213.

³⁴⁷ Alvânî, “el-Aklu’l-Arabî beyne’l-İctihâd ve’t-Tecdîd”, 29.

³⁴⁸ Alvânî, “Fıkıhta Kriz ve İctihad Metodoloji”, 135.

³⁴⁹ Alvânî, “Fıkıhta Kriz ve İctihad Metodoloji”, 128-120.

Osmanlı Devleti kurulduğunda ümmetin akidesi zayıflamış, yolunu ve istikametini kaybetmiş, fikri açıdan donmuş, içtihat müessesesi bozulmuş, fikhî ve anlayış kabiliyeti yok olmuş, ayrılıklar ve kavgalar her yere sirayet etmiş ve fikhî ve fikri kaos yayılmıştır.³⁵⁰ Askeri açıdan oldukça başarılı olan Osmanlılar,³⁵¹ bu sahadaki başarısını “zihinsel veya kültürel reform yoluyla veya fikhî çalışmaların yenilenmesi yoluyla daha da ileri götürmeye pek önem vermemiş”, Hanefî mezhebini devletin tek ve resmi mezhebi ilan ederek “fıkıh alanında düşünce özgürlüğünden geri kalan ne varsa” yok etmiştir. Arapçayı ihmal eden Osmanlı’da Hanefî mezhebi kayırılmış; mahkemelere Hanefî kadılar, camilere Hanefî imamlar, medreselere ise Hanefî fakih ve muhaddisler tayin edilmiştir. Ayrıca bu dönemde Ebu Hanife’ye İmam-ı Azam lakabı verilmiş ve Hanefilik de “İmam-ı Azam’ın Mezhebi” şeklinde isimlendirilmiş, devletin mali desteği ve vakıf tahsisatları Hanefî mezhebi lehinde kullanılmış, diğer mezhep müntesipleri bu menfaatlerden yararlanamamıştır. Neticede diğer mezheplerin dışlanması ve başka mezhep müntesiplerinin Hanefiliği kabul etme konusunda icbar edilmesine yol açmıştır.³⁵²

Tek mezhep uygulamasıyla fikhî donduran Osmanlı Devleti, bu halden rahatsızlık duymaya başlayınca fıkıh ve fakihleri “gözardı edip, problemleri, inşa edilen kurumlar veya devlet tarafından yürürlüğe konan yasama vasıtasıyla çözme yolunu seçmiştir.” Böylelikle Fatih Sultan Mehmet tarafından başlatılan ve Kanunî Sultan Süleyman ile kemale eren şer’î ahkâmın alternatifi kanunlar hazırlanmıştır. Fakat bu kanunlar da krizin ortadan kalkmasına çare olmamış, şeriat hakimleri ile devlet yetkilileri aynı konuda muhtelif hükümler verince halk ve devlet bazında problemler doğmuştur. Bu hukuki ikiliği ortadan kaldırmak için ilk olarak Hanefî mezhebi esas alınarak ilk başta el-Fetâva’t-Tatarhâniyye derlenmiş,³⁵³ sonrasında ise Mecelle ile kanunlaştırma konusunda gayretler nihayete ulaşmıştır.³⁵⁴

İslam dünyasının Avrupa’nın meydan okuması karşısında bir yanıt verebilmesi ve içerisine girdiği krizden çıkması için yapılacak ıslah ve ihya için içtihad müessesesinin canlandırılmasının zorunlu olduğu anlaşılmıştır. Fakat içtihadın anlaşılma ve uygulanma biçimleri yekpare olmayıp muhtelif şekillerde tezahür etmiştir:

1. İctihadı modernizmi meşrulaştırmak ve sömürgecilere boyun eğmek maksadıyla kullanıp İslam’ın günümüze kadar taşınan mirasını bütünüyle terk edenler,
2. İlk grubun aşırılığına tepki olarak içtihadı tamamen reddedenler ve dört mezhebe taklidi sürdürenler,

³⁵⁰ Alvânî, “el-Aklü’l-Arabî beyne’l-İctihâd ve’t-Tecdîd”, 28-29.

³⁵¹ Alvânî, *İjtihad*, 19-20.

³⁵² Alvânî, “Fıkıhta Kriz ve İctihad Metodoloji”, 127-131.

³⁵³ Alvânî’nin Delhî Sultanı Emir Tatarhân’ın isteği üzerine Âlim b. Alâ’nın (ö. 786/1384) tarafından kaleme alınan el-Fetâva’t-Tatarhâniyye’yi Osmanlı Devleti bağlamında ele alması son derece ciddi bir hatadır.

³⁵⁴ Alvânî, “Fıkıhta Kriz ve İctihad Metodoloji”, 131.

3. İctihadı sadece yeni ortaya çıkan ve klasikte konu hakkında bir hüküm bulunmayan meselelere hasredip eski ve “modası geçmiş” fetvaları modern durumlara tatbik etmeye çalışanlar,
4. Modern koşullara uyum sağlamak maksadıyla icthadın kurallarını gevşetip herkesin icthad yapabilmesine yol açarak “yeni sömürge düzeni”ni meşrulaştırmayı ve yeni fikirleri icthad adı altında İslam’a sokmaya gayret edenler.³⁵⁵

Bu dört grubun icthad konusunda ciddi hatalarla malûl olduğunu düşünen Alvânî, kendisinin de dahil olduğu ve desteklediği beşinci bir grubun varlığından söz eder. Bu gruba göre insanın yeryüzünde Allah’ın halifesi olarak yüklendiği emaneti yerine getirebilmesi için gerekli olan “mutlak ve kayıtsız” icthad, Müslümanların zihnini her türlü bağnazlık ve prangalardan özgürleştirip şahit ümmet olma vasfını tahakkuk ettirecek, Batı’nın hegemonya ve tahakkümünden kurtaracak yegane araçtır. Ümmet, icthad olmaksızın dünya sahnesindeki yerini alamayacağı gibi “İslam’ın öngördüğü seviyelere de hiçbir zaman yükselemeyecektir.” Modernitenin dikotomi şeklinde ortaya koyduğu “gelenekçilik-modernizm, klasik-çağdaş düşünce, dünya-ahiret, din-bilim” gibi hususlara “*nihai olarak*” çözüm getiren icthad, tıpkı cihad gibi ümmetin daimi bir sorumluluğu olup farz-ı kifayedir ve Müslümanlar toplu bir şekilde icthadı terk ettiklerinde her biri mesul duruma düşecektir.³⁵⁶

Fıkıhı icthadın sadece bir alanı olarak gören Alvânî, kendisini muayyen meselelere hasreden, bölgesel şart ve etkilere maruz kalan mikro-fıkıh yerine ümmetin tüm konularıyla yakından ilgilenen külli bir makro-fıkıhın gerekli olduğunu düşünmektedir.³⁵⁷ Ona göre modern dönemde icthad adı altında sıklıkla başvurulmuş mezhep imamlarının kavillerinden tahriç ve tercihte bulunma icthad kategorisinde değerlendirilemeyeceği gibi aklî bir çabanın bulunmadığı telif de bu kapsama giremez.³⁵⁸

Alvânî’ye göre icthadın fıkha hapsedilmesiyle birlikte icthad geniş ve şümüllü kapsamını kaybetmiş, Müslüman zihni bu sebeple daralmaya uğramıştır. Ona göre icthad, fıkıh ve usuldeki geleneksel anlamıyla sınırlı olmayıp “bir tefekkür metodolojisi” mahiyetindedir.³⁵⁹ İctihadı “sosyolojik olgular, bu olguların etmenleri ve temel unsurlarına, kendi aralarındaki ilişkilerine ve onları yöneten yasalara ve ilkelere dair kapsamlı ve eşsiz bir İslami anlayış üretecek özgün bir İslami metodoloji”nin³⁶⁰ merkezi konumunda algılayan Alvânî, ancak bu metodoloji aracılığıyla İslam

³⁵⁵ Alvânî, *İctihad*, 20-21.

³⁵⁶ Alvânî, “Düşünce Buhranı ve İctihad”, 102-104; Alvânî, “Taklid ve İctihad (I)”, 128-129.

³⁵⁷ Alvânî, *İctihad*, 21.

³⁵⁸ Alvânî, “el-İctihadü’l-Cemâiyyu beyne’l-Hakikat ve’l-Hayâl”.

³⁵⁹ Alvânî, “Düşünce Buhranı ve İctihad”, 101-102.

³⁶⁰ Alvânî, “Taklid ve İctihad (I)”, 126.

düşüncesinin girdiği krizlerden kurtulabileceği ve modern dünyanın meydan okumalarına karşılık verebileceği kanısındadır.

Peki bu kadar büyük mana ve kurtarıcı rolü yüklenen içtihadın niteliği nedir? Alvânî'ye göre klasik dönemde bir meseleyi çözmeye önce Kur'an, sonra sünnet, icmaâ ve kıyasa gidilme şeklinde ortaya konan metodoloji -ki Alvânî'ye göre bu sıranın en kuvvetli dayanağı olan meşhur Muaz hadisi de uydurmadır-³⁶¹ günümüz meselelerine cevap veremez. Günümüz problemleri son derece çetrefilli ve karmaşık bir yapıda olduğu için bir kişinin tüm ilimlerde derinleşmesi ve bir sorunu tüm boyutlarıyla ele alıp sağlıklı bir şekilde cevap vermesi mümkün olmamaktadır. Bu sebeple fıkıh, hadis, tefsir gibi dini ilimlerin yanı sıra sosyal ve tabiat bilimciler, dil uzmanları gibi çeşitli disiplinlerde uzmanlaşmış kişilerin dahil olduğu enstitüsü ve akademiler kurulmalı ve burada kurumsal içtihatlar yapılmalıdır. Fakat bu kurumsal içtihat, "mevcut fetva komiteleri ve fıkıh konseylerinin çerçevesinin dışında olacaktır."³⁶²

Günümüzde kolektif içtihat yaptığını iddia eden çağdaş kurumlar, Alvânî'ye göre, oldukça yetersiz olup hakikatte toplu bir içtihat faaliyetinde bulunmamaktadır. Bu kurulların işleyiş mantığı yakından incelendiğinde uzman kimselerin belirli bir konuda yazdıkları araştırmaların yine uzman bir kimse tarafından özetlendiği ve kurul üyelerine sunulduğu, üyelerin ise -eğer okurlarsa- meseleyi tartıştıkları fakat ekseriyetle bu özeti dahi okumadığı ve çoğunluğun görüşüne uyduğu görülmektedir. Dolayısıyla kurul içtihadı gibi görünen sonuçlar hakikatte ferdî içtihat olup uzman bir kişinin görüşüne dayanmaktadır. Ayrıca bu kuruldakiler selefin halefe bir şey bırakmadığı düşüncesini merkezine yerleştiren geleneğe "iman" ettikleri için mezheplerden bağımsız içtihat faaliyetinde bulunmaktan korkmakta, dolayısıyla -tabi oldukları usul geleneğinde cevaz verilmemesine rağmen- kıyas üzerine kıyas yaparak meseleleri halletmeye çalışmaktadır. Bu gibi sebepler kuruldakilerin gerçek anlamda bir kolektif içtihat yapmalarına ve özgün bir görüş ortaya koymalarına engel olmaktadır.³⁶³

Alvânî'nin tasavvurundaki kolektif içtihat, içtihadın tabiatını değiştirerek onu lafzî yorum prangalarından kurtaracak; tevhid, tezkiye ve umrandan müteşekkil yüksek hakim maksatları esas alacaktır. Kolektif içtihat, Kur'an ve Sünnet arasındaki ilişkiyi iyi bir şekilde kurarak Kur'an'ın mutlak ve tüm zaman-mekanlar için geçerli evrensel bir metin olduğunu kabul etmeli, sünnetin ise Hz. Peygamber'in kendi dönemindeki şartlar çerçevesinde nasıl uyguladığını ve metodolojiye döktüğünü ortaya çıkarmalıdır. Ayrıca kurul Kur'an'ın mutlak otoritesi, evrenselliği, teysir ve merhamete dayanması, hatm-i nübüvvet gibi şeriatın temel hususiyetlerini metodolojik prensipler olarak içtihat sırasında uygulamalıdır. Kurulun içtihatları mutlak bir nitelik arz etmeyip gelecek nesilleri de bağlayıcı olabilecek mezhep gibi oluşumlara yol açmamalıdır. Bu durum içtihadın statik değil

³⁶¹ Alvânî, *İşkâliyyetü't-Teâmül mea's-Sünneti'n-Nebeviyye*, 180.

³⁶² Alvânî, "Sermaye Piyasalarının Düzenlenmesi ve Islahında İslami İctihadın Rolü", 189-90.

³⁶³ Alvânî, "el-İctihadü'l-Cemâiyyu beyne'l-Hakikat ve'l-Hayâl".

dinamik ve sürekli bir halde olmasını ve zaman-mekan farklılıklarını göz önüne almasını sağlayacaktır.³⁶⁴

Alvânî'nin fıkıh tarihini okuma ve yorumlama şeklinin -tıpkı diğer konulardaki gibi- son derece ideolojik, keyfi ve temelsiz olduğu açık bir şekilde görülmektedir. İctihat ve taklit kavramlarını sosyal, tarihi ve kültürel bağlamları çerçevesinde anlamaya çalışmak yerine birbiriyle bütünüyle zıt hatta “düşman” gibi gören Alvânî, aslında kendi düşüncelerine meşruiyet kazandırmak gayesiyle gerçeklikten uzak bir tarih kurgulamakta, bununla birlikte bu kurguyu müstakim bir şekilde temellendirme uğraşına dahi girmemektedir. Fıkıh tarihini “hadisenin ne olduğu üzerinden değil ne olması gerektiği önceliğinden yürüten”³⁶⁵ Alvânî'nin içtihadı *obsesif* denebilecek düzeyde yüklediği devasa anlam dağarcığı da son derece şaşırtıcıdır. Alvânî, İslam tarihindeki bütün hadiseleri, hatta savaşların sonuçlarını dahi içtihat-taklit odaklı bir şekilde yorumlayarak fıkıh tarihi bir yana on dört asırlık İslam tarihinin tamamını içtihat tarihi mesabesine düşürmekte, böylelikle son derece indirgemeci bir tavırla hadiselerin siyasi, sosyal, kültürel ve iktisadi pek çok boyutunu da bütünüyle devre dışı bırakmaktadır.

Alvânî, içtihadı daha önce hiç dile getirilmemiş, bütünüyle orjinal ve doğrudan Kur'an'a dayanan bir faaliyet olarak gördüğü için sınırları ve kuralları belli, sistematik ve tutarlı bir mezhep içerisinde tahric, tercih gibi fıkhi istidlal yöntemlerini kullanmayı doğrudan içtihad ve özgünlük kapsamının dışına atmakta, dolayısıyla sadece mutlak içtihadı gerçek içtihad olarak görmektedir. Aslında Alvânî'nin bu yenilik ve özgünlük anlayışının temelinde içtihadı “modern bilim ve felsefenin bakış açısıyla” yaklaşma mantığı yatmaktadır. Modern bilim ve felsefenin yüzü bütünüyle ileriye dönük olduğu için orjinallik ve yenilik kavramlarını otorite, süreklilik ve geleneğin karşısında konumlandırmış,³⁶⁶ bu kavramları daha önce hiç kimsenin görmediği ve duymadığı, tarihte ilk defa dile getirilen bir mahiyete indirgemıştır. Bu sebeple bir fikrin özgünlüğüne gelenekten koptuğu ölçüde değer veren bu bakış açısı, “bir ilim anlayışı ve düşünce biçimi istikametinde mevcut meseleleri farklı bir şekilde ele almak, yeni tasnifler ve tarifler getirmek, bilgi ve görüşleri yeniden değerlendirmek, dönemin arayışları ve problemleriyle veya başka ilimlerle ilişkilendirmek, meselenin yeni boyutlarına işaret etmek...” gibi bir sistematik bir ekol içerisinde devamlılık ve sürekliliği merkezine alarak faaliyet yürütmeyi değersiz ve kıymetsiz görmektedir.³⁶⁷ Dolayısıyla Alvânî'nin “taklit gibi otoriteye

³⁶⁴ Alvânî, “Sermaye Piyasalarının Düzenlenmesi ve Islahında İslami İctihadın Rolü”, 191-94.

³⁶⁵ İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz - Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, 5. bs (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 81.

³⁶⁶ Sherman Jackson, “Taqlid, Legal Scaffolding and the Scope of Legal Injunctions in Post-Formative Theory - Mutlaq and ‘Amm in the Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfi”, *Islamic Law and Society* 3, sy 2 (1996): 170.

³⁶⁷ Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz - Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, 102.

ve geleneğe bu kadar bariz ve yoğun şekilde dayanan bir süreci ... böylesine olumsuz ve çirkin bir şekilde nasıl anlayabildiğine hayret etmemek gerek.”³⁶⁸

Alvânî'nin içtihad ve taklidi birbirine rakip ve düşman kavramlar olarak görmesi, hukuku oldukça idealistleştirilen bir anlayış olup bir hukuk sisteminin işleyişi ve mantalitesini, kurumsal gelişimini ve yapısını gözden kaçırmamasından kaynaklanmaktadır. Fakat hukuk sosyolojisi perspektifinden baktığımızda bir hukuk sistematığının muhatap kitlesi tarafından kendisine güvenilmesi, istikrarlı bir biçimde ilerleyebilmesi ve hukukun üstünlüğü olarak adlandırılan öngörülebilir ve kurallı bir sistemde ilerleyebilmesi için muayyen bir mezhep çatısı altında ilerlemesi son derece elzem ve kaçınılmazdır.³⁶⁹ Her müçtehidin müstakil olarak içtihat yaptığı ilk dönemlerde yargılama alanı özelinde hukuki anarşi ve kaosu ortaya çıkardığı problemler İbnü'l-Mukaffa tarafından farkedilmişse de bu konuya net bir çözüm getirilememiştir. Ne var ki mezheplerin kurumsallaşması, tam da bu hukuki anarşinin sona ermesine ve gerek birey gerekse de yargı alanında önemli bir insicam ve istikrarın teminini sağlamıştır.³⁷⁰ Bu yüzden mezheplerin kurumsallaşmasından sonra taklidin mutlak içtihadı karşı baskın bir hal alması, fıkhi özgünlükte veya mantalitede bir düşüş anlamına gelmemekte, aksine hukukun üstünlüğünün mutlak müçtehidin öznel takdir hakkına baskın geldiğini ve hukuki birliğin sağlandığını göstermektedir.³⁷¹

Jackson'un da isabetle kaydettiği gibi aslında mutlak içtihadın fıkın teşekkül döneminde oldukça başarılı bir şekilde uygulanması kaçınılmaz ve son derece doğal bir şekilde taklidin kurumsallaşmasına ve ardından hukuki iskele (*legal scaffolding*) adını verdiği yapının oluşmasına yol açmıştır. Buna göre taklid hukuki gelişimin daha geri bir aşamasını değil daha ileri bir evresine işaret etmektedir.³⁷² Öte taraftan herhangi bir hukuk sistemi için otoritenin asli bir unsur olduğu ve ona dayanması gerektiği, otorite olmaksızın kurumsallaşmanın mümkün olmadığı göz önüne alındığında devletten bağımsız ve sivil bir şekilde gelişen fıkın da mezhepleşme sürecinde bir otorite ya da kurucu babalara ihtiyacı olduğu aşikar bir husustur. Bu da mezhep imamlarına sonraki fakihler tarafından -Hanbeli mezhebinde oldukça aşikar bir şekilde görülen- bir otoriterlik atfedilmesine yol açmıştır.³⁷³ Böylece sonraki dönem fukahası bu atıf aracılığıyla kendi görüşlerine yer açmış ve

³⁶⁸ Alıntı birtakım tasarruflarla iktibas edilmiştir. Jackson, “Taqlid, Legal Scaffolding and the Scope of Legal Injunctions in Post-Formative Theory - Muṭlaq and ‘Āmm in the Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfi”, 170.

³⁶⁹ Mohammad Fadel, “The Social Logic of Taqlid and the Rise of the Mukhtasar”, *Islamic Law and Society* 3, sy 2 (1995): 195-97.

³⁷⁰ İbrahim Kafi Dönmez, “İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı”, *Usûl: İslâm Araştırmaları* 1, sy 1 (2004): 42-44.

³⁷¹ Fadel, “The Social Logic of Taqlid and the Rise of the Mukhtasar”, 197.

³⁷² Jackson, “Taqlid, Legal Scaffolding and the Scope of Legal Injunctions in Post-Formative Theory - Muṭlaq and ‘Āmm in the Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfi”, 167-68.

³⁷³ Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*, ix, 31, 39-43.

meşruiyet alanı oluşturmuştur. Bu sebeple mezhep müntesibi fukahanın kuruculuk atfedilen imamlardan daha az kabiliyeti olması bir tarafa bazılarının onlardan daha yüksek hukuki muhakemelere sahip olduğu bilinen bir gerçektir.³⁷⁴

Ne var ki Alvânî, mezhebi, kendisine izafe edilen “kurucu” imamın görüşünün toplamından ibaret varsaydığı için sonraki dönemde gelen bütün fakihlerin dört mezhep imamının görüşlerine körü körüne bağlandığını zannetmektedir. Mezhebi sadece “kurucu” bir imamın görüşleriyle tesviye etmek, aslında onu kurucusunun doğum ve ölüm tarihiyle mukayyed olmak üzere tarihin muayyen bir döneminde ortaya çıkmış, nihayete ermiş ve donmuş bir görüş manzumesi haline indirgemektir. Böyle bir anlayış yüzyıllar boyunca bir mezhep çatısı altında fıkhi faaliyetlerini sürdüren gayri mahdud müçtehitlerin katkısını göz ardı etmekle maluldür. Örneğin Hanbeli mezhebinin esas kurucusu olarak adlandırılan Hallal’ın katkılarını göz ardı edip Hanbeli mezhebini fakihliği tartışmalı olan Ahmed b. Hanbel’in görüşlerine indirgediği gibi mutlak müçtehit olarak adlandırılan Evzaî’nin fikhî görüşlerini Hanefî mezhebi ile “aynı muhteva ve bünyeye sahip olduklarını” öngörmektedir. Halbuki mezhep, kendisine atfedilen kurucu imamdan çok daha fazlasıdır.³⁷⁵

Mezhebi “fıkhi mesai, mezhep içi istidlal ve bu ikisi çerçevesinde gerçekleşen ilmî ilişki ağı açısından devamlılık arz eden fıkıh tarihi” olarak tanımlarsak mezhep müntesibi fakihin “fikhî mesai”³⁷⁶ olarak adlandırılabilir. “fıkıhın ilgili olduğu eşya ve hadiselerle ilgili kavramlar, ıstılahlar, tanımlar, ifade kalıpları, tedris, fetva ve kaza faaliyetlerinin ürünleri, fıkhi metinlerin tasnif ve telifi, rivayet edilen hadisler, hatta fakihlerin fiilleri ve biyografileri gibi şer’î hüküm olmayan fakat fıkhi bilginin muhtevasını teşkil eden”³⁷⁷ sahayı göz önünde bulunduran ve bu sahadan müteşekkil “mezhep birikiminde yer alan kaynaklar ile kendi çalışmaları arasında bir irtibat tesis etmiş ve bu kaynaklar ile

³⁷⁴ Hallağ’ın bu husustaki ifadeleri konumuz açısından kayda değerdir: “Şeybanî (v. 189/804), Tahâvî (v. 321/933) ve Ebu’l-Leys es-Semerkandî (v. 375/985) gibi [âlimlerin] eserlerinde tecessüm etmiş olan erken Hanefî fıkıhı bize yeterince gelişmiş bir hukuki düşünce sistemi sunmaz. Konuların düzensizce sıralanması ve her bir kararın muhakeme sürecini ortaya koymadaki özensizlik, erken dönem fakihlerin eserleriyle nitelenen muğlaklığın ve kuşatıcı olmamasının yeterli göstergeleridir.

Tahâvî ve Ebu’l-Leys es-Semerkandî, Şeybanî’nin ardından bir asırdan daha uzun süre sonrasında yazmış olsa da, onların büyük üstadı tarafından elde edilmiş olana çok az katkı sağladığı gözükmektedir. Materyal, terminoloji ve teknik hukuki düşüncenin düzenlenmesinde önemli bir değişim ancak beşinci/on birinci yüzyılda olmuştur. Terimlerin kesin tanımı, hukuki fiiller ve hukuki olgular arasındaki ayırım ve önceki doktrinlerin yeniden formüle edilmesi Kudûrî ve Serahsî’nin eserlerindeki tipik özelliklerdir; daha fazlası da altıncı/on ikinci yüzyıldaki Alâeddin es-Semerkandî ve Kâsânî’nin eserlerindedir. Hukuki verinin düzenlenmesinde Kudûrî açık bir şekilde seleflerinden üstündür; onun eseri ‘bize fıkıh tarihinde ileri bir adımı oluşturan bir sistemleştirme çabası sunar.’ Serahsî önemli ölçüde eski Hanefî otoritelerini aştı; [zira] onun salt hukuk kavramları ve fikirleri Şeybanî ve Tahâvî’den çok daha iyi tanımlanmış ve billûr bir hâle gelmişti.” Wael b. Hallağ, “İçtihat Kapısı Kapandı mı?”, çev. Kamil Yelek ve Enes Eryılmaz, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017): 481-82.

³⁷⁵ Eyyüp Said Kaya, “Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal” (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), 20-21.

³⁷⁶ Kaya, “Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal”, 45.

³⁷⁷ Kaya, “Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal”, 29.

insicam içerisinde hüküm elde etmeye çalışan³⁷⁸ biri olduğu söylenebilir. Ne var ki bu insicam tüm fakihler nispetinde aynı olmayıp muhtelif zaman ve mekan dilimlerindeki farklı fakihlerin mezhep birikimini değerlendirmeleri, algılama ve kabul etme biçimleri değişiklik gösterebilir.³⁷⁹

Kuruculuk nispet edilen müçtehitlerin bazı görüşlerinin ve metodolojilerinin birtakım mezhep müntesipleri tarafından dikkate alınmadığı bilinen bir husustur. Fakat kuruculuk nispet edilen müçtehitten itibaren kendisine kadar tevarüs eden tüm fıkhi birikimi reddeden bir kişinin o mezhebe mensup olduğunu iddia etmek de mümkün değildir. Dolayısıyla kuruculuk izafe edilen müçtehidin ortaya koymuş olduğu fıkhi mesainin hiç yoksa bir kısmının “istidlal kaynağının kronolojik anlamda ilk parçasını oluşturduğu” söylenebilir. Mamafih bu durum yukarıda da geçtiği üzere kuruculuk atfedilen imamların mesaisinin tamamının kabul edileceği manasına gelmez. Bu sebeple bir mezhep çatısı altında fıkhi faaliyet yapmak, bir imamının görüşlerini takip etmek değil, “sürekli geçmişe atıf yapan, kendi sahasında geçmişten aktarılan bilgilere istinad eden, meselelerini nesiller boyu devam eden ortak ilgilerle ele alan bir faaliyet demektir.” Bu durumda mezhebe müntesip fakih de “fıkhi bilgi üretirken nasslar yanında geçmiş mezhep birikimini de itibara alarak kendi fıkhi mesaisinde bu birikimden nasıl yararlanacağını tayin etmek üzere metodlar/metodolojiler geliştirir. Böylece kaynak anlayışındaki değişim, metodoloji üzerinde belirleyici hale gelir.”³⁸⁰ Nihayetinde mezhep müntesibi fakihin mezhep birikimiyle kurduğu ilişkinin son derece dinamik, akışkan ve canlı bir mahiyette olup faal bir zeminde gerçekleştiği söylenebilir. Dolayısıyla Alvânî’nin zannettiğinin aksine mezhep, kuruculuk atfedilen bir kişinin görüşlerinden ibaret olmayıp müntesip fakihlerin de katıldığı aktif bir süreçtir.

Mezheplerin çatısı altında asırlar boyu yapılan fıkhi faaliyetler ile Müslümanların realite ile ilişkisi sahil, sağlam ve müstakim bir şekilde inşa edilmiş, hayatın değişim ve dönüşümlerine muhtelif fikhî enstrümanlar kullanılarak uyum sağlanmışır.³⁸¹ Bu noktada fikhin donduğunu iddia eden Alvânî’nin şu soruya cevap vermesi gerekmektedir: Fıkhi, tarih boyunca Müslümanların karşılaştığı hangi problem veya meseleyi çözememiştir? Ya da başka bir ifadeyle fikhin cevapsız ve boşlukta bıraktığı hangi sorun vardır ki onun donduğunu ve gerçek hayatla bağlantısının koptuğunu söyleyebilelim. Ne yazık ki fikhin tarihin belirli bir döneminden sonra asli mahiyeti olan mutlak

³⁷⁸ Kaya, “Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal”, 30.

³⁷⁹ Kaya, “Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal”, 30.

³⁸⁰ Kaya, “Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal”, 31-32.

³⁸¹ Bu konuda somut örnekler için bkz: Wael b. Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*; Wael b. Hallaq, “Qādis Communicating: Legal Change and the Law of Documentary Evidence”, *Al-Qanṭara* 20 (1999): 437-66; Baber Johansen, “Legal Literature and the Problem of Change: The Case of the Land Rent”, içinde *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh* (Leiden: Brill, 1999); Ahmed Fekry Ibrahim, “The Best Interests of the Child in Premodern Islamic Juristic Discourse and Practice”, *American Journal of Comparative Law* 4 (2015): 601-33; Haim Gerber, *Islamic Law and Culture - 1600-1840* (Leiden: Brill, 1999); Tahsin Özcan, “Legitimization Process of Cash Foundations: An Analysis of the Application of Islamic Waqf Law in Ottoman Society”, *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 18 (2008): 235-48.

içtiḥadı terkederek donduğu iddiasını dile getirenlerin şimdiye kadar herhangi bir somut veri sunmaması, iddialarının bir söylemden öteye gidememesine yol açmıştır.

Alvânî'nin, tüm fıkhi gelişimleri önemsiz ve taklid merkezli gerileme paradigması altında ele aldığı mutlak içtiḥadın sona erdiği Taberî sonrası dönem, aslında fıkḥın mevzu, mesail, mebadı ve gayesinin olgunlaştığı ve “müstakil bir ilmî disiplin” haline geldiği mezheplerin teşekkül sonrası döneme tekabül etmektedir. Öte taraftan övgü dolu sözlerle yad ettiği dönem ise fıkḥın müstakil bir ilim hüviyetini henüz kazanmadığı devre karşılık gelmektedir.³⁸² Dolayısıyla Alvânî, mutlak içtiḥad kavramını tüm tahlillerinin merkezine yerleştirdiği için sonraki tüm alimleri ve çalışmalarını değersiz bir konuma indirmektedir. Öte taraftan Alvânî; Bakıllani, Cüveyni, Gazzali'den Cessas, Debusi ve Serahsiye, Kadı Abdülcebbar, Ebu Hüseyin el-Basri, Fahreddin Razi, Seyfeddin Amidi, İbn Akil'den Beyzavi, Karafî, Molla Fenari, Molla Hüsrev ve Ebussuud gibi nice isimleri de -kendi nezdinde- taklid ve mezhep alimlerine körü körüne bağlandığı için dolaylı olarak tahkir etmekte ve özgün olmadıklarını düşünmektedir.

Aynı şekilde şerḥ, ḥaşiye ve muhtasar türü eserleri de özgünlükten yoksun ve kıymetsiz eserler olarak gören Alvânî, modern döneme kadar -sadece fıkḥın değil- neredeyse bütün ilimlerin hoca-talebe ilişkisi çerçevesinde ve gelenek ile devamlılık içerisinde şerḥ, ḥaşiye, talik, zeyl ve telhis aracılığıyla yürüdüğünü de gözden kaçırmaktadır.³⁸³ Alvânî şerḥ, ḥaşiye ve muhtasar türü eserleri, asıl metnin ifade ettiğine bağlı kalındığını zannettiği için bu eserlerin çok daha geniş işlev ve hususiyetlerini ihmal etmektedir. Halbuki klasik dönemde bugün telif diye isimlendirilen metin kitaplarıyla şerḥ, ḥaşiye, ihtisar gibi türler arasında mahiyet itibarıyla üstünlük anlamında bir hiyerarşi kabul edilmemiş olup eserin başarısı çok başka yerlerde aranmış, yani üslup, muhteva, meseleleri ele alış şekli, sistematik ve tutarlı oluşu gibi pek çok kritere göre değerlendirilmiştir.³⁸⁴

Fıkḥı açısından bakıldığında şerḥ ve ḥaşiyelerin “hükümleri delillendirme, önceki katkıları değerlendirme, yeniden ifade etme, tenkit, terim ve ifadeleri açıklama”³⁸⁵ gibi işlevleri bulunmakla birlikte şerḥ ve ḥaşiye sahiplerinin belirli bir gelenek içerisinde “mevcut meseleleri farklı bir şekilde ele almak, yeni tasnifler ve tarifler getirmek, bilgi ve görüşleri yeniden değerlendirmek, dönemin arayışları ve problemleriyle veya başka ilimlerle ilişkilendirmek, meselenin yeni boyutlarına işaret etmek, iç tezatları gidermek, anlama ve açıklamada yeni modeller kullanmak, dil ve üslupları

³⁸² Eyyüp Said Kaya, “Modern Dönemde Fıkḥ İlminin Temel Meseleleri”, içinde *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2007), 157.

³⁸³ Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz - Şerḥ ve Ḥaşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, 15.

³⁸⁴ Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz - Şerḥ ve Ḥaşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, 27.

³⁸⁵ Eyyüp Said Kaya, “Şerḥ (Fıkḥ)”, içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 560-61.

geliştirmek”³⁸⁶ gibi hususları başarıyla yerine getirdiği de söylenebilir. Öte taraftan muhtasar türü eserlerin de fıkıh tedrisatında ve yargı alanında oldukça önemli bir görev üstlendiği bilinmektedir. Bunun yanı sıra muhtasarların hukuki istikrarı sağlamada mühim bir işleve sahip olan taklid ve mezhebe bağlılığın tahkim edilmesine katkıda bulunduğu için hakimlerin inşa ettiği hukuk (*judge-made law*) ile kanun hukuku (*code-law*) yelpazesi arasında fıkıhın kodifiye edilmiş bir örfi hukuk (*a codified Common Law*) şeklinde isimlendirilebilecek bir döneme girmesine de önemli katkıda bulunmuştur.³⁸⁷ Ayrıca Alvânî’nin önemsiz addettiği şerh, haşiye, muhtasar gibi eserlerin erken dönemde telif edilen eserlere nispetle fikhî “mefhum ve meseleleri daha dakik ve olgun” bir şekilde son derece sistematik olarak ele aldığı da bilinen bir gerçektir.³⁸⁸ Ne var ki Alvânî’nin yukarıda bahsedilen özgünlük ve orijinallik anlayışı, tüm bu gelişmeleri görmesini engellemektedir.

Alvânî’nin Osmanlı döneminde irad edilen kanunnamelerin şeriata aykırı olduğunu ifade etmesi de son derece problematiktir. Genelde Osmanlı hukukunun özelde ise kanunnamelerin fıkha aykırı ve zıt bir nitelik taşıdığı şeklindeki görüşler geçmiş üzerinden hal-i hazırı meşrulaştırmak için ideolojik olarak serdedilmiştir.³⁸⁹ Halbuki kanunnameler, fıkıhın yöneticilere bıraktığı “bilinçli” hukuki boşluklarını tamamlamak üzere örfi hukuk bağlamında çıkarılmış olup -istisnalar bir kenara bırakılırsa- şeriata aykırı değil onu tamamlayıcı ve uyumlu bir yapıdadır. Dolayısıyla şerî ve örfi alanda bir zıtlık değil aksine uzlaşî ve bütünlük vardır.

Alvânî’nin, klasik içtihat yöntemini eleştirmesine rağmen teklif ettiği içtihadın son derece müphem ve muğlak olduğu görülmektedir. İctihadın fikhî da aşan bir kapsama sahip olması gerektiğini ifade eden Alvânî’nin bu içtihadın nitelik, kaide ve prensiplerine ilişkin bir açıklamada bulunmaması da onun içtihat anlayışının -tıpkı makâsıd anlayışı gibi- son derece soyut ve kuralsız bir yapıda olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak Hudari Bey’i (1872-1927) fıkıh tarihi yazıcılığında en iyi isimlerden biri olarak tavsif eden Alvânî’nin,³⁹⁰ Hudari Bey’in içtihat-taklit dikotomisi çerçevesinde yazdığı ve kendisinden

³⁸⁶ Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz - Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, 102.

³⁸⁷ Fadel, “The Social Logic of Taqlid and the Rise of the Mukhtasar”.

³⁸⁸ Kaya, “Modern Dönemde Fıkıh İlminin Temel Meseleleri”, 159-60.

³⁸⁹ Colin Imber, “An Illiberal Descent: Kemalism and Ottoman Law”, içinde *Warfare, Law and Pseudo-History* (İstanbul: The ISIS Press, 2005), 173-201; Boğaç A. Ergene, “Qanun and Sharia”, içinde *Ashgate Research Companions to Islamic Law* (Farnham: Ashgate Publishing, 2014), 109-14; Muharrem Midilli, “Klasik Osmanlı Hukukunda Şer’-Örf Ayrımına Dair Modern Tartışmalar”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12, sy 23 (2017): 33-48. Ahmet Yaman ise “Osmanlı hukukunun kendine özgü (sui jeneris) bir özellik taşıdığını... ne bütünüyle şer’î, ne bütünüyle seküler ne de bütünüyle örfî” olduğunu ifade etmektedir. Ahmet Yaman, “Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer’îliği Tartışmalarına Eleştirel Bir Katkı”, *İslâmiyat* 8, sy 1 (2005): 125.

³⁹⁰ Alvânî, “Fıkıhta Kriz ve İctihad Metodoloji”, 134.

sonraki pek çok ismi etkisi altına alan³⁹¹ son derece ideolojik ve hatalı fıkıh tarihi tasavvurunu daha da derinleştirerek devam edip ilerlettiği görülmektedir.



³⁹¹ Kaya, “Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkıhî İstidlal”, 5-6.

III. BÖLÜM: ALVÂNÎ'NİN MEŞHUR FÜRÛ GÖRÜŞLERİ

3.1. İrtidat

İrtidat veya ridde, bülûğ çağına ermiş aklı başında Müslüman'ın herhangi bir baskı altında olmaksızın niyet, söz veya fiiliyle İslâm dininden çıkması demektir.³⁹² Bir kişinin İslâm dininden çıkmasının oldukça kötü ve çirkin bir eylem olduğu, bu şekilde öldüğü takdirde ahirette büyük bir hüsrarla karşılaşacağı Müslümanlar arasında ittifakla kabul edilen bir husustur. Ancak bu kişiye dünyevi açıdan bir ceza verilip verilmemesi meselesinde ciddi ihtilafların varlığı göze çarpmaktadır. Aslına bakılırsa irtidat konusu şu sorular etrafında dönmektedir: Müslüman bir kişi, İslâm dininden çıkmasının neticesinde dünyevi birtakım müeyyidelere muhatap olacak mıdır yoksa başka şartlar da gerekmemekte midir? Eğer gerekiyorsa bu şartlar nedir? Şartlar karşılandığında verilecek dünyevi müeyyide nedir? Bu sorulara verilen cevaplar, muhtelif zamanlarda farklılık arz etmiştir.

Klasik dönemde -birazdan değineceğimiz farklılıklar bir kenara bırakılırsa- genel olarak mürtede verilecek cezanın ölüm olduğu hususunda ittifak var gibi görünmektedir. Şafiî,³⁹³ Mâlikî³⁹⁴ ve Hanbelî³⁹⁵ mezheplerine göre erkek veya kadın olmasına bakılmaksızın mürtedin cezası ölümdür. Hanefî mezhebi ise bu konuda farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Hanefîlere göre erkek mürtedin cezası ölümken kadın mürtedin cezası ölüm değil, hapidir.³⁹⁶ Hanefîler bu ayrımı erkeğin muharip oluşuyla açıklamaktadır. Zira onlar nezdinde kadın, tabiatı gereği muharip olma özelliğinden yoksundur. Ne var ki dinden çıkan kadın toplum düzeni için çeşitli açılardan bir tehdit teşkil ederse, erkekle aynı hükmü alacaktır.³⁹⁷ Bunun yanı sıra Hanefîlerin genellikle irtidat bahsini “*kitâbü's-siyer*” başlığı altında incelemeyi uygun görmesi,³⁹⁸ bu suç ve suça verilecek cezanın toplumsal ve siyasi bir yanı olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla Hanefîlerin bu hususta ortaya koymuş olduğu görüşler, irtidatın siyasi bir ceza olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Tüm bunlara rağmen Hanefîler irtidatın illetini açık bir

³⁹² Halîl b. İshâk el-Cündî, *Muhtasarü'l-Allâme Halîl*, ed. Şeyh Ahmed Nasr (Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1981), 448; Ebu Zekeriyâ en-Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn ve Umdet'ül Muttakîn*, ed. Muhammed Mahmûd Tâhir Şabân (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2005), 501; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Mukni'*, ed. Yasin Mahmûd Hatîb ve Mahmûd Arnavut (Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 2000), 448. (Yapılan tanım, bahsi geçen eserlerdeki tarif ve hükümlerden yola çıkılarak yapılmıştır.)

³⁹³ Ebu Zekeriyâ en-Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn ve Umdet'ül Muttakîn*, 501-2.

³⁹⁴ Halîl b. İshâk el-Cündî, *Muhtasarü'l-Allâme Halîl*, 282-85.

³⁹⁵ Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Mukni'*, 348-50.

³⁹⁶ Abdullah b. Mahmûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl-i'l-Muhtâr*, ed. Mahmûd Ebû Dakîka, c. 4 (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1951), 149.

³⁹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, c. 10, 109; Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*, ed. Abdürrezzak Gâlibü'l-Mehdî, c. 6 (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 72-73.

³⁹⁸ Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, ed. Said Bektaş (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011), 387-89; Muzafferüddîn İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*, ed. İlyas Kaplan (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 816-18.

şekilde savaşmak olarak tayin etmemişlerdir. Zira kadın tabiatı gereği savaşma kabiliyetine sahip olmasa bile yine de hapis cezasıyla karşı karşıya kalmaktadır. Neticede Hanefilere göre dinden çıkan kadın veya erkek, bilfiil bir girişimde bulunmasa dahi birtakım müeyyidelerle karşı karşıya kalacaktır. Fukahânın dinden çıkan her bireyi toplumsal açıdan potansiyel bir tehdit unsuru olarak addetmesi oldukça ilginçtir. Öyle görünüyor ki Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra çıkan ridde savaşları, fukahânın zihninde irtidat ile savaşı aynı madolyonun iki yüzü gibi aksettirmiş ve irtidatın varlığının bir şekilde tehdit ya da savaşı tetikleyeceğini düşünmelerine yol açmıştır.³⁹⁹

Mezheplerin otoritesini kaybettiği ve doğrudan nasslara yönelerek fıkıh mirasının sorgulanmaya başladığı modern döneme gelindiğinde⁴⁰⁰ irtidatın suç teşkil edip etmeyeceği ve teşkil edecekse hangi şart ve bağlamlarda ne ceza verileceği hususları tekrar gündeme gelmiştir.⁴⁰¹ Tespit edebildiğim kadarıyla modern dönemde irtidat suçunu klasik dönemden farklı bir şekilde ele alan ilk kişi Çerâğ Ali'dir (1844–1895). Çerâğ Ali, muhtelif ayetleri delil olarak kullanarak salt dinden çıkmasının neticesinde bir Müslüman'a bir ceza verilemeyeceğini ifade etmiştir. Ona göre ancak silahlanan ve isyan eden bir mürted ölüm cezasını hak etmektedir. Hanefî mezhebinde mürted kadının öldürülmemesinin sebebi de tam da budur. Çerâğ Ali, Osmanlı Devleti'nde mürtedlere yönelik müsamahadan uzak ve baskıcı uygulamalar varsa Sultan'ın bu konuda bir reform yapmasında da herhangi bir mani görmemiştir.⁴⁰²

Çerâğ Ali'den çok daha etkili olan ve görüşleriyle kendisinden sonra gelen pek çok düşünürü etkisi altına alan diğer bir isim Reşîd Rızâ'dır (1865-1935). Rızâ, Kur'an ve Sünnet'teki ilgili nassları tekrar ele alarak irtidat cezasının illetini açık bir şekilde toplumsal kargaşa ve savaşa sebebiyet olarak tespit etmiş ve bireysel irtidatın bilfiil tehlike arzemedikçe cezalandırılmayacağını savunarak klasik fıkıhın görüşlerini aşan bir yoruma gitmiştir.⁴⁰³ Rızâ'nın irtidatı ikiye ayırarak ele alması kendisiyle

³⁹⁹ Wael b. Hallaq, "Apostasy", içinde *Encyclopaedia of the Qur'an*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden: Brill, 2001), 121; Sahip Beroje, "İslâm Hukukunda İrtidat Cezasına Yeni Bir Yaklaşım", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17, sy 4 (2004): 317.

⁴⁰⁰ Burada Kaşif Hamdi Okur'un Hanefî mezhebinin usûlüne göre yaptığı çıkarımla salt irtidatın cezalandırılmayacağı şeklinde vardığı sonucu bir istisna olarak zikretmek gerekir. Bk. Kaşif Hamdi Okur, "İslâm Hukukunda İrtidat Fiili İçin Öngörülen Asli Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002): 349-50.

⁴⁰¹ Rudolph Peters ve Gert J. J. De Vries, "Apostasy in Islam", *Die Welt des Islams* 17 (1976 1977): 9-20; İrfan İnce, "Ridde", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 90-91.

⁴⁰² Mazharuddin Siddiki, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat ve Göksel Korkmaz (İstanbul: Dergah Yayınları, 1990), 97; Carimo Mohamed, "Islamic Reformism in India Between 1857 and 1947: The Conception of State in Chiragh 'Ali, Muhammad Iqbal and Sayyid Abu'l 'Ala Mawdudi" (Doktora Tezi, NOVA University Lisbon, 2012), 104.

⁴⁰³ Reşîd Rıza, *Tefsîrû'l-Menâr*, c. 5 (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 265-66; Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, c. 28 (Kahire, 1922), 187-191.

sınırlı kalmamış, kendisinden sonra gelen birçok düşünür onunla benzer görüşleri paylaşmıştır. Bu ayrım bazen kendisini ağır ve hafif irtidat⁴⁰⁴ bazen ise büyük ve küçük irtidat⁴⁰⁵ şeklinde göstermiştir.

Tasnif yapmanın genelleştirmeye ve mühim teferruatları gözden kaçırmaya sebep olduğu riskini göze alarak modern dönem Müslüman araştırmacıların irtidat meselesini üç farklı şekilde ele aldığı görülebilir.⁴⁰⁶

Birinci grup, irtidat konusunda geleneksel yaklaşımı sürdürmektedir. Bu gruptakilere göre mürted, salt dinden çıkmakla ölüm cezasını hak etmektedir. Dolayısıyla bir Müslüman'ın dinden çıkmasına başka hususların eşlik etmesi gerekmez. Muhammed el-Gazzâlî (1917-1996), Tâhir b. Âşûr (1879-1973), Abdulkâdir Üdeh (1907-1954), Ramazân el-Bûtî (1929-2013), Mevdûdî (1903-1979) bu görüştedir.

İkinci grup ise meseleyi daha ziyade evrensel insan hakları beyannamesi gibi modern Batılı perspektiften ele almakta ve mürtede ceza verilemeyeceğini savunmaktadır. Mahmûd Muhammed Tâhâ (1910[?]-1985), Abdullah Ahmed Naîm (d. 1946), Abdullah Saeed (d. 1960), Mohsen Kadivar (d.1959) bu grupta zikredilebilir.⁴⁰⁷

Üçüncü grup ise irtidatı doğurduğu sonuçlar açısından ele almakta ve topluma ile devlete karşı bir tehdit unsuru içermeyen bireysel irtidatların cezalandırılmayacağı fikrindedir. Reşîd Rızâ, Mahmûd Şeltût (1893-1963), Subhî Mehmasani (1906-1986), Fethi Osman (1928-2010) bu görüştedir.

İkinci ve üçüncü grup arasında büyük farklılıklar olmasa da ikinci grubun insan hakları ve bireysel özgürlük gibi modern mefhumlara yaptığı vurgunun sıklığı üçüncü grupta

⁴⁰⁴ Yusuf el-Karadâvî, “İrtidat Sorunu: Yaşanan Sosyal Değişimler ve Tehdit Boyutu”, çev. Osman Güner, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5, sy 2 (2005): 262-64.

⁴⁰⁵ Man Baker, “Capital Punishment for Apostasy in Islam”, *Arab Law Quarterly* 32 (2018): 4-5.

⁴⁰⁶ Christine Schirrmacher, “Leaving Islam”, içinde *Handbook of Leaving Religion*, ed. Daniel Enstedt, Göran Larsson, ve Teemu T. Mantsinen (Leiden: Brill, 2019), 85-86; Kaşif Hamdi Okur, “İslâm Hukukunda İrtidat Fiili İçin Öngörülen Asli Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler”, 362-63; Mehmet Ali Aytekin, “İrtidat Cezasına İlişkin Klasik ve Modern Görüşlerin Değerlendirilmesi”, içinde *İslâmî İlimler Perspektifinden Dinden Dönme: İrtidat*, ed. Muhammet Ali Asar ve Mehmet Ali Aytekin (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 183-98.

⁴⁰⁷ Adı geçen isimler insan hakları mefhumunu esas alarak irtidat meselesini *apolojetik* bir şekilde değerlendirirken, Rudolph Peters gibi isimler ise insan haklarını *a priori* bir mefhum kabul ederek başta irtidat olmak üzere fikhın pek çok hükmünü eleştirmektedir. Rudolph Peters, “Islamic law and human rights: A contribution to an ongoing debate”, *Islam and Christian-Muslim Relations* 10, sy 1 (1999): 5-14; Rudolph Peters, “(In)compatibility of religion and human rights: The case of Islam”, içinde *Human Rights and the Impact of Religion*, ed. Johannes A. van der Ven ve Hans-Georg Ziebertz (Leiden: Brill, 2013), 75-96. Ancak Jonathon Brown'un da isabetle kaydettiği gibi, gerek irtidat meselesi gerekse fikhın diğer konularını modern insan hakları mefhumundan hareketle değerlendirmek hem tutarsızdır hem de pek çok çelişkiye yol açmaktadır. Ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Jonathan Brown, “The Issue of Apostasy in Islam”, *Yaqeen Institute for Islamic Research*, 2017, 21-25. Hallaq'ın fikh ve insan haklarına dair değerlendirmeleri oldukça derinliklidir. Bk. Wael b. Hallaq, *Islamic Law and Human Rights*, röportaj yapan Andreas Matthias, 02 Kasım 2021, <https://daily-philosophy.com/interview-wael-hallaq-islamic-law/>.

görülmemektedir.⁴⁰⁸ Dahası ikinci grupta yer alan bazı müelliflerin mürtede uygulanacak müeyyideler konusunda meseleyi daha da ileri taşıdığı ve mürtedin ahval-i şahsiyye konusunda herhangi bir hak kaybına uğrayamayacağını savunduğu görülmektedir. Birazdan göreceğimiz üzere Alvânî'nin irtidat konusundaki görüşleri irdelendiğinde bu tasnifte üçüncü grupta yer aldığı söylenebilir.

İrtidat konusunu müstakil bir kitapta ele alan Alvânî, bu meseleyi gündeme getirmesinin amacını “Müslümanların kendi şeriatlarının adil ve bu şeriatın her hükmünün bir maksadı olduğuna inançlarını güçlendirmek ve İslâm hukukunun zor ve gereksiz sınırlamalar dayatan bir hukuk olmadığını görmelerine yardım etmek” şeklinde ifade etmektedir. Alvânî, Kur'an ve Sünnet'in gözettiği maksat ve değerlerin doğru anlaşılması durumunda bu meselenin tabiatının daha rahat anlaşılacağına vurgu yapmaktadır.⁴⁰⁹

Alvânî irtidat meselesini değerlendirmeye klasik dönemde fukahânın bu meseleyi nasıl ele aldığına bağlamsal bir analizini yaparak başlamaktadır. Alvânî'ye göre fukahâ, irtidat konusunu, mürtedin İslâm toplumuna ve bu toplumun hukukuna karşı bir tavır değişikliği şeklinde anlamış ve siyasi, hukuki ve sosyal unsurların dahil olduğu bileşik bir suç olarak addetmiştir. Dolayısıyla klasik dönemde tartışılan irtidat, kişinin toplumsal ve siyasi bağının tamamen değiştiği bir suç anlamına geliyordu. Zira modern dönem öncesinde hüküm süren her devlet kendi meşruiyetini dinden alıyor ve benimsenen dinin terki doğrudan siyasi bir meydan okuma gibi anlaşıyordu. Fakihler de zarûrat-ı hamseden gördükleri dinin terki neticesinde mürtede birtakım müeyyideler öngörüyordu.⁴¹⁰

Gerçekten de insanlık tarihinde Mezopotamya'daki ilk site topluluklarından beri din toplumsal hayatta en belirleyici faktör olmuştur. Bu husus Firavun'un Mısır'ı, Konfüçyüs'ün gökyüzü düzeni ya da Avrupa monarşileri için de geçerlidir. Dolayısıyla Modern öncesi Müslüman toplumlar için dinin etkisi toplumsal hayatın en ince kısımlarına kadar nüfuz etmiştir.⁴¹¹ Bunun yanı sıra klasik dönemdeki irtidat kavramını günümüzde hâkim olan ulus devlet ve onun son derece gelişmiş gözetim ve denetleme mekanizmaları bağlamında düşünmemek gerekir. Zira modern ulus devletin en belirgin özelliği, vatandaşını her an gözetim ve denetim altında tutması ve hayatını bir nevi kontrol altında almasıdır.⁴¹² Modern öncesi devletlerde böylesi bir gözetim ve denetim mekanizması

⁴⁰⁸ Abdullah Ahmad An-Na'im, “The Islamic Law of Apostasy and Its Modern Applicability: A Case From the Sudan”, *Religion* 16, sy 3 (1986): 215-17; Abdullah Saeed, “Limitations on Religious Freedom in Islam Rethinking through the Maqasid?”, içinde *Routledge Handbook of Law and Religion*, ed. Silvio Ferrari (New York: Routledge Press, 2015), 369-80; Mohsin Kadivar, *Human Rights and Reformist Islam*, çev. Niki Akhavan (Edinburg: Edinburgh University Press, 2011), 209-45.

⁴⁰⁹ Taha Câbir Alvânî, *İrtidat - Tarihsel ve Metinsel Analiz*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Mahya Yayınları, 2014), 159.

⁴¹⁰ Tâhâ Câbir Alvânî, *İrtidat - Tarihsel ve Metinsel Analiz*, 11-12.

⁴¹¹ Jonathan Brown, “The Issue of Apostasy in Islam”, 4-8.

⁴¹² Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Şükrü Balcı ve Melek Tuğba Kocaman, “Panoptikondan Banoptikona İktidar Mekanizmasındaki Dönüşüm”, *Kritik İletişim Çalışmaları Dergisi* 4, sy 1 (2022): 33-50.

bulunmadığından irtidat suçu alenileşmedikçe bu suça ceza verilmesi de bir yönüyle olanaksız hale gelmekteydi. Bu açıdan irtidat suçunun ispatı için iki adil erkek şahitinin gerekmesi de aleniğin varlığını çağrıştırmaktadır. Ancak tüm bunlara rağmen klasik dönemdeki fukahâ -yukarıda da değinildiği üzere- her irtidatı bilfiil tehlike olarak addetmiş, her mürtedin irtidat ettiği an toplumsal kargaşaya sebebiyet vereceğini düşünmüştür.⁴¹³

Alvânî, irtidat meselesini Bİ ve makâsîd eksenli fıkıh anlayışıyla uyumlu olacak şekilde ele aldığını ifade etmektedir. Meseleyi ele alırken Kur'an'ın mutlak otoritesine sık sık atıf yapan ve sünnetin Kur'an'la çelişmeyen ve onun anlamını bağlayıcı bir tarzda açıklığa kavuşturan kaynak olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgulayan Alvânî,⁴¹⁴ kendisini mezhepler üstü bir konumda görmekte ve bu mezhepleri değerlendirirken bir mezhebin usulünü benimsememekte, hatta yer yer mezhepleri sert bir şekilde eleştirip meseleyi doğrudan nasslara başvurarak ele almaktadır.⁴¹⁵

Alvânî'ye göre irtidatın hükmüne dair hicri ilk üç asırda ihtilaf olmasına rağmen ulemâ, icmâ "kılıcı" kullanarak bu konuyu tartışmaya kapatmıştır. Hz. Ömer (ö. 23/644), İbrâhim en-Nehaî (ö. 96/714) ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) gibi isimlerin irtidat konusunda farklı bir görüş benimsemesine rağmen icmân varlığı kabul edilmiş ve böylelikle bu konu üzerinde yapılacak herhangi bir müzakerenin da önü alınmıştır. Alvânî, Hz. Ömer'in irtidat hakkında farklı bir görüşü varmış gibi lanse ettirmesine rağmen rivayetlere bütüncül olarak bakıldığında Hz. Ömer'in bu konuda farklı düşünmediği görülmektedir. Buna göre Hz. Ömer irtidat konusunda farklı bir görüş benimsememiş, daha ziyade mürtede verilecek hapis cezası ve tövbe konusunda fikirlerini beyan etmiştir.⁴¹⁶ Alvânî, ulemânın icma konusunu müzakereye kapamasını, gerek toplum gerekse devletin meşruiyet ve bekasını dinden alması hasebiyle bu yapılara bir zarar gelir endişesiyle ilişkendirmektedir.⁴¹⁷ Dolayısıyla ona göre ulemânın bahsi geçen büyük isimlerin ihtilafına rağmen icmâ kararı alması dönemin şartlarıyla alakalı olmaktadır.

⁴¹³ Serahsî, irtidatın aslında kişi ile Allah arasında olduğu, cezasının da ahirete bırakılacağını ancak dünyada mürtede verilecek cezanın kulların maslahatına matuf siyasi bir tatbikat olduğunu ifade etmektedir. Ona göre mürtedin küfründe ısrarcı olması, Müslümanlara karşı savaşçı pozisyonuna girmesine sebep olur ki tam da bu sebeple, yani bu tavrını engellemek için bu kişi öldürür. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 10:110. Mergînânî de benzer açıklamalar yapmaktadır. Ona göre aslolan cezaların ahirete ertelenmesidir. Cezanın bu dünyada verilmesi imtihana aykırıdır. Ancak mürtedin bu cezasının bu dünyada verilmesi, Müslümanlara karşı savaşmalarının önlenmiş olması içindir. Burhâneddin el-Mergînânî, *el-Hidâye Şerhu bidâyetü'l-mübtedî*, ed. Muhammed Adnan Derviş, c. 1 (Beyrut: Dârü'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, 2016), 458.

⁴¹⁴ Alvânî, *İrtidat - Tarihsel ve Metinsel Analiz*, 55-56, 119.

⁴¹⁵ Alvânî, *İrtidat - Tarihsel ve Metinsel Analiz*, 50, 136.

⁴¹⁶ Detaylı bilgi için bk. Miraç Çölgezer, "İslâm Hukukunda İrtidat Suçunun Düşünce Özgürlüğü Bağlamında Değerlendirilmesi" (Yüksek Lisans Tezi, Sabahattin Zaim Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 2002), 41-43.

⁴¹⁷ Alvânî, *İrtidat - Tarihsel ve Metinsel Analiz*, 17-20.

Alvânî modern dönemde irtidat tartışmasının tekrar gündeme gelmesini takdirle karşıladığını ifade etmektedir. Reşîd Rızâ, Mahmûd Şeltût gibi isimlerin irtidat konusunu bağlamsallaştırarak ele aldığını belirtmekte, ancak bu alimlerin görüşlerini kamuoyuna rahat bir şekilde açıklayamadığını ifade etmektedir.⁴¹⁸ Alvânî'nin buradaki iddiası tutarlı gözükmemektedir. Zira gerek Reşîd Rızâ gerekse de Şeltût bu konudaki görüşlerini gayet açık ve net izah etmişler ve klasik dönemde hakim olan görüşten ayrılmışlardır.⁴¹⁹

Alvânî, meseleyi Kur'an ve sünnet açısından değerlendirmeye geçmeden önce irtidat suçunun dahil olduğu had cezalarının kavramsal analizi yapmaktadır. Ona göre Kur'an'da had kelimesinin çoğulu olan hudûd kelimesi fukahânın anladığı şekliyle cezalar manasında değil "Allah'ın yasaları ve emirleri" anlamında kullanılmaktadır. Hudûd kelimesinin kullanıldığı 14 ayeti analiz eden Alvânî, fukahânın "Kur'an dili"nden ziyade "Arap dilini" esas aldıklarını belirtmekte ve bundan dolayı mezkur kelimeyi Kur'an'da anlaşılan biçimine tekabül edecek şekilde kullanmadıklarını ifade etmektedir. Hudûd teriminin yaygınlık kazanmasıyla birlikte Kur'an'daki geniş anlam daralmış ve "Kur'an'da belirlenen her şey bu Kur'anî terimin tanımından dışlanmıştır. Dolayısıyla bu kavram hukukçuların gözünde belirlenmiş cezalara indirgenmiştir."⁴²⁰ Hudûd kelimesinin Kur'anî bağlamından uzaklaşma sürecinin siyasetle yakından bir ilişkisi olduğunu öne süren Alvânî, ceza hukukunun otoriteyi sağlamada önemli bir işlevi olduğunu ifade ederek Allah'a atfedilen otoritenin sahip olduğu ceza sisteminin ilahilik vasfıyla bağlantısından dolayı en güçlü ceza sistemi olduğunu belirtmektedir. Hudûd bağlamında düşünüldüğünde bu kavramın siyasi erk tarafından kullanılması halinde hem otoritenin meşruiyeti güçlenecek hem de uygulamaların suistimal edilmesinin sorumlusu yönetime değil Allah'a atfedilecektir. Dolayısıyla Alvânî, ulemânın hükümdarların eline irtidat kılıcını verdiğini ve hükümdarların da bu kılıcı ulemâ aleyhine kullandığını ifade etmektedir.⁴²¹

Alvânî'nin hudûd kavramının klasik kullanımına getirdiği eleştiriler ve yeni teklifler, Fazlurrahman ve Muhammed Haşim Kemâlî tarafından da dile getirilmiştir. Bahsi geçen iki müellif de hudûd kavramının fukahâ nezdindeki kullanımıyla Kur'anî kullanımını kıyaslamış ve bu kavramın sanılanın aksine Kur'an'da sadece belirli cezalara inhisaren kullanılmadığını, aksine dinî, ahlakî ve hukukî bir kapsama sahip olduğunu öne sürmüşlerdir.⁴²²

⁴¹⁸ Alvânî, *İrtidat - Tarihsel ve Metinsel Analiz*, 20-22.

⁴¹⁹ Rıza, *Teşîrû'l-Menâr*, 5:265-66; Reşîd Rızâ, *Mecelletü'l-Menâr*, 28:187-91; Mahmud Şeltut, *el-Akide ve 'ş-Şeria* (Cidde: Dârü's-Şurûk, 1968), 280-81.

⁴²⁰ , *İrtidat - Tarihsel ve Metinsel Analiz*, 31.

⁴²¹ Alvânî, *İrtidat - Tarihsel ve Metinsel Analiz*, 27-31, 143.

⁴²² Fazlur Rahman, "The Concept of Hadd In Islamic Law", *Islamic Studies* 4, sy 3 (1965): 237-51; Mohammad Hashim Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law - A Fresh Interpretation* (New York: Oxford University Press, 2019), 21-57.

Hudûd kelimesinin fıkıhtaki kullanımına getirilen bu eleştirilerin tam olarak gerçeği yansıtmadığı söylenebilir. Zira hudûd kelimesinin Kur'an'da doğrudan fıkıhtaki manasıyla kullanılmaması doğru olsa da bu kullanıma zemin teşkil edecek ayetlerin varlığı göze çarpmaktadır. Oruçluya helal olan ve olmayan fiiller (Bakara 2: 187), mirasçıların terekeden alacak payların hükümleri (Nisâ 4: 11-14), zihar için kefarete hükümleri (Mücâdile 58: 2-4), talak sonrası kadının iddet süresi ve süknasını belirten (et-Talâk 65: 1) ayetlerde hudûdullah ifadesinin varlığı ve bunların gözetilmesinin gerekliliği, fikhî kullanımıyla belirli derecede paralellik arz etmektedir. Bunun yanı sıra hadis külliyatlarında “*Kitâbü'l-Hudûd*” başlığında geçen hadislerde birtakım cezaî yaptırımlar ya da bunlara sebebiyet veren suçların kastedildiği görülmektedir. Dolayısıyla gerek Kur'anî kullanım gerekse hadislerdeki ifadelerden yola çıkan fukahâ, hudûd kelimesini kıyas ve diyet haricinde Kur'an ve sünnette açık bir şekilde belirlenen cezaî yaptırımları ifade etmek için kullanmıştır.⁴²³ Alvânî'nin hudûd kelimesine siyasi bir zemin araması da oldukça problemli görünmektedir. Alvânî, hudûd teriminin siyasi erk tarafından suistimal edildiği ve bu yolla kendi otoritesini tahkîm etmesini ifade ederken, şu soruları cevapsız bırakmaktadır: Terim tam olarak ne zaman anlam kaymasına uğradı? Bu anlam kaymasında rol oynayan fukahâ kimlerdi ve terimi kendi otoritelerini güçlendirmek için kullanan siyasetçiler ile ilişkisi neydi? Hiç şüphesiz bu soruların cevapsız kalması, iddianın bir faraziye den öteye gitmemesine yol açacaktır.

Fukahânın irtidat konusunda Bizans, İran gibi devletlerin gelenek, kültür ve hukuklarından etkilendiği imâ eden Alvânî, bu iddiası için de herhangi bir delil getirmemektedir. Fıkıhın diğer hukuk sistemlerinden etkilendiği iddiası, geçen yüzyılda sık sık dile getirilse de bu gibi iddiaların temelini bulunmadığı aşıkardır.⁴²⁴

Alvânî, Kur'an'da dinden dönmeyle (*ridde*) alakalı ayetleri tafsilatlı bir şekilde değerlendirmiş ve bu ayetlerde dünyevi bir cezadan söz edilmediğini vurgulamıştır. Zira Kur'an'ın ana gayesi inanç hürriyetini muhafaza etme ve savunmadan müteşekkildir. Kişinin dinden çıkması ise kendiyile Allah arasında bir eylem olup burada hüküm verme yetkisi doğrudan Allah'a aittir. Allah hükmü ahirete bırakmış ve bu dünyada bir ceza öngörmemiştir.⁴²⁵ Alvânî ridde ayetlerinde geçen “...dünya'da amellerin boşa gitmesi... (Bakara 2: 217)” gibi ifadeleri klasik dönem müfessirlerinden daha farklı şekilde yorumlamıştır. Klasik dönemde mürtedin öldürülmesine gerekçe olarak gösterilen bu gibi ayetler⁴²⁶ modern dönemle birlikte farklı açılardan ele alınmıştır. Alvânî burada psikolojik yorum ve izahlara girişmiştir. Ona göre irtidat “bireyi son derece yoğun bir şekilde teslim almış bir kaygı,

⁴²³ Ali Bardakoğlu, “Had”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 548.

⁴²⁴ Wael b. Hallaq, “The Use and Abuse of Evidence: The Question of Provincial and Roman Influences on Early Islamic Law”, *Journal of the American Oriental Society* 110, sy 1 (1990): 79-91.

⁴²⁵ Alvânî, *İrtidat - Tarihsel ve Metinsel Analiz*, 37-44.

⁴²⁶ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 6:392-93; Nâsirüddîn el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, c. 1 (Beyrut: Dârü'l-İhyâi'l-Turâsi'l-Arabî, 2015), 137.

huzursuzluk, kaybolmuşluk ve hata halidir. Bu öylesine yoğun bir haldir ki, kişi artık içine düştüğü açmazdan çıkamaz, Allah’a ve cennete doğru ilerleyişini sürdüremez durumdadır. Böyle bir kimse yolu tanımış hatta belli bir mesafe almış olduğu halde, hedefini gerçekleştirmek üzere nasıl ilerleyeceğini artık bilmemektedir. Çaresiz, perişan, acınacak durumdadır ve ilahi ahde sadık kalmaya değmeyecek kadar değersizleşmiştir. Bir başka deyişle ‘emaneti’ taşıyamaz, yeryüzünde Allah’ın halifesi olmanın gerektirdiği görevlerini yerine getiremez veya dini hayatın beraberinde getirdiği sınamalara dayanamaz bir haldedir... Kur’an, mürtedi bu dünyada cezalandırılması gerekmeyecek kadar veya onun için dünyevi bir ceza ve hüküm belirlenmesine değmeyecek kadar önemsiz görmektedir. Sıkıntısı, kafa karışıklığı, kaygısı, bocalaması ve sürekli bilinmeyenden korkması, onu dünyevi bir cezaya tabi tutulmaya değmeyecek bir duruma düşürmüştür...Ona yakışan ateştir; o, cehenneme uygundur. Bu yaşamda kaygı, kararsızlık, güvensizlik, psikolojik istikrarsızlık ve zihinsel bütünlük, huzur ve içsel barış kaybı, ona ceza olarak yeter...”⁴²⁷ Öte yandan Alvânî, Kur’an’daki din hürriyeti ile ilgili ayetleri de irtidat konusunda delil getirmiştir.

Alvânî’nin irtidat konusunu Kur’anî bağlamda psikolojik açıdan tahlil etmesi oldukça özgün görünmektedir. Gerçekten de Kur’an’daki ayetlere bakıldığında -klasik dönem müfessirlerinin belirttiğinin aksine- irtidat için bir ceza öngörülmemektedir. Bu konuda çağdaş araştırmacılar ittifak etmiş gibi görünmektedir.⁴²⁸ Cezayı ima eden ayetlerin ise Alvânî’nin de dediği gibi ruhsal ve psikolojik açıdan bir çöküş ve yıkıntıya yol açacağı şeklinde yorumlamak mümkün görünmektedir. Sahip Beroje’nin de ifade ettiği üzere ayette geçen dünyada amellerin boşa gitmesi ifadesini; kişinin nifakla ayıplanması, kötü bir şekilde anılması, zillet ve aşağılanmaya maruz bırakılması şeklinde anlamak daha uygundur. Zira amellerin boşa gitmesi ile bedenî bir ceza arasında ilişki kurmayı gerektirecek hukukî bir bağ da bulunmamaktadır.⁴²⁹

Fukahânın Kur’an’da mürted için öngörülen bir cezanın yer almadığını görmesine rağmen icmâa ve şüpheli hadislere dayanarak mürtedin cezalandırılacağını ifade ettiklerini belirten Alvânî,⁴³⁰ burada metodolojik bir hataya düşmektedir. Zira az önce de bahsettiğimiz gibi klasik dönemdeki fukahâ, Kur’an’da irtidatla ilgili ayetlerde yer alan “...dünyada amellerin boşa gitmesi..” gibi ifadeleri modern dönem araştırmacılarının aksine dünyevi ceza olarak yorumlamış ve bu doğrultuda hüküm vermişlerdir. Alvânî Kur’an’da irtidat için öngörülen dünyevi bir ceza olmadığı konusunda isabetli gibi görünse de, klasik dönemdeki fukahânın ayetleri farklı şekillerde yorumlayarak kendilerine dayanak aldığının göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

⁴²⁷ Alvânî, *İrtidat - Tarihsel ve Metinsel Analiz*, 45-46.

⁴²⁸ Yukarıdaki modern kaynaklara ek olarak bk. Frank Griffel, “Apostasy”, içinde *Encyclopedia of Islam*, ed. Marc Gaborieau vd. (Leiden: Brill, 2007), 131.

⁴²⁹ Beroje, “İslâm Hukukunda İrtidat Cezasına Yeni Bir Yaklaşım”, 310.

⁴³⁰ Alvânî, *İrtidat - Tarihsel ve Metinsel Analiz*, 76.

Hız. Peygamber ve dört halife döneminde meydana gelen münferit irtidat hadiselerini teker teker ele alan Alvânî, bu olayları tarihî ve bağlamsal zemine dayanarak açıklamaya çalışmaktadır.⁴³¹ Alvânî söz konusu hadiselerin ya rivayet zincirinde problem olduğunu ya da bu hadiselerde salt irtidatın suç teşkil etmediği, aksine buna eşlik eden birtakım unsurların bulunduğuna dikkat çekmektedir.

Alvânî, klasik dönemden Şâfiî, Beyhakî ve İbnü't-Tallâ'nın, Hız. Peygamber döneminde irtidat edenlerin öldürülmediğine ilişkin sözlerini delil olarak kullanmaktadır.⁴³² Ancak Alvânî'nin Şâfiî ve Beyhakî'nin görüşlerini bağlamından kopartarak aktardığı görülmektedir. Alvânî, Şâfiî'nin şu sözlerini aktarmıştır: “Bazı kimseler iman ettikten sonra dinden döndüler ve daha sonra tekrar iman ettiler. Ancak Hız. Peygamber onların öldürülmesine hükmetmedi.” Beyhakî, Şâfiî'nin bu sözüne mürted olduktan sonra tekrar Müslüman olan Abdullah b. Serh, Ensar'dan bir kişi ve Nehban isimli bir kişiyi örnek olarak göstermektedir. Aslında burada tartışılan husus mürtedin tövbe ettikten sonra öldürölüp öldürölmeveceğine (*istitâbe*) ilişkindir, Şâfiî'nin sonraki sözü de -ki Alvânî bu sözü aktarmamıştır- bunu desteklemektedir: “Hız. Peygamber imanını izhar etmeyen (dine tekrar dönmeyen) kimseleri öldürmüştür.”⁴³³ Dolayısıyla burada Hız. Peygamber döneminde mürtedin öldürölmediği değil, tövbe ettikten sonra herhangi bir mürtedin öldürölmediği söz konusudur. Şâfiî'nin sonraki sözü de bu hususu teyit etmektedir.

Alvânî'nin metodolojik açıdan bir hataya daha düştüğü görülmektedir. Meşhur vahiy katibi Abdullah b. Serh'in irtidat etmesiyle ilgili rivayetin meşhur ve sahih rivayetlerle çeliştiğini ifade eden Alvânî, buna rağmen mezkur hadisi İslâm'da mürted için hukuki ceza bulunmadığına delil olarak kullanmaktadır.⁴³⁴

Alvânî, klasik dönemde mürtedin cezalandırılması hususunda en çok başvurulanan hadislerden biri olan “Kim dininden dönerse onu öldürün.” hadisini hem sened hem de bağlam açısından değerlendirmiştir. Hadisin senedini detaylı bir şekilde inceleyen Alvânî, ravi silsilesinin zayıf olduğu kanaatine varmıştır. Sahih kabul edilse bile Müslümanlara bilfiil düşmanlık eden kimseler bağlamında vârid olduğunu ifade ederek bireysel olan ve toplum için bir tehdit teşkil etmeyen mürtedin cezalandırılmayacağını belirtmektedir. Alvânî, Muaz b. Cebel'in Müslümanlara entrika kuran ve bozgunculuk yapan bir mürted bağlamında bu hadisi zikrettiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla bu kişi salt

⁴³¹ Alvânî, *İrtidat - Tarihsel ve Metinsel Analiz*, 55-69.

⁴³² Alvânî, *İrtidat - Tarihsel ve Metinsel Analiz*, 80-81.

⁴³³ Ahmed b. Hüseyin el el-Beyhakî, *Ma 'rifetü's-sünen ve 'l-âşâr*, c. 12 (Halep: Dârü'l-Vâî, 1991), 251.

⁴³⁴ Alvânî, *İrtidat - Tarihsel ve Metinsel Analiz*, 63-64.

dinden çıktığı için değil fitneye yol açtığı öldürülmüştür.⁴³⁵ Neticede hadis bağlamından koparılarak mutlak şekilde anlaşılırsa Kur'an'la çeliştiği görülecek ve hadisi anlamak mümkün olmayacaktır.⁴³⁶

Alvânî, Hz. Ebubekir döneminde gerçekleşen ridde savaşlarını da siyasi bağlamda değerlendirmektedir. Ona göre Hz. Ebubekir; hukuk, otorite, kamu düzeni ve yönetimi içeren geniş manada bir “din” algısına sahiptir ve bahsi geçen tüm unsurlar da bir bütün olarak şariat içerisinde yer aldığından bunlar arasında bir ayrıma gitmemiştir. Ona isyan edenlerin amacı da yine bir kurum, hukuk ve yaşam tarzı olarak İslâm ümmetine saldırmak ve onları parçalamaktır. Dolayısıyla ridde savaşları, şahsi bir inanç değişikliğinden ziyade ümmet için tehlike arzeden bir mahiyettedir.⁴³⁷

Netice itibarıyla Alvânî'nin irtidat hususunda klasik dönemde serdedilen görüşlerden önemli ölçüde ayrıldığını, modern dönemde ortaya konulan ve üç kategoride tasnif ettiğimiz görüşlerden ise üçüncü kategoride yani meseleyi modern Batılı kavramlara başvurmaksızın bağlamsal ve tarihi şartlarla açıklayan kişilerin sınıfında olduğu söylenebilir. Fakat ortaya koyduğu usûl açısından baktığımızdan Alvânî'nin meseleyi çözerken gerek hadislerle gerekse de sahâbî dönemindeki hadis(e)lere atıf yaptığı görülmektedir. Halbuki Alvânî'nin usul anlayışında Hz. Peygamber'in Kur'an'ı harfî harfine tatbik etmekten başka bir görevi yoktur ve teşriî yetkisine de sahip değildir. Kur'an'a aykırı tüm rivayetler ve haberler de herhangi bir araştırmaya ihtiyaç duymaksızın sahihlik niteliğini kaybetmektedir. Durum böyle olunca Alvânî'nin irtidat konusunu ele alırken ilgili hadis ve haberleri rivayet zinciri ve metin tenkidine tabi tutup konunun büyük bölümünü bu şekilde işlemesi, kendi usûl anlayışıyla çelişkili görünmektedir.

Öte yandan Alvânî; tevhid, tezkiye ve umrandan müteşekkil yüksek makâsıd anlayışının günümüz meselelerini çözmede mihengi noktasını teşkil edeceğini ifade etmesine rağmen en uzun tahlil ettiği fikhî problem olan irtidat meselesini ele alırken hiç değinmemesi de oldukça dikkat çekicidir.

3.2. Kadının Şahitliği

“Bir kişinin hazır bulunup görmek veya duymak suretiyle bildiği bir şeyi haber vermesi”⁴³⁸ ya da “hakkı ispat etmek için doğruyu haber vermek”⁴³⁹ şeklinde tanımlanabilecek şahitlik; hukukun işlerliği ve adaletin ikamesi noktasında hayati bir öneme sahiptir. Şahitlik; nisabı, kaynağı, kendisinden rücû edilmesi gibi teferruatıyla pek çok ihtilafa yol açmıştır. Bu ihtilafların başında gelen konulardan biri de kadının şahitliğidir. Gerek klasik gerekse de modern dönemde kadının şahitliği

⁴³⁵ Alvânî, *İrtidat - Tarihsel ve Metinsel Analiz*, 84-85.

⁴³⁶ Alvânî, *İrtidat - Tarihsel ve Metinsel Analiz*, 92-119.

⁴³⁷ Alvânî, *İrtidat - Tarihsel ve Metinsel Analiz*, 123-24.

⁴³⁸ Yunus Apaydın, “Şahit”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 278.

⁴³⁹ Alaeddin Haskefi, *Dürrü'l-muhtâr şerhi Tenviri'l-efsâr*, ed. Abdülmün'im Halil İbrahim, c. 2 (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019), 483.

hakkında pek çok farklı fikir ileri sürülmüş ve bu fikirler muhtelif açılardan temellendirilmeye çalışılmıştır.

Klasik dönemde fukahânın ekserisinin zina suçunun ispatı için en az dört erkek şahidi şart koştuğu bilinmektedir.⁴⁴⁰ Zina dışındaki had ve kısas suçları ise iki erkek şahitle sabit olmaktadır.⁴⁴¹ Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri ancak mal davalarında bir erkekle iki kadının şahit olabileceğini savunurken⁴⁴² Hanefiler kapsamı daha da genişletmiş ve nikah, talak, tazminat gibi konularda da bir erkekle birlikte iki kadının şahitlik yapabileceğini ifade etmiştir.⁴⁴³ Bekaret, doğum, hayız gibi erkeklerin muttali olamayacağı ve zaruret bulunan konularda kadının şahitliği -kaç kadının bulunması gerektiği konusu ihtilaflı olsa da- yeterli olmaktadır.⁴⁴⁴ Hammâd b. Ebû Süleyman (ö. 120/738) ve Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732), iki kadının şahitliğini bir erkeğinkine denk olarak görüp erkeklerle birlikte olmaları durumunda kadınların tüm davalarda şahitlik yapabileceği görüşündedir. Zahiriler kadınların erkekle birlikte bulunmalarını şart koşmayarak bahsi geçen iki isimle aynı fikirdedir.⁴⁴⁵ İbnü'l-Kayyım (ö. 751/1350) ise zina suçu dışında mezkur görüştedir.⁴⁴⁶

Fukahânın kadının şahitliğini temellendirme hususunda dayanak noktası olarak Bakara 2: 282. ayeti kabul ettiği görülmektedir: “...Erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun. Şahitler iki erkek olmazlarsa, rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkekle -biri تَضِلُّ/yanılırsa/unutursa diğerinin ona hatırlatması için- iki de kadın olsunlar...” Ayette iki erkek ya da bir erkek ile iki kadının şahit tutulması yönündeki tavsiye, iki kadın şahidin bir erkek şahide denk olduğunun düşünülmesine yol açmıştır. Kadınların aklının ve dininin eksik olduğuna yönelik rivayet edilen hadisler de⁴⁴⁷ mezkur görüşü destekleyici deliller olarak kullanılmıştır.

⁴⁴⁰ el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*; Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, ed. Muhammed Halil İtani, c. 4 (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1997), 588; Ebû Amr İbnü'l-Hâcib, *Câmi'u'l-ümmehât*, ed. Ebû Abdurrahman el-Ahdâr el-Ahdârî (Şam-Beyrut: Yemâme, 1998), 474; İbn Kudâme, *el-Mukni'*, 435.

⁴⁴¹ Ebû'l-Hüseyn el-Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî*, ed. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 219; eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, 4:589; İbnü'l-Hâcib, *Câmi'u'l-ümmehât*, 474; Ebû'l-Kâsım el-Hirakî, *Metnü'l-Hirakî*, ed. İbrahim Muhammed Ebû Huzeyfe (Tanta: Dârü's-Sehabeti li't-Turâs, 1993), 155.

⁴⁴² Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, 4:589; İbnü'l-Hâcib, *Câmi'u'l-ümmehât*, 474; İbn Kudâme, *el-Mukni'*, 509.

⁴⁴³ Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî*, 219.

⁴⁴⁴ Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî*, 219; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, 4:590; İbnü'l-Hâcib, *Câmi'u'l-ümmehât*, 475; İbn Kudâme, *el-Mukni'*, 509.

⁴⁴⁵ Nihat Dalgın, “Kadın ve Erkeğin Şahitliği ile İlgili Naslardaki Düzenlemenin İslâm Hukukuna Yansımaları Üzerine Değerlendirme”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5, sy 1 (2005): 22.

⁴⁴⁶ Dalgın, “Kadın ve Erkeğin Şahitliği ile İlgili Naslardaki Düzenlemenin İslâm Hukukuna Yansımaları Üzerine Değerlendirme”, 22-23.

⁴⁴⁷ Konu hakkında geniş bilgi için bkz: Rahile Yılmaz Kızılkaya, “Sahîh, Mevzû ve Bağlamından Koparılan Hadislerdeki Kadın Algısının Analizi”, içinde *Kadın Olmak - İslâm, Gelenek, Modernite ve Ötesi* (İz Yayıncılık, 2019), 207-37.

Bunun yanı sıra kadınların şahitliğine yönelik sosyolojik izahların da yer yer yapıldığı görülmektedir. Şehâbeddin Karâfi'nin (ö. 684/1285) izahları burada örnek olarak zikredilebilir. Karâfi kadının şahitliğinin yarım olmasında iki gerekçe sunmaktadır. Bunlardan birincisi klasik bir gerekçe olan kadının aklı yönden eksik oluşudur. Diğeri ise kadının tabiatından ziyade sosyolojik bir izahtır. Karâfi'ye göre şahitlik yaparak bir kişinin aleyhinde [Karâfi burada erkek bireyi kastetmektedir] karar verilmesine sebep olmak aslında o kişiyi alt etmek, ona galebe çalmak ve onun üzerinde otorite kurmak anlamına gelmektedir. Bu da kişinin onurunu zedelemekte, şahitlere karşı kin ve öfkeyi artırmakta ve mahkemenin kararına duyacağı saygıyı azaltmaktadır. Bu husus noksan olması hasebiyle kadının şahit olması durumunda daha da artacaktır. Zira noksan kişinin bir başkası üzerinde kuracağı otorite kişiye çok ağır gelebilir, kadının şahitliğinin birçok konuda kabul edilmemesi veya iki kadının birlikte bir erkeğe denk düşecek şekilde kabul edilmesi, bir yandan mahkeme kararına duyulan saygıyı artırırken öte yandan kin ve öfkeyi azaltacaktır. Alâeddin et-Trablusî (ö. 849/1445'ten sonra) ise meseleye farklı bir açıdan yaklaşmaktadır. Ona göre aslolan kadın ve erkeğin şahitlikte esas kabul edilmesidir, bu açıdan görme, ezberleme ve şahit olduğu şeyi aktarma istidadı hususunda kadın ve erkek arasında fark yoktur. Ancak kadının dışarı çıkması fitne ve fesada sebep olmaktadır, bunların ortadan kaldırılması gerekli olduğu için kadının tek başına şahitliği hukuk tarafından delil olarak alınmamaktadır. Dolayısıyla fitne ve fesadı mümkün olan ölçüde azaltmak için bir erkeğin yanında iki kadın şahit istenmiştir.⁴⁴⁸

Klasik dönemde kadınların şahitliğine yönelik ahkâmın hukuki açıdan bazı problemleri beraberinde getirdiği⁴⁴⁹ ancak şahitlik için tamamlanması istenen zor şartların siyâset-i şer'iyeye vasıtasıyla hafifletildiği ve kadınların genel olarak daha kolay şahit olabildiği de ifade edilmiştir.⁴⁵⁰

Modern döneme gelindiğinde kadının şahitliğine bakış da ciddi anlamda değişime uğramıştır. Tespit edebildiğim kadarıyla konuyu gündeme getiren ilk isim olan Muhammed Abduh (1849-

⁴⁴⁸ Fadel, klasik dönemde kadının rivayetinin dinî ilimler sahasında kabul edilmesine rağmen mahkemede şahitliğinin önemli ölçüde kabul görmemesini “*normatif*” ve “*siyasi*” söylem arasındaki farkla izah etmektedir. Şahitlerin “şehadet” ve kâdî’nın “hükümü”nün yer aldığı siyasi söylem, genellikle bir tarafın lehine diğerin tarafın aleyhine olmak üzere doğrudan ve bağlayıcı bazı neticelere yol açacak ifadelerde tecessüm ediyordu. Dahası, bu ifadelerden yararlanan taraf, kaybeden tarafın mahkeme kararına uymak istememesi durumunda bu ifadenin ona dayatılmasını isteyebilirdi. Bir şahidin ifadesi ve bir hakimin kararı siyasidir zira her ikisinin de neticeleri -şahitler tarafından sunulan olgulara ya da kâdî tarafından uygulanan hukuk kuralına itiraz eden tarafın rızasına bakılmaksızın- doğrudan, somut ve bağlayıcıdır. “Rivayet” ve “fetva”nın dahil olduğu normatif söylem ise evrensel bir norm ya da olgu ortaya koyar, fakat bu söylem somut çıkarları sadece potansiyel olarak etkilemektedir. Mohammad Fadel, “Two Women, One Man: Knowledge, Power, and Gender in Medieval Sunni Legal Thought”, *International Journal of Middle East Studies* 29, sy 2 (1997): 192-94.

⁴⁴⁹ Bu problemlerden bazıları için bk. Muharrem Midilli, “Osmanlı Müftülerinin Boşandığını İspat Edemeyen Kadınlara Evlilik-içi Zinadan Kurtuluş İçin Önerdiği Son Çare: Kocanın Yemeğine Zehir Katmak”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 39 (Haziran 2022): 117-42; Colin Imber, “Why You Should Poison Your Husband: A Note on Liability in Hanafî Law in the Ottoman Period”, *Islamic Law and Society* 1, sy 2 (1994): 206-16.

⁴⁵⁰ Imran Ahsan Khan Nyazee, *Islamic Jurisprudence - (Usul al-Fiqh)*, 2. bs (Selangor: The Other Press, 2003), 100-101, 121.

1905),⁴⁵¹ Bakara 2: 282. ayette geçen “تَضَلَّ” ifadesinin klasik dönemde anlaşıldığı gibi unutma değil yanılma ve karıştırma olduğunu ifade etmiştir. Unutma konusunda erkek ve kadın arasında bir farkın olmadığını ifade eden Abduh, buradaki yanılmanın kadının aklı eksikliğinden değil tecrübe ve uğraşısının farklılığından kaynaklandığını belirtmiştir. Kadın genellikle ev işleriyle meşgul olduğundan dolayı mâlî konulardaki bilgisi erkeklere nazaran daha zayıftır. Benzer şekilde erkeklerde de kadınların iştigal ettiği alanlarda bilgi ve tecrübe eksikliği bulunmaktadır. Bazı kadınların toplum hayatına dahil olması hükmün genelliğini etkilememektedir.⁴⁵² Abduh’un yaşadığı dönem ve bölgede kadınların toplum hayatına henüz tam olarak adapte olmaması, onun klasik dönemde verilmiş hükümde doğrudan bir değişikliğe gitmesine mani olmuştur. Abduh, şartların bütünüyle değişip kadınların da erkekler gibi toplum hayatına tamamen dahil olması durumunda şahitliklerinin erkeklerle eşit olup olmayacağı hakkında net bir izah yapmamıştır. Ne var ki Abduh’un hükmün illetini kadınların bilgi ve tecrübesi olarak tespit etmesi, gerekli koşulların sağlanması durumunda şahitlikte kadın ve erkeğin eşit olabilme ihtimalini akla getirmektedir. Abduh’tan sonraki müellifler onun açmış olduğu bu yoldan daha net bir şekilde gitmiş ve şahitlikte kadın ve erkeğin eşit olduğu sonucuna varmıştır.

Çağdaş müelliflerin önemli bir kısmı, kadının şahitliğini muhtelif açılardan yorumlayarak klasik dönemde yapılan yorumlardan ayrılmışlardır. Öncelikle Bakara 2: 242. ayetin dışındaki şahitlikle ilgili ayetlerde kadın ve erkek ayrımı yapılmadığı vurgulanmıştır. Onlara göre zina cezasının tatbiki ve kadınlara zina isnadında bulunulduğunda dört şahit, talakta ve vasiyette ise iki şahit isteyen ayetlerde kadın ve erkek ayrımı yapılmadığı görülmektedir. Bahsi geçen ayetlerdeki zamirlerin müzekker olması, kadınların şahitlik kapsamı dışına çıkarıldığına delalet etmez. Zira aksine bir karine bulunmadıkça Kur’an’ın hitabı geneldir. Cem-i müzekker, erkeklerin yanı sıra kadınları da içerisine almaktadır.⁴⁵³

Kadının şahitliği meselesinin odak noktası olan Bakara 2: 182. ayet de muhtelif açılardan ele alınmıştır. Ayetin klasik dönemde şahitlik konusunda iki kadının bir erkeğe eşit olduğu şeklinde genel bir norm olarak anlaşılmasına karşın modern dönemde diğer hukuki alanlara uygulanamayacağı,

⁴⁵¹ Fadel, “Two Women, One Man: Knowledge, Power, and Gender in Medieval Sunni Legal Thought”, 187; Niaz A. Shah, “Women’s Human Rights in the Koran: An Interpretive Approach”, *Human Rights Quarterly* 28, sy 4 (2006): 900-901; Husni Mubarrak, “In search of Islamic view of justice on women testimony”, *İjtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan* 16, sy 2 (2016): 289.

⁴⁵² Reşîd Rıza, *Tefsîrü’l-Menâr*, 5:122-25.

⁴⁵³ Ali Bulaç, “Mekasidu’ş-Şeria Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu”, *İslâmî Araştırmalar* 10, sy 4 (1997): 291; Nihat Dalgın, “Kadın ve Erkeğin Şahitliği ile İlgili Naslardaki Düzenlemenin İslâm Hukukuna Yansımaları Üzerine Değerlendirme”, 17-18; Hadi Sağlam, “Naslardaki Şahitlikle İlgili Düzenlemelerin İslâm Hukukuna Yansımaları Işığında Kadınların Şahitliğinin Değerlendirilmesi”, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1, sy 2 (2008): 375-382.

sadece vadeli borçlara⁴⁵⁴ ya da genel olarak mâlî muamelelere has olduğu⁴⁵⁵ belirtilmiştir. Bunun yanı sıra ayetin mahkemedeki şahitlik -şehadet- nisabını tespit etmek için varid olmadığı, daha ziyade borç işleminin güvence altına alınması ve adaletin en iyi şekilde tahakkuk etmesi için tavsiye niteliğindeki şifahi şahitlikle -işhâd- alakalı olduğu vurgulanmıştır.⁴⁵⁶ Bu konuda İbnü'l-Kayyim'a sık sık atıfta bulunulmuştur. Ona göre de ayet şahitlik nisabını bildiren umumi bir normdan ziyade hakların muhafazasının en güvenli yolunu göstermek maksadıyla inmiştir, dolayısıyla hakimler ayette geçen şahit sayısı ve niteliğiyle bağlı olmayıp çeşitli deliller ve karinelerle hükmetme yetkisini haizdir.⁴⁵⁷

Yine modern dönemde ayetin indiği tarihi ortam ve bağlamın göz önüne alınması gerekliliği en çok vurgulanan hususların başında gelmektedir. Bazı müelliflere göre klasik dönemde vurgulandığı gibi ayette iki kadın ve bir erkeğin zikredilmesi, kadınların aklî yönden eksik oluşuyla değil, Kur'an'ın indiği dönemde kadınların mâlî işlere olan aşinalığının ve bu konudaki tecrübesinin az olmasından ileri gelmektedir. Şartların değişmesiyle birlikte kadınlar da toplum hayatında aktif olarak yer aldığından şahitlikte kadın ve erkek arasında bir fark gözetilmeyecektir. Bunun yanı sıra Kur'an'ın bu konudaki esas maksadının, ayette de belirtildiği gibi, adaleti sağlamak ve tarafların zarar görmemesi olduğu göz önüne alındığında, günümüz değişen koşullarında adaletin temini için kadın ve erkek şahitler arasında bir ayrım yapmamanın ayetin ruhuna daha uygun düşeceğinin üzerinde durulmuştur.⁴⁵⁸ Bu gibi izahların yanında kadın ve erkeğin şahitliğini eşit olarak göstermek için ayet hakkında oldukça külfetli ve çelişkili yorumlara gidildiği de görülmektedir.⁴⁵⁹

Modern dönemde fukahânın ekserisinin görüşlerini devam ettiren araştırmacıların varlığı da göze çarpmaktadır. Örneğin Orhan Çeker, kadının şahitliğinin illetinin -klasik dönemde anlaşıldığı gibi- “unutma” değil “kadınlık” olduğunu ileri sürmüştür. Zira “unutma” munzabıt bir vasıf değildir,

⁴⁵⁴ Hüseyin Hatemi, “‘Modern Mahrem’ ve İslâm’ın Kadına Bakışı”, *İslâmî Araştırmalar* 10, sy 4 (1997): 314; Hayri Kırbasoğlu, “Kadın Konusunda Kur’ân’a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler”, *İslâmî Araştırmalar* 10, sy 4 (1997): 263.

⁴⁵⁵ Fazlur Rahman, “İslâm’da Kadının Konumu”, içinde *İslâmî Yenilenme (Makaleler II)*, ed. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 137.

⁴⁵⁶ Mahmud Şeltut, *el-Akide ve’ş-Şeria*, 239; Anshori, “Women’s Testimony in View of ‘Ulamâ’ of Tafsir”, *Ahkam* 13, sy 2 (2013): 300.

⁴⁵⁷ İbn Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakkîn an Rabbi’l-âlemîn*, c.1, 75. Hadi Sağlam, “Naslardaki Şahitlikle İlgili Düzenlemelerin İslâm Hukukuna Yansımaları Işığında Kadınların Şahitliğinin Değerlendirilmesi”, 376-88.

⁴⁵⁸ Mohammad Hashim Kamali, *Freedom, Equality and Justice in Islam* (Cambridge: Islamic Text Society, 2002), 66-68; Nehaluddin Ahmad, “Comment: Women’s Testimony in Islamic Law and Misconceptions: A Critical Analysis”, *Religion and Human Rights* 6 (2011): 16-18.

⁴⁵⁹ Buna örnek olarak şu iki yorum gösterilebilir: Niaz Shah, Kur’an’da anlatılan Hz. Yusuf ve Züleyha kıssasında kralın her iki tarafın şahitliğini eşit olarak görmesini şahitlikte kadın ve erkeğin eşit olduğuna delil olarak kullanmaktadır. Niaz A. Shah, “Women’s Human Rights in the Koran: An Interpretive Approach”, 902. Hashim Kamali, Bakara 282. ayette geçen “لَا تَزِرُ وَازِرَتُهَا أُنْفُسَهُمَا” ifadesindeki “لَا تَزِرُ” zamirinin hem erkeğe hem de kadına matuf olduğu iddia etmektedir. Bk. Mohammad Hashim Kamali, *Freedom, Equality and Justice in Islam*, 67.

kadınlık ise munzabıttır.⁴⁶⁰ Vehbe ez-Zühaylî de kadının aklî açıdan erkeklere göre zayıf olmasının yanı sıra mâlî konulardaki tecrübe eksikliğinin de şahitliğinin tam olmamasına yol açtığını savunmaktadır. Günümüzde kadınların toplum hayatına katılmaları ise hükmü değiştirmemektedir, zira hükümde nadirat değil ekser esas alınır.⁴⁶¹ Ramazân el-Bûtî (1929-2013) de kadınların erkeklere göre daha duygusal oldukları için şahitliklerinin yarım olduğunu düşünmektedir.⁴⁶²

Alvânî, kadının şahitliği konusunda klasik müktesabattan ciddi oranda ayrılmış ve klasik dönemde yapılan görüşlere çok ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Alvânî'nin eleştirilerinin odak noktasında fukahânın Kur'an ve Sünnet'in *cinsiyet eşitliği* prensibini ihmal etmeleri yer almaktadır. Alvânî konuyu ele aldığı makalesinde "*cinsiyet eşitliği*" ifadesini ondan fazla yerde kullanmakta ve argümanlarını bu kavram üzerine bina etmektedir.⁴⁶³ Ona göre kadın-erkek eşitliği prensibi, en yüce İslâmî değerlerden ve sabit metodolojik ve epistemolojik hakikatlerden biridir.⁴⁶⁴ Ancak İslâm'ın iki ana kaynağının cinsiyet eşitliği gibi modern bir kavramı mutlak bir surette desteklediğini savunmak oldukça sağlıklı ve anakronik bir yaklaşımdır. Zira Kur'an cinsler arasında mutlak eşitlikten ziyade cinslerin tabiat ve fitratını göz önüne alan adalet temelinde görev ve sorumluluk paylaşımını öncelemektedir.

Alvânî kadının şahitliği meselesini Bİ düşüncesi çerçevesinde izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre bu mesele vahiy ve tabiattan müteşekkil okuma esasına göre değerlendirilmelidir.⁴⁶⁵ Kur'an en üst norm ve esas kaynak olduğundan Sünnet; onunla çelişme ya da prensiplerini ihlal etme, onun üzerine hüküm koyma, sınırlarını aşma ya da metnini nesh etme gibi işlevlere sahip değildir. Dolayısıyla Sünnet, Kur'anın belirlediği kadın-erkek eşitliği prensibini hiçbir surette ihlal edemez.⁴⁶⁶ Bugün kadının şahitliği meselesi, Kur'an'ı okumanın Sünnet'i ve tabiat kitabını okuma ile birleştirildiği takdirde daha iyi anlaşılıp çözüme kavuşturulacaktır.⁴⁶⁷

Alvânî'ye göre Bakara 2: 282. ayet, nazil olduğu dönemdeki toplumsal koşullar altında mâlî işlemlerle ilgili durumlarda kadınların şahitlik istidadının erkeğinkinden farklı olduğuna işaret etmektedir. Ancak bu farklılık böylesi işlemlerin kadınların ilgi alanına girmediğinden kaynaklanmaktadır. Bunun yanı sıra ayet, gerektiğinde kendisine hatırlatacak başka bir kadın bulursa

⁴⁶⁰ Orhan Çeker, "Kadının Şahitliği Üzerine", *Marîfe Dergisi* 1, sy 1 (2001): 243-45.

⁴⁶¹ Karen Bauer, *Gender Hierarchy in the Qur'ân Medieval Interpretations, Modern Responses* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 79-80.

⁴⁶² Karen Bauer, *Gender Hierarchy in the Qur'ân Medieval Interpretations, Modern Responses*, 81.

⁴⁶³ Taha Câbir Alvânî, "İslâm Hukukunda Kadının Şahitliği", içinde *İslâm Düşüncesinin Bugünkü Meseleleri*, çev. Süleyman Gündüz (İnkılâb Yayınları, 2008), 234, 236, 241, 243, 244, 245, 246, 254, 258.

⁴⁶⁴ Taha Câbir Alvânî, "İslâm Hukukunda Kadının Şahitliği", 245.

⁴⁶⁵ Taha Câbir Alvânî, "İslâm Hukukunda Kadının Şahitliği", 235.

⁴⁶⁶ Taha Câbir Alvânî, "İslâm Hukukunda Kadının Şahitliği", 244-45.

⁴⁶⁷ Taha Câbir Alvânî, "İslâm Hukukunda Kadının Şahitliği", 265.

da asıl şahidin de bir kadın olduğuna delalet etmektedir. Böylelikle bir kadın diğer kadının şahitliğinin teminatı olmaktadır. Neticede ayetteki iki kadın aynı seviyede bulunmamaktadır, kadınlardan biri bilgili ve ifadede bulunduğu konuya vakıftır ve hukuken şahitliği makbuldür. Diğer kadın şahit ise yalnızca destekleyici olarak tasavvur edilmiştir.⁴⁶⁸

Alvânî'ye göre Kur'an, kadınların toplum hayatından bütünüyle dışlandığı ve hiçbir surette nazar-ı itibara alınmadığı bir ortamda nazil olmuştu. Kadınlar eğitim alma, birtakım makam ve mevkilerde görev yapma gibi olanaklardan yoksundu. Dolayısıyla sosyal hayatta cârî olan uygulamalara aşinalığı neredeyse yok gibiydi. Böylesi bir toplum içerisinde Kur'an, yapmak istediği değişiklikleri birden bire değil ihtiyatlı ve makul yöntemlerle tedricen gerçekleştirmeyi arzuladı. O günkü toplumda yaşayan erkeklerin, kadınları toplumsal hayatın eşit bireyleri olarak kabul etmelerine mani olan engellerin üstesinden gelmeyi hedefleyen Kur'an, kadınların temel ilgi alanına girmese dahi ticaret konusunda şahitliklerinin kabul edilmesini gerekli kıldı.⁴⁶⁹ Böylelikle Kur'an, tek bir ayetle nazil olduğu toplumdaki sosyal yapı, beşeri ilişkiler, iktisat ve hukuki yapıda temel değişikliklerin yolunu açtı.⁴⁷⁰ Ancak Alvânî'ye göre fukahâ, Kur'an'ın bu temel hedefini -yani mutlak cinsiyet eşitliği prensibini- farkedememiş ve sonraki dönemlerde bu hedef çerçevesinde yapılması gereken ıslah ve düzenlemeleri yapmamıştır.

Alvânî, Bakara 282. ayette geçen “تَضَلَّ” fiilinin mastarı olan “ضلال” kelimesini klasik dönemde anlaşıldığından farklı şekilde yorumlamıştır. Ona göre ayette “نسيان” ya da “خطأ” mastarlarının fiil halleri yerine “ضلال (yanılmak)” mastarının fiil formunun kullanılmasındaki esas hikmet, “ضلال”ın diğer iki kelimeye göre daha geniş ve kapsamlı olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü şahitlikte yanılma hem kasıtlı hem de kasıtsız vuku bulabilmektedir. “ضلال” kelimesi -kasıtlı ya da kasıtsız- ihmalkarlık ya da gaflet olarak anlaşılabilir.⁴⁷¹ Gerçekten de bu kelimenin unutmadan ziyade şaşırma ya da yanılma manasında kullanılması oldukça makul gözükmektedir. Zira o dönemde yaşayan kadınların mâlî muamelelerle aşinalığının oldukça sınırlı olması, bu konularda yanılabilirlik ihtimalini güçlendirmektedir. Zaten iki kadın şahit istenmesinin temel sebebi de bu gibi gözükmektedir.

Alvânî'ye göre unutkanlık kadına has bir durum olmayıp hem erkek hem de kadının müşterek bir özelliğidir. İlk insandan beri her iki cins de unutmaya maruz kalmıştır. Hz. Adem'in Allah'ın ahdini unutması erkeğin de unutabileceğine delildir. Neticede istidatları ve unutmaya eğilimi, yalancı şahitlik yapma ihtimali, doğruyu nakletme ya da uydurma bakımlarından kadın ve erkek arasında bir

⁴⁶⁸ Alvânî, “İslâm Hukukunda Kadının Şahitliği”, 232.

⁴⁶⁹ Alvânî, “İslâm Hukukunda Kadının Şahitliği”, 236.

⁴⁷⁰ Alvânî, “İslâm Hukukunda Kadının Şahitliği”, 241.

⁴⁷¹ Alvânî, “İslâm Hukukunda Kadının Şahitliği”, 238-39.

fark yoktur.⁴⁷² Ancak fukahâ “ضلال” kelimesini, aşağıda açıklanacağı üzere, kadının eksikliğini yansıtacak şekilde unutmak olarak anlamış ve bunun için çeşitli izahlara girişmişlerdir.

Fukahâ bir erkeğe mukabil iki kadının istenmesini iş bölümü olarak algılamak yerine kadının tabiatındaki eksik ve kusurlardan kaynaklandığını düşünmüştür. Kadının fitraten unutkanlık ve hataya düşme meylinin yanı sıra fiziken yetersizlikleri üzerinde de durmuşlardır. Onları bu inanca sevkeden çeşitli amiller olmuştur. Bunların başında Yahudi ve Hristiyanların kadınlar hakkındaki olumsuz algı ve tasavvurlarının Müslümanlara tarafından benimsenmesi gelmektedir.⁴⁷³ Alvânî, fukahânın diğer dinlerin kadın anlayışından etkilendiği konusunda Kitab-ı Mukaddes’ten kadınla ilişkili bir ayeti delil göstermekle yetinmektedir. Alvânî’nin irtidat konusunda da benzer bir iddiayı gündeme getirdiğini görmüştük. Ancak böylesine genel ve iddialı bir yargı için oldukça geniş bir tahlil ve incelemeye ihtiyaç vardır.

Alvânî’ye göre, cârî olan toplumsal yapının askeri ve ticari başarıya bağlı olması ve her iki alanın da fiziki tabiatından dolayı erkeklerin alanına girmesi, erkek egemen toplumun devam etmesine neden olmuştur. Zira askeri başarı silah gücüne dayanırken ticari başarı ise çöl yolculuğu gibi zorlu koşulların geçilmesini gerekli kılan kervan seferlerine dayanıyordu. Dahası o dönemde aile şerefi toplumda başat bir unsur olarak görülüyor ve kadınlar da bu şerefi muhafaza eden zincirin zayıf halkaları olarak telakki ediliyordu. Dolayısıyla erkekler kadınları kontrol altına almanın kendi görevleri olduğu inancını taşıyorlardı. Tüm bu hususlar şahitlik meselesinin yanı sıra miras, talak, diyet gibi konularda erkek ve kadınlar arasında fiziksel ve aklî açıdan birtakım farklılıklar olduğu inancına götürmüştür. Alvânî, klasik dönemde kadınların erkekler karşısındaki konumuyla ilgili olumsuz yorumlarda bulunan Fahreddin er-Râzî’yi sert bir şekilde eleştirmektedir.⁴⁷⁴

Alvânî, şahitlik özelinde kadınlar hakkında olumsuz algıların ilerlemesinde birtakım rivayetlerin katkıda bulunduğunu ifade etmektedir. Bu gibi rivayetlerin hukuki sahada önemli problemlere yol açtığı, Kur’anî eşitlik prensibini daraltıp gölgelediğini belirtmiştir. Alvânî, klasik dönemde fukahânın sened tenkidine aşırı bir şekilde ihtimam göstermesine rağmen metin tenkidi için gerekli özeni göstermediğinden dolayı birçok metodolojik hataya düştüğüne dikkat çekmiştir. Ona göre muhaddisler metin tenkidi için birtakım kıstaslar ortaya koymasına rağmen uygulamada bunları ihmal etmiştir.⁴⁷⁵

Bu bağlamda Alvânî, klasik dönemde kendisine sıklıkla müracaat edilen kadınların dininin ve aklının eksik olduğunu ifade eden hadis rivayetini ele almıştır. Ona göre İslâm’ın kadınlara özel günlerinde ibadet etmeyi yasaklayıp bunu uyguladıklarında ise onları eksik olarak tavsif etmesi

⁴⁷² Alvânî, “İslâm Hukukunda Kadının Şahitliği”, 237, 244.

⁴⁷³ Alvânî, “İslâm Hukukunda Kadının Şahitliği”, 241-242, 255.

⁴⁷⁴ Alvânî, “İslâm Hukukunda Kadının Şahitliği”, 242-43.

⁴⁷⁵ Alvânî, “İslâm Hukukunda Kadının Şahitliği”, 258, 261.

düşünülemez. Aslına bakılırsa kadınlar özel günlerinde bu yasağa uyarak mükafat kazanmaktadırlar. Nasıl ki sefer halinde namazı kısaltmak yolcu için bir noksan değilse, aynı şekilde kadınlar için de özel günlerinde ibadet etmemek noksanlık olmamaktadır. Kadınların aklî yönden eksik oldukları şeklindeki rivayette yer alan ifade de Kur'an'ın *cinsiyet eşitliği* prensibiyle taban tabana zıttır.⁴⁷⁶

Alvânî'nin şahitlik konusunda -bizzat ifade etmese ve atıf yapmasa da- Abduh çizgisini takip ettiği görülebilir. Tıpkı Abduh gibi Alvânî de ayette geçen “ضلال” kelimesinin unutmak değil yanılmak olarak anlamış ve kadınların erkeklere nazaran aklî yönden zayıf olduğu gibi yorumlara eleştiri oklarını yöneltmiştir. Ayrıca Abduh'a benzer şekilde kadınların vahyin inzal olduğu dönemde mâlî muameleler noktasındaki bilgi ve tecrübe eksikliğine dikkat çekmiş ve konuyu bağlamsallaştırarak okuma yoluna gitmiştir.⁴⁷⁷ Ne var ki Alvânî'nin meseleyi tamamıyla cinsiyet eşitliği perspektifinden ele alarak okuduğu ve bu noktada ciddi metodolojik problemlere düştüğü gözden kaçmamaktadır. Alvânî'nin konuya yaklaşımında hissedilen yoğun duygusallık, meseleyi sistematik ve metodolojik bir şekilde ele almasına engel olmuştur.

Alvânî'nin kadının şahitliğini yorumlama metodolojisinin, tarihselci anlayışla belirli paralellikler arzettiği görülmektedir. Tarihselci anlayışın özellikle ahkam ayetlerini indiği ortam bağlamında yorumlaması ve günümüz açısından değişime konu olması fikrini desteklediği bilinmektedir. Alvânî de tarihselci anlayışa yakın bir şekilde ayetlerin indiği ortamda kadınların sosyo-kültürel seviyesine dikkat çekmiş, Kur'an'ın kadınlar hakkında verdiği pek çok hükmün (şahitlik, miras, boşama vs.) sonradan gelen fukahâ tarafından mutlak hüküm olarak anlaşıldığı ve daha ileriye taşınmadığını ifade etmiştir. Bu açıdan bakıldığında Alvânî'nin Kur'an'ın evrenselliği tasavvurunun, hükümlerin her zaman ve şartta evrenselliğinden ziyade maksat ve gayelerin evrenselliği olduğu görülmektedir.

Alvânî'nin meseleyi doğrudan Kur'an'a başvurarak ele alması ve ilgili hadisleri kabul etmemesi kendi usûl anlayışıyla uyumlu gözükmemektedir. Ne var ki yukarı da değinildiği gibi meseleyi bütünüyle cinsiyet eşitliği perspektifinden ele alan Alvânî'nin çıkış noktasının Batılı normlar olduğu, Kur'an'ın ise araçsallaştırılarak hükme delil kılındığı görülmektedir. Öte taraftan yüksek makâsıda hiç değinmeden konuyu çözüme kavuşturmaya çalışması da kendi teorisiyle uyumsuz bir mahiyet arz etmektedir.

3.3. Kadının İmamlığı

İmamet konusu klasik fıkıhta iki yönlü olarak ele alınmıştır. “İmamet'ül-kübra” ile devlet başkanlığı, “imametü's-suğra” ile namazda yapılan imamlık kastedilmiştir. Namazda kadının imamlık

⁴⁷⁶ Alvânî, “İslâm Hukukunda Kadının Şahitliği”, 262.

⁴⁷⁷ Alvânî, Bakara 2: 282. ayetini Abduh'un Tefsîrü'l-Menâr'da yaptığına benzer bir metodla yorumlamıştır. Bk. Taha Câbir Alvânî, *Tefsîrü'l-Kur'an bi'l-Kur'an* (Umman: Mektebetü'l-Ürdün, 2021), 319-20.

yapmasında iki durum ortaya çıkmaktadır: Kadınların kadınlara imamlığı, kadınların hem erkeklere hem kadınlara imamlığı. Kadınların kadınlara imamlık yapmasını Hanefiler kerahetle caiz görürken,⁴⁷⁸ Mâlikîler ise caiz görmemektedir.⁴⁷⁹ Şâfiîler böyle bir imamlığı müstehap olarak addederken,⁴⁸⁰ Hanbeliler ise caiz olduğu kanaatindedir.⁴⁸¹ Ne var ki kadınların kadınlara imamlık yapmasında görülen bu ihtilafa, kadınların erkeklere imamlık yapmasında rastlanmamaktadır. Birazdan bahsedilecek teferru kabilinden ihtilaflar bir kenara bırakılırsa klasik dönemdeki alimlerin hiçbirisi kadınların erkeklere imamlık yapmasını caiz görmemiştir. Öyle ki kadının imamlığı tartışılırken dahi erkeklere imamlık yapamayacağı kanıksandığı için doğrudan kadının kadınlara imamlığı kastedilmiştir.⁴⁸² Bu konuda icma olduğu da ileri sürülmüştür.⁴⁸³

Hanefî, Şâfiî, Mâlikî mezheplerinde kadının erkeklere imamlık yapması mutlak anlamda caiz görülmemiştir. Hanbeliler ise kadının erkeğe imamlık yapmasını prensip olarak caiz görmez, ancak mezhep içerisindeki bazı alimler buna bir istisna getirir: Yalnızca teravih namazında, Kur'an okuyabilen bir kadının bulunup erkeğin bulunmadığı durumda erkekler kadına iktida edebilir. Ne var ki burada kadın imam olmasına rağmen erkeklerin arkasında durmaktadır.⁴⁸⁴

Kadınların erkeklere imamlık yapabileceği konusunda birtakım şaz görüşlere de rastlanmaktadır. Ebu Sevr, Müzeni, Taberi,⁴⁸⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabi kadınların erkeklere imamlık yapabileceği görüşündedir. Ancak Muhyiddin İbnü'l-Arabi dışındaki isimlerin bu konuda sahip olduğu görüşler başka eserlerde geçmekte ve cevaz görüşlerinin detaylı bir açıklaması bulunmamaktadır. Yani onların bu meseleyi; kadının erkeklere namaz kıldırması zaruret durumunda mı yoksa normal hallerde mi, erkeklerin önünde mi, aynı safta mı yoksa arkasında mı, farz, sünnet ya da nafil namazlarda mı, sadece evinde mahremlerine mi yoksa umuma açık bir yerde namahremlerine mi kıldırabileceğine dair pek çok detay ve teferruattan yoksun bir şekilde günümüze ulaşmıştır. Örneğin kadının erkeklere imamlığına cevaz verdiği aktarılan Ebu Sevr, "Kadının arkasında namaz

⁴⁷⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl-i-Muhtâr*, 1:59; İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*, 130.

⁴⁷⁹ İbnü'l-Hâcib, *Câmi'u'l-ümmehât*, 109.

⁴⁸⁰ Ebü'l-Hasen el-Mâverî, *el-Hâvi'l-kebîr*, ed. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muavvaz, c. 2 (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 356.

⁴⁸¹ el-Hirakî, *Metnü'l-Hirakî*, 29.

⁴⁸² Yakup Mahmutoğlu, "Namazlarda Kadının İmametî", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy 11 (2008): 295.

⁴⁸³ İbn Hazm el-Endelüsî, *Merâtibü'l-icmâ'* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2014), 51.

⁴⁸⁴ Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, ed. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî ve Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî, c. 2 (Beyrut: Dârü'l-Alemi'l-Kütüb, 1997), 146; Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, ed. Muhammed Abdülkadir Ata ve Mustafa Abdülkadir Ata, c. 3 (Medine: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 246.

⁴⁸⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2:146; Ebü'l-Velîd İbn Rüşt, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, ed. Muhammed Subhi Hallak, c. 1 (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 354.

kılan erkek, namazını iade etmez” demektedir.⁴⁸⁶ Buradan anlaşılmaktadır ki Ebu Sevr, kadının imamlığına mutlak şekilde cevaz vermemektedir. Yine bu konuda bilinen en erken cevaz veren⁴⁸⁷ tâbiîn alimlerden Katâde (118/738), kadının Kur’an okuyamayan erkeğe imamlık yapabileceğini ve erkeğin gerisinde duracağını ifade etmektedir.⁴⁸⁸ Genel olarak kaynaklarda bu izni verenlerin Hz. Peygamber’in Ümmü Varaka’ya yaşlı erkek müezzin ve kölesine evinde namaz kıldırabileceğine dair hadisi delil olarak kullandıkları aktarılmaktadır.⁴⁸⁹ Bu konuda bizzat izahlarda bulunan nadir isimlerden biri Muhyiddin İbnü’l-Arabi’dir:

“Bazı insanlar, kadının kadın ve erkeğe imamlığını genel anlamda caiz görmüş, bazı insanlar ise bunu her yönüyle reddetmiş, bazı insanlar ise sadece kadınlara imam olabileceğini söylemiştir.

Bu meselenin bâtinî yorumu şudur: Hz. Peygamber, bazı erkeklerin kemaline tanıklık ettiği gibi bazı kadınların kemaline de tanıklık etmiştir. Gerçi bu konuda erkeklerin sayısı kadınlardan fazladır. Kemal ise, peygamberliktir ve peygamberlik imamlıktır. Böylece kadının imamlığı da geçerlidir. İlke, kadının imamlığının caiz olmasıdır. Dolayısıyla kanıt olmaksızın bunun caiz olmadığını iddia edene kulak verilmez. Kadının imamlığını kabul etmeyen bu konuda hiçbir dayanağı yoktur. Bu konudaki delile itiraz yöneltilebilir ve karşı kanıt zikredilebilir. Bu nedenle [engelleyici] delil olmaktan çıkar ve kadının imamlığının caiz olması ilkesi geride kalır.”⁴⁹⁰

Bu gibi sınırlı teorik tartışmalara rağmen İslam tarihinde modern döneme kadar kadının imamlık yaptığına dair somut örneklerle rastlanmamıştır. Hatta kadının imamlık yapması bir yana, camiye gitmesinin cevazı dahi tartışmalara konu olmuştur. Dolayısıyla konunun tartışılması entelektüel bir müzakereden öteye gitmemiştir.

Modern döneme gelindiğinde feminist ideolojinin bireysel, toplumsal ve kamusal alanda kadın-erkek eşitliğine yönelik söylemleri, semavi din müntesiplerinin bu konudaki anlayışlarını belirli açılardan etkilemiştir. Dinlerin bazı müntesipleri, kadın erkek anlayışlarını sorgulayıp yeniden gözden geçirmeye başlamış, ritüel ve ibadetlerde mevcut olan kadın-erkek farklılıkları da bu sorgulamalara maruz kalmıştır. Bazı Katolik kadınların papaz, Yahudi kadınların ise haham olarak atanmak için

⁴⁸⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2:146.

⁴⁸⁷ Abdullah Kahraman, “Klasik Fıkıh Doktrininde Kadının Namazda İmamlık Yapma Hakkı”, *Marife Dergisi* 8, sy 1 (2009): 178.

⁴⁸⁸ Abdürrezzâk es-San’ânî, *Musannef*, c. 3 (Kahire: Dârü’t-Te’sil, 2005), 93.

⁴⁸⁹ Modern dönemde de kendisine sıklıkla başvuru olan bu rivayetin, sened açısından delil alınamayacak kadar zayıf olduğu ifade edilmiştir. Bkz: Mustafa Ertürk, “Klasik Fıkıh Doktrininde Kadının Namazda İmamlık Yapma Hakkı”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3, sy 1 (2005): 91-106.

⁴⁹⁰ Muhyiddin İbnü’l-Arabi, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, c. 3 (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 400-401.

verdikleri mücadeleler sonucunda istedikleri makamlara erişmeleri, fikirsel düzeydeki tartışmaların fiiliyata yansımaları olarak değerlendirilebilir.

Müslüman feministler de kamusal alanda olduğu gibi ibadet sahasında da süregelen bir kadın-erkek eşitsizliği bulunduğunu öne sürmüş, tarihi süreçte bu konuda Kur'an'ın gösterdiği yoldan gidilmediğini iddia etmiştir. Yahudi ve Hristiyan feminist akımlarından da önemli ölçüde etkilenen Müslüman feministler,⁴⁹¹ kadının camideki halihazır konumunun Kur'an'ın cinsiyet eşitliği prensibiyle örtüşmediğini ve aykırılık teşkil ettiğini ifade etmişlerdir. Kadınların ezan ve hutbe okuyabileceği, erkeklerle aynı safta namaz kılabilceği, hatta erkekler dahil cemaate namaz kıldırabileceğini savunan Müslüman feministler, bu görüşlerini fiiliyata da dökmüşlerdir. Güney Afrika'daki Müslüman Gençlik Hareketi'nin (*Muslim Youth Movement*) öncülüğünde düzenli olarak teravih ve Cuma namazlarının kadın imam tarafından kılınması, mezkur fiiliyatın ilk örneği olarak zikredilebilir.⁴⁹² İslam'ı ana akım Amerikan kültürünün standartlarına uygun olarak liberalleştirmeye ve İslam ve Amerikan değerlerini uzlaştırmaya yönelik özel bir çaba sarfeden gazeteci Müslüman feminist Asra Nomani⁴⁹³ önderliğinde 2004 yılında Nabeelah Abdul-Ghafur tarafından Batı Virgiana'da bir Cuma namazı kılınmıştır.⁴⁹⁴

Ne var ki zikredilen -ve yer sebebiyle zikredilemeyen- örnekler, meşhur Amerikalı feminist Müslüman Amina Wadud tarafından 18 Mart 2005 yılında Saint John the Divine Katedrali'nde kılınan Cuma namazı kadar geniş yankı uyandırmamıştır. Kuzey Amerika Yenilikçi Müslüman Birliği'nin (*Progressive Muslim Union of North America*) ortak sponsorluğu ve Asra Nomani, Saleemah Abdul-Ghafur, Ahmed Naseef, Sarah Eltantawi ve Amina Wadud'un öncülüğünde tertip edilen namaz organizasyonu, bir camide düzenlenmek istenmiş, ancak bu mümkün olmayınca bir sergi salonunda yapılmak istenmiş, gelen tehditler üzerine namaz nihayetinde Katedralde kılınmıştır.⁴⁹⁵

Peki neden Amina Wadud'un hutbesini verdiği ve kadın-erkek aynı safta duran cemaate kıldırıldığı Cuma namazı benzer diğer namazlardan daha etkili olmuştu? Bu soru, çeşitli açılardan cevaplanabilir. Öncelikle medyanın oldukça etkin bir şekilde kullanılmasının yanı sıra namaz öncesinde organizatörler tarafından yapılan basın toplantısı namazın oldukça ses getirmesine sebep

⁴⁹¹ Rasha Ellass, "Islamic Women Break Custom, Lead Prayers", 25.03.2005, <https://womensenews.org/2005/03/islamic-women-break-custom-lead-prayers/>. (Erişim Tarihi: 12.03.2022)

⁴⁹² Ahmed Elewa ve Laury Silvers, "'I am One of the People': A Survey and Analysis of Legal Arguments on Women-Led Prayer in Islam", *Journal of Law and Religion* 26, sy 1 (2011 2010): 144-45.

⁴⁹³ Meena Sharify-Funk ve Munira Kassam Haddad, "Where Do Women 'Stand' in Islam? Negotiating Contemporary Muslim Prayer Leadership in North America", *Feminist Review* 102 (2012): 57.

⁴⁹⁴ Juliane Hammer, "Activism as Embodied Tafsir: Negotiating Women's Authority, Leadership, and Space in North America", içinde *Women, Leadership, and Mosques Changes in Contemporary Islamic Authority*, ed. Masooda Bano ve Hilary E. Kalmbach (Leiden: Brill, 2011), 458-59.

⁴⁹⁵ Juliane Hammer, "Performing gender justice: the 2005 woman-led prayer in New York", *Cont Islam* 4 (2010): 93-94.

olmuştur.⁴⁹⁶ Diğer taraftan mezkur isimlerin -özellikle de Amina Wadud'un- sahip olduğu tanınırlık düzeyi de namazın dünya çapında gündeme gelmesinde etkili olmuştur.

Namaz faaliyetinin asıl amacı, "İslam'ın eşitlikçi köklerini" ve "Müslüman kadınların insanlık onurlarını ihya etme", "Amerikalı Müslüman kadınları caminin önüne taşıyacak ve en azından sembolik olarak sadece Amerika'da değil tüm dünyadaki Müslüman topluluklarda liderlik pozisyonlarına getirmek"⁴⁹⁷ olarak açıklanmıştır. Gerçekten de böylesi bir organizasyonun kadının imamlik yapması ya da camideki konumundan çok daha öte amaç ve hedefleri bulunmaktadır. Kur'an, Sünnet ve geleneğin nasıl anlaşılacağı, kadın-erkek eşitliği, toplumsal cinsiyet, kadının kamusal alandaki rolü gibi pek çok mesele, namaz sonrası tartışmalara konu olmuştur. Burada konumuz gereği bahsi geçen tartışmalara girmeyecek, sadece kadının imamlığı konusunu ele alacağız.

Kadının imamlığı konusu bu hadiseden önce de fikri tartışmalara konu yapıldıysa da⁴⁹⁸ mesele Amina Wadud'un kıldırıldığı namazla birlikte gündeme gelmiş ve yoğun tartışmalara sebebiyet vermiştir.⁴⁹⁹ Namaz organizasyonundan iki gün önce açıklama yapan Yusuf el-Karadâvî, Amerika'daki Müslümanların bu kışkırtıcı çağrıya karşılık vermemeleri ve etraflarında örülen bu imtihan ve komploların karşısında yekpare olmalarını tavsiye etmiştir.⁵⁰⁰ Aslam Abdullah namaz organizasyonuna karşı çıkıp namaza katılmayan kadınları tebrik ederken,⁵⁰¹ Louey Safi ise organizasyona katılanların seküler öncülerinin izinden giderek geleneksel tüm unsurları yıkma girişimlerini talihsiz bir durum olarak değerlendirmiş ve yaptıkları faaliyetin reformun çok ötesine geçtiğini ifade etmiştir.⁵⁰² Muzammil Sıddiqi organizasyona atıf yapmadan kadının erkeklere namaz kıldırmasının caiz olmadığını belirtmiştir.⁵⁰³ Zaid Shakir, namaz organizasyonunu "fitne" olarak değerlendirmiş ve Nevin Reda'nın organizasyondan hemen önce kadının erkeklere namaz

⁴⁹⁶ Elewa ve Silvers, "I am One of the People': A Survey and Analysis of Legal Arguments on Women-Led Prayer in Islam", 144-45; Hammer, "Performing gender justice: the 2005 woman-led prayer in New York".

⁴⁹⁷ Hammer, "Performing gender justice: the 2005 woman-led prayer in New York", 94.

⁴⁹⁸ Abdülkerim Zeydan, *el-Mufasssal fî Ahkâmî'l-Mer'e ve'l-Beytü'l-Müslim fi'ş-Şeriatî'l-İslâmiyye*, c. 1 (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 251-52; Muhammed Hamidullah, *Sorunlar, Sorular ve Cevaplar*, ed. Kamil Yeşil (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 135-36.

⁴⁹⁹ Bu konuda açıklama yapanların neredeyse tamamı, meseleyi geniş bir şekilde değerlendirmiş ve farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Ne var ki yer sebebiyle tarafların ortaya koymuş olduğu argümanlar burada ele alınmayacaktır. Kadının imamlığını savunanların ortaya koymuş olduğu argümanların oldukça zayıf olduğu ve nasslara seçmeci/parçacı bir şekilde yaklaştığı söylemekle yetinebiliriz.

⁵⁰⁰ Yusuf el-Karadâvî, "Woman Acting as Imam in Prayer", 16 Mart 2005, <https://fiqh.islamonline.net/en/woman-acting-as-imam-in-prayer/>. (Erişim Tarihi: 12.03.2022)

⁵⁰¹ Aslam Abdullah, "Real Debate About the Status of Women", 18 Mart 2005, <https://www.islamicity.org/2574/real-debate-about-the-status-of-women/>. (Erişim Tarihi: 12.03.2022)

⁵⁰² Louay Safi, "Women and the Masjid Between Two Extremes", 18 Mayıs 2005, <https://www.islamicity.org/2575>. (Erişim Tarihi: 12.03.2022)

⁵⁰³ Muzammil Sıddiqi, "Woman Imam Leading Men and Women in Salat", 20 Mart 2005, <https://www.islamicity.org/2576>. (Erişim Tarihi: 12.03.2022)

kıldırabilmesinin İslami açıdan doğru olduğunu belirten yazısına⁵⁰⁴ bir reddiye kaleme almıştır. Hamza Yusuf böylesi bir namazın daha önce örneği olmayan bir bidat olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰⁵ Kendisini feminist Müslüman olarak nitelendiren Hadia Mubarek, bu hadiseyi desteklemediğini, namaz kılarken camideki erkeklerin arkasında, önünde ya da yanında durmasının, kadınların güçlenmesi ya da ilerlemesi konusunda ölçütü olmadığını belirtmiştir.⁵⁰⁶ Tüm feminist Müslümanların olaya aynı şekilde yaklaşmadığını göstermesi açısından Hadia Mubarek güzel bir örnektir.

Khaled Abou Fadl, kadının dini konularda erkekten daha bilgili olması durumunda -erkeklerle aynı safta durması şartıyla- Cuma namazı kıldırabileceğini ifade edip Amina Wadud'u desteklerken,⁵⁰⁷ Muhammed Fadel kadın imamın arkasında kılınan namazın otoriteyi elinde bulunduran erkekler kadınlarla ilişki kurup bu şekilde namaz kılana kadar toplumda kadınlara duyulan saygının içselleştirilmesine vesile olacağı gerekçesiyle bidat-ı hasene olabileceğini öne sürmüştür.⁵⁰⁸ Tarık Ramazan ise kadın ve erkeklerin olduğu bir ortamda namazın erkekler tarafından kıldırılmasını tercih ettiğini ifade etmiş, ne var ki caminin kadın imama müsaade etmesi durumunda buna karşı çıkmayacağını belirtmiştir.⁵⁰⁹ Hasan el-Benna'nın kardeşi Cemal Benna da kadınların imam olabileceğine dair İslami kaynaklarda yeteri kadar delil olduğunu belirterek Amina Wadud'a destek olmuştur.⁵¹⁰ Ahmed Elawa, kadınların imamlık yapabilmesi için öncelikle teorik dayanakların geliştirilip halkın buna hazır olmasını beklemek gerektiğini düşünürken, Laury Silvers ise kadınların Ümmü Seleme'den ilham alarak bu konuda mücadele içerisine girmeleri gerektiğini ifade etmiştir.⁵¹¹

Son olarak hadise hakkında uzun süre sessiz kalan ve ardından bir yazı kaleme alan Muktedir Han, ibadet konularında ictihad yapmaya taraftar olmadığını, isteyen herkesin dini yorumlama ve buna göre davranma hakkı olduğunu ifade etmiş, Amina Wadud ve Kuzey Amerika Yenilikçi Müslüman Birliği'nin de bu hakkını kullandığını belirtmiştir. Han, namaza karşı çıkan gelenekçilerin araştırmaları uzun ama analizleri kısıyken, namazı destekleyen yenilikçilerin ise bir hadis ve

⁵⁰⁴ Nevin Reda, "The Islamic Basis for Female-Led Prayer", 10 Mart 2005, https://www.irfi.org/articles/articles_351_400/islamic_basis_for_femaleled.htm. (Erişim Tarihi: 12.03.2022)

⁵⁰⁵ Zaid Shakir, "An Examination of the Issue of Female Prayer Leadership", 23 Mart 2005, https://www.irfi.org/articles/articles_351_400/an_examination_of_the_issue_of_f.htm. (Erişim Tarihi: 12.03.2022)

⁵⁰⁶ Sharify-Funk ve Haddad, "Where Do Women 'Stand' in Islam? Negotiating Contemporary Muslim Prayer Leadership in North America", 50-51.

⁵⁰⁷ Khaled Abou Fadl, "Fatwa on Women Leading Prayer", 05 Nisan 2010, <https://www.searchforbeauty.org/2010/04/05/fatwa-on-women-leading-prayer/>. (Erişim Tarihi: 12.03.2022)

⁵⁰⁸ Elewa ve Silvers, "'I am One of the People': A Survey and Analysis of Legal Arguments on Women-Led Prayer in Islam", 146.

⁵⁰⁹ Tarık Ramazan, "We Are Europeans", 24 Mayıs 2009, <https://tariqramadan.com/we-are-europeans/>.

⁵¹⁰ Sharify-Funk ve Haddad, "Where Do Women 'Stand' in Islam? Negotiating Contemporary Muslim Prayer Leadership in North America", 51.

⁵¹¹ Ahmed Elewa ve Laury Silvers, "'I am One of the People': A Survey and Analysis of Legal Arguments on Women-Led Prayer in Islam", 170.

Taberi'ye yaptıkları atıf dışında analizden başka bir şey yapmadıklarını belirterek iki tarafı da eleştirmiştir.⁵¹²

Uzun yıllar Amerika'da yaşayan ve Amerikalı Müslümanların dini hayatında oldukça önemli bir yeri bulunan Alvânî'nin böylesi ses getiren bir olay hakkında sessiz kalması herhalde düşünülemezdi.⁵¹³ Meseleyi ele almaya modernizm ve post-modernizm eleştirisiyle başlayan Alvânî, bu iki ideolojinin tarih, din, siyasi sistemler, doğa ve bilim felsefesine dair pek çok beşerî prensibi yıktığını, bunun sonucunda ise hiçbir kontrol ve kurala tabi olmayan bireyciliğin doğduğunu ifade etmektedir. Bu parçalanmadan etkilenen konulardan biri de kadının toplumdaki rolü ve haklarıdır, dolayısıyla toplumun en küçük birimi olan aile de bu parçalanmadan nasibini almıştır. Post-modern kadın toplumdaki en küçük birimin aile olduğunu algılayamamaktadır, zira ona göre en küçük birim, sahip olduğu bireycilik algısı sebebiyle, bireydir. Ne var ki İslam'ın toplum tasavvurunda en küçük birim aile olup kadın ve erkek birbirini tamamlayan bir bütünden ibarettir. Kadın ve erkeğin rolleri çatışma değil karşılıklı işbirliğine mebnidir.

Alvânî'ye göre Amerika ve müteffikleri tarafından tüm dünyaya dayatılmaya çalışılan liberal hegemonya, kadim ve geleneksel yapıların dağılmasına yol açmıştır. Buna fıkıhın şahıs ve aile hukukunun yanlış uygulamaları da eklenince Müslüman kadınların maruz kaldığı olağanüstü psikolojik baskı daha da aşikar hale gelmiştir. Ne yazık ki Müslüman toplum bu zorlu ve çalkantılı durumla yüzleşip üstesinden gelebilecek düzeyde de değildir. Aynı şekilde Müslüman aileler de eşlerden her birinin mezkur baskılardan kaçıp sığınabileceği şefkat ve merhamet yuvası olmaktan çıkmıştır. Neticede Müslüman toplumlar, kendilerine dayatılan liberal ideolojinin haklar mefhumuna “bu benim hakkım” “şu senin hakkın” gibi kategorik ve parçalayıcı bir şekilde yanıt vermeye başlamıştır. Aile içerisindeki rolüne ilişkin hatalı uygulamaların da etkisiyle Müslüman kadınlar, kadının şahitliği ve imamlığı gibi hükümleri, erkeklerin istibdat, tahakküm ve tiranlığının sembolü olarak görmüştür.

Alvânî, İslam tarihine bakıldığında kadınlara ilişkin hükümlerin bu kadar keskin bir şekilde tartışılmadığını belirtir. Bu gibi konular toplum tarafından kendisine soru yöneltilen fukahâ tarafından ele alınır ve fetva verilirdi. Fıkıh, toplumun karşı karşıya kaldığı meselelerin bir aynası mesabesindeydi. Halihazırda gündeme getirilen kadının imamlığı meselesi ise Batı'nın meydan okumasının yanı sıra Amerika'nın geleneksel toplumları parçalama ve kendi tasavvurlarına göre yeniden inşa etmeye çalıştığı bir çerçevede ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu meseleye fıkıh çerçevesinde cevap vermek, küreselleşmenin insanlar üzerindeki fikri tahakkümüne boyun eğmek anlamına gelir. Müslümanlar şu an -hadislerde fitne veya ibtila şeklinde ifade edilen- evrensel

⁵¹² Muqtedar Khan, “Woman Leading Jumma Prayers: Why am I Silent?”, 21 Nisan 2012, <https://www.ijtihaad.org/Wadud.htm>. (Erişim Tarihi: 12.03.2022)

⁵¹³ Taha Câbir Alvânî, “Havâtır Havle Kadiyye İmameti'l-Mer'a”, 10 Mart 2005, <https://alwani.org/?p=7215>.

ideolojik bir kargaşayla karşı karşıyadır. Bu kargaşaya karşı, kadının imamlığı lehinde veya aleyhinde bir fetvayla cevap vermek, meselenin ortaya çıkış saiklerine yardımcı olmaktan başka bir işe yaramaz. Bu sebeple meseleyi salt fetva yaklaşımından farklı bir şekilde ele almak gerekmektedir.

Alvânî'ye göre Amina Wadud'un bu namazı tedeyyün ve takva saikiyle kıldırıldığına şüphe yoktur. Kadının imamlığını savunan kişilerle takva, öncelikler ve denge fikhî çerçevesinden bir diyaloga girilmelidir. Böylesi bir tutum, tarafların birbirini tekfîr etmesini, bidatçi ve cahil olmakla suçlamasını engelleyecektir.

Alvânî, ibadetlerde imamlık görevini erkeğe tevdi eden tek dinin İslâm olmadığını, Hristiyanlık ve Yahudiliğin de ibadetlerde kadının imamlığını kabul etmediğini belirtmiştir. Ne var ki bu iki semavi din ancak moderniteden sonra ve oldukça çekingen bir biçimde bu konuda birtakım tavizler vermiştir.

Alvânî, bazı Hristiyan ve Yahudi grupların eşcinsellerin dindarlığını kabul etmeye başladıklarında dini alanda liderliklerine de razı olunmaya başladıklarını ifade etmiş, Müslümanların da kadının imamlığı olgusuna müsaade ettikleri takdirde diğer dinlerin verdiği tavizleri vermeye başlayacağına dikkat çekmiştir. Ona göre kadının evde mahremlerinin olduğu bir ortamda karışık bir şekilde namaz kıldırması kabul edilebilir bir durumken, geniş topluluklara namaz kıldırarak, imam ister erkek ister kadın olsun, topluluğun onayına bağlıdır, topluluğun razı olmadığı bir namazı kıldırarak “lanetlenmiş” bir eylemdir. Dolayısıyla kültürel, dini veya muhtelif sebeplerle Müslümanların çoğunluğu kadının imam olmasını kabul etmez de, kadın imam olmaya diretir ve cemaati arkasında namaz kıldırma zorlarsa bu makbul bir eylem olmaz. Alvânî bu görüşünü desteklemek için bir hadis aktarmıştır: “İnsanlar istemediği halde imam olan kişinin namazı köprücük kemiğini geçmez.”

Alvânî, Kuzey Amerika Fıkıh Konseyi'nin imamlığı imam ve cemaat arasında bir akit olarak ele alması ve kadının imamlığını da bu bağlamda değerlendirmesini tavsiye etmektedir. Ona göre İslâm'ın kadınlara imamlık mesuliyeti yüklememesi; kadının önemi, değeri veya dindarlığına halel getirmez. Eğer böyle olsaydı Hz. Peygamber'in vefatından sonra eşleri insanlara namaz kıldırırdı, ne var ki böyle bir şey vaki olmamıştır.

Alvânî, ilmi, ihlası ve dini konulara bağlılığında şüphe olmadığını söylediği Wadud'un, Kuzey Amerika Müslüman toplumunun karşı karşıya olduğu zorlukları çok iyi bildiğini, dolayısıyla Müslüman toplumdaki bölünmeleri arttıracak tartışmalı konulara girmemesini temenni etmektedir. Ona göre bazı cami imamlarının hatalı uygulamaları varsa, bu hatalar ciddi bir işbirliği içerisinde girilerek çözülebilir. İslâm hakkında sağlam bilgi sahibi olan kadınların Müslüman toplumda duyarlılığı ve farkındalığı arttırmak için camilerde ve İslâm merkezlerinde konferanslar ve dini dersler vermeye başlaması, Alvânî'ye göre böylesi bir tutum daha uygun olacaktır. Eğer bir kadının namaz

kıldırmasında zaruret meydana gelirse, bu konu ihtilaflıdır ve her olayın kendine has sebep, sonuç ve şartları vardır.

Alvânî'nin kadının imamlığı konusuna yaklaşımının, gerek klasik dönemde serdedilen görüşler olsun gerekse de hadiseye ilişkin yorum yapan mezkur kişilerden oldukça farklılaştığı söylenebilir. Kadının imamlığına olumlu ya da olumsuz yaklaşan mezkur isimlerin tamamı -ele alış biçimlerindeki derinlik ve kapsam bir tarafa bırakılırsa- meseleyi ayet, hadis ve icthadlar çerçevesinde yoğun fıkhi argümantasyonlarla değerlendirmişlerdir. Örneğin konuyu değerlendiren müelliflerin tamamı, Ümmü Varaka hadisini geniş bir şekilde işlemişken, Alvânî'nin bu hadisten dahi bahsetmemesi oldukça dikkat çekicidir. Alvânî meseleye daha ziyade sosyolojik ve felsefi açıdan yaklaşılmaya çalışmış, kadının imamlığı meselesinin tekil bir hadise olmaktan ziyade *büyük resmin* bir parçası olduğunu ifade etmiştir. Alvânî'nin konuyu post-modernizm ve liberalizm hegemonyasının bir tezahürü ve İslam toplumlarının kendi dinamiklerinden neşet eden bir mesele değil bu hegemonyanın bir dayatması olarak ele alması oldukça isabetlidir. Gerçekten de organizasyonu icra edenlerin feminist ve liberalist ideolojilerden yoğun bir şekilde etkilenmesi, kadının imamlık yapmaya hakkı olduğu ön kabulünden sonra dini açıdan buna delil aramaya girişmesi, İslam toplumlarının ekserisinin bu hadiseye destek vermemesi, Alvânî'nin değerlendirmelerini makul kılan hususlar olarak önümüzde durmaktadır.

Alvânî'nin kadının imam olmasına müsaade edildiği takdirde eşcinsel imamların ortaya çıkacağına dair isabetli bir öngöründe bulunduğu görülmektedir. Dünyada artan LGBTQ propagandaları neticesinde son zamanlarda özellikle Batılı çevrelerde “eşcinsel imamların” boy göstermesi ve sayılarının günden güne artması, Alvânî'nin öngörüsünün gerçekleştiğini göstermektedir.

Alvânî, meseleye caiz veya değil gibi kategorik olarak fetva açısından yaklaşmanın doğru olmayacağını ifade etmesine rağmen konu hakkında hüküm bildirmekten de kendini alamamıştır. Alvânî'nin kadının imamlık yapabilmesini cemaat ve imam arasında bir akit bağlamında ele alması ve hükmü bu akde bina etmesi, bildiğim kadarıyla, daha önce ne klasik ne de modern dönemde örneği görülmemiş bir icthattır. Bu görüşünü desteklemek için herhangi bir delil aktarmayan Alvânî, sadece dolaylı yoldan bu görüşe yorulabilecek bir hadis aktarmıştır. Ne var ki hadisin kadınların erkeklere imam olabileceğine dair kuvvetli bir delaleti yoktur. Hadiste bahsedilen husus, bir kişinin cemaatin istemediği halde imam olması durumunda, imamın namazının akıbetini bildirmekten ibarettir. Nihayetinde Alvânî'nin ortaya attığı görüşü delillendirme noktasında eksik kaldığı söylenebilir.

Öte yandan Alvânî, Sünnet'in Kur'an'dan ayrı bir teşriî yetkisine sahip olmadığını belirtmesine rağmen imametinin cemaat ve imam arasında bir akit olduğu görüşünü hadise dayandırması da oldukça problemlidir ve kendi usûl anlayışıyla çelişkili bir yaklaşımdır. Ayrıca diğer konular gibi burada da meseleyi ele alırken yüksek makâsıda hiç değinmediği görülmektedir.

3.4. İhtida Eden Evli Kadının Ehl-i Kitap Kocasıyla Nikahının Durumu

Kadın ve erkeğin evliliklerini daha sağlıklı sürdürebilmeleri için çeşitli yönlerden uyum içerisinde olmaları gerekmektedir. Bu uyumluluğun başında bireylerin hayatını bütünüyle düzenleme gayesi güden dini inançları gelmektedir. Modern döneme kadar dinler, farklı inançta olan insanların evliliğine genel itibarıyla olumsuz bakmıştır. İslam dininin bu konuda daha esnek bir tutum sergilediği bilinmektedir. Fakat İslam'da kadın ve erkeğin farklı din mensubu olduğu durumlar geçmişte tartışıldığı gibi bugün de yoğun tartışmalara konu olmuştur.

Klasik dönemde Müslüman bir erkeğin ehl-i kitap bir kadınla evliliği -birtakım çekinceler ve fiilî uygulamalar bir tarafa bırakılırsa- caiz görülmüştür. Ehl-i kitap eşlerden erkeğin Müslüman olması durumunda kadının dini inancını sürdürmesi de, fukahâ tarafından bir problem olarak görülmemiştir. Ne var ki Müslüman bir kadının ehl-i kitap bir erkekle evlenmesi ittifakla caiz görülmemiştir. Aynı şekilde ehl-i kitap eşlerden kadının Müslüman olması erkeğin ise dininde kalması durumunda fukahânın neredeyse tamamı -ayrılığın ne zaman ve hangi koşullarda gerçekleşeceği gibi farklı görüşler bir yana- bu evliliğin devam etmeyeceği görüşünü benimsemiştir. Biz konumuz gereği bu son durumu esas alarak değerlendirmelerimizi yapacağız.

Fukahâ, Müslüman bir kadının ehl-i kitapla bir erkekle evlilik akdi yapmasını caiz görmediği gibi evli olan ehl-i kitap çiftten kadının Müslüman olması fakat erkeğin İslamiyet'i seçmemesi durumunda da evliliğin devam edemeyeceğine hükmetmiştir. Bu sebeple ehl-i kitap erkekle evlenilmesinin caiz olmadığı sadedinde zikredilen tüm delil ve gerekçeler, kadının daha sonra Müslüman olması fakat eşinin ihtida etmemesi neticesinde boşanma gerçekleşeceği görüşü için de geçerlidir. Dolayısıyla fukahânın baştan bir evlilik akdi yapılamayacağı konusunda icma olduğunu⁵¹⁴ ve herhangi bir ihtilaf bulunmadığını⁵¹⁵ ifade etmesi, evlilik içerisinde kadının Müslüman olması durumuna da şamil gibi gözükmemektedir.

Hanefî,⁵¹⁶ Şafî,⁵¹⁷ Mâlikî⁵¹⁸ ve Hanbelî⁵¹⁹ mezheplerine göre ehl-i kitap eşlerden kadının Müslüman olması fakat erkeğin İslam'a girmeyi reddetmesi durumunda araları tefrik edilir. Mezhepler arasında bu tefrikin hemen mi gerçekleşeceği yoksa kadının iddetinin bitişinin mi bekleneceği gibi

⁵¹⁴ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'an*, ed. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Etîş, c. 3 (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1964), 72.

⁵¹⁵ Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Kitâbü Ahkâmi'l-Kur'an li'-Şafî*, c. 1 (Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 1994), 189.

⁵¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 4: 45.

⁵¹⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, c. 9, 258.

⁵¹⁸ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, ed. Muhammed Mustafa el-Azamî, c. 4 (Abu Dabi: Müessesetü Zâyed b. Sultan, 2001), 841.

⁵¹⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10: 10-11.

hususlar tartışmalı olsa da, bu gibi teferruat kabilinden tartışmalar hükmün neticesine herhangi bir etkide bulunmamaktadır. Fukahâ, Bakara 2:221⁵²⁰ ve Mümtehine 60:10.⁵²¹ ayetlerin, Müslümanlara genel olarak gayri müslim bir kişiyle -bu kişi ister müşrik isterse de ehl-i kitap olsun- evlenmeyi yasakladığını, fakat sonradan nazil olan Maide 5:5. ayetin⁵²² Müslüman erkeklere muhsan ehl-i kitap kadınlarla evlenilmesi cevazını vermesine rağmen Müslüman kadınlara böyle bir cevazın verilmediğini ifade etmiştir. Dolayısıyla kadınlar hakkındaki umumi hüküm devam etmektedir. Ayrıca “...Allah kâfirler için müminler aleyhine asla bir yol vermeyecektir. (Nisa 4: 141)” ayeti ve “İslam üstündür, ona üstün gelinmez”⁵²³ hadisi uyarınca gayri müslim bir erkeğin Müslüman bir kadın üzerinde hakimiyet ve velayet bağı bulunduramayacağı belirtilmiştir. Bunun yanı sıra konuyla ilgili hadis ve sahâbî sözleri de rivayet edilmiştir.⁵²⁴ Kadının duygusal ve fikri açıdan etkilenmeye daha açık olduğu, dolayısıyla gayri müslim kocasının dini fikirlerinin tesiri altında kalıp İslamiyet’ten uzaklaşacağı ya da dinden çıkacağı, ayrıca kocanın kadını dinden çıkmaya zorlayabileceği gibi hususlar da böyle bir evliliğin hem baştan kurulamayacağına hem de kadının Müslüman olması kocasının ise ihtida etmemesi durumunda evliliğin sonlanacağına delil olarak gösterilen sosyolojik izahlardır.⁵²⁵

Klasik dönemde evlilik içerisinde kadının ihtida etmesi durumunda farklı bir görüş ortaya koyan kişi İbnü’l-Kayyım’dır. İbnü’l-Kayyım, bu konuda kendi zamanına kadar gelen görüşleri aktarmış ve bu görüşleri detaylı bir şekilde değerlendirdikten sonra şu sonuca varmıştır: Nikah ya bağlayıcı ya haram ve münfesihi ya da caiz ve mevkuf bir halde olur. Bu son mevkuf hali, ilk iki durum arasında bir merteye olup nikahın lüzumuna ya da inkıtına hüküm verilmez. Burada kadın bir açıdan boşanmış bir açıdan evli sayılır. Mühtedî kadın bu üçüncü durumda olup ister kocasından ayrılır isterse herhangi bir süre sınırı olmaksızın kocası Müslüman olana kadar bekleyebilir, ancak bu

⁵²⁰ “İman etmedikleri sürece Allah’a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin. Şundan emin olun ki imanlı bir câriye, sizin hoşunuza gitse de müşrik bir hür kadından iyidir. İman etmedikleri sürece Allah’a ortak koşan erkeklerle de kadınlarınızı evlendirmeyin. Şundan da emin olun ki imanlı bir köle, sizin hoşunuza gitse bile müşrik bir hür kişiden daha iyidir. Onlar insanları ateşe çağırırlar, Allah ise izni ile cennete ve bağışlanmaya çağırır, gereklikçe hatırlasınlar diye insanlara âyetlerini açıklar.”

⁵²¹ “Ey iman edenler! Mümin kadınlar göç ederek size geldiklerinde -onların imanlarını Allah daha iyi bilmekle beraber- siz onları sınavın. Eğer mümin olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere iade etmeyin. Bunlar onlara helâl değildir, onlar da bunlara helâl olmaz. Onlara (kocalarına) harcadıklarını (mehirleri) geri veriniz. Mehirlerini ödediğiniz takdirde bu kadınlarla evlenmenizde sakınca yoktur. Kâfir kadınları nikâhınız altında tutmayın. Siz harcadığınızı (verdiğiniz mehri) isteyin, onlar da harcadıklarını istesinler. Allah’ın hükmü işte budur. Aranızda hükmünü böyle veriyor. Allah hakkıyla bilmektedir, hüküm ve hikmet sahibidir.”

⁵²² “... mümin kadınlardan iffetli olanlar ile sizden önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar -mehirlerini verdiğiniz takdirde- size helâldir.”

⁵²³ Buharî, “Cenaiz”, 80.

⁵²⁴ Nihat Dalgın, “İslam Hukuku Açısından Müslüman Bayanın Ehl-i Kitap Erkeklerle Evliliği”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003): 136; Komisyon, *Kur’an Yolu - Türkçe Meal ve Tefsir*, c. 1 (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 351.

⁵²⁵ Alaeddin Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’ fî tertîbi’s-şerâ’i*, c. 2 (Mısır: Matbaatü Şirketi’l-Matbûati’l-İlmiyye, 1949), 271-72.

süre içerisinde kocasıyla herhangi bir cinsel ilişkiye de giremez. Yani bu durumda tercih hakkı kadının elindedir. İbnü'l-Kayyim'a göre en sahih görüş bu olup İbn Teymiyye de bu görüş üzerinedir.⁵²⁶ Ne var ki bu görüş şaz olarak kalmış, fukahânın ekserisi tarafından benimsenmemiştir.

Modern döneme gelindiğinde gayri müslim topraklarda Müslüman nüfusun günden güne artması, Müslüman kadının gayri müslim bir erkekle evliliği -ya da evlendikten sonra ihtida etmesi durumunda evliliğinin akıbeti- meselesi yoğun bir şekilde gündeme gelmiştir. Klasik görüşte Müslüman erkeklerin ehl-i kitap kadınlarla evlenmesinin caiz olmasına karşı Müslüman kadınlar için böyle bir ruhsatın bulunmaması, azınlık olarak yaşayan Müslüman kadınların evlenecek kişi bulması problemini farklı bir boyuta taşımıştır.⁵²⁷ Bunun yanı sıra nassların modern dönemde kadın-erkek eşitliği gibi ideolojik zeminlerde okunmaya başlanmasıyla birlikte Müslüman erkeğe verilen ruhsatın neden Müslüman kadına verilmediği sorusu da gündeme gelmiş ve klasik görüşten farklı fikirlerin serdedilmesine yol açmıştır.

Konuyu 1955 yılında *ed-Dîn Yusr* (Din Kolaylıktır) kitabında ele alan Muhammed Cafer Nedvi Phulvarvi, Kur'an'da Müslüman kadınların ehl-i kitapla evlenmesine yönelik açık bir yasağın bulunmadığını ifade etmiştir. Ona göre böyle bir evlilik yapacak olan Müslüman kadın, kocası ve çocuklarına İslamiyet'i aktarabileceği entelektüel ve ahlaki donanıma sahip olmalıdır. Bunun yanı sıra İslam'ın kadınlara verdiği hak ve imtiyazlardan yararlanabilmesi ve kocası tarafından dini meselelerde bir baskı altında olmaması gerekmektedir. Öyle görünüyor ki Phulvarvi, İslam'ın varlığı ve tesirinin Batı'da genişlemesine karşı oldukça isteklidir ve Müslüman kadınların gayrimüslimlerle evlenmesini de bu açıdan bir araç olarak görmektedir.⁵²⁸ Hasan Turâbî de benzer şekilde Kur'an veya Sünnet'te ehl-i kitap erkeklerle evlenmeyi yasaklayan bir delil bulunmadığını ileri sürmüş, Bakara 2: 221. ayetin müşriklerle ilgili olduğunu ve ehl-i kitabı kapsamadığını, Mümtehine 60:10. ayetin ise bilhassa Mekkeli müşrikleri kastettiğini ve ehl-i kitabı dışarıda bıraktığını ifade etmiştir. Ona göre ehl-i kitapla evlenen Müslüman kadınlar, kocalarının Müslüman olmasına vesile olabilirler.⁵²⁹ Turâbî bu fikirlerini ilk defa 1970'li yıllarda ABD'deki bir konferansta dile getirince Karadâvî'nin de dahil olduğu katılımcılar tarafından ağır bir şekilde eleştirilmiştir. Karadâvî, *el-Helal ve'l-Haram fî'l-İslâm* isimli

⁵²⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmü ehli'z-zîmme*, ed. Yûsuf b. Ahmed el-Bekrî ve Şâkir b. Tevfik el-Ârûrî, c. 1 (Demmam: Ramadi li'n-Neşr, 1997), 640-95. İbnü'l-Kayyim'in bu konudaki görüşlerinin detaylı bir analizi için bkz. Antonia Bosanquet, "The kitâbî Wife's Conversion to Islam: An Unusual Interpretation by Ibn Qayyim al-Jawziyya", *Islamic Law and Society* 27 (2020): 185-213.

⁵²⁷ Yvonne Yazbeck Haddad, Jane I. Smith ve Kathleen M. Moore, *Muslim Women in America - The Challenge of Islamic Identity Today* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 85. Tam da bu yüzden Karadâvî, azınlık Müslüman toplumda bulunan erkeklerin Müslüman kadınlar yerine ehl-i kitap kadınlarla evlenmesinin yasaklanması gerektiğini ifade etmektedir. Karadâvî, *el-Helal ve'l-Haram fî'l-İslâm*, 214.

⁵²⁸ Muhammad Qasim Zaman, *Modern Islamic Thought in a Radical Age - Religious Authority and Internal Criticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 207-8.

⁵²⁹ Muhammed Muhtâr Şankî, *Arâu't-Turâbî min Gayri Tekfîr ve la Teshîr* (Merkezü'r-Râye li't-Tenmiyyeti'l-Fikriyye, 2006), 29-33.

kitabında Müslüman bir kadının ehl-i kitap bir erkekle evlenmesinin kesin surette haram olduğunu beyan etmiş, Hristiyanlık ve Yahudiliğin diğer din ve inanışlara özgürlük tanımadığından dolayı kadının böylesi bir evlilikte dinî vecibelerini yerine getiremeyeceğini ve nihayetinde dini inancının zarar göreceğini ifade etmiştir.⁵³⁰ Karadâvî burada, evlilik içerisinde kadının durumundan açıkça bahsetme de, sonraki eseri olan *Fî Fıkhi'l-Ekalliyâtî'l-Müslime*'de evlilik içerisinde Müslüman olan kadının ya doğrudan ya da iddet bitiminde kocasından boşanacağı görüşünü uzun yıllar benimsediğini belirtmiştir. Evlilik içerisinde Müslüman olmayı düşünen pek çok kadının, -kocası Müslüman olmaması durumunda- ailesi ve yuvasının dağılacağından dolayı İslam'a girmediğini, Müslüman olanların ekserisinin ise problem yaşadığını belirten bir suale mezkur kitabında teferruatlı bir cevap veren Karadâvî, eski görüşünden rücû etmiş ve böyle bir kadının evliliğine devam edebileceğini ifade etmiştir. Bakara 2: 221. ayetinin ehl-i kitapla yeni bir evlilik akdi kurulmasını yasakladığını fakat Mümtehine 60: 10. ayetin esasen mühtedi kadınları kocalarına zorla vermeyi yasaklaması ve devam eden bir evliliğe işaret etmesinin yanı sıra kocası Müslüman olana kadar bekleyip evliliğini sürdürme ya da bitirme konusunda muhayyer kıldığını belirten Karadâvî, bu konuda İbnü'l-Kayyim'in görüşlerinden oldukça yararlanmış. Ne var ki İbnü'l-Kayyim'in böylesi bir durumda bulunan çiftler arasında cinsel ilişkinin caiz olmadığı görüşüne itiraz eden Karadâvî, böyle bir yasağın Batı'da yaşayan -bilhassa genç- çiftlere zor geleceğini ifade etmiş, Hz. Ali'nin böylesi bir kadın hakkında söylediği rivayet edilen "Kadın hicret ettiği yerde kaldığı müddetçe kocası ondan istifade etme konusunda daha fazla hak sahibidir" haberi de delil olarak kullanmıştır. Bununla birlikte Karadâvî, Hz. Ali'nin mühtedi kadının yakın zamanda yaşadığı yeri terk ederek Müslüman kardeşlerine katılacağı ve evliliğinin sona ereceği yönündeki üstü kapalı beklentisini dikkate almadığı gibi görüşlerine delil olarak kullandığı Hz. Zeynep'in Müslüman olması için Ebu'l-As'ı uzun yıllar beklemesi hadisesinde Hz. Peygamber'in Ebu'l-As'a kızıyla cinsel ilişki yaşayamacağını ifade etmesini de göz önünde bulundurmamaktadır. Dolayısıyla hükme varış metodolojisinde birtakım aksaklıkların varlığı göze çarpmaktadır.⁵³¹

Siti Mulia⁵³² ve Abdel Kadir Merabet,⁵³³ klasik dönemde ataerkil ve cinsiyetçi bir şekilde nasslara yaklaşılması sonucu Müslüman bir kadının sadece Müslüman bir erkekle evlendirilmesi

⁵³⁰ Yusuf el-Karadâvî, *el-Helal ve'l-Haram fî'l-İslâm*, 214-15.

⁵³¹ Yusuf el-Karadâvî, *Fî Fıkhi'l-Ekalliyâtî'l-Müslime* (Beyrut: Dârü's-Şurûk, 2001), 107-27. Karadâvî'nin bu konudaki görüşlerinin analizi için bkz: Ron Shaham, *Rethinking Islamic Legal Modernism - The Teaching of Yusuf al-Qaradawi* (Leiden: Brill, 2018), 125-44; Muhammad Qasim Zaman, *Modern Islamic Thought in a Radical Age - Religious Authority and Internal Criticism*, 209-14; Iyad Zahalka, *Shari'a in the Modern Era - Muslim Minority Jurisprudence*, çev. Ohad Stadler ve Cecilia Sibony (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 98-99.

⁵³² Siti Musdah Mulia, "Promoting Gender Equity through Interreligious Marriage: Empowering Indonesian Women", içinde *Muslim-non-Muslim marriage: Political and Cultural Contestations in Southeast Asia*, ed. Gavin W. Jones, Chee Heng Leng, ve Maznah Mohamad (Pasir Panjang: Institute of Southeast Asian Studies, 2009).

görüşüne varıldığını belirtip kadının ehl-i kitap dışındaki erkeklerle bile evlenebileceğini iddia etmiştir. Abdullah an-Naim ise klasik dönemde erkeklerin kadınlar üzerinde bir üstünlük (*kavvam*) kurduğunu, bu yüzden Müslüman kadınların gayri müslim erkeklerle evlenemeyeceği hükmünün verildiğini, bugün ise böyle bir durumun kalmadığını belirterek benzer hükme ulaşmıştır.⁵³⁴ Marie Buisson,⁵³⁵ Kecia Ali,⁵³⁶ Hidayet Şefkatli Tuksal⁵³⁷ ise Mulia ve Merabet'in kullandığı benzer argümanları kullanarak Müslüman kadının ehl-i kitap erkekle evlenebileceği kanaatine varmıştır.⁵³⁸

Modern dönemde klasik görüşü devam ettiren isimler de bulunmaktadır. Muhammed Salah, böylesi bir evliliğin gerçekleşmesi durumunda zina yapılmış sayılacağını, bu evliliğin sahih olduğunu söyleyenlerin de mürted olduğunu ifade ederek sert bir çıkış yapmıştır.⁵³⁹ Mısır Eski Baş Müftüsü Ali Cuma, böylesi bir evliliğin dinin genel kuralları ve Müslümanların yüzyıllar boyunca uyguladıkları pratikler ve icmayla çeliştiğini ifade etmiş, bu meselenin içtihadı açık olmadığını ifade etmiştir.⁵⁴⁰ Nihat Dalgın da benzer argümanları kullanarak Cuma ile aynı sonuca ulaşmıştır.⁵⁴¹ Karadâvî'nin de yakın bir arkadaşı olan Abdülazim el-Met'ani, Karadâvî'nin yukarıda aktarılan görüşlerine reddiye olarak bir yazı kaleme almış ve Müslüman bir kadının ehl-i kitap erkekle yeni bir nikah akdiyle evlenemeyeceği gibi var olan evlilik içerisinde ihtida durumunda da evliliğin doğrudan fesh olacağını ifade etmiştir.⁵⁴²

Selefiler de böyle bir evliliğin baştan kurulmasına karşı çıktıkları gibi kadının ihtida etmesi durumunda da klasik görüşten ayrılmamışlardır. Meşhur Selefi alim İbn Üseymin'e bazı kadınların ihtida etmeyi düşündükleri ancak ailelerinin dağılmasından çekindikleri için ihtida etmedikleri, ihtida etmeleri durumunda bir süre sonra ailelerinin de Müslüman olmalarını ümit ettikleri, zamanın

⁵³³ Johanne Marie Buisson, "Interfaith Marriage for Muslim Women - This Day are Things Good and Pure Made Lawfur Unto You", *CrossCurrents* 66, sy 4 (2016): 440.

⁵³⁴ Alex B. Leeman, "Interfaith Marriage in Islam: An Examination of the Legal Theory Behind the Traditional and Reformist Positions", *Indiana Law Journal* 84, sy 2 (2009): 757-63.

⁵³⁵ Johanne Marie Buisson, "Interfaith Marriage for Muslim Women - This Day are Things Good and Pure Made Lawfur Unto You".

⁵³⁶ Kecia Ali, *Sexual Ethics and Islam - Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence* (Oxford: Oneworld Publications, 2006), 14-21.

⁵³⁷ Ayşe Elmalı-Karakaya, "Interfaith Marriage in Islam: Classical Islamic Resources and Contemporary Debates on Muslim Women's Interfaith Marriages", *Religions* 13 (2022): 8.

⁵³⁸ 2023 yılında gerçekleştirilen İslam ve Yorum Sempozyumu'nda – VII sunmuş olduğum "Çağdaş Dönemde İhtida Eden Evli Kadının Ehl-i Kitap Kocasıyla Nikahı Meselesi - Taha Câbir Alvânî Örneği" isimli bildiride Halil İbrahim Acar'ın da bu görüşte olduğunu sehven ifade etmiş olup burada düzeltmek isterim.

⁵³⁹ Ayşe Elmalı-Karakaya, "Interfaith Marriage in Islam: Classical Islamic Resources and Contemporary Debates on Muslim Women's Interfaith Marriages", 8.

⁵⁴⁰ Elmalı-Karakaya, "Interfaith Marriage in Islam: Classical Islamic Resources and Contemporary Debates on Muslim Women's Interfaith Marriages", 9-10.

⁵⁴¹ Dalgın, "İslam Hukuku Açısından Müslüman Bayanın Ehl-i Kitap Erkekle Evliliği", 131-56.

⁵⁴² Shaham, *Rethinking Islamic Legal Modernism - The Teaching of Yusuf al-Qaradawi*, 125-44.

değişmesi, ehvenü's-şer ve maslahat temelinde bu kadınlara bir cevaz verilip verilmediği sorulduğunda, İbn Useymin hiç tereddüt etmeden olumsuz yanıt vermiştir. Başka bir Selefi alim Salih el-Fevzân'a, Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi'nin evlilik içerisindeki mühtedi kadına evliliğini devam ettirebileceğine dair fetvası sorulmuş, Fevzân bu fetvanın geçersiz olduğunu, bu durumdaki kadının iddet bitene kadar kocasını bekleyebileceğini, iddeti bittiği an ise kocasından ayrılması gerektiğini ifade etmiştir.⁵⁴³

Azınlık olarak yaşayan Müslümanları oldukça meşgul eden bu konu, Alvânî tarafından da ele alınmıştır. -Fıkhu'l-ekalliyat bölümünde geçtiği üzere- Alvânî, müftülerin kendilerine gelen soruları sağlıklı bir şekilde cevaplamaları için öncelikle sorunun yöneltmesine neden olan problemi iyi bir şekilde bilmeleri ve ilgili meseleyi ele almak için soruyu yeniden düzenlemeleri gerektiğini ifade etmiştir. Alvânî başka bir yazısında bu konuya üç örnek vermiştir. Bu örneklerden ilki ise konumuzla ilgilidir. Müsteftî, "Müslüman bir kadının gayri müslim biriyle evlenmesi haram mıdır? Böylesi bir durumda kişi ne yapmalıdır" şeklinde bir soru yönelttiği takdirde buna verilecek standart cevap, Kur'an'a göre Müslüman kadının gayri müslim biriyle evlenmesinin haram olduğu ve kadının derhal kocasından ayrılması gerektiği şeklindedir. Halbuki bu sorunun altında yatan çok daha geniş bir olaylar dizisi vardır:

Kadın yeni Müslüman olmuş ve iki küçük çocuk sahibidir. Kocasını kadına karşı destekleyici bir tavır içerisinde fakat şu an Müslüman olma konusunda bir eğilimi bulunmamaktadır. Kadına ihtida ettikten hemen sonra 20 yıllık kocasından boşanması gerektiği söylenmiştir.

Alvânî'ye göre bu gibi hususi koşul ve durumları göz önüne aldıktan sonra sorulması gereken asıl soru şu olmalıdır: Müslüman bir kadının gayri müslim bir kocayla evli olarak hayatını sürdürmesi mi yoksa dinini terk etmesi mi daha kötüdür? Alvânî, kadının dinini terk etmesinin daha büyük bir şer olacağını, dolayısıyla evliliğini devam ettirebileceğini ifade etmiş, kıyamet gününde Allah katında *sorumlu* olacağını belirtmiştir.⁵⁴⁴

Alvânî, farazi olarak sorduğu ilk sorudan Müslüman bir kadının gayr-i müslim bir erkekle baştan bir nikah akdi kurulmasını ima ediyor gibi gözükmemektedir. Fakat Alvânî, bu sorunun nasıl ele alınması gerektiğini ifade ederken baştan bir evliliğe hiç değinmemekte, meseleyi tamamen evlilik içerisinde kadının ihtida etmesine bağlamaktadır. Ayrıca Alvânî, böyle bir evliliğin iki *kötüden* biri olacağını ifade ederken, sanki böyle bir evliliğin temelde caiz olmadığı kanaatinde gibi görünmektedir. Ayrıca kadının kıyamette yaptığından dolayı mesul olduğunu belirtmesi de, bu kanaati destekler niteliktedir. Öyle anlaşıyor ki Alvânî, evlilik içerisindeki kadının durumunu oldukça dramatize

⁵⁴³ Shavit, *Sharī'a and Muslim Minorities - The wasatī and salafī approaches to fiqh al-aqalliyāt al-Muslima*, 163-64.

⁵⁴⁴ Taha Câbir Alvânî, "Fiqh of Minorities", <http://www.isna.net/services/library/papers/fiqh/FiqhofMinorities1.html>. (Erişim Tarihi: 05.06.2023)

ederek -20 yıllık bir kadının küçük iki çocuğu olması gibi- kadına bir şekilde ruhsat vermesi, baştan böyle bir evliliğin inikadına cevaz verme konusunda olumsuz bir tavır takılanabileceği izlenimini uyandırmaktadır. Aşağıda ele alacağımız fetvasında, evlilik içerisindeki kadının durumunu tartışmamasına rağmen satır arasında baştan bir evliliğe izin verilmeyeceğini belirtmesi, bu tahminimizi doğrulamaktadır.

Alvânî, bu konuyu müstakil olarak ele aldığı fetvasında oldukça geniş izahlarda bulunmakta ve meseleyi derinlemesine incelemektedir.⁵⁴⁵ Georgetown Üniversite'sinden Susan Wilson tarafından kendisine oldukça uzun bir fetva sorulmuştur. Hristiyan bir kadın olduğunu belirten Wilson, İslam'a oldukça ilgi duyduğunu ve bu konuda okumalar yaptığını, bu okumalar neticesinde Müslüman olmaya karar verdiğini ifade etmiştir. Bu kararını tanıdığı Müslümanlara bahsettiğinde, kendisine Müslüman olduğu an nikahının fesh olacağı, yani kocasını ve evlatlarını kaybedeceği söylenmiştir. Wilson, ailesini kaybetmesi durumunda yeni bir Müslüman erkekle evlenerek tekrar aile kurma konusunda da tereddütte olduğunu söylemiştir. Ne var ki ailevi ilişkilerini devam ettirmesi durumunda kocası ve çocuklarının ilerleyen tarihlerde İslam'a girmesi hususunda da derin bir umudu vardır. Ayrıca Wilson, kocasının kendisine karşı tavırlarında menfî bir değişim olacağını da düşünmemektedir. Müslüman olma düşüncesini kocasına bahsettiğinde kendisinin kararlarına saygı duyacağını, ona domuz eti yemesi ya da içki servisi yapması konusunda herhangi bir baskıda bulunmayacağını ifade etmiş, bunları dışarıda yiyip içeceğini ifade etmiştir. Wilson, çevresindeki Müslümanların dediği gibi salt İslam'a girmesiyle kocası, çocukları ve anne babasıyla tüm bağının kopacağını mı yoksa bunun hatalı ve abartılı bir görüş mü olduğunu sormuştur. Son olarak Wilson, çevresindekilerin dediği gibi olması durumunda İslam'a girme konusunda tereddüt yaşayacağını, hatta imtina dahi edebileceğini belirtmiştir.

Wilson'un ifadelerinde oldukça yoğun duygusal ton dikkat çekmektedir. Wilson'un çevresindekiler gibi Alvânî'nin de kendisine benzer bir cevap vermesi durumunda İslam'a girmeyeceğini üstü kapalı şekilde ifade etmesi, ondan bir ruhsat vermesi beklentisini yansıtmaktadır. Gerek Karadâvî gerekse de İbn Üseymin'e gelen sorularda benzer durumları yaşayan kadınların üslubundaki duygusallık ve ruhsat arayışı, bu konuda gerçekten ciddi bir problem ve çıkmaz olduğunu göstermektedir. Ne var ki meselenin, İbn Üseymin'in yaklaşımıyla çözülemeyeceği açıktır. Böyle bir durumda olan Müslüman -ya da Müslüman olacak- bir kadının fedakarlık yaparak kocasından ve ailesinden ayrılması gerektiği, zira selef-i salihinin Allah rızası için çocukları ve babalarını dahi öldürmede tereddüt yaşamadığı şeklinde realiteyle bağdaşmayan fetvasında bu husus açıkça

⁵⁴⁵ Taha Câbir Alvânî, "Hükmü İstimrari Zevac men Eslemet ve Lem Yüslim", Ağustos 2001, <https://alwani.org/?p=6839>.

görülmektedir.⁵⁴⁶ Bu durumun farkında olan Alvânî, meseleyi tıpkı Karadâvî gibi ilmi ve sosyolojik açıdan ele almıştır.

Alvânî, Wilson'un çevresindekilerin kendisine verdiği bilginin bütün olarak doğru olduğunu, fakat nikahın fesh olacağı hükmünün icmâ ile sabit ve bu icmân da tüm asırlara şamil olduğunu düşünen Müslümanların gözden kaçırdıkları ince ayrıntılar bulunduğunu ifade ederek sözlerine başlamaktadır. Böylesi bir durumda olan kadın hakkında şu hususlar göz önüne alınarak bir değerlendirme yapılması gerekmektedir:

- Kadının kocası kafir mi müşrik mi yoksa ehl-i kitap mıdır?
- Kadının yaşadığı yerle Müslümanların ilişkileri savaş veya barış halinde midir?
- Kadın, din ve inançlara saygı duyan ve vatandaşlarını bir inancı benimsemeye zorlamayan bir devletin vatandaşı mıdır?
- Kadının kocası eşinin Müslüman olmasına karşı ve ona birtakım baskı ve zorlamalar yaparak dininde şüpheye düşürecek biri midir yoksa farklı bir tutum içerisinde midir?

Öyle görünüyor ki Alvânî, bu soruları sorarak hükmün her birey için her zaman ve mekanda geçerli olmadığını, hükmün tatbiki için birtakım şartlar ve durumların göz önüne alınması gerektiğini ifade etmektedir.

Alvânî, Wilson'un sağlıklı bir karar alarak tereddütlerini izale edeceği teferruatlı bir cevap vereceğini ifade ederek devam etmektedir. İslam'ın aile kurumunu sağlam temellere dayandığını, bu temelleri güçlendirmek ve takviye etmek için de her türlü vesileleri gözettiğini belirten Alvânî, eşler arasında uyum ve anlayışın ailenin devamiyeti için oldukça önemli unsurlar olarak görüldüğünü ifade etmektedir. Din ise eşleri yüksek değer ve ilkeler noktasında bir araya getirip aralarındaki ihtilafları azaltmada en önemli unsurların başında gelmektedir. Ne var ki İslam, Hristiyanlık ve Yahudiliği kendisine en yakın din olarak görmüş ve bu dinin mütedeyyin müntesiplerinin ilişki kurmayı, saygı ve sevgiyi hak eden insanlar olduğunu belirtmiştir. Bu yüzden de Müslüman erkeklerle ehl-i kitap kadınların evlenmesine cevaz vermiştir. Fakat dinsiz kadınlarla evliliğe, eşler arasında derin 6ygbuçurum ve farklıklar doğuracağı için bir cevaz verilmemiştir.

Alvânî, Mekke devrinde Müslümanların maruz kaldığı baskı ve sıkıntıları detaylı bir şekilde aktarmakta, bu dönemde müşriklerin özellikle aileleri dağıtmak için Müslüman kadınlara yaptığı zulümleri anlatmaktadır. Bu durum bir kısım Müslümanları Habeşistan'a hicret etmeye zorlamıştır. Tam da bu dönemde Bakara 2: 221. ayet nazil olmuştur. Kureyşli müşrikler baskı ve zulümlerine devam edince güvenli bir yaşam alanı olan Medine'ye hicret edilmiş, daha sonra Mekke'de -imkanı

⁵⁴⁶ Shavit, *Sharī'a and Muslim Minorities - The wasatī and salaft approaches to fiqh al-aqallīyyāt al-Muslima*, 162-63.

olan- tüm Müslümanlardan buradan çıkıp Medine'ye gelmesi talep edilmiştir. Hicret etmeyip Mekke'de kalanlar hakkında En'am 5: 72-73. ayetleri⁵⁴⁷ nazil olmuştur. Hz. Peygamber de müşrikler arasında hayat süren tüm Müslümanlardan berî olduğunu ifade ederek tavrını ortaya koymuştur. Daha sonra Hudeybiye Antlaşması imzalanınca Mekke'den Medine'ye kaçan Müslüman erkeklerin iade edileceği fakat aksinin gerçekleşmeyeceği üzerinde anlaşılmış, kadınlar konusu daha sonra gündeme gelince ise Mümtehhine 60: 10. ayet nazil olmuştur. Alvânî'ye göre bu ayette Allah, Müslüman kadınların kafirlere iade edilmemesini emretmiş, fakat ulema ayette geçen "onları kâfirlere iade etmeyin." ve "kâfir kadınları nikâhınız altında tutmayın" ifadelerini mutlak ve her zaman genel geçer bir hüküm olarak anlamıştır. Bunun sonucu olarak da ihtida eden Müslüman kadının kocasından ayrılacağı hükmüne varmıştır.

Alvânî'nin ifadelerinden, ayette geçen hükmü her zaman ve mekana şamil mutlak bir şekilde uygulamaya karşı olduğu anlaşılmaktadır. Ayetleri indiği bağlamlarda yorumlamaya gayret eden Alvânî, ayetin hükmünün benzer durumlara tatbik edileceğini düşünmekte ve fukahânın yaptığı gibi hükmün genelleştirilmesine karşı çıktığı görülmektedir.

Fukahânın icmâ iddiasını geniş bir şekilde ele alan Alvânî, bu iddianın doğru olmadığını göstermek için yoğun bir çabaya girişmektedir. Alvânî, İbn Abdilberr'in ulemanın bu konuda ihtilaf etmediği şeklindeki ifadelerine rağmen bizzat kendisinin Hz. Ömer, Hz. Ali, İbrahim Nehaî ve Şa'bi'nin farklı görüş ileri sürdüğünü aktardığını belirtmiş, muhtelif eserlerden mezkur isimlerin konu hakkındaki ifadelerini aktararak icmâ iddiasını zayıflatmaya çalışmıştır. Ona göre özellikle Hz. Ömer⁵⁴⁸ ve Hz. Ali'nin⁵⁴⁹ ifadeleri, sadece bir görüş değil fiilî uygulamaya yöneliktir. Zira onların konuyla ilgili görüşleri, somut bir meseleye getirdikleri çözümünden ortaya çıkmıştır. "Kazâ, re'y'e mukaddemdir" kaidesi çerçevesinden bakıldığında Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin fiilî uygulamaları daha da kuvvet kazanmaktadır.

Alvânî, Hz. Ömer'in konu hakkında serdettiği ifadelerden sadece birini aktarmakla yetinmiştir. Hz. Ömer'e isnad edilen diğer rivayetlerde onun benzer durumlarda mühtedi kadını kocasından ayırdığı nakledilmiştir. Alvânî ise bu rivayetlerin hiçbirine değinmemiş, kadının eşiyile

⁵⁴⁷ "İman edip de hicret edenler, malları ve canlarıyla Allah yolunda cihad edenler ve onları bağırlarına basıp yardım edenler birbirlerinin yâr ve yakınlarıdır. İman edip de hicret etmeyenlere gelince, göç edinceye kadar onlarla aranızdaki bağ (yakınlık) sebebiyle hiçbir sorumluluğunuz yoktur. Sizden, dinlerini korumak için yardım isterlerse, aranızda antlaşma bulunan bir topluluğa karşı olmamak üzere yardım etmeniz gerekir. Allah bütün yaptıklarınızı görmektedir. İnkâr edenler de birbirlerinin yakın ve yardımcılarıdır. İlişkilerinizi böyle kurmazsanız yeryüzünde bir fitne ve büyük bir bozulma olur."

⁵⁴⁸ Hire halkından bir kadın Müslüman olmuştu, fakat kocası Müslüman olmamıştı. Bu konuda Ömer b. Hattab şöyle bir mektup gönderdi: "Kadını muhayyer bırakın, isterse kocasından ayrılınsın, isterse yanında kalsın." Alvânî, Hz. Ömer'in kadının salt Müslüman olmasıyla nikahının fesh olacağına hükmetmediğini, aksine kocasından ayrılıp ayrılmaması konusunda onu serbest bıraktığını ifade etmiştir.

⁵⁴⁹ Hicret ülkesinde olan Hristiyan karı kocadan kadın ihtida edince Hz. Ali şöyle demiştir: "Koca onu yurdundan çıkarmadıkça kadın üzerinde daha fazla hak sahibidir." Alvânî, Hz. Ali'nin nikah ve hicret hükümleri arasında bir ayrıma gittiğini belirtmektedir.

birlikte kalabileceğine dair rivayeti nakledip kendisine delil almakla iktifa etmiştir.⁵⁵⁰ Bunun yanı sıra Alvânî de -tıpkı Karadâvî gibi- Hz. Ali'nin sözünü kendisine delil olarak almasına rağmen Hz. Ali'nin bu kadının yakın zamanda dârülhicretten Müslüman kardeşlerinin yanına geleceği ve nikahının da fesh olacağı şeklindeki beklentisini es geçmiştir.

Alvânî, Hz. Peygamber'in kızı Hz. Zeynep'in, uzun süre Müslüman olmamakta ısrar eden kocası Ebu'l-As ile nikahlarının devam ettiğine dair rivayeti delil olarak kullanmıştır. Bu hadiseye göre kadın Müslüman olursa, kocasının ihtida etmesini bekleme ya da ayrılma hakkına sahiptir. Kadının sadece iddetinin sonuna kadar bekleme hakkı olduğuna dair klasik dönemde alimlerin çoğunun benimsediği görüşü eleştiren Alvânî, iddete itibar edileceğine dair görüşün herhangi bir delile dayanmadığını belirtmektedir. Aksine Hz. Peygamber bu durumda olan hiçbir kadına iddetinin bitip bitmediğini sormamıştır. Dolayısıyla iddet, kadının başkasıyla evlilik yapmasının engellenmesiyle ilgilidir, yoksa kocasıyla evliliğini devam ettirmesiyle herhangi bir alakası yoktur. Kadının iddeti bittiğinde isterse kocasıyla evliliğini -yeni bir nikaha ihtiyaç olmaksızın- sürdürür, isterse kocasından ayrılır ve başkasıyla evlenir.

Hz. Zeynep'in -muhtelif rivayetlerde geçtiği üzere- iki, üç ya da altı yıl kocasının Müslüman olmasını beklediği, bu durumun iddetin bitimiyle kocanın Müslüman olmaması durumunda aralarının ayrılacağını bildiren hükümle nasıl telif edileceği ulemanın gündemini bir hayli meşgul etmiş ve oldukça külfetli tevellere başvurulmasına yol açmıştır.⁵⁵¹ Alvânî ise bu rivayet farklılıkların detaylarına hiç girmemiştir, zira rivayetin bu şekilde olması zaten başlı başına Alvânî'ye oldukça kuvvetli bir delil teşkil etmektedir.

Alvânî bu görüşlerini serderken sık sık İbnü'l-Kayyım'a müracaat etmiş ve tıpkı onun gibi klasik dönemdeki fukahânın ekserisinden ayrılmıştır. Ne var ki İbnü'l-Kayyım, böyle durumda olan çiftler için cinsel ilişkinin caiz olmadığı görüşünü benimsemiş, bunu da Hz. Peygamber'in Ebu'l-As için Müslüman olmadıkça kızına yaklaşmaması talimatına dayandırmıştır. Alvânî ise -Karadâvî'nin aksine- evlilikte cinsel ilişki konusuna hiç değinmediği gibi Hz. Zeynep olayını kendisine delil olarak almasına rağmen Hz. Peygamber'in bu konudaki talimatını es geçmiş ve gündeme getirmemiştir.

Alvânî, Mümtehone 60: 10. ayetteki “onları kâfirlere iade etmeyin” ve “kâfir kadınları nikâhınız altında tutmayın” ifadelerinin, taraflardan birinin Müslüman olması durumunda doğrudan eşinden ayrılacağına işaret ettiğini, fakat Hz. Peygamber'in uygulamalarının farklı olduğunu

⁵⁵⁰ Karadâvî ise Hz. Ömer'e atfedilen bu çelişkili rivayetleri te'lif etme cihetine gitmiştir. Ona göre tüm rivayetler göz önüne alındığında böylesi bir durumla karşılaşan yönetici veya kâdının; nikahı fesh etme, maslahat gördüğü takdirde tarafların boşandığına hükmetme, mühtedi kadını kocasıyla birlikte bırakma, kadını kocasıyla birlikte kalma ya da ondan ayrılma noktasında muhayyer bırakma hakkına sahiptir. Met'ani ise -Alvânî'nin tam aksine- kadının ayrılmayacağına dair Hz. Ömer'e atfedilen rivayetleri güvenilir bulmuştur. Shaham, *Rethinking Islamic Legal Modernism - The Teaching of Yusuf al-Qaradawi*, 135-36.

⁵⁵¹ Selma Eşkan, “İslam Aile Hukukunda Evlilik Engeli Olarak Din Farkı Problemi” (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 106-8.

belirtmiştir. Örneğin Safvan b. Ümeyye ve İkrime b. Cehl'in eşleri Mekke'nin fethedildiği gün Müslüman olmasına rağmen onlar Müslüman olmamış ve Medine'den kaçmışlardır. Yine Ebu Süfyan, Abdullah b. Ebû Ümeyye gibi erkek sahâbîler, eşlerinden önce Müslüman olmalarına rağmen Hz. Peygamber onların evliliğini fesh etmemiştir. Alvânî'ye göre buradaki ihtilaf sebebi nassların umumundan anlaşılan mana ile yukarıda geçen sahih rivayetlerin tearuz halinde olmasından kaynaklanmaktadır. Alvânî bu tearuzu şu şekilde giderme yoluna gitmiştir: "İki delili de kullanmak, delillerden birini ihmal etmekten daha hayırlıdır. Tearuzu gidermek için nassı rivayetler ışığında anlamak gerekir. Zahiren nassın umumuyla çelişki halinde görünen hadisler aslında nassı beyan ve tavih etmesinin yanı sıra nassın varid olduğu illet ve münasebeti açığa çıkarmakta, Hz. Peygamber'in ayeti nasıl anladığını ve tatbik ettiğini göstermektedir."

Her şeyden önce Alvânî'nin ayetlerle hadis(e)ler arasında tearuz olduğunu ifade etmesi oldukça şaşırtıcıdır. Zira Alvânî yukarıda Mümtehine Suresinin ilgili ayetinin Hudeybiye antlaşmasından sonra baskı altındaki Müslüman kadınların Medine'ye kaçıp müşrik kocalarını geride bırakmasıyla ilgili olduğunu ifade etmişti. Fakat örnek verdiği hadiseler Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olan ve herhangi bir baskı altında bulunmayan kadınlarla ilgilidir. Dolayısıyla Mekke'nin fethi esnasında Müslüman olan kadınlar, Hudeybiye antlaşmasından sonra Medine'ye gelen kadınlardan her yönden farklılık taşımaktadır. Alvânî, fukahânın ayeti genelleştirdiğini ifade edip bu konuda onları tenkit ederken, kendisinin de ayetin bağlamından uzaklaştığı ve farklı bağlamları karıştırdığı görülmektedir. Bunun yanı sıra Alvânî'nin, ayet ve ilgili hadis(e)lerin -ona göre- tearuzunu gidermek için getirdiği yorumlar da pek ikna edici gözükmemektedir. Zira kendi ifadesine göre ayet doğrudan karı ve koca arasındaki evlilik bağının koptuğunu ifade etmesine rağmen hadisler bağın devam ettiğini ifade etmektedir. Fakat buradaki hadislerin -Alvânî'nin dediği gibi- nassı açıklığa kavuşturma işlevini nasıl yerine getirdiği müphem kalmaktadır.

Alvânî, görüşlerine fikhî bir kaideyi de delil getirmektedir: "İbtidâen tecviz olunmayan şey, bekâen tecviz olunabilir" kaidesine göre Müslüman kadınların başlangıçta ehl-i kitapla evlenmesi caiz değilse de böyle bir evliliğin sürdürülmesi tarafların ikisinin de ehl-i kitap olduğu ve sonrasında kadının ihtida etmesi durumunda caiz olabilir.

Bu geniş izahattan sonra Alvânî, kadının durumunu tahlil etmeye başlamaktadır. Ona göre kadının kocası müşrik değil Hristiyan'dır. Hristiyanlar ise dostluk bakımından İslam'a en yakın olanlardır. Ayrıca kocanın kadına oldukça müsamahalı yaklaşması, evde içki ve domuz benzeri şeyleri tüketmemeye, İslam'a aykırı bir eylemde bulunmayacağına ve İslam hakkında okumalar yapacağına dair söz vermesi gibi tüm hususlar, kadının dininden dönmesine sebep olacak fitne ve baskıların yokluğuna işaret etmektedir. Bunun yanı sıra kadının yaşadığı ülke olan ABD'de kadın ve erkeğin hak ve vazifeler bakımından eşit olması, kocasıyla anlaşmazlık çıkması durumunda boşanma ve ayrılma hakkına sahip olması, İslam'ın Müslüman kadının dini ve hukukunu muhafaza etme gayesiyle de

uyumludur. Tüm bunlar göz önüne alındığında bu evliliğin devam etmesinde bir sakınca yoktur. Alvânî, kadının Müslüman olmak için acele etmesini ve bunu ertelememesini de tavsiye etmektedir.

Alvânî vardığı sonuç açısından klasik müktesebattan önemli ölçüde ayrılmıştır. Ancak modern dönemde ortaya çıkan Müslüman kadının ehl-i kitapla baştan bir evlilik akdi yapabileceği şeklindeki görüşü de reddeden Alvânî, ruhsatını evlilik içerisindeki Müslüman kadınla sınırlı tutmuştur. Mühtedi kadınların çektiği sıkıntıların farkında olan Alvânî, fetvasını sadece nasslar üzerinden bir okumaya giderek vermemiş, aksine realiteyi de göz önüne almış ve kadının evliliğine devam edebileceğini ifade etmiştir. Fakat kadının dini ve hukuki açıdan bir mağduriyet yaşamaması için fetvasının sonuna ihtirazi kayıtlar da koymuştur. Buradan anlaşıyor ki Alvânî için temel mesele kadının haklarının korunması ve dini açıdan bir problem yaşamamasıdır.

Öte yandan Alvânî'nin meseleyi Kur'an'ın yanı sıra ilgili rivayetleri de değerlendirerek ele aldığı görülmektedir. Bu konuda varid olan bazı hadislerin -kendi ifadesiyle- Kur'an ayetleriyle çelişmesine rağmen "İki delili de kullanmak, delillerden birini ihmal etmekten daha hayırlıdır." şeklindeki kaideyle çözmeye çalışması kendi ortaya koyduğu usûl açısından oldukça problemlidir. Nitekim Alvânî, usûl bölümünde de gördüğümüz üzere hiçbir rivayet veya haberin mutlak otorite olan Kur'an ile çelişmeyeceğini ifade etmiş, Sünnet'in Kur'an'dan ayrı bir teşriî yetkisine sahip olmadığını beyan etmiştir. Dolayısıyla teşriî açıdan bir otoritesi olmayan Hz. Peygamber'in Kur'an ile çelişen bir hüküm koyması mümkün değil iken Alvânî'nin bu konudaki hadisleri kullanması ve bunları delil olarak ifade etmesi ciddi bir ikilemin varlığına işaret etmektedir. Ayrıca yukarıda ifade edildiği gibi bu rivayetlerin nassı nasıl açıklığa kavuşturduğu hususu da Alvânî'nin müphem bıraktığı hususlardandır. Son olarak Alvânî'nin yüksek makâsîd teorisini burada da kullanmadığı görülmektedir.

3.5. Sanık Hakları

Dünyada saadeti temin etmenin esaslarından biri gerek bireysel gerekse de toplumsal alanda adaleti ikame etmektir. Bu husus, "adalet ile hükmetmenin farzların en kuvvetlisi ve ibadetlerin en faziletlisi"⁵⁵² olduğuna yönelik ifadelerde tezahür etmektedir. Adaletin ikamesinin toplumsal açıdan icra edildiği en önemli mahal, mahkemelerdir. Mahkemenin adaleti sağlayabilmesi için hem davacı (müddeî) hem de davalının (müddea aleyh-sanık) haklarını layıkınca muhafaza etmesi gerekir. Kendisinden şikayette bulunan sanığın haklarının korunmasına ayrıca özen gösterilmelidir. Zira "sıfat-ı arızada aslolan adem" olup "berâet-i zimmet asıldır". Hz. Peygamber "..Bir hâkimin affetmede hataya düşmesi, ceza vermede hataya düşmesinden daha hayırlıdır."⁵⁵³ buyurarak hakimin sanık konusunda son derece titiz davranması gerektiğini vurgulamıştır.

⁵⁵² İbrâhim b. Muhammed el-Halebî, *Mülteka'l-Ebhur*, 2. bs (Beyrut: Dâru'l-Beyrutî, 2005), 439.

⁵⁵³ Tirmizî, *Câmiu's-Sahîh* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001), Kitâbu'l-Hudûd, 2.

Sanığın adil bir şekilde yargılanma hakkı, kutsal ve vazgeçilmez bir hak olup adaletin ikamesinde temel bir rol oynamaktadır. Adil yargılanma hakkının ihlali, diğer hakların da zayi olması riskini taşımaktadır. Dolayısıyla sanık hakikaten suçlu olsa dahi adil yargılanma ve hak ettiğinden fazla ceza ile cezalandırılmama hakkını elinde bulundurmaktadır.⁵⁵⁴

Klasik dönem fıkıh eserlerinde sanık hakları, müstakil bir bölümde ele alınmak yerine muhtelif başlıklarda işlenmiştir. Alvânî, sanık haklarını ceza davaları bağlamında müstakil bir şekilde ele almış ve bu konuda telifte bulunan ilk araştırmacılardan biri olmuştur. Zira sanığa verilen müeyyidelerin ağırlığı dikkate alındığında sanığın hakları ceza davalarında diğer davalara nispeten ayrı bir önem kazanmaktadır. Bu yüzden ceza muhakemesinin esas amacının toplumsal barış ve düzeni muhafaza etmek, suçluları gereğince cezalandırmak, suçsuzları herhangi bir müeyyideye tabi tutmamak, zanlıları ise ancak zaruret miktarınca temel hak ve hürriyetlerinden mahrum bırakmak olduğu ifade edilebilir.⁵⁵⁵

Alvânî, ceza davalarında sanık haklarını, klasik dönem fukahânın ayırımını esas alarak değerlendirmiş ve -ileride zikredileceği gibi- eleştirilerini bu tasnif üzerinden yapmıştır. Buna göre ceza davalarında sanık kategorileri üç kısımdır:⁵⁵⁶

1. Toplum nezdinde dindar ve iyi hal üzere olarak bilinen, itham edildiği suçu işleme ihtimali bulunmayan (ya da çok düşük olan) kimseler.
2. Ahlaksızlığı ve işlediği suçlarla bilinen (sabıkalı) ve itham edildiği suçu işleme ihtimali yüksek olan kimseler.
3. Toplum nezdinde pek tanınmayan ve bundan dolayı itham edildiği suçu işleme ihtimali hakkında bilgi sahibi olunmayan kimseler.

Birinci grupta yer alan kimseler hakkındaki suçlama, hukuki delillerle desteklenmedikçe mahkeme tarafından dinlenilmez. Bu kişilere karşı salt suçlamaya dayanılarak herhangi bir hukukî müeyyide ya da hapis gibi tedbirler uygulanamaz. Bu insanlara karşı yalan iddia ve suçlamalarda bulunan kimselere verilecek ceza hakkında Alvânî, gelenekten iki görüş aktarmıştır. Fukahânın ekserisine göre böyle bir kişinin cezalandırılması gerekirken İmam Malik ve ashabına göre ise

⁵⁵⁴ Nasi Aslan, “Kur’ân ve Sünnete Göre Sanık ve Mahkûm Hakları”, içinde *Kur’ân ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 532.

⁵⁵⁵ Üzeyir Köse, “İslâm Ceza Muhakemesinde Baskı ve Şiddet Yoluyla Elde Edilen İtirafın İspat Değeri”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2021): 386.

⁵⁵⁶ Taha Câbir Alvânî, “İslâm’da Sanık Hakları I”, çev. F. Mehveş Kayan, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 3, sy 1 (1995): 93-94; İbn Teymiyye, *el-Fetâva’l-kübrâ*, 3:571-72; Köse, “İslâm Ceza Muhakemesinde Baskı ve Şiddet Yoluyla Elde Edilen İtirafın İspat Değeri”, 390.

Bu konuda yüksek lisans tezi yapan Betül Dal, bu tasnifin açık bir şekilde ilk defa İbn Teymiyye tarafından yapıldığını belirtmektedir. Bkz. Betül Dal, “İslâm Muhakeme Usulünde İşkence” (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 72-74.

suçlamayı yapan kişinin niyeti zarar vermek ya da itibarını zedelemek olduğu ispatlanmadıkça ceza verilemez. Alvânî burada birinci grubun görüşünü benimsiyor gibi görünmektedir.⁵⁵⁷

İkinci kategoride yer alan kimseler için tâlî delilleri nazar-ı itibara alma ve daha ihtiyatlı olanı tatbik etme kaideleri göz önünde bulundurularak sanığın hürriyetine birtakım kısıtlamalar getirilebilir. Bu kısıtlamaların ardından suçlamayla ilgili derinlemesine bir araştırma yapılması gerekmektedir. Burada sanığın kendisine yöneltilen suçlamaları reddetmesi ya da aksi yönde yemin etmesi, beraati için kâfi değildir. Dolayısıyla mahkemenin soruşturma süresince onu alıkoyma hakkı bulunmaktadır.⁵⁵⁸

Üçüncü kategoride yer alan kimseler de araştırma yapılana kadar alıkonulabilir. Hz. Peygamber'in suç işlemekle itham edilen bir kimseyi bir gün bir gece alıkoymasına dair rivayeti esas alan fukahânın çoğu bu görüştedir.⁵⁵⁹

Alvânî, sanığın belirli durumlarda alıkonulmasını birtakım gerekçelere dayandırarak izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre İslâm, bireyin haklarını koruma altına aldığı kadar bir bütün olarak toplumun haklarını da aynı ölçüde muhafaza etme gayesini gütmektedir. Bireysel hak ve özgürlüklükleri bahane ederek toplumun hakları ihlal edilemeyeceği gibi toplum da sözde bir tehlike bulunduğunu bahane ederek bireyi haklarından mahrum bırakmamalıdır. İnsanlığı şerefendirip yücelten İslâm, bireye birçok hak bahşetmiştir: Yaşam hakkı, özel hayatın gizliliği hakkı, mesken dokunulmazlığı hakkı, hürriyet hakkı, hareket özgürlüğü... Aynı şekilde cemiyet de birtakım hakları haizdir. Cemiyetin devamlılığı için barış ve huzurun muhafaza edilmesi, menfaatlerinin gözetilmesi ve suçun ortadan kaldırılması gerekmektedir. Mezkur hakların muhafazası için bireyin haklarının sınırlı bir süreyle takyit edilmesi ihtiyacı hasıl olursa, bu ihtiyaç gözetilecektir. Bu ihtiyaç ise sanık hakkında araştırmalarda bulunan kimsenin salahiyetinin otorite tarafından zaruret miktarıyla sınırlı tutulmasıyla giderilecektir. Dolayısıyla şariat bir yandan toplumun hakları prensibini muhafaza etmek amacıyla araştırmacıya sanık üzerinde birtakım sınırlamalar getirmesine müsaade etmiş, diğer yandan ise bu araştırmanın belirli ölçülerde yapılmasına izin vererek araştırmacıya birtakım kısıtlamalar getirmiştir.⁵⁶⁰ Bu kısıtlamalara; araştırmacının erkekse kadının üstünü aramaması ya da kadınların olduğu bir eve girmemesi, iddiaya konu olan suçla alakası olmayan şahsi malların tahribe ya da müsadereye konu olmaması örnek verilebilir.⁵⁶¹ Görüldüğü üzere Alvânî, sanığın alıkonulması hususunu adalet temeline oturtmaya çalışarak bir yandan “zarar-ı âmmı def için zarar-ı has ihtiyar

⁵⁵⁷ Alvânî, “İslâm’da Sanık Hakları I”, 94.

⁵⁵⁸ Alvânî, “İslâm’da Sanık Hakları I”, 94.

⁵⁵⁹ Alvânî, “İslâm’da Sanık Hakları I”, 94.

⁵⁶⁰ Alvânî, “İslâm’da Sanık Hakları I”, 95.

⁵⁶¹ Alvânî, “İslâm’da Sanık Hakları I”, 100.

olunur.” kaidesini işletirken diğer yandan ise “zaruretler kendi miktarlarınca takdir olunur.” kaidesini göz önünde bulundurarak dengeli bir yol izlemeye çalışmaktadır.

Alvânî, ikinci ve üçüncü sınıfta yer alan zanlıların ihtiyaten alıkonulmasını; şüphelinin alıkonulma sebebi, mahkumiyete karar veren kimsenin makamı, mahkumiyetin kendisi, mahkumiyet süresi gibi hususlarda birtakım şartların sağlanmasının yanında zaruret durumunun da hasıl olması gerektiğini ifade etmektedir.⁵⁶²

Alvânî, alıkonulan kimsenin alıkonulduğu zaman aralığında gıda, giyecek ve tedavi gibi birtakım hakları olduğunu ifade edip Hz. Peygamber ve Hz. Ali’nin bu konudaki uygulamalarını örnek göstermiştir. Yeni göreve gelen hâkimin yapması gereken ilk işin hapis haneye gidip tutuklu kimselerle münferiden görüşüp hapsedilme sebeplerini tekrar gözden geçirme ve masumları hürriyetine kavuşturma olduğunu belirten Alvânî, bu durumun adaletin icrasında önemli bir rol oynadığını ifade etmektedir.⁵⁶³ Klasik dönemde de mahkumun hakları konusu hem teorik hem de pratik açıdan oldukça teferruatlı ve titiz bir şekilde ele alınıp tatbik edilmiştir. Mahkumun can güvenliğini ve sağlığını koruma, gıda ve giyim kuşamını tedarik etmeden hukuki taasarrufları ve iletişim-çalışma hakkı ve cinsel ihtiyaçlarına kadar tüm hususlar teferruatlı bir şekilde incelenip sanığın hak kaybına uğramasına azami özen gösterilmiştir.⁵⁶⁴

İhtiyaten alıkoymanın süresi hakkında alimlerin ihtilafına değinen Alvânî, literatürde bu sürenin bir ayı geçmemesi gerektiğini ifade edenler olduğu gibi kararın devlet başkanına ya da mahkemeye bırakılması gerektiği şeklinde görüşlerin olduğunu aktarmaktadır. Alvânî’ye göre ikinci görüş daha makuldür.⁵⁶⁵ Fıkıh mirasına detaylı bir şekilde bakıldığında bu alıkoymanın alt süresinin Hz. Peygamber’in uygulamasını esas alarak bir saat olduğu ifade edilirken üst sınırı hakkında ihtilafların varlığı göze çarpmaktadır. Burada bir aydan bir yıla hatta sanığın durumu ortaya çıkmadıkça ölene kadar bile bekleneceği düşünen alimler olduğu gibi, Alvânî’nin de belirttiği gibi yetkiyi kamu otoritesine devreden görüş de vardır.⁵⁶⁶ Bardakoğlu’nun da belirttiği gibi adaletin tatbiki ve kişinin haklarının zayi olmasının önüne geçmek için bir üst sınır belirlenmesinin keyfilik ve zulmü engelleme açısından oldukça önemli olacağı söylenebilir.⁵⁶⁷

Alvânî, şüpheli bireyin kişiliğinin, evinin ve konuşmalarının araştırılması hususuna da geniş bir yer ayırmıştır. Bu konudaki ayet, hadis ve ilk dönem uygulamalarını nakleden Alvânî, bir kimsenin

⁵⁶² Alvânî, “İslâm’da Sanık Hakları I”, 97.

⁵⁶³ Alvânî, “İslâm’da Sanık Hakları I”, 96.

⁵⁶⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. M. Zeki Uyanık, *İslâm Hukukunda Hapis Cezası ve Hapishane* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017), 282-313; Metin Hülâgü, *İslâm Hukukunda Hapis Cezası* (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1996), 70-76, 79-83.

⁵⁶⁵ Alvânî, “İslâm’da Sanık Hakları I”, 97.

⁵⁶⁶ Zeki Uyanık, *İslâm Hukukunda Hapis Cezası ve Hapishane*, 96-97.

⁵⁶⁷ Ali Bardakoğlu, “Hapis”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 60.

suç işlemesine yönelik kesin olmayan bir şüpheye dayanılarak mahremiyetinin hiçbir surette ihlal edilemeyeceği, böyle bir şüphenin kişinin evinin aranması, gözetlenmesi, telefonunun ya da özel konuşmalarının dinlenmesine bahane olamayacağını önemle vurgulamıştır. Bu konuda kişinin iyi ya da kötü bir geçmişe sahip olması arasında fark yoktur. Zira Kur'an'ın tecessüsle ilgili hükmü geneldir ve güçlü destekleyici kanıtlar olmaksızın salt şüpheye dayanılarak kişinin mahremiyetini ihlal etmek doğru değildir. Dolayısıyla kişinin geçmişi ve ahlakını baz alarak belirli durumlarda mahremiyetin ihlaline cevaz veren bazı fukahânın görüşleri doğru değildir.⁵⁶⁸

Alvânî, sanığın savunma hakkı bağlamında avukatlık müessesesini de gündeme getirmektedir. Erken dönem fakihlerin kazâ üzerine yazmış olduğu metinlerde sanığın avukattan yardım istemesine olanak tanıyan görüşler serdetmediğine dikkat çeken Alvânî, bu hususun davaların halka açık bir şekilde yapılmasına bağlı olabileceğini ifade etmektedir. “Bu duruşmalara, mevcudiyetleriyle hakim in adaleti yerine getirmesine aktif olarak yardımda bulunan dürüst ve sorumlu kanuni istişare heyetini temsil eden çok sayıda hukuk alimleri ve uzmanlar katıldıkları için, hiçbir zaman profesyonel bir danışmaya ihtiyaç duyulmamıştır.”⁵⁶⁹

Alvânî'ye göre sanığın kendisini savunması için avukat tutması meşrudur. Zira bu durumda sanık, danışmanın yardımını alarak kendisine karşı suçlamaları, kanunun bu hususta beyanını, sunulan delilin ağırlığını ve bu delili tekzip etmek için neyi nasıl yapmak gerektiğini daha iyi kavrayabilir. Bunun yanı sıra özellikle günümüzde sanığın hukuki konulara kendisinden çok daha vakıf ve belîğ konuşma istidadına sahip bir davacı, avukat ya da savcıyla karşılaşması kaçınılmaz bir durumdur. Bu durumda sanığın davasını düzgün bir şekilde savunabileceği ve davacının kendisine yönelttiği iddiaları boşa çıkarabilecek bir hukukî danışmana ihtiyaç vardır. Sanığın avukat tutma hakkına davanın araştırılma evresinde mi yoksa yalnızca mahkeme evresinde mi sahip olduğuna yönelik tartışmada Alvânî, sanığın her iki durumda da avukat tutma hakkına sahip olduğunu ifade etmektedir. Alvânî, davalının avukat tutması hususunda çağdaş alimler arasında ihtilaf bulunduğunu belirtmekte, bu meselede Şeriat'ın ruhuna ve gayesine en yakın görüşün caiz olduğunu beyan eden görüş olduğunu ifade etmektedir.⁵⁷⁰

Alvânî, avukatlık müessesinin izlerinin klasik dönemde bulunduğuna yönelik Kurtubalı bir kâdının yer aldığı bir hadiseyi nakletmektedir. Buna göre kâdı, haklı ve dürüst olmasına rağmen kendisini savunamayan bir adama kendi adına konuşacak bir kişiyi bulmasını tavsiye etmiştir. Adam

⁵⁶⁸ Alvânî, “İslâm'da Sanık Hakları I”, 99.

⁵⁶⁹ Taha Câbir Alvânî, “İslâm'da Sanık Hakları II”, çev. F. Mehveş Kayan, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 3, sy 2 (1995): 82.

⁵⁷⁰ Alvânî, “İslâm'da Sanık Hakları II”, 84-85.

ise neticeye bakmaksızın yalnızca hakikatı ifade ettiğini söyleyince kâdı şu cevabı vermiştir: “Bu durum rakibinin gerçeği katletmesinden daha kötü olamaz.”⁵⁷¹

Alvânî’nin avukatlık kurumunun klasik dönemdeki izlerine dair aktarımı oldukça yerindedir. Hatta Abbasiler döneminde vekilliğin bir meslek haline geldiği bile ifade edilmiştir.⁵⁷² Aslına bakılırsa fıkıhta vekaletin varlığı, avukatlık kurumuna birçok açıdan benzerlik taşımaktadır. Tarihi veriler yakından incelendiğinde davalarda vekalet uygulamasına sık sık başvurulduğu görülmektedir. Ne var ki vekaletin avukatlıktan daha geniş bir anlam aralığına sahip olması, vekillerin muayyen bir teşkilata bağlı örgütlü bir kurum teşkil etmemesi, vekalet karşılığında ücret alınıp alınmayacağına ya da vekil tutabilmek için karşı tarafın rızasının gerekip gerekmediği veya vekaletin hangi davalarda sahih olduğu gibi hususların fukahâ nezdinde ihtilafı olması göz önüne alındığında klasik dönemde bugünkü anlamıyla bir avukatlığın bulunduğunu söylemek oldukça zor gözükmektedir.⁵⁷³ Bunun yanı sıra avukatlığın profesyonel bir hizmet olmasına karşın klasik dönem fıkıh mirasında ele alınan vekalette böyle bir profesyonelliğin şart koşulmaması, vekaletle avukatlık arasındaki önemli farkı yansıtmaktadır.

Bilindiği kadarıyla bugünkü anlamıyla avukatlık kurumunun İslâm dünyasına girişi - Evrengzîb’in devlete karşı açılan davalarda (ö. 1118/1707) devleti savunması için kurduğu *Vekil-i Sarkar* ve *Vekil-i Şer’i* makamları bir kenara bırakılırsa-⁵⁷⁴ Osmanlı Devleti’nde Tanzimat sonrası dönemle başlamıştır. 1876 yılında kabul edilen “*Dersaadet Dava Vekilleri Cemiyeti Nizamnamesi*” ile birlikte avukatlık kurumu resmi olarak tanınmış ve 1878 yılında da Dersaadet Dava Vekilleri Cemiyetinin (İstanbul Barosu) kuruluşuna olanak tanımıştır. Bu nizamnameyle birlikte dava vekilliği, kendine has birtakım kurallara sahip ve hukuk mezunu olanlara has bir meslek olarak teşekkül etmiştir.⁵⁷⁵

Avukatlık mesleğinin İslâm dünyasında Batı’daki gibi bir gelişme göstermemesine yönelik çeşitli açıklamalarda bulunulmuştur. İslâm dünyasında bulunan iftâ kurumunun hukuki konularda danışmanlık hizmetini ifa etmesi, fıkıhın karmaşık ve çetrefilli bir yapıya sahip olmaması, ilk dönemlerden itibaren bazı vekillerin davayı kazanmak için çeşitli hile ve entrikalara başvurusu, hatta vekillere yönelik olumsuz ifadelerin kitaplara kadar girmesinin, İslâm dünyasında avukatlığın

⁵⁷¹ Alvânî, “İslâm’da Sanık Hakları II”, 83.

⁵⁷² Mehmet Gayretli, “İslâm Adliye Teşkilatında Avukatlık”, *www.e-akademi.org [Ulusal Hakemli Elektronik Dergi]*, 2010, 3-6; Fahrettin Atar, “Avukat”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 166-67.

⁵⁷³ Gayretli, “İslâm Adliye Teşkilatında Avukatlık”, 7-13.

⁵⁷⁴ Muhammad Basheer Ahmad, *The Administration of Justice In Medieval India* (Allahabad: Allahabad Law Journal Press, 1941), 163-64; Muhammad Munir, “Fundamental Guarantees of The Rights of The Accused In The Islamic Criminal Justice System”, *Hamdard Islamicus* 40, sy 4 (2017): 58.

⁵⁷⁵ Orhan Seyfi Güner, “Avukatlık Mesleğinin Tarihçesi”, içinde *Genç Hukukçular Hukuk Okumaları & Birikimler 1* (İstanbul, 2003), 389-90.

kurumsallaşmamasında etkili olduğu söylenebilir.⁵⁷⁶ Wael Hallaq ise meseleye farklı yönden yaklaşmaktadır:

“Nitekim sosyal açıdan güçsüz kimseler, mahkemeye başvurmadan önce haklarının ne olduğunu biliyorlardı; bu husus, davacı sıfatıyla bulundukları davaların büyük çoğunluğunu neden kazandıklarını da açıklamaktadır. Bu davacıların danışmanları farklı ve çetrefilli bir dil konuşan avukatlar olmadıkları gibi dava açmayı ve hakların geri alınmasını dava edilen eşya kadar pahalı hale getirecek fahiş ücretler talep eden üst sınıf uzmanlar da değildi. Aksine hukukun teknik ve daha zor hususlarında başvurdıkları danışmanlar, büyük ölçüde ücretsiz hizmet veren müftülerdi, ki bu müftülerin görüşleri mahkeme tarafından oldukça ciddiye alınıyordu. Ancak, hukuk etiği ve hukuk bilgisinin toplumsal düzende yayılması kümülatif bir geleneğin işleviydi; bir nesilden diğerine aktarılan bu gelenek, her fırsatta hukuk öğrencilerinin, büyük ve küçük müftülerin ve imamların canlı katılımıyla ve kâdılarının ve diğer bilgili kişilerin tanıdıklarını ziyaret ederken, sokakta yürürken veya pazarda alışveriş yaparken ara sıra verdikleri nasihatlerle geliştirildi. Böylelikle sıradan halk, mahkeme önüne çıktığında kâdı için ne kadar mükemmel derecede anlaşılır bir “hukukî” dil konuştularsa, kâdının yerel “ahlâkî” dili de onlar için o kadar anlaşılırdı.”⁵⁷⁷

“Müslüman mahkemesi, savunma yapmak için bu alanı ve *fikhını* kullanmayı seçen herkes için bir tür kamusal alan sağlamıştır. (Oldukça masraflı olan ve davacıların ahlâkî duyguları bir yana, bireysel seslerini dahi bastırma eğilimindeki) modern mahkemenin son derece resmileşmiş süreçleri ve yasal temsil yapısı, şeriat mahkemesine yabancıydı. Avukatlar ve zayıf ve fakirlerin haklarını aramalarını engelleyen aşırı dava masrafları da aynı şekilde şeriata yabancıydı.”⁵⁷⁸

-Hallaq’ın mezkur ifadelerinden yola çıkarak- fıkıh tarihinde profesyonel bir avukatlık müessesesine ihtiyaç duyulmadığına dair Alvânî’nin ifadelerinin oldukça yerinde olduğu söylenebilir.

Sanıktan maddi ve psikolojik baskı yoluyla yani ikrah ile alınan ifadelerin meşru olup olmadığına dair tartışmalar klasik dönemde yoğun bir şekilde gündeme getirildiği gibi Alvânî tarafından da geniş bir şekilde ele alınıp değerlendirilmiştir.

Meselenin detaylarına inmeden şu hususu vurgulamak faydalı olacaktır: Muhtelif baskı yolları kullanılarak zanlıdan ikrar alınmasını savunan fukahâ, bu konuyu yukarıda bahsedilen üç sanık

⁵⁷⁶ Gayretli, “İslâm Adliye Teşkilatında Avukatlık”, 17-19.

⁵⁷⁷ Wael b. Hallaq, “What is Sharia?”, içinde *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law 2005–2006*, c. 12 (Leiden: Brill, 2007), 158-59.

⁵⁷⁸ Hallaq, “What is Sharia? ”, 164.

kategorisi bağlamında ele almıştır. Buna göre birinci ve ikinci kategoride yer alan, yani toplum nezdinde ahlaki özellikleriyle bilinen ve itham edildiği suç işleme ihtimali neredeyse bulunmayan kişilerle sabıkası ve suç işleme ihtimaline dair malumat sahibi olunmayan kişilerden itiraf almak amacıyla baskı kurmak ve işkence yapmak yasak ve hatta yeri geldiğinde yaptırıma konu olan bir eylem iken, ahlaksızlığı ile tanınan, daha önce benzer suçlar işlediği bilinen kişiler, hakim ya da devlet ricalinin çeşitli bulgulara sahip olduğu durumlarda zor kullanarak itiraf ettirme hakkına sahiptir. Ayrıca genellikle fakihlerin baskı kullanma konusunu hırsızlık suçuna ihtisar ettiği de görülmektedir.

Hanefî mezhebinde hicri yedinci yüzyılın ortalarına kadar mezhepteki otoriter görüş zanlıdan baskı altında ikrar alınmasının meşru olmadığı yönündeyken bu tarihten itibaren farklı görüşlerin benimsenmeye başladığı görülmektedir.⁵⁷⁹ Mâlikî mezhebinde bu konu erken dönemlerden itibaren tartışmaya konu olmuş ve farklı fikirler ileri sürülmüştür.⁵⁸⁰ Şâfiî mezhebinde Mâverdi'ye kadar zanlıyı itirafa zorlama konusuna değinilmemiş, bu konu Mâverdi'den sonra tartışılmaya başlamıştır. Mâverdi'nin -ayrıntılarını birazdan aktaracağımız- işkenceyle itiraf almanın meşruiyetine cevaz vermesi,⁵⁸¹ kendisinden sonra gerek Şâfiî gerekse de diğer mezheplerden pek çok ismi etkisi altına almıştır.⁵⁸² Hanbelî mezhebinde de Şâfiî mezhebine benzer bir süreç yaşanmıştır. Genel olarak Ebû

⁵⁷⁹ Ebu Yusûf (ö. 182/798), zanlının darp, korkutma ya da tehdit altında itirafa mecbur bırakıldığı durumlarda ikrarının geçersiz olduğunu ve ceza tatbik edilemeyeceğini belirtmiş, Hârûn Reşid'e bu konuda birtakım uyarı ve tavsiyelerde bulunup valilerini ikaz etmesini söylemiştir. Muhammed eş-Şeybanî (ö. 189/505), sanığın ceza hususunda kadı tarafından darp, tehdit, hapis ya da pranga gibi muhtelif vasıtalarla itirafa zorlanması durumunda ikrarının geçersiz olacağını ifade etmiştir. Ebû'l-Leys Semerkandî de itiraf için darp yolunu kullanmanın meşru olmadığına dair bir kıssa nakledip bu yönde fetva verilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Merginânî (ö. 593/1197) ve Kuhistânî (ö. 962/1555) de baskı ve işkence yoluyla alınan ikrarın caiz olmadığını belirtirken, Şeyhîzade (ö. 1078/1667) ise sanıklardan zorla beyan almayı tecvîz eden görüşlerin müftâ bih olamayacağını ifade etmiştir. Sonraki dönemde bu hususta kendisine sıklıkla atıfta bulunulan Hasan b. Ziyâd'ın (ö. 204/819) yanı sıra Ebû Bekir A'meş, (ö. 340/952) zanlıdan zorla itiraf beyanı alınabileceği görüşündedir. Ancak bu görüşlere erken dönemlerde pek itibar edilmemiştir. Hicri yedinci yüzyılın ortalarına kadar mezhepteki otoriter görüş zanlıdan baskı altında ikrar alınmasının meşru olmadığı yönündeyken bu tarihten itibaren farklı görüşlerin benimsenmeye başladığı görülmektedir. Osman b. Ali ez-Zeylaî (ö. 743/1343), es-Sem'ânî (ö. 740/1339), İbn Ebû'l-İz (ö. 792/1390), Trablusî (ö. 922/1516), İbnü'd-Deyrî (ö. 867/1463), Sirâceddin İbn Nüceym (ö. 1005/1596) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) gibi meşhur Hanefî fakihler, baskı ve zorlama altında zanlıdan itiraf alınmasının meşruiyetine çeşitli açılardan cevaz veren görüşlere meyletmiştir. Dal, "İslâm Muhakeme Usulünde İşkence", 42-44.

⁵⁸⁰ Tercih edilen görüşe göre İmam Malik'ten bu konuda iki farklı görüş nakledilmiştir. Ahmed ed-Derdîr (ö. 1201/1876) gibi alimler işkenceyle itirafın sahih olmayacağını beyan ederken, Eşheb el-Kaysî (ö. 204/820), Asbağ b. Ferec (ö. 225/840), İbn Habîb es-Sülemî (ö. 238/853), Sahnûn (ö. 240/854), İsâ b. Sehl (ö. 486/1093) gibi erken dönem Mâlikî alimlerin yanı sıra İbn Ât (ö. 609/1212), Şehâbeddin el-Karâfî (ö. 684/1285), İbn Ferhûn (ö. 799/1397), İbn Âsım (ö. 829/1426) gibi sonraki dönem Mâlikî alimleri çeşitli yollar kullanarak sanıktan itiraf alınabileceğini kabul etmiştir. Dal, "İslâm Muhakeme Usulünde İşkence", 58-59.

⁵⁸¹ Sadiq Reza, "Torture and Islamic Law", *Chicago Journal of International Law* 8, sy 1 (2007): 27.

⁵⁸² Nevevî (ö. 676/1277), Zekeriya el-Ensârî (ö. 926), İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974), Müzecced (ö. 930), Melibârî (ö. 991/1583) ve Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977) gibi alimler şu ya da bu şekilde Mâverdi'nin görüşünü takip ederken, Gazzâlî (ö. 505/1111), Ezraî (ö. 783/1381), Bedreddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), Şemseddin er-Remlî (ö. 1004/1596), Şebrâmellisî (ö. 1087/1676) ve Ebû Bekir ed-Dimyâtî (ö. 1302) Büceyrimî (ö. 1221/1806) gibi isimler ise Mâverdi'nin açtığı yoldan gitmeyip baskı ve işkence yoluyla ikrar alınmasını tecvîz etmemiştir. Dal, "İslâm Muhakeme Usulünde İşkence", 47-48, 61.

Ya'lâ el-Ferrâ'ya kadar baskı altında ikrar caiz görülmezken, el-Ferrâ'dan sonra aksi istikamette görüşler serdedilmiş ve savunulmuştur.⁵⁸³

Zanlıdan itiraf almak için baskı yollarını kullanmayı en sert dille eleştiren alimlerden biri İbn Hazm'dır. Türü ne olursa olsun işkence vasıtasıyla ikrar almanın caiz olmadığını, Hz. Peygamber'in koymuş olduğu masumiyet ilkesine aykırı olduğunu ve zorlamaya maruz kalan kişinin kısas hakkı olduğunu ifade etmiştir.⁵⁸⁴ Birazdan göreceğimiz üzere İbn Hazm'ın bu görüşü Alvânî dahil pek çok modern müellif tarafından delil getirilerek sanığa işkence yapılmamasına dayanak olarak kullanılmıştır.

Baskı ve işkence altında ikrar/itiraf almanın hukukî delile konu edinmesinin, fıkıh ve siyaset-i şer'iye arasındaki çatışmanın tezahürleri olarak görülebileceği ifade edilmişse de,⁵⁸⁵ böyle bir uygulamanın -doğruluğu veya yanlışlığı bir yana- siyaset-i şer'iyyeye fikhın imkan verdiği genişlikten yararlanılarak ortaya konulduğu ve bu görüşü savunan alimlerin uygulamaları şer'i açıdan temellendirme çabaları göz önüne alındığında bir çatışmadan bahsetmek pek mümkün gözükmemektedir.

Bu konuda müspet manada görüş beyan eden ve görüşlerine sıklıkla başvurulanan Mâverdî, Ebu'l Yala Ferra, İbn Teymiyye, İbnü'l-Kayyim, İbn Ferhun, Tarablusî, Dede Cöngi (ö. 975/1567) gibi isimler, görüşlerini ahkam-ı sultaniyye, siyaset-i şer'iyye veya kazâ kitaplarında ele almaktadır. Meseleyi fûrû eserinde değil *Ahkam-ı Sultaniyye* eserinde ele alan Mâverdî, kâdılarının işkenceyle itiraf almasını kabul etmezken, bu salahiyeti devlet başkanı ve onun mümessillerine vermektedir. Mâverdî, kâdılarının aksine devlet başkanı ve yöneticilerin zahir delile dayanmak zorunda olmadığını, salt şüpheye dayanarak sabıkalı ve toplumda kötü şöhret bulmuş kişilere doğruları söylettirmek için dayak gibi yollar kullanabileceğini ifade etmiştir.⁵⁸⁶ Mâverdî'nin bu tavrının, Büveyhîlerin halifenin

⁵⁸³ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve öğrencisi İshak b. Mansûr el-Kevsec (ö. 251/865), zanlının sorgulama sırasında korkutma yönteminin kullanılarak ifadeye zorlanmasının caiz olmadığı ve bu şekilde elde edilen bulgularla sanığın sorumlu tutulamayacağını ifade etmiştir. Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223), Ferec İbn Kudâme (ö. 682/1283), Mer'î b. Yûsuf (ö. 1033/1624) ve Buhûfî (ö. 1051/1641) gibi alimler Ahmed b. Hanbel ile benzer görüştedir. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066) baskı altında alınan ikrar ve itirafa hukuki bir değer atfetmesi, Takiyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye gibi siyaset-i şer'iyye teorisyenlerinin konuyu daha da ileri bir boyuta taşımasına yol açmıştır. Dal, "İslâm Muhakeme Usulünde İşkence", 24-25; Sadiq Reza, "Torture and Islamic Law", 24-25; Baber Johansen, "Signs as Evidence: The Doctrine of Ibn Taymiyya (1263-1328) and Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 1351) on Proof", *Islamic Law and Society* 9, sy 2 (2002): 192.

⁵⁸⁴ Dal, "İslâm Muhakeme Usulünde İşkence", 51.

⁵⁸⁵ Sadiq Reza, "Torture and Islamic Law", 24-28. Johansen, Batı ve Doğu'da hukukî alanda işkencenin meşrulaştırılma sürecinin aynı zamana denk gelmesi hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: "On üçüncü yüzyılda Avrupa ve Doğu'da yaşayan hukukçuların, adlî işkencenin meşrulaştırılmasıyla hukukun rasyonelleştirilmesi sürecini aralarında herhangi bir karşılıklı etki ve alışveriş olmaksızın eşzamanlı olarak başlattıklarına inanmakta güçlük çekiyorum." Johansen, "Signs as Evidence: The Doctrine of Ibn Taymiyya (1263-1328) and Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 1351) on Proof", 193.

⁵⁸⁶ Dal, "İslâm Muhakeme Usulünde İşkence", 60-61.

üzerindeki baskı ve etkisini artırdığı bir ortamda, halife ve yöneticilerin yetkilerini genişletmek amacını taşıdığı söylenebilir.⁵⁸⁷ Ferrâ da tıpkı Mâverdi gibi *Ahkam-ı Sultaniyye* eserinde bu konuyu ele almış, Mâverdi'nin ifadelerini neredeyse birebir tekrar etmiştir.⁵⁸⁸ Siyaset-i şeriyye teorisinin öncülerinden olan İbn Teymiyye ve talebesi İbnü'l-Kayyim, kendilerinden önce tatbik edilen muhakeme usulündeki dar beyyine anlayışını eleştirmiş, hakimlerin şahitlik dışında pek çok vasıta kullanarak hüküm verebileceğini ifade etmiştir. Bunun yanı sıra yargılamayı hakimlerden siyasi elit tabakasının tüm üyelerine kadar genişleterek adalet idaresinin yetki alanını tevsî etmişlerdir. Baskı ve işkence yoluyla itiraf almayı meşru kabul eden bu iki isim, bu yetkiyi görüşlerine paralel olarak hem kâdırlara hem de devlet görevlilerine vermiştir. Emr-i bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker prensibi çerçevesinde kamu otoritesi ve adaletin tatbik edilmesi için çeşitli baskı yolları kullanılarak zanlıdan itiraf almanın meşruiyetini siyaset çerçevesinde temellendirmişlerdir.⁵⁸⁹ İbn Ferhûn *Tebşirâtü'l-hükkâm*, Tarabluşi ise *Mu'înü'l-hükkâm* adlı muhakeme usûlünü konu edindikleri eserinde, baskı altında ikrar alınmasını siyasetin tatbikatı olarak değerlendirmesi, meselenin siyaset-i şeriyye ile olan kuvvetli bağına bir delildir.⁵⁹⁰ *es-Siyasetü's-Şeriyye* isimli eserinde “devletin nizam ve bekâsını merkeze almak suretiyle hükümleri yöneticiye en geniş yetkiyi sağlayacak biçimde”⁵⁹¹ ele alan Dede Cöngî Efendi, beyyinenin suçun ispatında yetersiz kaldığı durumlarda zanlıdan işkence ile itiraf almayı tecvîz etmektedir.⁵⁹² Görüldüğü üzere bu mesele fûrû eserlerinden ziyade siyaset-i şeriyye eserlerinde kamu otoritesi, fesadü'z-zaman, maslahat, hakkın ortaya çıkarılıp toplumsal adaletin sağlanması bağlamında tartışılmıştır.⁵⁹³

Modern döneme gelindiğinde konu hakkında araştırma yapan müelliflerin birçoğunun işkence ile ikrar alınmasını tecvîz etmedikleri görülmektedir. Fıkıhta kanunlaştırmamanın ilk örneği olan Mecelle'nin 1575. maddesi'ne göre “İkrârda mukırrın rızâsı şarttır. Binâenaleyh cebr ve ikrâh ile vâki' olan ikrâr sahîh olmaz.” Maddeyi yorumlayan Ali Haydar Efendi “ikrâr, sıdk ve kizbe muhtemel haber olmakla hâl-i ihtiyârda taraf-ı sıdk, cânib-i kizb üzerine tereccüh edeceği cihetle huccet olur ise de,

⁵⁸⁷ Reza, “Torture and Islamic Law”, 38-39.

⁵⁸⁸ Dal, “İslâm Muhakeme Usulünde İşkence”, 63.

⁵⁸⁹ Derin Terzioğlu, “Ibn Taymiyya, al-Siyâsa al-Shar'îyya, and the Early Modern Ottomans”, içinde *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450–c. 1750*, ed. Tijana Krstić ve Derin Terzioğlu (Leiden: Brill, 2020), 105-6; Abdessamad Belhaj, “Law and Order According to Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya: A Re-Examination of siyâsa shar'îyya”, içinde *Islamic Theology, Philosophy and Law - Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya* (Berlin: De Gruyter, 2013), 414-15; Baber Johansen, “Signs as Evidence: The Doctrine of Ibn Taymiyya (1263-1328) and Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 1351) on Proof”; Sadiq Reza, “Torture and Islamic Law”, 24, 27-28; Dal, “İslâm Muhakeme Usulünde İşkence”, 62-64.

⁵⁹⁰ Dal, “İslâm Muhakeme Usulünde İşkence”, 67.

⁵⁹¹ Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve Siyaset - Osmanlılarda Siyaset-i Şer'iyye* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 222.

⁵⁹² Dal, “İslâm Muhakeme Usulünde İşkence”, 91.

⁵⁹³ Dal, “İslâm Muhakeme Usulünde İşkence”, 51-72.

vakt-i ikrâhta bilakis cânib-i kizb sıdk tarafına tereccüh edeceğinden huccet olamaz. Bu cihetle sirkatle ittihâm olunan bir kimseye vâki' olan cebr ve ikrâh üzerine falandan şu kadar mal sirkat ettiğini ikrâr etse mu'teber olmaz."⁵⁹⁴ ifadelerini kullanmaktadır. Konu hakkında yazılan çalışmalarda da bu hususun sık sık vurgulandığı görülmektedir.⁵⁹⁵

Alvânî, işkence meselesinde modern dönem düşünürlerle aynı çizgide durmaktadır. İbn Hazm'ın görüşlerini aktaran Alvânî, ikrarın kabul şartlarının en önemlisinin seçim yapma hürriyeti olduğunu belirtmekte ve kişinin kendi iradesi dahilinde yaptığı itirafın gerçek olmasının yalan olmasından daha büyük ihtimali hâvî olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla baskı aracılığıyla bir suçun ikrarı için zorlanan kişinin ifadelerinin yanlış olma ihtimali doğru olma ihtimaline nazaran oldukça yüksektir. Kişi bu itirafı daha büyük bir zarardan kaçınmak amacıyla yapmaktadır. Bu da itirafın doğruya yakın olma ihtimalini oldukça aşağı çekmektedir. Alvânî, "kalbi iman ile dolu olduğu halde inkâra zorlanan müstesnâ (Nahl 16: 106)" ayetini ve "Allah, ümmetimden hata, unutma ve ikrah altında yapmak mecburiyetinde kaldıkları şeyin hükmünü kaldırmıştır."⁵⁹⁶ hadisini, görüşlerine delil olarak getirmiştir. Alvânî, Hz. Peygamber'in Gaffâr kabilesinden iki kişiyi salt suçlamayı nazar-ı itibara alarak alıkoyduktan sonra suçsuzlukları ortaya çıkınca "Allah'tan beni bağışlamasını iste!" şeklindeki ifadeleriyle de istidlalde bulunmuştur. Bunun yanı sıra Hz. Ömer ve Hz. Numân b. Beşîr'in, somut bir delil olmaksızın itham edilen zanlılardan baskı ve şiddet yoluyla itiraf alınmasına şiddetle karşı çıktığı hadiseleri de nakleden Alvânî, şeriatın zanlıya zor kullanarak itiraf alınmasını kesin bir dille yasaklağını belirtmektedir.⁵⁹⁷

Alvânî, klasik dönem alimlerinin zanlıya yönelik kuvvetli şüphelerin bulunduğu durumlarda işkenceyle ikrara zorlanmasına delil olarak aldığı⁵⁹⁸ hadiseyi de farklı bir şekilde yorumlamıştır. Rivayet edildiğine göre Hayberli Yahudiler, Müslümanlarla yaptıkları antlaşmaya sadık kalmayınca Hz. Peygamber onlarla savaşılmamasını emretmişti. Mallarının Müslümanların eline geçtiğini gören Yahudiler, canlarının bağışlanması ve mallarını taşıyabildikleri kadar yanlarında götürmeleri şartıyla bir anlaşma imzalamışlardı. Tüm altın ve gümüşlerini ise Müslümanlara bırakacaklardı. Eğer anlaşma

⁵⁹⁴ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 2. bs, c. 4 (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 2730.

⁵⁹⁵ Faizan Mustafa, "Islamic Law of Confession: A Comparison with Western and Indian Laws", *Islamic Studies* 32, sy 1 (1993): 54; Mohd. Nasran Bin Mohamad, "Islamic Law of Evidence in Confession (Iqrâr): Definitions and Conditions", *İslâmiyyât* 15 (1994): 81; Luqman Zakariyah, *Legal Maxims in Islamic Criminal Law Theory and Applications* (Leiden: Brill, 2015), 119-20; Muhammad Munir, "Fundamental Guarantees of The Rights of The Accused In The Islamic Criminal Justice System", 50; Ahmad Bin Muhammad Husni, Amin Bin Muhammad Husni, ve Mohd Sabree Nasri, "Rights of the Accused in the Islamic Legislation: A Comparative and Analytical Study", *Scholars International Journal of Law, Crime and Justice* 2, sy 7 (2019): 217.

⁵⁹⁶ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Itk, 6.

⁵⁹⁷ Alvânî, "İslâm'da Sanık Hakları II", 84-86.

⁵⁹⁸ Dal, "İslâm Muhakeme Usulünde İşkence", 66.

şartlarına uymazlarsa, doğal olarak Müslümanlar da onlara verdikleri emanı kaldıracaktı. Ne var ki Kinâne, amcası Huyey b. Ahtab'ın devasa hazinesinin kendisinde olduğunu reddetmiş, Hz. Peygamber kendisine hazineyi neden vermediklerini sorunca savaş ve diğer ihtiyaçlar için harcadık cevabını vermiş, bunun üzerine Hz. Peygamber paranın yeni geldiğini ve hazinenin çok fazla olduğunu söylemişti. Hz. Peygamber, kendisine hakikati söylemesi için vakit tanıması ve hazineyi yanında bulduğu takdirde kendisini öldüreceğini söylemesine rağmen Kinâne inkarında ısrar etmeye devam etmiştir. Hz. Peygamber Zübeyir b. Avvam'a işkenceyle doğruyu söyletmesi için talimat vermiştir. Daha sonra ise gerçekten de mallar kendisinde çıkmıştır. Alvânî'ye göre bu hadise, Müslümanlarla yaptıkları anlaşmayı savaş yoluyla bozduktan sonra ikinci yaptıkları anlaşmayı da bozan Yahudilere dairdir. Bu olay, kendisine isnad edilen suç işleyip işlemediği sabit olmayan masum bir Müslüman'ın hadisesine kesinlikle kıyas edilemez.⁵⁹⁹ İbnü'l-Kayyim'in "Allah hazinenin tamamının yerini bildirebilirdi. Ancak müttehome işkence etmek suretiyle gerçeğe ulaşma biçiminde bir yöntem ortaya koymak ve böylece ümmete hükme ulaşma yollarını kolaylaştırmak istemiştir... (Neticede) müttehemî itirafa zorlamak siyâset-i âdile kabilinden bir uygulamadır."⁶⁰⁰ şeklinde yorumladığı bu hadiseyi Alvânî, bağlamsallaştırarak ve savaş durumuna hasredek yorumlamıştır. Ancak Alvânî'nin çıkarımlarında birtakım problemlerin varlığı göze çarpmaktadır. Öncelikle hadiseyi kendilerine delil alan mezkur fukahâ, yukarıda da geçtiği üzere, daha önce suç işlediği bilinen, toplum nezdinde ahlaksızlığı ile meşhur zanlının, iddia edilen olaya karıştığına dair birtakım bulgular neticesinde baskı ve zorlamaya maruz bırakılacağını iddia etmektedir. Hayber'de yaşanan olay fukahânın yorumuyla tutarlı gözükmemektedir. Zira burada da anlaşmasını sürekli bozan ve yalan söylediğine dair karineler bulunan bir zanlı (Kinâne) bulunmaktadır. Bu hadisedeki zanlının, fukahânın zanlı tasnifindeki üçüncü sınıfa mutabakat ettiği söylenebilir. Zira fukahânın tasavvurundaki zanlı da daha önce suç işleyerek kamu düzenini ihlal etmiş ve halen de ahlaki seviyesi oldukça düşük biridir. Netice olarak Alvânî'nin fukahânın iki hüküm arasında kurduğu kıyasta hata ettiğini ifade etmesi doğru gözükmemektedir.

Alvânî, Hanefilerden bir grubun baskı yoluyla elde edilen itirafın meşruiyetini tecvîz ettiklerine dair görüşlerini aktarmaktadır. Ona göre bu grubun öne sürdüğü sürdüğü deliller, fukahânın büyük çoğunluğunun sahip olduğu delilleri çürütme şöyle dursun zayıflatma istidadını dahi haiz değildir. Zanlıya gerekli durumlarda baskı yapılması gerektiğini savunan alimlerin görüşü sadece şu durumlar bir arada bulunduğu geçerli olabilir: Sanığın suçlu olduğu aşikar olup çalınan malları gizlediğine işaret eden ilave durumlar mevcut ve de davayı had davası olarak devam ettirebilmek için gerekli olan delil mevcut değil ise ancak bu durumda baskı kullanılabilir. Buradaki baskı, çalınan şeyin asıl sahibine iade edilmesine vasıta olması açısındanadır. Dolayısıyla burada hırsıza ceza vermekten ziyade çalınan malların kurtarılması asıl maksattır. Alvânî, Hanefî alimlerin konuyu

⁵⁹⁹ Alvânî, "İslâm'da Sanık Hakları II", 88.

⁶⁰⁰ Dal, "İslâm Muhakeme Usulünde İşkence", 66.

hırsızlık davasıyla sınırlandırdıklarına ve bu konu dışında zorla alınan itirafın geçersiz olduğunu ifade ettiklerini aktarmaktadır.⁶⁰¹

İbnü'l-Kayyım'ın, salt baskı altında itirafla had cezasının uygulanmayacağını, çalınan malların itiraf sonucunda bulunan yerde olmasıyla uygulanabileceği görüşünü aktaran Alvânî, bu durumda dahi malları başkasının oraya koyma ihtimaline binaen had cezasının tatbik edilemeyeceğini ifade etmektedir.⁶⁰²

Netice olarak Alvânî, ekser ulemanın fikrinin, yani ne olursa olsun zanlıya baskı kurulmasının caiz olmadığını, Kur'an ve Sünnet'in genel ruhuyla uyduğuna ve bu şekilde elde edilen bir ikrarın delil olarak kullanılamayacağını, bu ikrara dayanılarak ceza verilemeyeceğini ifade etmektedir. Alvânî, toplumu tehdit altına alan tehlikelere karşı doğruluk ve adaletin hakimiyetinin gerektiğini, baskının ise bu hususiyetlerin altını oyduğunu belirtmektedir.⁶⁰³

Alvânî, klasik dönemde baskı yoluyla ikrar almaya dair tartışmaları ele alırken, konunun siyaset-i şeriyye bağlamında tartışıldığını ve savunulduğunu gözden kaçırdığı görülmektedir. Konunun geniş bir şekilde ele alındığı ve meşrulaştırma yoluna gidildiği eserlerin fûrû kitaplarından ziyade ahkam-ı sultaniyye, siyaset-i şeriyye, muhakeme usûlü kitapları olması, bu hususu gösterir niteliktedir. Alvânî, fukahânın erken dönemde ekseriyetle baskıyı tecviz etmemesine rağmen neden sonradan tecviz etme konusunda yoğun bir çaba içerisine girdiğini görememekte, dolayısıyla fukahânın böyle bir girişimde bulunmasının altında yatan sebepleri de sorgulamamaktadır. Baskıyı tecviz eden alimler, kendi zamanlarında dini hassasiyetlerin oldukça gerilediği, toplumsal-ahlaki yapının bozulup fesat ve kargaşanın arttığı, adaletin hakkıyla ikame edilmediğini gerekçe göstererek böyle bir çaba içerisine girmişlerdir. Bunun yanı sıra sayılan sebepler -doğrudan ifade etmeseler dahi- fikirlerinin belirli bağlamlarda geçerli olduğunu ima ettikleri izlenimini vermektedir. Netice olarak fukahânın görüşlerinin evrilme süreci ve bu süreçte taşıdıkları endişe ve kaygılar, Alvânî tarafından gözden kaçırılmıştır.

Alvânî, aldatma ve yanıltma yoluyla elde edilen itiraflar konusunda müspet bir tutum sergileyen İbn Hazm'ın aksine bu konuyu tecvîz etmeyen İmam Malik'in görüşünü fıkhnın ilke ve gayelerine daha yakın bulmaktadır. Ona göre aldatma ve yanıltma, zanlının özgür iradesini sakatlamakta ve seçim ve itirafının isteğe bağlı tabiatını ihlal etmektedir.⁶⁰⁴

Hakimin hatası sebebiyle sanığın tazminat talep etme hakkına da değinen Alvânî, Hz. Ömer'in bir kadını soruşturma sebebiyle çağırmasından dolayı kadının korkup vefat etmesini, zanlının

⁶⁰¹ Alvânî, "İslâm'da Sanık Hakları II", 88.

⁶⁰² Alvânî, "İslâm'da Sanık Hakları II", 90.

⁶⁰³ Alvânî, "İslâm'da Sanık Hakları II", 90.

⁶⁰⁴ Alvânî, "İslâm'da Sanık Hakları II", 90.

nezaretteyken ölmesi durumunda hakimın sorumluluğundan kaynaklanan kan parası ödeme yükümlülüğüne kıyas etmenin doğru olmadığını da ifade etmektedir. Ancak bu kıyas doğru olmasa bile ispatlanmamış bir iddia sebebiyle çekilen her türlü sıkıntı, zanlıya maddi ve manevi tazminat talebi doğurmaktadır. Hz. Peygamber'in iddia üzerine alıkoyduğu Gatanfanlı bir kişiden özür dilemesi ve kendisi için Allah'tan bağışlanma dilemesini talep etmesi üzerine adamın bunu yaptıktan sonra Hz. Peygamber'in bu kişi için dua ve Allah'tan şehadet vermesini dilemesi, Alvânî'ye göre, basit bir özür dilemeden fazlası olup zanlının tazminat hakkına sahip olduğunu göstermektedir. Alvânî, zalim ve despot idarecilerin halka yaptıkları zulümlerin -niyet ettikleri ve etmedikleri dahil- tamamından sorumlu olduğunu ve bunun hesabını vermeleri gerektiğini de vurgulamaktadır. Hakimın yapmış olduğu hataların şahsi servetinden mi, âkilesinden mi yoksa beytûlmaldan mı karşılanacağı hususunda bir tercihte bulunmayan Alvânî, her görüşün kendisine ait delilleri olduğunu belirtmektedir.⁶⁰⁵

Alvânî'nin sanık haklarına yönelik konularda modern müelliflerle aynı çizgide durduğu ve klasik dönem alimleri yer yer eleştirdiği görülmektedir. Mamafih, Alvânî'nin sanık hakları konusunda da diğer meselelerde olduğu gibi usûl kaidelerine uymadığı görülmektedir. Zanlı kişinin alıkonulma müddeti süresince gıda, giyecek ve tedavi gibi haklarının olmasının yanı sıra suçsuz olduğu ortaya çıktığında tazminat alma hakkını Hz. Peygamber'in tatbikatıyla temellendirmesi, usûl anlayışındaki Hz. Peygamber'in teşriî yetkisi olmadığı görüşüyle açık bir çelişki içerisinde. Öte taraftan bu konuda da yüksek makâsıd düşüncesine başvurmamıştır.

3.6. Gayr-i Müslim Ülkelerde Askerlik Yapmak ve Savaşa Katılmak

Dünyanın genellikle dârülslâm ve dârülharp olarak ikiye ayrıldığı klasik dönemde dârülharbe gitmek ve orada yaşamak konusu ciddi tartışmalara neden olmuştur. Bu tartışmaların tabii bir neticesi olarak dârülharpte yaşayan bir Müslüman'ın, yaşadığı devletin ya kendisi gibi gayri müslim bir devletle ya da Müslüman bir devletle savaşa girmesi durumunda ne yapması gerektiği de fukahâ tarafından ele alınmıştır. Ne var ki bu gibi konular fıkıh müktesabatında kendisine fazla yer bulabilmiş değildir. Belirtildiği gibi fukahâ tartışmalarını genellikle dârülharbe gitmenin, kalmanın ve yaşamının meşruiyeti üzerinden yürütmekteydi. Bu gibi konular ise nadirattan olduğu ve oldukça istisnâî görüldüğü için hakkında yapılan tartışmalar oldukça sınırlı kalmıştır. Belki de fukahâ, ikrah-ı mülci altında dahi olsa başka bir Müslüman'ı öldürmeyi geniş bir şekilde ele alıp bu fiilin haram olduğuna hükmettiği için, söz konusu meseleyi ayrıca ele almaya ihtiyaç hissetmemiştir.

Klasik dönemde konu hakkında fikir beyan eden fukahâ, gayri müslim devletlerde bulunan Müslümanların, başka bir gayri müslim devletle savaşılmaları halinde -emanları gereği- tarafsız kalması gerektiğini ifade etmiştir.⁶⁰⁶ Hanefiler bu görüşlerini şu şekilde gerekçelendirmiştir: Savaşmakla kişi

⁶⁰⁵ Alvânî, "İslâm'da Sanık Hakları II", 92-94.

⁶⁰⁶ Fadl, "Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Centuries", 179.

can güvenliğini tehlikeye atmış olur. Can güvenliğini tehlikeye atmak ila-yı kelimetullah ve dini yüceltmek şartıyla caiz olur. Gayri müslim olan bir devletle savaşa katıldığı takdirde ise bu anlam bulunmaz. Zira dârülharpte müşriklerin kanunları cârîdir. Ayrıca buradaki Müslümanların, İslam ahkâmını yürürlüğe koyma imkanı da bulunmamaktadır. Fakat düşmanı tarafından öldürülmesinden korkması durumunda savaşması meşrudur. Ancak bu dahi şirki yüceltmek amacıyla değil hayatını savunmak gayesiyle yapılmaktadır. Ne var ki eman aldıkları ülke, Müslüman bir ülkeye saldırıp buradaki Müslümanları esir alırsa, mukim Müslümanların emanlarını bozup bu esirleri kurtarmak için savaşmaları gerekmektedir. Zira mukim Müslümanlar, misafir oldukları ülkeye yaptıkları zulümlerde yardım etme garantisi vermemiştir. Dolayısıyla emanın bozulması bir ihanet anlamına da gelmemektedir.⁶⁰⁷

Dârülharpteki bir Müslüman'ın, ev sahibi devleti, Müslüman bir devletle -bu devlet Hâricî mezhebinden dahi olsa- savaşması halinde, bu Müslüman'ın savaşa katılması kesinlikle caiz değildir. Gayri müslim devlet bu Müslüman'ı savaşa katılması konusunda ölümle tehdit etse, bu kişi gayri müslimlerin safında yer alabilir fakat hiçbir surette Müslümanlarla savaşmaz. Bu kişi gayri müslimlerin sayısını artırmakla Müslümanlara korku vermeye sebep olmaktadır, fakat kendisinin öldürülme hali bundan daha büyük bir şer olduğu için daha az şerli olan tercih edilerek hayatı muhafaza altına alınmaktadır. Bu husus, öldürülme tehdidiyle karşı karşıya bulunan bir Müslüman'ın, başka bir Müslüman'ın malını telef etmesiyle benzer bir durumdur.⁶⁰⁸

Fıkıh eserlerinde tartışmalar daha ziyade bir savaş durumunda Müslüman'ın nasıl davranacağı ile ilgilidir. Bir Müslüman'ın gayri müslimlerin ordusunda daimi olarak askerlik yapması ise fukahânın tasavvur dahi etmeyeceği bir konuydu. Dolayısıyla mevzu bahis konu genellikle ani savaş durumları için ele alınmıştır. Ne var ki Müslümanların zaman zaman gayri müslim devletlerin askeri hizmetlerinde daimi olarak yer aldığı da tarih sahnesinde vuku bulmuştur.⁶⁰⁹

Modern döneme gelindiğinde gerek Batılı ülkelerin işgal ettiği ve hakimiyet kurduğu Müslüman topraklarda gerekse de gönüllü olarak göç edilip azınlık olarak hayat sürülen gayri müslim topraklarda askerlik yapma konusu yoğun bir şekilde gündeme gelmiş ve tartışılmıştır. Fransız sömürmesine karşı meşhur direnişiyle bilinen Abdülkâdir el-Cezâirî (1808-1883), Fransa'nın işgal

⁶⁰⁷ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *es-Siyerü's-sagîr*, ed. Mecîd Haddûrî (Beyrut: Dârü'l-Müttehîde li'n-Neşr, 1975), 196; Serahsî, *el-Mebsût*, 10:97-98; Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-kebîr*, c. 4, 252.

⁶⁰⁸ Şeybânî, *es-Siyerü's-sagîr*, 196; Serahsî, *el-Mebsût*, 10:98.

⁶⁰⁹ Hussein Fancy, "Theologies of Violence: The Recruitment of Muslim Soldiers by The Crown of Aragon", *Past & Present* 221, sy 1 (2013): 39-73; Alan Verskin, *Islamic Law and the Crisis of the Reconquista - The Debate on the Status of Muslim Communities in Christendom* (Leiden: Brill, 2015), 6-76.

ettiği topraklarda yaşayan ve Müslümanlara karşı Fransız saflarında yer alan Müslümanların mürted olduğunu ve öldürülmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁶¹⁰

Tunus’u işgal eden Fransa’nın, burada yaşayan Müslümanlara Fransız vatandaşlığı alma hakkı tanınmasının ardından Müslümanların Fransız vatandaşı olmasının meşruiyeti konusu gündeme gelmişti. Bu konuda fetva sorulan isimlerden biri de Reşid Rızâ’dır. Diğer şeylerin yanı sıra “Müslümanları öldürmeye, aşağılamaya, boyun eğdirmeye ve anlaşmalara uymayan bir kişinin eline teslim etmeye hazır olan düşmanın ordusunda askerlik yapmaya zorlamayı” da içeren vatandaşlık almanın caiz olup olmadığına dair müsteftinin sorusuna Rızâ, vatandaşlık alan Müslümanların irtidat ettiğine hükmetmiştir. Bunun yanı sıra Rusya-Japonya arasında gerçekleşen savaşta Rus Müslümanların savaşa katılmalarına cevaz veren Rızâ, bu Müslümanların gayri müslim devletlerin cephesinde savaşarak diğer Müslümanlara katkı sağlamasının yanı sıra bu yolla yaşadıkları ülkedeki mevcut konumlarını temkin edebileceklerini ifade etmiştir.⁶¹¹

1960 yılında kaleme aldığı “İslam’da Helaller ve Haramlar” isimli meşhur kitabında Yusuf el-Karâdâvî, Müslümanlarla savaşan bir orduda asker olarak vazife almanın ve bu ordu için silah üreten bir firmada çalışmanın caiz olmadığını belirtmiştir.⁶¹² Riaz R. Sherwani, günümüzde yapılan savaşların kutsal savaş niteliğinden çıktığını ve artık bütünüyle siyasi sebeplerle yapıldığını, bu yüzden azınlık durumundaki Müslümanların, ev sahibi devletlerinin yaptıkları savaşa -bu savaş ister Müslümanlarla isterse de gayri müslimlerle olsun- herhangi bir endişe duymaksızın katılabileceğini ifade etmiştir. Ona göre “bir müminin başka bir mümini öldürmesini yasaklayan Kuran ayeti, düşman ülkenin askerleri için de aynı şekilde geçerlidir, çünkü günümüzde ordular, en azından seküler ülkelerde, İslam dahil tüm dinlere mensup kişilerden müteşekkildir. Ve eğer bir ülke benim ülkemi işgal ederse, beni de işgal etmiş olur. Dolayısıyla işgalcilere karşı savaşırsam, sadece meşru müdafaa için savaşmış olurum ki bu da tamamen caizdir.”⁶¹³ Abdurrahman Doi de benzer şekilde yapılan savaşların hassas ulusal konular ya da toprak anlaşmazlığı sebebiyle çıktığını, bizzat din temelinde savaşların yapılmadığına dikkat çekmiş, azınlık durumunda kalan Müslümanların, savaşa katılmayı reddetmesi durumunda yargılanıp ölüm cezasına mahkum edileceğini, bu yüzden -zaruret nedeniyle- Müslüman ya da gayri müslimlere karşı ev sahibi devletle birlikte savaşabileceğini belirtmiştir.⁶¹⁴

⁶¹⁰ Verskin, *Islamic Law and the Crisis of the Reconquista - The Debate on the Status of Muslim Communities in Christendom*, 199.

⁶¹¹ Umar Ryad, “A Prelude to Fiqh al-Aqaliyyât: Rashîd Ridâ’s Fatwâs to Muslims under non-Muslim Rule”, 242-46; Alan Verskin, *Oppressed in the Land? Fatwâs on Muslims Living under Non-Muslim Rule from the Middle Ages to the Present*, 119-21.

⁶¹² el-Karâdâvî, *el-Helal ve'l-Haram fî'l-İslâm*, 168.

⁶¹³ Riaz R. Sherwani, “The one and indivisible nationality of a Muslim”, *Journal of Muslim Minority Affairs* 7, sy 2 (1986): 620; Riaz R. Sherwani, “Comment: Duties and responsibilities of Muslims in non-Muslim states: a point of view, vol. viii: 1”, *Institute of Muslim Minority Affairs. Journal* 9, sy 1 (1988): 188.

⁶¹⁴ Abdur Rahman Doi, “Duties and responsibilities of Muslims in non-Muslim states: a point of view”, *Journal of Muslim Minority Affairs* 8, sy 1 (1987): 52.

Konuyu fikhü'l-ekalliyât bağlamında oldukça geniş bir şekilde ele alan Süleyman Tûbülyâk, azınlık olarak yaşayan Müslümanların ev sahibi devletin gayri müslim bir devletle yaptığı savaşa katılmasını; haklarını tahsil etme, şartlarını iyileştirme ve diğer Müslümanlara hiçbir şekilde zarar vermeme ya da baskı altında kalma gibi şartlara bağlayarak tecviz etmiştir. Fakat ev sahibi gayri müslim devlet, Müslümanlarla savaşması halinde, azınlık Müslümanların bu Müslümanlarla savaşması kesin bir surette caiz değildir. Müslümanlar savaşa katılmamak için elinden gelen tüm çabayı -gayri müslim devlete birtakım maddi şeyler vermek gibi- göstermelidir. Fakat bu Müslümanlar baskı altında savaş alanına götürülürse, cephede Müslümanların ölümüne yol açan hiçbir eylemde bulunmamaları gerekir. Tûbülyâk, böylesi bir durumda en efdal olan davranışın bu Müslüman'ın karşıdaki Müslüman ordusuna teslim olması olduğunu ifade etmektedir.⁶¹⁵

Abdülkadir el-Cezâiri ve Reşîd Rızâ dışında fikir beyan eden müelliflerin çoğunun, meseleyi somut bir olaydan ziyade teorik açıdan tartıştığı görülmektedir. 11 Eylül 2001 tarihinde ABD'deki ikiz kuleler saldırısı sonucunda 2,977 kişinin ölmesi ve ABD yönetiminin -saldırıyla bir alakalarının bulunmadığını ifade etmelerine rağmen- saldırıdan el-Kaide lideri Usame b. Ladin ve Taliban'ı sorumlu tutup Afganistan ve diğer Müslüman ülkelere geniş çapta bir askeri operasyon düzenleyeceğini açıklaması,⁶¹⁶ ABD ordusundaki Müslümanların nasıl bir tutum takınacakları meselesini tekrar gündeme getirmişti. Ordudaki Müslümanların, diğer Müslümanlarla savaşma konusunda yaşadıkları ciddi tereddüt ve sıkıntılar,⁶¹⁷ 11 Eylül sonrası ABD'nin geniş çaplı askeri faaliyet kararıyla birlikte tekrar gün yüzüne çıkmıştı. Müslüman askerlerin yaşadıkları bu problemin farkında olan ABD ordusu din işleri subayı Muhammed Abdurreşid, Afganistan ve diğer İslam ülkelerine olası bir hareket durumunda Müslüman askerlerin nasıl bir yol izlemesi gerektiğine dair bir fetva arayışına girmişti. Abdurreşid bu konuyu, Irak'ta askeri okulların yanı sıra ABD ordusundaki askeri din görevlilerine dersler veren ve uzun yıllar ABD'de ikamet eden Alvânî'ye⁶¹⁸ danışmayı uygun görmüştü. Abdurreşid sorduğu fetvada ABD'nin yapacağı savaşın hedeflerini üç maddede özetlemiştir:

1) 11 Eylül'de New York ve Washington'daki sivil ve askeri hedeflere yönelik intihar operasyonlarının planlanması ve finanse edilmesine katıldıkları düşünülenlere karşı misilleme yapmak,

⁶¹⁵ Süleyman Muhammed Tûbülyâk, *el-Ahkâmü's-siyasiyye li'l ekalliyati'l-müslime fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1997), 121-23.

⁶¹⁶ Özben Fidan, "11 Eylül'ün ABD Dış Politikasına Etkisi: Irak İşgali" (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004), 5.

⁶¹⁷ Christian Bleuer, "Muslim Soldiers in Non-Muslim Militaries at War in Muslim Lands: The Soviet, American and Indian Experience", *Journal of Muslim Minority Affairs* 32, sy 4 (2012): 497-99.

⁶¹⁸ Verskin, *Oppressed in the Land? Fatwās on Muslims Living under Non-Muslim Rule from the Middle Ages to the Present*, 130.

2) Afganistan'ı ve başka yerleri güvenli sığınak olarak kullanan unsurları ortadan kaldırmak ve onları barındıran, onlara yaptırım uygulayan ya da dünyadaki hedeflerine ulaşmak için askeri eğitim almalarına fırsat veren hükümetleri caydırmak,

3) *Dünyada tek süper güç olarak ABD'ye duyulan saygı ve hürmeti yeniden tesis etmek.*

Abdurreşid, Amerika ordusundaki Müslüman askeri personel sayısının on beş bini aştığını, bu kişilerin savaşa katılmayı reddetmeleri durumunda istifa etmeleri gerektiğini, bunun da muhtelif neticelere sebep olacağını belirtmiş, son olarak da savaşa doğrudan katılmak yerine farklı görevlerde hizmet etme imkanının bulunması durumunda böyle bir faaliyetin caiz olup olmadığını sormuştur.⁶¹⁹

Meselenin ehemmiyetini ve ağırlığını anlayan Alvânî, fetvaya tek başına cevap vermek yerine Karadâvî'ye danışmıştır. Karadâvî de konuyu birçok alimle istişare etmiştir. Fetvanın taslağı Muhammed Selim Avvâ tarafından hazırlanmış, pek çok alimin tashih ve katkısından sonra⁶²⁰ altı ismin imzasıyla (Şeyh Yusuf el-Karadâvî, Tarık el-Bişrî, Muhammed Selim Avvâ, Hayyam el-Hayyât, Fehmî Hüveydî, *Taha Câbir Alvânî*) 27 Eylül 2001 yılında yayımlanmıştır. Fetvanın, 11 Eylül 2001'de ABD'ye yapılan saldırıyla, ABD'nin 7 Ekim 2001'de Afganistan'ı bombalamaya başlaması arasındaki kısa sürede verilmesi oldukça manidardır.⁶²¹ Zira savaş başladıktan sonra verilecek bir fetvanın etkisi oldukça kâsır olabilirdi. Fetvaya imza atanlar bu hususu iyi şekilde kavradıkları için fetvayı hızlı bir şekilde yayımlamışlardır.

Fetva, konunun gerek ABD ordusunda görev yapan gerekse de benzer durumlarla karşılaşan diğer Müslüman ordu mensupları için oldukça hassas bir durum arz ettiğini ifade ederek başlamaktadır. Müslümanların tamamı masum insanları öldüren ve terör faaliyeti gerçekleştirenlere karşı birlik olmalıdır. İslam, kıyamete kadar haksız yere kan dökülmesi ve malların tahrip edilmesini yasaklamıştır. Maide Suresi 32. ayet⁶²² alıntılanarak, bu ayeti ihlal eden kişilerin yaptıklarına uygun olarak cezalandırılacağı belirtilmektedir. Ayrıca ABD ordusundaki Müslüman askerlerin, sessiz kalmayıp İslam dininin teröre karşı duruşunu üstlerine ve meslektaşlarına duyurmaları talep edilmektedir.

⁶¹⁹ Taha Câbir Alvânî vd., “Fatwa - Muslim Military”, 27 Kasım 2001, <https://alwani.org/?p=6474>. (Erişim Tarihi: 25.05.2023)

⁶²⁰ Basheer Nafi, “Fatwā and War: On the Allegiance of the American Muslim Soldiers in the Aftermath of September 11”, *Islamic Law and Society* 11, sy 1 (2004): 80; Shavit, *Sharī'a and Muslim Minorities - The wasatī and salaftī approaches to fiqh al-aqallīyyāt al-Muslima*, 230.

⁶²¹ Harvey Stark, “Religious Citizens After September 11th: The Impact of Politics on the Jurisprudence Concerning Muslim American Military Service”, *The Muslim World* 2011 (2011): 486.

⁶²² “İşte bundan dolayı İsrâiloğulları'na şöyle yazmıştık: ‘Bir cana kıymaya veya yeryüzünde fesat çıkarmaya karşılık olması dışında, kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir can kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur.’ Şüphesiz peygamberlerimiz onlara apaçık deliller getirdiler. Ama bundan sonra da onların çoğu yeryüzünde taşkınlık göstermektedirler.”

Fetva, 11 Eylül saldırısının fıkıh kaideleri ve şerî naslar çerçevesinde hırâbe suçunu teşkil ettiğini, dolayısıyla suçlulara hırâbe suçunun cezasının uygulanması gerektiğini ifade etmekte ve konunun yer aldığı Maide Suresi 33-34. ayetler⁶²³ aktarılmaktadır. Suçun gerçek failleri, suça teşvik edenler, yardım ve yataklık yapanlar, maddi destek olanların yakalanması ve *tarafsız* bir mahkemede yargılanıp gereğine uygun şekilde cezalandırılması gerektiği ifade edilmektedir. Dolayısıyla bahsi geçen kişilerin yakalanması için, Maide Suresi 2. ayet⁶²⁴ uyarınca Müslümanların tüm çaba ve gayreti göstermesi gerekmektedir.

ABD ordusundaki Müslüman askerlerin diğer Müslümanlarla savaşmaları durumunda hissettikleri tedirginlik ve kaygı da fetva tarafından kabul edilmekte, bunun kaynağının ise olaya karışan gerçek faillerle hiçbir suçu olmayan masumlar arasında *ayrım yapmanın oldukça zor hatta imkansız* olduğuna işaret edilmektedir. Fetva, Hz. Peygamber'in iki Müslüman'ın savaşıması durumunda ikisinin de cehennemlik olduğuna dair hadisi nakletmekte ve bu hadisin ABD ordusundaki Müslümanlarla bir ilgisinin olmadığını ispat çabasına girişmektedir. Buna göre hadiste bahsedilen Müslüman, başka bir Müslüman'ı öldürüp öldürmeme hususunda irade ve tercih hakkına sahiptir. Fakat hadis, bir Müslüman'ın devletin vatandaşı ve düzenli ordusunun askeri olduğu durumdan bahsetmemektedir. Bu durumdaki bir Müslüman'ın kendisine verilen emirleri takip etmekten başka şansı yoktur, aksi takdirde ülkesine sadakati ve bağlılığı hakkında şüpheler vaki olacak ve daha büyük zararlar meydana gelecektir. Netice olarak bu Müslüman, kendisine tevdi edilen bu görevi ifa etmedikçe vatandaşlık haklarından da mahrum kalacaktır.

Müslüman askerler, *suçlu-suçsuz ayırt etmeden* savaşmanın zorluğuna rağmen kendilerine verilen görevi yerine *getirmelidirler*. Onların savaşa gitmedeki niyeti hakkı ortaya çıkarmak ve batılı ortadan kaldırmak, gerçek suçluları yakalayıp adalete teslim etmek ve masumlara karşı yapılan zulmü engellemek olmalıdır. Savaşın şahsi olarak huzursuzluğa yol açabilecek diğer neticeleri bu Müslüman askerleri ilgilendirmez, zira o, tek başına bu neticeleri ne kontrol edebilme ne de önleme gücüne sahiptir. Ayrıca Allah, amelleri niyetlere göre yargılar. Nahl Suresi 34. ayeti⁶²⁵ ve “Sizden bir şey istediğimde onu gücünüz yettiği nispette yapın” hadisinin de işaret ettiği üzere hiçbir nefse takatinin üstünde bir yük yüklenmez. Bunun yanı sıra ordudaki her bir asker tüm Müslümanların bir parçasıdır, eğer savaşa katılmama kararı alıp görevinden istifa edecek olursa, bu sadece kendisi için değil tüm Müslüman toplumu için oldukça büyük bir zarara yol açacaktır. “İki zarar içtima edince hafif olanı irtikab edilir” kaidesi uyarınca bu Müslüman'ın savaşa katılması gerekmektedir. Dahası,

⁶²³ “Allah’a ve peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da bulundukları yerden sürgün edilmeleridir. Bu, onların dünyada uğradıkları aşağılayıcı cezadır. Âhirette ise onlar için büyük bir azap vardır. Ancak onları yenip ele geçirmenizden önce tövbe edenler müstesna! Biliniz ki Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir.”

⁶²⁴ “...İyilik ve takvâ hususunda yardımlaşın, günah ve haksızlık yolunda yardımlaşmayın...”

⁶²⁵ “...gücünüz yettiğince Allah’a saygısızlıktan sakının...”

Müslümanlara karşı savaşmak bu kişide ruhî ve psikolojik sıkıntılara yol açsa dahi, daha büyük *maslahat*, yani diğer Müslümanların toplu maslahatı, için “zarar-ı âmmı def için zarar-ı has ihtiyâr olunur” kaidesi uyarınca bu sıkıntılara katlanmalıdır.

Fetva, Müslüman askerlerin doğrudan savaşmak yerine yardım hizmetleri gibi cephe arkasında vazife talep etmelerinin meşruiyetini, diğer Müslüman askerlere ve Amerikalı Müslümanlara zarar ve zorluk gelmemesine bağlamaktadır. Eğer böyle bir talep, Müslüman askerlerin ülkelerine sadakatleri ve bağlıklarında şüphe uyandırıyorsa, kendileri hakkında su-i zan ve batıl ithamlara yol açıyorsa, gelecekteki kariyerlerine zarar veriyorsa, vatanseverlikleri hakkında olumsuz kanaatler uyandırıyorsa, caiz olmaz.

Son olarak fetva, Müslüman askerlerin ülkelerinin terör suçu işlediğine karar verdiği kişilere karşı -ülkelerine olan sadakat ve bağlılıkları hususunda şüpheye mahal vermemeleri ya da başlarına gelebilecek zararları önlemek için- savaşa katılmalarında bir mahzur olmadığını ifade etmiştir. Böylesi bir eylem, “zaruretler haramların irtikabını helal kılar” ve “zarar-ı eşeddi def için zarar-ı ehaff tahammül olunur” kaideleriyle uyumludur.⁶²⁶

Fetvanın metodolojik ve mantıksal açıdan birçok tutarsızlığı içerisinde barındırdığı söylenebilir.⁶²⁷ Öncelikle işlenen suçun fıkıhtaki hırâbe eylemine tekabül ettiği ve cezasının da buna göre verilmesi gerektiğini ifade etmenin amacı anlaşılmamaktadır. Zira delil olarak getirilen Maide Suresi 33. ayet, Müslümanlara ve İslam devletine karşı savaş açanlar hakkındadır. Ayette geçen “Allah ve Rasûlüne savaş açanlar...” ifadesi bu hususu doğrular niteliktedir. Bunun yanı sıra ABD’nin bu suçu hırâbe suçu olarak tespit edip cezasını da buna göre vermesi söz konusu değildir. Belki de bu yüzden fetvada suçu işleyen ve suça karışan kişilerin tarafsız mahkemelerde yargılanması gerektiği söylenmektedir. Ne var ki bu tarafsız mahkemelerin, varsa nerede olduğu, yoksa kimlerden oluşacağı ya da nerede kurulacağı gibi hususlar hakkında bir açıklama yapılmamaktadır. Öyle görünüyor ki fetvayı veren kişiler, ABD mahkemelerine karşı bir güvensizlik içerisinde olduklarından dolayı davanın tarafsız mahkemelerce görülmesini talep etmektedir. Bununla beraber fetva verenlerin ABD mahkemelerine karşı güvensizlik içerisinde olmalarına rağmen ABD’nin suçun sorumlusu olduklarını iddia ettikleri gruplara karşı savaşa gitmeyi meşru görmeleri ve Müslüman askerlerin soru işaretlerini gidermek için olanca güçlerini sarfetmeleri oldukça ilginçtir.

⁶²⁶ Taha Câbir Alvânî vd., “Fatwa - Muslim Military”. Fetvanın aslı ve tercümesi için bkz: Taha Câbir Alvânî vd., “Qaradawi et al. fatwa against 9/11”, çev. Charles Kurzman, 21 Eylül 2001, <https://kurzman.unc.edu/islamic-statements-against-terrorism/qaradawi/> (Erişim Tarihi: 25.05.2023)

⁶²⁷ Fetvaya karşı birçok eleştiri ve tenkit kaleme alınmıştır. Bu eleştirilerin ayrıntısı için bkz: Nafi, “Fatwā and War: On the Allegiance of the American Muslim Soldiers in the Aftermath of September 11”, 108-10; Stark, “Religious Citizens After September 11th: The Impact of Politics on the Jurisprudence Concerning Muslim American Military Service”, 489-91.

Fetva, Müslüman askerlerin savaşa katılmayı reddetmeleri durumunda ortaya çıkacak problemleri evhamlı ve gereksiz bir sıklıkla vurgulamış, fakat ABD ordusunun Afganistan topraklarına girdiğinde yapması oldukça muhtemel -ki bu ihtimal gerçekleşmiştir- katliamların üzerinde ise hiç durmamıştır. ABD ordusundaki Müslümanların ya da ABD Müslüman halkının menfaatleri üzerinde mükerreren durulurken, Afganistan'daki Müslümanların maslahatı üzerinde hiç durulmamıştır. Bu da fetvanın olaya üstün körü ve tek bir açıdan baktığını göstermektedir. Bunun yanı sıra Müslüman askerlere, ülkeleri tarafından terör suçuna karıştığı iddia edilen herkese karşı savaşa katılmalarına cevaz verilmesi, gayri müslim bir ülkenin verdiği karara -ister doğru ister yanlış olsun- mutlak olarak itaat edilmesi gereken bir meşruiyet zemini tanımaktadır. Bu da devlete itaatin ve bağlılığın; her türlü ahlaki, vicdani ve insani hassasiyetin önüne geçtiğini göstermektedir. Yani fetvaya göre Müslüman bir ABD askeri, ülkesine bağlılığı ve sadakatini şüpheye düşürmemek için her türlü gayri meşru faaliyette bulunabilir, bu faaliyet masum bir Müslüman'ın ölümüne yol açsa bile.

Fetvanın kullanmış olduğu küllî kaidelerin, varılan hükme mesned olmaktan uzak olduğu görülmektedir. Konuya ilişkin fayda-zarar dengesi oldukça subjektif hükümlere dayandırılmıştır. Müslüman askerlerin savaşa katılmayı reddetmesi durumunda ortaya çıkacak zararlardan sürekli olarak ihtimal zemininde bahsedilirken, masum Müslümanların kanının akacağı neredeyse kesin bir dille ifade edilmiştir. Buna rağmen ihtimale mebni durum daha az zararlı görülüp maslahat ilkesine sığınarak tecviz edilmiş, kesin olan durumlar ise zaruret ilkesi altında meşrulaştırılmıştır. Örneğin doğrudan savaşmak yerine cephe arkasında birtakım görevler alma talebi dahi Müslüman askerlerin vatanseverlikleri hakkında *şüphe uyandırma ihtimali* sebebiyle ihtiyatla karşılanmış, masum Müslümanların öldürülmesi hususunda varid olan hadisler ise garip tevellere başvurulmak yoluyla Müslüman askerlerin vicdanları rahatlatılmaya çalışılmıştır. Neticede müstefînin ifade ettiği “*dünyada tek süper güç olarak ABD'ye duyulan saygı ve hürmetin yeniden tesis edilmesi*” uğruna Müslümanların katledilmesine cevaz verilmiştir.

Fetvada hiçbir mezhebin görüşüne başvurulmayıp doğrudan nasslara başvurulması, klasik dönemdeki görüşlerden keskin bir şekilde ayrılarak farklı bir hükme gidilmesi gibi hususlar, gerek Alvânî ve diğer katılımcıların gerekse de fikhu'l-ekalliyatın metodolojisiyle uyum içerisinde gözükmemektedir.

ABD Afganistan'ı işgal etmeye başlayıp savaş suçları işlemesinin hemen ardından fetvaya imza atan Karadâvî ve Alvânî, birtakım tashih ve düzeltme yayımlamışlardır. Karadâvî, sahih fikhî görüşe göre bir Müslüman'ın, diğer Müslüman kardeşlerine karşı savaşmasını yasakladığını ifade etmiş, ayrıca bir Müslüman'ın vicdanının, meşru bir sebep olmaksızın Müslüman kardeşini öldürmeye cevaz vermediği için askerlikten izin veya (geçici) muafiyet isteyebileceğini belirtmiştir. Ancak, savaşa katılmaktan başka bir yol yoksa, bir Müslüman askerlik hizmetine yardımcı olmak için (yani yüz yüze çatışmaya katılmamak için) cephe gerisinde görev alabilir. Müslüman asker, hem kendisine hem de parçası olduğu Müslüman topluluğa zarar gelmesini önlemek için bu tür sınırlı bir katılım

biçimine başvurabilir. Görüldüğü üzere Karadâvî, önceki fetvada Müslüman askerlerin katılmama konusundaki tereddütlerini izale edip aşırı şekilde kamu maslahatı ve ABD’li Müslümanların menfaatine yaptığı vurguyu azaltmış, Müslüman askerlerin böyle bir savaşa katılmaması için birtakım çözümler araması gerektiği temasının üzerinde daha çok durmuştur. Alvânî ise Karadâvî’den daha ileri gitmiş, Müslüman askerlerin, diğer Amerikan vatandaşları gibi, haksız olduğunu düşündükleri bir savaşa karşı vicdani ret haklarının olduğunu ifade etmiştir.⁶²⁸ ABD’nin Afganistan’ı işgali ilerledikçe ve 2003 yılında Irak’ı işgal kararı alınca, Karadâvî dahil alimler orduda görev almayı ve Müslümanlara karşı savaşmayı kesin bir şekilde ve hiçbir mazeret kabul etmeden yasaklamışlardır.⁶²⁹ Ne var ki bu fetvalar halihazırda bu ordularda görev yapan Müslüman askerler tarafından görmezden gelinmiştir.⁶³⁰ 27 Eylül 2001’de Müslüman askerlerin orduda görev almasına izin veren fetva daima gündemde kalmış ve aynı kişiler tarafından verilen aksi yöndeki fetvaları gölgede bırakmıştır.⁶³¹

Alvânî, gerek fıkhu’l-ekalliyat bölümünde gerekse de içtihad-taklit bölümünde gördüğümüz üzere, günümüzde bir konunun çözüme kavuşturulmasında çeşitli ilim dallarındaki mütehassıslardan müteşekkil bir grubun varlığını şart koşmaktadır. Halbuki toplu şekilde verilen bu fetvanın imzacıları arasında ne bir uluslararası ilişkiler uzmanı ne de siyaset bilimci bulunmaktadır. Fetvanın kullanmış olduğu dil ve realiteye aykırı şekilde yaptığı tahliller, fetvanın veriliş esnasında da farklı ilim dallarından kişilere başvurulmadığına işaret etmektedir. ABD’nin Afganistan’a girdikten sonra fetvayı imzalayan isimlerden bazılarının düzeltme yapması bu hususa açık bir işarettir.

3.7. Gayri Müslim Ülkelerde Siyasi Hayata Katılım

Parti sistemi ve oy kullanma hakkı gibi siyasal hayata katılımın çeşitli unsurları, ulus devletin inşası ve demokrasiyle birlikte modern dönemde ortaya çıktığı için klasik devirlerde mevzubahis olmamıştır. Vatandaşlığın en temel neticelerinden olan seçme ve seçilme hakkı, modern dönemde bilhassa Müslüman azınlıklar bağlamında oldukça sık bir şekilde tartışılmıştır.

Siyasi hayata katılım konusunda fikir beyan isimlerin çoğunun -oldukça farklı din ve dünya görüşüne sahip olmasına rağmen- ortak noktada bulunduğu söylenebilir. Vasatî⁶³² anlayışta olanlarla

⁶²⁸ Ulema Grubu, “Ulama’s Fatwas on American Muslim Participating in US Military Campaign”, 11 Ekim 2001, https://www.islamonline.net/servlet/Satellite?cid=1119503544516&pagename=IslamOnline-English-Ask_Scholar/FatwaE/FatwaEAskTheScholar. (Erişim Tarihi: 26.05.2023).

⁶²⁹ Shavit, *Sharī’a and Muslim Minorities - The wasatī and salafī approaches to fiqh al-aqallīyyāt al-Muslīma*, 233-34.

⁶³⁰ Bleuer, “Muslim Soldiers in Non-Muslim Militaries at War in Muslim Lands: The Soviet, American and Indian Experience”, 497.

⁶³¹ Stark, “Religious Citizens After September 11th: The Impact of Politics on the Jurisprudence Concerning Muslim American Military Service”, 493.

⁶³² Öncülüğünü Karadâvî’nin yaptığı bu anlayışa göre İslam; hak-ödev, birey-toplum, madde-mana, ideal-realite, süreklilik-değişim arasında denge inşa eden bir dindir. Kendilerini körü körüne Batı’yı taklit eden ile mutaassıp şekilde geleneğe ittiba eden kesim arasında konumlandırıan vasatîler, İslam’ın teysir, maslahat, makasid gibi ilkelerine oldukça sık vurguda bulunmakta ve dinin asıl amacının insanları zorluk ve meşakkate

seleflerin pekçoğunun Müslüman azınlıklar hususunda ortak fikir beyan ettikleri nadir örneklerden biri olan siyasi katılım, fiilî alanda da tezahürlerini göstermiştir. 1989 yılında kurulan Britanya İslamî Partisi (Islamic Party of Britain), 1990 yılında Güney Bardford'da %2.2 oy alarak göreceli bir başarıya imza atmıştır. 1997 yılında kurulan Fransa Müslüman Partisi (*Parti des musulmans de France*) ise 2007 yılında girdiği seçimde %2.3 oy almıştır.⁶³³ Öyle görünüyor ki siyasi partilerin kurulmasıyla birlikte konu hakkındaki tartışma ve müzakereler daha da artmış, geniş bir literatür doğmuştur.

Bir dönem Mısır Başmüftülüğü ve Diyanet İşleri Başkanlığı görevi de yapan Şeyh Cadülhak Ali Cadülhak, Danimarkalı bir Müslüman'ın siyasi hayata tüm yönlerden katılmasının dini hükmüyle alakalı geniş bir soru almıştı. Şeyh Ali, Mümtehin Suresi 60:5-8. ayetini delil olarak kullanarak Müslümanların gayri müslimlerle işbirliği içerisine girmesinin caiz olduğunu, nebevî pratikte de bu hususun Medine Sözleşmesi'nde tecessüm ettiğini ifade etmiştir. Ne var ki bu ortaklık bilâ kaydü şart olmayıp, İslam'ın açık bir şekilde yasakladığı ve Müslümanların aleyhine olan hususlara karşı çıkmak ve bunlarla mücadele etmekle sınırlıdır.⁶³⁴ ABD'de yaşayan Müslümanların, Müslümanlara karşı olumlu tutumları ve Müslümanların davalarını desteklemesiyle bilinen, hatta diğer adaylardan daha adil olduğu düşünülen adayları desteklediği takdirde ehven-i şerreyn ilkesine göre hareket edilmiş olacağını belirten Abdullah b. Beyye, fıkhu'l-muvazene çerçevesinde düşünüldüğünde siyasal hayattan tamamen tecrit olmanın katılmaktan daha çok zarar getireceğini ifade etmiş ve Müslümanların siyasal hayata iştirak etmesini istemiştir. Gannuşi, İslam'ın tarih boyunca savaşa değil tebliğ ile yayıldığını, Müslümanların siyasal hayata katılımının kendilerine bir taraftan Müslüman kimliğini muhafaza etme diğer taraftan ise İslam'ı yayma ve Batı'yı mevcut halinden kurtarma ve İslamileştirme fırsatı verdiğini belirtmiştir. Gayri müslim bir sistemde Müslüman bir kişinin Allah'ın emrettikleriyle hükmedememesine rağmen, mevcut durumun bir anda değişmeyeceğini, aksine sabır, hikmet ve çok çalışmakla değişebileceğini ileri süren Müzemmil Sıddıkî, Müslümanların, toplumda iyiliği yaymak ve kendi çıkarlarını muhafaza etmek için Amerika siyasi sistemine katılabilecekleri görüşünü benimsemiştir.⁶³⁵

Azınlık halinde yaşayan Müslümanların toplumsal hayattan tecrit olacak şekilde bir hayat sürmelerini talep etmenin mantıklı bir zemini olmadığını ve Müslümanların siyasal hayata katılması

uğratmamak olduğunu belirtmektedirler. Çoğunluğu fıkhu'l-ekaliyyat içerisinde faaliyet gösteren vasatiler, İslam'ın yayılması ve insanların ihtidası üzerinde sıklıkla durduklarından dolayı bu gayeye matufen klasik dönemde kabul görmüş pek çok meseleden farklı bir görüş benimsemişlerdir. Uriya Shavit, “‘The Lesser of Two Evils’: Islamic Law and the Emergence of a Broad Agreement on Muslim Participation in Western Political Systems”, *Contemporary Islam* 8, sy 3 (2014): 241.

⁶³³ Shavit, “‘The Lesser of Two Evils’: Islamic Law and the Emergence of a Broad Agreement on Muslim Participation in Western Political Systems”, 240.

⁶³⁴ Wasif Shadid ve P.S. van Koningsveld, “Gayri Müslim Yönetime Bağlılık: İslam Fıkhdındaki Tartışmaların ve Bazı Modern İslamcıların Görüşlerinin Analizi”, 181.

⁶³⁵ Shavit, “‘The Lesser of Two Evils’: Islamic Law and the Emergence of a Broad Agreement on Muslim Participation in Western Political Systems”, 245-247.

gerektiğini ileri süren Seyid Mütevellî ed-Ders ve Muhammed Zeki Bedevî, Müslümanları siyasal hayattan uzak tutmaya çalışanların görüşlerini de eleştiriye tabi tutmuştur.⁶³⁶ Konu üzerinde muhtelif zaman dilimlerinde sık sık duran Karadâvî, siyasi hayata katılımın, Müslümanların Batı’da bulunmasının mantıkî neticesi olduğunu ifade etmiştir. Batı’daki partilerin hepsinin aynı olmadığı, program, sistem ve felsefeleri açısından İslam’a yakın veya uzak olabileceğini belirten Karadâvî, Müslümanların fıkhu’l-muvazene çerçevesinde karar vermesi gerektiğinin üzerinde durmuştur. Bunun yanı sıra bu kararın bireysel olarak Müslümanlara bırakılmayacağı, bu konuda bir grup olarak hareket edilip siyasete yapılacak etkinin artırılması gerektiğini de ifade etmiştir. Zaruret ve ihtiyaç seviyesindeki maslahatların haramları helal yapabileceği kaidesine başvuran Karadâvî, şeriata aykırı olan birtakım şartlar ihtiva etmesine rağmen anayasaya bağlılık yemini etmeyi de tecviz etmiştir.⁶³⁷ Konuyu tüm yönleriyle geniş bir şekilde ele alan Tûbülyâk, normal şartlarda gayri müslim topluluklarda siyasi hayata katılımın caiz olmadığı, fakat “vacibi tamamlayan şeylerin de vacib olacağı” ve “ehven-i şerreyn” gibi ilkelere ve fıkhu’l-muvazeneye dayanarak azınlık olarak yaşayan Müslümanların siyasi hayata katılmasını tecviz etmiş, hatta bunun bazı durumlarda *vacip* dahi olacağını ifade etmiştir. Müslüman bir parti varken başka Müslümanların ihtilaf çıkararak farklı partiler kurmasını caiz görmeyen Tûbülyâk, tıpkı Karadâvî gibi Müslümanların toplu olarak hareket etmesini tavsiye etmiştir. İhtiyaç duyulduğu takdirde Müslümanların gayri müslim partilerle de ittifak kurabileceğini ifade eden Tûbülyâk, Müslüman bir partinin kurulmasına izin verilmeyen ülkelerde gayri müslim partiler içerisinde siyasi faaliyet yürütmenin de caiz olduğunu ifade etmiştir.⁶³⁸

Selefi gruplar arasında da siyasi hayata katılım konusunda geniş bir ittifak olduğu görülmektedir. Ne var ki onlar yukarıda ismi geçen ve genellikle vasatî ve fıkhu’l-ekalliyat anlayışına sahip olan isimlerle aynı neticeye ulaşsa da hükme ulaşma konusunda farklı metodolojiler izlemişlerdir. Mezkur isimler azınlık olarak yaşayan Müslümanları siyasi hayata katılım hususunda yoğun şekilde teşvik edip, katılımın yeri geldiğinde vacib hükmünü dahi alabileceğini ifade ederken, seleflerin yaklaşımında herhangi bir teşvik görülmemekle birlikte mübah ve tercih vurgusuna rastlanmaktadır. Suudî Arabistan Başmüftüsü Abdülaziz b. Abdullah eş-Şeyh, siyasi hayata katılımı fıkhu’l-muvazene çerçevesinde değerlendirmiş, oy vermenin İslam ve Müslümanların maslahatına olduğu sürece caiz olduğunu ifade etmiştir. Bir diğer meşhur selefi Salih el-Müneccid, oy vermenin Müslümanlara bir katkı sunmayacağı ya da adayların İslam ve Müslümanlara eşit derecede yaklaştığı gibi durumlarda caiz olmayacağı, aksi durumlarda ise oy verilebileceğini ifade etmiş, bu karar

⁶³⁶ Wasif Shadid ve P.S. van Koningsveld, “Religious Authorities of Muslims in the West: Their Views on Political Participation”, içinde *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*, ed. Wasif Shadid ve P.S. van Koningsveld (Leuven: Peeters, 2002), 159-60.

⁶³⁷ Shavit, “The Lesser of Two Evils’: Islamic Law and the Emergence of a Broad Agreement on Muslim Participation in Western Political Systems”, 248; Shadid ve P.S. van Koningsveld, “Religious Authorities of Muslims in the West: Their Views on Political Participation”, 157-58.

⁶³⁸ Tûbülyâk, *el-Ahkâmü’s-siyasiyye li’l-ekalliyati’l-müslime fi’l-fikhi’l-İslâmî*, 134-48.

verilmeden önce fukahâya danışılması gerektiğini belirtmiştir. Müneccid, oy vermenin küfre rıza ya da küfrü destekleme anlamına gelmeyeceğinin üzerinde de önemle durmuştur. Bilal Davis ve Ebu Hatice gibi selefiler, liberalizm ve toplumsal ahlaksızlıklar arasında doğrusal bir ilişki olduğunu belirtmiş, bir ülkenin kaderini tercih etme hakkının aptal kimselere verildiği gibi gerekçelerle demokratik seçimlerin İslam’a aykırı olduğunu vurgulamışlar, fakat buna rağmen “*ehven-i şerreyn*” ve fıkhu’l-muvazenat temelinde Batı’daki Müslümanların seçimlere katılabileceğini ifade etmişlerdir. İbn Bâz’ın talebelerinden olan Heysem el-Haddâd, kendisinden önce sıklıkla öne sürülen “*ehven-i şerreyn*” argümanını eleştirmesine rağmen Britanya’da gelecekte bir İslam devletinin kurulmasının ancak siyasi katılımı ile gerçekleşeceğini belirtmiş ve seçme ve seçilmeyi yasaklayan açık bir nas olmadığını ileri sürerek bu konuda olumlu bir görüş belirtmiştir. Nasır İsmâ da konunun vecibeden ziyade bir tercih meselesi olduğunu söyleyerek Müslümanların bu konuda serbest olduğunu vurgulamıştır.⁶³⁹

Meşhur selefi Nasirüddîn Albani, *ehven-i şerreyn* dayanarak Amerika’daki başkanlık seçimlerine katılmanın caiz olup olmadığı sorusuna Bakara Suresi 2: 120. ayete dayanarak caiz olmadığını ifade etmiş, gayri müslimlerle ittifak yapmanın caiz olmadığı, böyle bir eyleme girişenlerin sonunun cehennem olacağını belirtmiştir. Avustralyalı selefi vaiz Feyiz Muhammed de Britanyadaki seçimler hakkında benzer bir yaklaşım sergilemiş, *ehvenüşşer* mantığını eleştirip Britanyadaki hükümetin beşeri kanunlarla hükmettiğinden dolayı seçimlere katılmanın kesin olarak haram olduğunu ifade etmiştir. Hizbut-Tahrir de 2011 yılında İngiltere’deki seçimlere dair açıklamasında, İngiltere’nin kapitalist, seküler ve Kur’an’a aykırı hükümler vermesine vurgu yapmış, bu yüzden seçimlere katılmanın İslam’a zıt tavizler vermek anlamına geleceğini ifade etmiştir.⁶⁴⁰

Fıkhu’l-ekalliyata yazdığı geniş reddiyesinde siyasal hayata katılımı uzun uzadıya ele alan Hizbu’t-Tahrir üyesi Asif Khan; Alvânî, Abdullah b. Beyye gibi olumlu görüş bildiren isimlere eleştiri oklarını yağdırmış ve herhangi bir siyasi faaliyete katılmayı kesin bir dille reddetmiştir. Zaruret durumlarının kişinin başka şansının olmadığı hallerde geçerli olduğunu, dolayısıyla toplumsal bir mesele olan siyasi katılımı alakasının bulunmadığını vurgulamıştır. Hz. Yusuf’un gayri müslim idarede görev almasına ilişkin ayetlerin, siyasi hayata katılım konusunda delil olamayacağını uzun uzadıya izah etmeye çabalayan Khan, *ehven-i şerreyn* mantığının yanı sıra çağdaş maslahat-makasid anlayışını da eleştirmiş, maslahat-mefsedeti aklın değil bizzat Şâri’in belirleyebileceğini ifade etmiştir. Bunun yanı sıra Batı’da siyasi hayata katılmakla herhangi bir fayda sağlanmadığını da belirten Khan, iddiasını güçlendirmek için somut örneklerle de başvurmuştur. Katılımı tecviz edenlerin, siyasi hayata iştirak etmekle mescit ya da okul açma gibi birtakım haklara sahip olunduğu iddiasını reddeden Khan,

⁶³⁹ Shavit, “‘The Lesser of Two Evils’: Islamic Law and the Emergence of a Broad Agreement on Muslim Participation in Western Political Systems”, 239-44; Shavit, *Shari’a and Muslim Minorities - The wasatî and salaftî approaches to fiqh al-aqalliyât al-Muslima*, 213-17.

⁶⁴⁰ Shavit, “‘The Lesser of Two Evils’: Islamic Law and the Emergence of a Broad Agreement on Muslim Participation in Western Political Systems”, 250-54.

Müslümanların katılım göstermeksizin de bu haklara sahip olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Amerikalı Müslümanların George W. Bush'un İslam'a ve Müslümanlara pek çok faydası dokunacağı zannıyla ona oy verdiğini, fakat Bush'un seçilmesiyle birlikte Müslümanlara karşı yeni haclı seferleri ateşini yaktığını ve Müslümanlara zulmettiğini hatırlatmıştır. Benzer durum İngiltere'deki İşçi Partisi için de geçerlidir.⁶⁴¹ Ne var ki daha sonra Watford'da meclis üyesi olup bizzat siyasi sisteme katılan Asif Khan, Hizbu't-Tahrir'den ayrıldığını ve bu görüşlerinden rücu ettiğini ifade etmiştir.⁶⁴²

Alvânî, siyasi katılım meselesini hem muhtelif çalışmalarında değerlendirmiş hem de konuya ilişkin uzun bir fetva kaleme almıştır. Alvânî'nin -yukarıda bahsi geçen- sorulan fetvaların arka planlarının iyice gözden geçirilip yeniden formüle edilmesine dair verdiği örneklerden biri de gayri müslim ülkelerde siyasi hayata katılımı ilgilidir. Alvânî'ye göre "gayri İslamî/yozaşmış bir hükümet ya da kuruma dahil olmanın yasak olup olmadığı" sorusuna standart fıkıh anlayışının cevabı şu olacaktır: Evet buralarda faaliyet göstermek yasaktır, çünkü bir Müslüman, sistem tarafından yozlaştırılmak ya da menfi manada etkilenebilecek diğer zayıf Müslümanların önünde yozlaşmış bir sistemi destekliyor gibi görünmek istemez. Ne var ki Alvânî'ye göre bu kısa soru şu şekilde tekrar düzenlenmeli ve fetva da bu minvalde verilmelidir:

"Hükümetin adımları, sisteme dahil olanlar tarafından etkilenebilmektedir. Hükümet, bu ülkede yaşayan Müslümanlar üzerinde hakimiyet sahibi olup dinlerini özgürce yaymaları hakkını onlara tanımaktadır. Bunun yanı sıra Müslümanlara devlet işlerinde çalışma hakkı da verilmiştir. Hükümet yerel ya da küresel ölçekte Müslümanların lehine olmayan yasa ve politikalar da uygulamaktadır. Müslümanların ise dinlerini yayma gibi bir vecibeleri bulunmaktadır."

Alvânî, bu gibi öncüller göz önüne alındığında sorunun şu şekilde tekrar düzenlenmesi gerektiğini ifade etmektedir:

"Müslümanların, kendi lehlerine olan politikaları etkilemek için demokratik bir hükümetin siyasi arenasına katılmaları caiz midir, yoksa sistem tarafından yozlaştırılma korkusuyla bu gibi alanlara girmek daha mı iyidir?"

Alvânî'ye göre bu sorunun cevabı, -istikametlerinden ödün vermeye zorlanmadıkları müddetçe- bu gibi durumlarda siyasi arenaya katılımın caiz hatta *vacip* olduğudur. Alvânî, siyasi katılımın bir tür cihad olarak bile görülebileceğini ifade etmiş, dini anlamda kendini zayıf gören Müslümanların ise doğrudan katılım yerine mali ya da başka türlü şekilde yardımda bulunabileceğini ifade etmiştir.⁶⁴³

⁶⁴¹ Asif Khan, *The Fiqh of Minorities - The New Fiqh to Subvert* (Londra: Khalifa Publications, 2004), 18-30.

⁶⁴² Mike Wright, "Watford Labour councillor, Asif Khan, was a member of radical Islamic group, Hizb ut-Tahrir", 20 Ekim 2012, <https://www.watfordobserver.co.uk/news/10044065.watford-labour-councillor-asif-khan-was-a-member-of-radical-islamic-group-hizb-ut-tahrir/>. (Erişim Tarihi: 16.06.2023)

⁶⁴³ Taha Câbir Alvânî, "Fiqh of Minorities".

Konuyu benzer şekilde ele aldığı bir başka eserinde Alvânî, Müslüman bir kimsenin siyasi hayata katılımının caiz olup olmadığı şeklinde sorulan sorudaki olumsuz tonun değiştirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre bu konuda soru şu şekilde sorulmalıdır: Kamusal hayatı tehdit etmeyen dinî vecibelerini yerine getirmesine izin verilen, ayrıca kamuda görev alma ve ülkenin politikalarını etkilemesine müsaade edilen, dinini rahat bir şekilde yayabilen Müslüman bir kişinin Müslümanlara fayda sağlayabileceği böyle bir fırsatı *reddetmesi* caiz midir?⁶⁴⁴

Görüldüğü üzere Alvânî, siyasi hayata katılım konusunda tereddütleri izale etmek için böyle bir katılımın temelde caiz olmadığı düşüncesinin, caiz hatta yeri geldiğinde *vacib* dahi olabileceği düşüncesiyle değiştirmek istemektedir. Böylelikle Alvânî katılımın asıl, uzak durmanın ise istisna olduğunu ortaya koyarak konuyu farklı bir çizgiye çekmiştir. Zira bu konuda müspet fikir beyan edenlerin çıkış noktası daima katılımın caiz olduğunu ispat çabasıyken, Alvânî rotayı tam tersine çevirmiş, sorunun katılımdan uzak durmanın hangi şartlarda caiz olmadığı şeklinde düşünülmesi gerektiğini ifade etmiştir. Alvânî'nin bu yaklaşımı oldukça özgündür, zira soruyu tersine çevirerek katılım meselesini farklı bir boyuta taşımak isteyen Alvânî, öyle görünüyor ki, bu tartışmaların artık sona ermesi gerektiğini düşünmektedir.

2000 yılında Amerika Müslüman Konseyi (*American Muslim Council*) yönetici müdürü Ali Ramazan Ebuzaouk tarafından sorulan detaylı bir fetva,⁶⁴⁵ Alvânî'ye konuyu uzun uzadıya ele alma fırsatı vermiştir. Ramazan, bazı Amerikalı Müslümanların yakın zamanda gerçekleşecek olan seçimlere ilişkin ABD'nin siyasi sistemine dahil olma hususunda şüpheleri olduğunu ifade ederek cümlelerine başlamıştır. Ramazan bu şüpheleri dört başlıkta aktarmıştır:

1. Bazı Müslümanlara göre seçime katılmak, Müslümanların inanç bakımından çok az müşterek noktaları olan kimselerle ittifak yapmasına sebep olacaktır. Ayrıca bu seçim ABD'deki Müslümanların bölünmesine yol açabilir ve Müslüman toplumun maslahatına zarar verebilir. Bu ise Müslümanların birbirlerini desteklemeleri gerektiği yönündeki Kur'an emrine aykırı olacaktır.
2. Diğer bir gruba göre ABD sistemine katılmak, zulme meyil olarak görülebilir. Zira Allah Kur'an'da şöyle buyurmuştur: "Sakın zalimlere meyilemeyin..." (Hud 11:113).
3. Başka bir gruba göre, Müslümanların, kamusal alanı tüm inanç sembollerinden giderek daha fazla arındıran seküler siyasi sisteme katılımı, Müslümanları mevcut statükoyu kabullenmeye itecek, onunla etkileşime girme hususunda duyarsız bir

<http://www.isna.net/services/library/papers/fiqh/FiqhofMinorities1.html>. (Erişim Tarihi: 14.06.2023)

⁶⁴⁴ Taha Câbir Alvânî, *Towards a Fiqh For Minorities - Some Basic Reflections*, 5-6.

⁶⁴⁵ Taha Câbir Alvânî, "Hükümü Müşâreketi'l-Müslimîni'l-Amerikiyyin fi'l-Hayâti's-Siyasiyyeti'l-Amerikiyye", 15 Haziran 2023, <https://alwani.org/?p=6403>. İngilizce çevirisi için bkz. Alan Verskin, *Oppressed in the Land? Fatwās on Muslims Living under Non-Muslim Rule from the Middle Ages to the Present*, 136-50.

hale getirecek ve nihayetinde bu da toplumdaki tüm inanç sahibi bireylerin zararına olacaktır.

4. Geldikleri ülkelerdeki diktatörlük rejimlerinden kaçan veya kötü ekonomik koşullardan kurtulmak için ülkelerini terk eden bazı Müslümanlar, şartlar düzeldiğinde dârüislam'a geri dönme umuduyla yaşamaktadır. Bu beklenti, birinci nesil Müslüman göçmenler arasında istisnai bir hal de değildir. Bu durumun oy verme konusunda Müslümanlar arasında bir ilgisizliğe yol açmasından endişe *duyuyoruz*. Özellikle bu gruptaki bazı Müslümanlar, oy vermenin sadece kaçınılmaz zaruretler için meşrulaştırılabileceğini savunmaktadır.

Müslümanların oy verme konusunda muhtelif yönlerden çeşitli şüphelere sahip olması, soru sahibi Ramazan'da bir endişe ve kaygıya yol açmış gibi gözükmektedir. Özellikle dördüncü şüpheden bahsederken oy verme konusunda Müslümanlar arasında bir ilgisizlikten duyduğu endişeyi dile getirmesi, bahsettiğimiz hususu teyit etmektedir. Sorusunun sonunda Müslümanlar arasındaki anlaşmazlığı sona erdirecek müdellel bir cevap beklemesi, Alvânî'den bu şüphelerin giderilmesi ve siyasi hayata müdahil olma konusunda olumlu bir yanıt beklentisini gözler önüne sermektedir.

Alvânî, meselenin daha iyi anlaşılması ve temellerinin sağlam bir şekilde atılabilmesi için on üç tane kaide nevinden maddeyi zikrederek fetvasına başlamıştır. Ona göre bu kaideler, fer'i bir husus olan siyasi katılım için asıl mesabesindedir. Bu kaideler iyi şekilde anlaşıldığı takdirde meselenin anlaşılması ve çözümü de daha kolay olacaktır.

Alvânî'nin ifade ettiği kaidelerde İslam'ın bir coğrafya ya da grupla sınırlandırılmayacağına ve evrenselliğine, Müslüman ümmetin şahidiyet rolüne ve İslam'ın mesajını diğer insan ve milletlere aktarmadaki görevine, Müslümanların diğerleriyle olan ilişkilerinde adalet ve hakkaniyetin belirleyiciliğine, çağdaş uluslararası realitelere ve sözleşmelere, fıkıh mirasının tarihsel bağlam ve koşullarına göre okunması gerektiğine vurgular bulunmaktadır. Bu kaideleri aktardıktan sonra siyasal hayata katılımı tartışmaya başlayan Alvânî, Amerikalı Müslümanların sadece haklarını muhafaza etmek için dahi olsa siyasal süreçlere yapıcı bir şekilde katılmasının bir *görev* olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca bu katılım, İslam'a ilişkin yayılan bilginin kalitesini de artırabilir. Alvânî, Müslümanların bu katılımının bir "hak" ya da göz ardı edilecek bir "ruhsat" olamayacağını, aksine bir "*görev*" olduğunu vurgulamıştır. Zira katılım, Müslümanların ihtiyaçlarının korunması ve Müslüman toplumun daha iyi bir hale getirilmesi kategorisine girmektedir. Bundan dolayı Müslümanlar belediye başkanlığı, eyalet valiliği, eğitim ve belediye konseyleri üyeliğinden ABD Senatosu ve Temsilciler Meclisi üyeliğine kadar çeşitli görevlerde bulunarak Müslümanların menfaatini celb edip şerhlerini def edebilir. Müslümanlar bizzat aday olamazlarsa, menfaat-mefsedet dengesine göre gayri müslim adayları ya bizzat oy vererek ya da mali olarak destekleyebilir. Görüldüğü üzere Alvânî, Müslümanların siyasi hayata katılımını hak ya da ruhsat değil görev olarak addettiği için bulabildikleri

her fırsatta bir şekilde siyasete girmelerini istemektedir. Onun bu anlayışının, Müslümanların bulunduğu toplumlarda pasif ve izole edilmiş bir şekilde yaşamayıp aktif ve canlı bir şekilde adapte olmaları gerektiği şeklindeki görüşüyle uyum içerisinde olduğu söylenebilir.

Alvânî, siyasete katılımın birtakım şart ve sınırlılıkları olduğunu da kabul etmektedir. Bu konuda Habeşistan’a hicret eden sahâbî grubu örneğine sık sık başvuran Alvânî, tıpkı bu sahâbeler gibi Amerikalı Müslümanların da haklarını muhafaza etmesi ve diğer Amerikalılarla olumlu bir etkileşim içinde olması için genel ilkeler üzerinde uzlaşıya varması ve ihtilafli konuları tolere etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bunun yanı sıra Müslüman azınlıkların çocukları, İslam’a olan inançlarını tahkiki bir seviyeye getirmelidir. Aksi takdirde diğer Amerikalılarla girdikleri etkileşim sonucu mevcut bir gelenek ya da akıma ayak uydurarak dinlerinden ödün verebilirler. Cafer b. Ebi Talib’in, Kureyşli iki müşriğin aksine Necâşî’nin önünde eğilmeyi reddetmesi, bu hususa güzel bir örnektir. Dahası Müslüman azınlıklar, İslam’ın baki hakikatlerini ve gelişmiş insani değerler sistemini açıkça ifade etmeleri için birtakım fırsatlara sahip olmalıdır. Cafer, Necâşî’ye İslam’ın temel inanç ve değerler sistemini ve cahiliye inancından farklarını oldukça veciz bir şekilde açıklamıştır. Müslümanlar da tıpkı Cafer gibi diğer insanların hüsnüniyetlerini kazanıp İslam’ı onlara güzel bir şekilde aktarabilir. Son olarak ikna sanatı ve halkla ilişkiler biliminin öneminden bahseden Alvânî, Cafer’in şu sözlerinin buraya iyi bir örnek olacağını ifade etmiştir: “Ey kral, senin ülkene geldik, diğerlerinin yerine seni seçtik, sana komşu olmak ve senin ülkende zulme uğramayacağımızı umarak geldik.”

Müslümanların siyasi hayata katılımı hakkında varid olan şüphelerini bertaraf etmeye girişen Alvânî, ileri sürülen dört argümanı beş farklı şekilde genişçe ele almış ve itirazlarını dile getirmiştir:

1. Müslümanların gayri müslimlerle ittifak yapmak gibi pragmatik mülahazalar temelinde ele alınması gereken bir meseleyi inanç konusu yapmak oldukça yanlış bir tutumdur. Müslümanların diğer inanç sahipleriyle adalet temelinde bir ilişki kurması ve işbirliği yapması, Kur’an’da geçen *el-vela ve’l-bera* kapsamında değildir. Müşrikleri dost edinmenin yasaklanması (*vela*) ve onlardan uzak durulması (*bera*) gerektiğini ifade eden ayetler, kendi bağlamları, sebep-i nüzulü ve Hz. Peygamber’in tatbikatı ışığında anlaşılmalıdır. Buna göre müşriklerle ittifak kurmanın yasaklanması, Müslümanları bırakıp onların aleyhine çalışan kişilerle işbirliği yapılması bağlamında anlaşılmalıdır. Hz. Peygamber’in Necâşî ile arkadaşlık yapması, Medine Yahudileriyle sözleşme imzalaması gibi hususlar da, ayetin bu şekilde anlaşılması gerektiğini göstermektedir. Alvânî, görüşlerine klasik dönemden de delil getirmiştir: Taberi’ye göre Nisa 4: 144. ayette geçen müşrikleri dost edinmeme ifadesi, Müslüman toplumun çıkarlarına zarar verdiği durumlarda bile müminleri bırakıp kâfirleri dost edinen münafıklar gibi davranmanın yasak olduğu

anlamına gelir. Neticede Alvânî, Müslüman toplumun maslahatını gözetmek amacıyla adalet ve hakkaniyet temelinde gayri müslimlerle işbirliği yapılmasında herhangi bir problem olmadığını belirtmektedir.

2. Ayette geçen zulme meyledilmemesi gerektiği emri, tüm işbirliklerini kapsayacak şekilde anlaşılmamalıdır. Müslüman azınlıkların maslahatını yükseltmek ve mefsedetlerini ortadan kaldırmak amacıyla yapılan işbirlikleri bu kapsama girmemektedir.
3. Müslümanların Amerikan siyasal hayatına katılması, seküler bir durumu olduğu gibi kabul etmek anlamına da gelmez. Zira Amerikan sisteminin kurucuları, bu sistemi inançsız değil tüm inançlara eşit şekilde yaklaşan bir yapı olarak düşünmüşlerdir. Dolayısıyla Amerikan siyasi sistemi dini değerlere karşı olacak şekilde tasarlanmamış, aksine herhangi bir din veya mezhep temeline dayanmaması gerektiği ifade edilmiştir. Bunun yanı sıra aslında toplum içinde pasif bir durumda yaşamak ve tecridvari bir hayat sürmek statükoyu kabul etmek anlamına gelir. Olumlu katılım ise topluma İslamî değerler ve ahlak manzumelerini gösterip iman nimetlerinin misallerini sunarak “inançsız” seküler statükoyu çürütmeyi sağlar.
4. Müslümanların kamusal alanda inanç sembollerini kaldıran seküler sisteme katılımının kendilerini duyarsızlaştıracağı şüphesi, hatalı bir varsayımdır. Bu varsayım, Müslümanların çoğunluk olarak yaşadığı yerlerle azınlık olarak yaşadığı yerler arasında bir ayrım gözetmeden verilmiş yanlış bir temele dayanmaktadır. Zira Müslüman ülkelerde yaşayan Müslümanlar kendi devletlerinin tatbik ettiği İslam hukukunu muhafaza etmekle yükümlü iken, laik bir devlet olan ABD’de azınlık olarak yaşayan Müslümanlar ne İslam hukuku ne de İslami inanç sembollerini korumakla yükümlü değildir. Bu azınlık Müslümanlardan, kamusal hayatta yer alarak diğer inanç topluluklarıyla sağlıklı bir ilişki kurması ve İslam’ı doğru bir şekilde aktarması beklenmektedir. Ayrıca toplumsal hayata katılım siyasi katılımı sınırlandırılmamalıdır, doğruluk, iyilik ve adalet gibi değerlerin geliştirilmesine yönelik her türlü katkı, adil ve hakkaniyetli bir sistemin kurulmasında bir tuğla olarak görülebilir. Mesela uyuşturucu kullanımına karşı bir yasa çıkarma konusunda Müslüman azınlıkların gösterdiği gayret bu çabalara örnek olarak verilebilir.
5. Siyasi katılımın, dârülharp olan ABD’de geçici olarak kalma niyetine ters düştüğü argümanı da geçersizdir. Bu görüş, tedavülde kalkmış tarihsel bir fıkıh terimine dayanmasının yanında Hz. Peygamber’in tatbikatıyla da ters düşmektedir. Zira İslam, ilk toplumunu, vahyin inmeye başladığı yer olan Mekke-i Mükerrreme’de değil göç edilen bir memlekette, yani Medine-i

Münevvre’de kurmuştur. Hz. Peygamber Mekke’yi fethettikten sonra dahi Medine’de kalmayı tercih etmiştir. Ayrıca böyle bir ayrımın çağdaş uluslararası realitelere de tatbik edilme imkanı bulunmamaktadır.

Görüldüğü üzere Alvânî, Müslümanların İslam’ı daha iyi yayması ve kendilerini daha iyi ifade edebilmeleri için siyasi arenaya dahil olmaları gerektiğini ifade etmektedir. Aslına bakılırsa Alvânî’nin zihin dünyasında siyasi arenaya dahil olma meselesi bizatihi bir değer taşımamakta, başka büyük bir amaca hizmet ettiği oranda bir kıymet kazanmaktadır. Dolayısıyla siyasi katılım bir araç, İslam’ı yayma ve Müslümanlara faydalı olma ise amaç haline gelmektedir. Aracın amaca hizmet ettiği sürece meşruluğu devam etmektedir. Ancak siyasi katılım İslam’a ve Müslümanlara bir zarar getiriyorsa, bu durumda amaç yerine getirelemediği için siyasi katılım da meşruluğunu kaybedecektir. Ne var ki amacın her zaman doğrudan İslami isimlerle gerçekleştirilmesi de gerekmez. Örneğin uyuşturucuya karşı bir yasa tasarısını geçirmek için uğraşmak, İslamî bir isim altında olmasa dahi İslam’ın evrensel mesaj ve maksatlarıyla uyumludur.

Alvânî’nin görüşlerinin özgün yönlerinden birisi, siyasi katılımı meşrulaştırırken *ehven-i şer* kaidesinden hiç bahsetmemesidir. Zira yukarıda gördüğümüz gibi bu konuda olumlu görüş beyan eden isimlerin neredeyse tamamı gayri müslim bir hükümetin siyasal süreçlerine katılmayı şer olarak görmekteyse de daha büyük gaye ve ülküler uğruna ya da daha büyük zararlardan kaçınma amacıyla katılımı tecviz etmektedir. Aynı şekilde mezkur isimlerin *zaruret* argümanını da sık sık kullandığı görülmektedir. Siyasal katılımın temelde gerekli, ondan kaçınmanın ise meşru bir gerekçeye bağlı olabileceğini ifade eden Alvânî içinse ne *ehven-i şerreyn* kaidesinin ne de *zaruret* argümanının kullanılmasının pratik bir önemi kalmıştı.

Alvânî, -polemik ve ihtilaflara girmekten kaçındığı için isim vermese de- Selefi grupların azınlık Müslümanlarla ilgili görüşlerini bina ettiği en önemli kavram olan *el-vela ve’l-bera* anlayışlarını sert şekilde eleştirmiştir. Bu kavramın Müslümanları yaşadıkları toplumdan soyutlamak için kullanılamayacağını ifade eden Alvânî, kavramın tarihsel ve bağlamsal yönlerini ortaya koymaya çalışarak tartışmayı farklı yere çekmiştir.

Alvânî’nin meseleyi doğrudan Kur’an bağlamında ele alması usûl görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Ayrıca Habeşistan hicretini gerçekleştiren sahâbînin Necâşî ile görüşmesini örneklik bağlamında günümüze taşıyan Alvânî, buradan bir hüküm istinbatından ziyade günümüze nasıl taşınabileceği ile ilgilenmiştir. Ne var ki burada da yüksek makâsıd teorisi herhangi bir şekilde kullanılmamıştır.



SONUÇ

Klasik dönemde genelde bilgiyi özelde ise ulum-u İslamiyyeyi tekelinde bulunduran ulemanın ekonomik bağımsızlığının yanı sıra siyasi, sosyal ve kültürel alanda otoritesini kaybetmesi, kendisine alternatif olarak ekseriyetle Batılı eğitim görmüş-seküler bir aydın sınıfının ortaya çıkması ve bu sınıfın da ulum-i İslamiyye faaliyetlerinde kendisini ulemaya ortak görmesi gibi çeşitli sebepler, bu alanda asırlar boyunca süregelen sistematik, tutarlı ve bütüncül yapının bozulmasına yol açmıştır. Özellikle bir Müslüman'ın hayatını boşluk bırakmayacak şekilde kapsayan fıkıh ilminin “modern projeler için bir tür veri tabanı gibi telakki edilmesi”,⁶⁴⁶ bu verilerin girişinin önündeki en büyük engel olan mezheplerin varlığının sorgulamaya açılmasına yol açmış, İslam dünyasının geri kalmasının esas müsebbibi olarak hedef haline getirilmiş ve nihayetinde mezkur verilerin daha rahat girebileceği bir alan oluşturmak için mezhepler kendisinden *kurtulunması gereken bir yük* olarak görülmeye başlanmıştır.

Ulemanın yanı sıra mezheplerin de bu şekilde otoritesini kaybetmesiyle birlikte fikhî bilgi üretimi artık herhangi bir kural ve intizam tanımaksızın gelişigüzel ve keyfi bir şekilde üretilmeye başlanmıştır. Bu keyfilik başlangıçta telfik, tetabbu'-ruhas, teysir gibi enstrümanlar aracılığıyla yerilen mezheplerin ahkâmı arasında seçimler yapılmak suretiyle tezahür etmişse de bir süre sonra bunların da yeterli gelmediği görülmüş, mezheplerin yerine alternatif fikhî bilgi üretim “yöntemleri” teklif edilmeye başlanmıştır. Ne var ki mezheplere alternatif olarak sunulan tarihselcilik, Kur'ancılık, Selefilik, modern makasıdcılık gibi metotların İslam dünyasının içerisine girdiği krize sahil, gerçekçi ve müstakim bir çözüm bulmak bir yana bu krizi daha da derinleştirdiği, Batılı dünya görüşü ve normlarını Müslüman toplumlara “ithal etme”de önemli bir paya sahip oldukları müşahade edilmiş ve edilmeye de devam etmektedir.

Çalışmamızın ana konusunu oluşturan Alvânî'nin fıkıh anlayışının da benzer problemlerle oldukça malûl olduğu görülmüştür. Alvânî, İslamî ilimlerde yeni metodoloji arayışının teorik temellerini Bilginin İslamileştirilmesi, belirli ölçüdeki pratik zeminini ise fikhî'l-ekalliyat aracılığıyla hayata geçirmek istemiştir. Bİ projesinin çıkış noktası olan bilimlerin İslamileştirilmesi hedefinin yönünü İslami bir metodolojinin inşa edilmesinin gerekliliği söylemi ile değiştiren Alvânî, vahiy ve kainatın birbirine aykırı değil uyumlu şekilde okunması gerektiğini ifade etmiş ve bu düşüncesini “ikili okuma teorisi” adı altında terimleştirmiştir. Alvânî, kainatın dinamik ve kıyamete kadar sürecek varlığıyla Kur'an'ın zaman-mekan üstü ve kıyamete kadar geçerli tek kitap ve kaynak olması arasında bağlantı kurmuş, bilginin kainattan Kur'an'a Kur'an'dan ise kainata giden dinamik bir süreç içerisinde birbirinin mütemmimi olarak üretilmesini teklif etmiştir. Müslümanların tüm zaman ve mekanlarda geçerli mutlak tek kaynağının Kur'an olduğunu düşünen Alvânî, bu çerçevede Kur'an'ın insanlığa

⁶⁴⁶ Kaya, “Modern Dönemde Fıkıh İlminin Temel Meseleleri”, 154.

hilafet ve emanet çerçevesinde umran vazifesi yüklediğini ve Müslümanların nerede olurlarsa olsunlar bu vazifelerini yerine getirmeleri gerektiğini ifade ederek de fıkhu'l-ekalliyata zemin hazırlamıştır. Müslüman azınlıkların problemlerinin ne tecridî bir yöntemi savunan Selefi gruplar ne de telfik, teysîr ve ruhsat arayışına giren Ezher çevresi tarafından çözüleceğini düşünen Alvânî'nin bunlara alternatif olarak ortaya koyduğu makâsîd temelli fıkhu'l-ekalliyat düşüncesini klasik fıkhnın deliller hiyerarşisi eleştirisi üzerine bina etmesi, pek çok problemi beraberinde getirmiştir. Sünnet'in işlevini neredeyse sıfıra indirip diğer tüm kaynakları ekarte ederek tek kaynağın Kur'an olduğunu kabul eden Alvânî, böylelikle Batılı normlara uymayan ahkâmın *yükünden* kolaylıkla kurtulmanın yolunu bulabilmiştir. Ne var ki fıkhu'l-ekalliyatın kurucu ismi olmasına rağmen kendisinden sonra bu alanın önemli isimlerinden olan Karâdâvi, Abdullah b. Beyye, Abdülmecîd en-Neccar gibi kişilerin zaruret, ruhsat, telfik, teysîr gibi enstrümanları oldukça sık kullanarak geleneğe daha bağlı bir çizgide kalması, fıkhu'l-ekalliyatın usûlî anlamda Alvânî'nin koymuş olduğu çizgiden önemli ölçüde sapmasına sebep olmuştur. Fakat modern makâsîd teorisi bu alanda faaliyet gösteren isimler arasında neredeyse ittifakla kabul edilen bir enstrüman olduğu için Müslüman kadınların üniversite okumak için başlarını açabileceği hükmünden gayri müslim bir ülkede orduda görev alan Müslüman askerlerin diğer Müslümanlarla savaşılabileceği ve hatta onları öldürebileceği hükmüne kadar çeşitli fetvalar makâsîd adı altında meşrulaştırılmıştır. Dolayısıyla fıkhu'l-ekalliyat, Müslüman azınlıklar konusuna -özellikle İbn Üseymin ve İbn Baz gibi Selefler örneğinde olduğu üzere- klasik fıkhi harfî harfine bugüne taşıyarak çözüm üretilmeyeceğine dikkat çekmesi noktasında önemli vurguları bulunmakla birlikte usûl noktasında birçok problemle malûldür.

Kur'an'da mücmel, mutlak, müphem, -klasik anlamıyla- müteşabih ve neshin varlığını kabul etmeyen Alvânî, Hz. Peygamber'in teşriî yetkisini de devre dışı bırakmış, Sünneti yirmi üç yıllık zaman dilimine hapsedip tek kaynağın Kur'an olduğunu ifade ederek klasik usûl anlayışından radikal bir kopuş göstermiştir. İcmâm Kur'an'daki bir hükümle sınırlı olduğunu kabul ederek kıyası her fırsatta zemme konu eden Alvânî, Müslümanların hicri ikinci asırdan sonra Kur'an'ı terkettiğini, üçüncü asırdan sonra ise taklidin hakim hale geldiğini ve nihayetinde Müslümanların yaklaşık bin yıl gibi bir zaman zarfında çöküş yaşadığı şeklinde bir anlatımda bulunarak son derece ideolojik bir tarih kurgusu icat etmeyi de ihmal etmemiştir. Ne var ki klasik usule alternatif olarak önerdiği tevhid, tezkiye ve umrandan müteşekkîl yüksek hâkim Kur'anî makâsîd ve Kur'an'a dayanan bağımsız içtihad söyleminin oldukça soyut, temelsiz, kuralsız, gelişigüzel ve suistimale açık bir mahiyete sahip olduğu, bu teoriye dayanılarak herhangi bir ahkâm istinbatında bulunulamayacağı görülmektedir.

Alvânî'nin klasik usûle alternatif olarak önerdiği bu iki "yöntem"i fûrû konusundaki görüşleriyle test ettiğimizde karşımıza çıkan tablonun oldukça şaşırtıcı olduğu görülmektedir. Alvânî, klasik usûl müktesabatını ağır bir şekilde eleştirmesine rağmen alternatif olarak koyduğu "yöntemlerin", fûrû görüşlerine uymadığı, onlarla çeliştiği hatta bazı konularda bu "yöntem"lere dahi değinmediği tespit edilmiştir. Alvânî'nin hükme varış metodolojisinde son derece tutarsız ve usulsüz bir

yol izlemesinin yanı sıra Kur'an ve Sünneti kapsayan nasslara dönüş söylemini Kur'an'a dönüş indirgemesine rağmen ele aldığı bazı fûrû konularında Batılı kavramlardan etkilenecek nassları iptal etmeye kadar gittiği de görülmüştür. Dolayısıyla Alvânî'nin de dahil olduğu modern dönemde pek çok ismin mezheplere oldukça sert eleştiri yöneltmesine rağmen alternatif olarak ortaya koyduları metotların gerçekten bir metot ismini dahi alabilecek tutarlılık ve insicamdan, hesap verilebilirlikten yoksun olduğu bu çalışmayla bir kez daha görülmüştür.

Son tahlilde Alvânî'nin fıkıh çalışmalarına önemli katkı sunmak bir yana ideolojik bir tarih kurgusu inşa ederek hatalı tarih algısını derinleştirmesi, içtihat-taklid dikotomisini sürdürerek taklid ve mezhep karşıtlığını daha ileri taşıması, Batılı normlara alan açan modern makâsîd teorisini savunarak fıkıhın modern projeler için araçsallaştırılmasına katkıda bulunduğu söylenebilir. Dolayısıyla Alvânî'nin fıkıh çalışmalarına yaptığı en büyük katkının Râzî'nin “*Mahsûl*” isimli eserini tahkik etmesi olduğunu söylesek herhalde mübalağa etmiş sayılmayız.

KAYNAKÇA

Abdul Rahim, Adibah Binti. "The Impact of Secularism on Religious Beliefs and Practices". *Journal of Islam in Asia* 7, sy 1 (2010): 157-78.

Abdul Rahim, Adibah Binti; Abdul Rahman, Amilah Awang. "Major Trends Of Muslim Responses To The Challenges Of Modernity". *Journal of Islam in Asia Özel Sayı*, sy 1 (2011): 275-94.

Abdullah, Aslam. "Real Debate About the Status of Women", 18 Mart 2005. <https://www.islamicity.org/2574/real-debate-about-the-status-of-women/>.

Adegoke, Kazeem Adekunle. "Fiqh Al-Aqalliyyah and Muslim Minorities in a non-Muslim Community". *Jurnal Syariah* 29, sy 1 (2021): 1-20.

Ahmad Parray, Tauseef. "The Legal Methodology of 'Fiqh al-Aqalliyyat' and its Critics: An Analytical Study". *Journal of Muslim Minority Affairs* 32, sy 1 (2012): 88-107.

Ahmad, Muhammad Basheer. *The Administration of Justice In Medieval India*. Allahabad: Allahabad Law Journal Press, 1941.

Ahmad, Muhammad Mushtaq. "The Notions of Dār al-Ḥarb and Dār al-Islām in Islamic Jurisprudence with Special Reference to the Ḥanafī School". *Islamic Studies* 47, sy 1 (2008): 5-37.

Ahmad, Nehaluddin. "Comment: Women's Testimony in Islamic Law and Misconceptions: A Critical Analysis". *Religion and Human Rights* 6 (2011): 13-23.

Akdemir, Hikmet. "Seyf Ayetiyle Mensuh Olduğu İddia Edilen Ayetler Üzerine Bir İnceleme". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20, sy 20 (2008): 5-25.

Albrecht, Sarah. *Dār al-Islām Revisited - Territoriality in Contemporary Islamic Legal Discourse on Muslims in the West*. Leiden: Brill, 2018.

Ali, Kecia. *Sexual Ethics and Islam - Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. Oxford: Oneworld Publications, 2006.

Altun, İsmail. "Mekke Müslümanlarının Habeşistana Hicreti". Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.

Altun, Veysel. "İslam Düşüncesini Yeniden İnşa Çabası: Bilginin İslamileştirilmesi". *Birey ve Toplum Dergisi* 4, sy 8 (2014): 163-94.

Alturki, Adel Ibrahim A; Jamal; Wasito, Ahmad. "Good Muslims and Good Citizens: How Fiqh al-Aqalliyyat Solves the Problems of Muslim Minorities in the West". *Peradaban Journal of Religion And Society* 2, sy 1 (2023): 85-104.

Alvânî, Taha Câbir vd. "Fatwa - Muslim Military", 27 Kasım 2001. <https://alwani.org/?p=6474>.

———. “Qaradawi et al. fatwa against 9/11”. Çeviren Charles Kurzman, 21 Eylül 2001. <https://kurzman.unc.edu/islamic-statements-against-terrorism/qaradawi/>.

Alvânî, Taha Câbir. “Avâik Emâme'l-Mürâcât”. Erişim 20 Mayıs 2024. <https://alwani.org/?p=11986>.

———. “Beyne Makâsıdu’ş-Şeria ve Makâsıdu’l-Kur’ani’l-Ulyâ”. Erişim 20 Mayıs 2023. <https://alwani.org/?p=3502>.

———. “Beyne’l-Murune ve’t-Teracu’... Ahkâmu’l-Muvâtana Nemuzecen”. Erişim 10 Mart 2024. <https://alwani.org/?p=9171>.

———. “Bidâyetü’n-Nihaye. Emrikâ ve’ş-Şuzûzu’l-Cinsiyye”. Erişim 20 Mayıs 2024. <https://alwani.org/?p=4145>.

———. “Ders min Durûs en-Nakdi’z-Zâti Halkati’s-Sâniye”, 20 Mayıs 2024. <https://alwani.org/?p=4206>.

———. “Düşünce Buhranı ve İctihad”. İçinde *İslam Düşüncesinin Bugünkü Meseleleri*, çeviren Süleyman Gündüz, 101-5. İstanbul: İnkılab, 2017.

———. “Düşünce ve Bilgide İslâmî Bir Alternatife Doğru”. İçinde *İslam Düşüncesinin Bugünkü Meseleleri*, çeviren Süleyman Gündüz, 27-34. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2005.

———. “el-Aklu’l-Arabî beyne’l-İctihâd ve’t-Tecdîd”. Erişim 18 Mayıs 2024. <https://alwani.org/?p=2281>.

———. “el-İctihadü’l-Cemâiyyu beyne’l-Hakikat ve’l-Hayâl”. Erişim 18 Mayıs 2024. <https://alwani.org/?p=4414>.

———. “el-Kur’ani’l-Kerîm ve’l-Kıraâtî’l-Muâsıra Mea ed-Duktûr eş-Şeyh Taha Câbir el-Alvânî”. Mecelletü’l-Kelime - Müntedâ’l-Kelime li’d-Dirâsât ve’l-Ebhâs 18, sy 71 (2011): 128-52.

———. “el-Makâsıdu’l-Ulyâ’l-Hâkime ve Tef’ilihâ”. Erişim 20 Mayıs 2023. <https://alwani.org/?p=4030>.

———. el-Vahdeti’l-Binâiyye li’l-Kur’ani’l-Mecîd. Kahire: Mektebetü’ş-Şurûki’d-Düveliyye, 2006.

———. et-Tevhîd ve’t-Tezkiye ve’l-Umrân - Muhâvelât fi’l-Keşfi ani’l-Kıyemi ve’l-Makâsıdu’l-Kur’aniyyeti’l-Hâkime. Beyrut: Dârü’l-Hâdî, 2003.

———. “Fıkıhta Kriz ve İctihad Metodoloji”. Çeviren Menderes Gürkan. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy 7 (2006): 123-40.

———. “Fiqh of Minorities”, t.y. <http://www.isna.net/services/library/papers/fiqh/FiqhofMinorities1.html>.

- . “Havâtır Havle Kadiyye İmameti’l-Mer’a”, 10 Mart 2005. <https://alwani.org/?p=7215>.
- . “Hükmü İstimrari Zevac men Eslemet ve Lem Yüslim”, Ağustos 2001. <https://alwani.org/?p=6839>.
- . “Hükmü Müşareketi’l-Müslimîni’l-Amerikiyyin fi’l-Hayâti’s-Siyasiyyeti’l-Amerikiyye”, 15 Haziran 2023. <https://alwani.org/?p=6403>.
- . “Hükmü’ş-Şüzûzi’l-Cinsî”, 20 Mayıs 2024. <https://alwani.org/?p=6386>.
- . *İjtihad*. Virgiana: International Institute of Islamic Thought, 1993.
- . “İskâtâtü’t-Turâs alâ’l-Vâki Ba’di’l-Müsteveyâtî’l-Uhrâ mine’l-Kıyemi ve’l-Makâsîd - II”. Erişim 20 Mayıs 2023. <https://alwani.org/?p=4566>.
- . “İskâtâtü’t-Turâs alâ’l-Vâki Ba’di’l-Müsteveyâtî’l-Uhrâ mine’l-Kıyemi ve’l-Makâsîd - III”. Erişim 20 Mayıs 2023. <https://alwani.org/?p=4569>.
- . “İskâtâtü’t-Turâs alâ’l-Vâki’l-Makâsîdi’l-Ulyâ’l-Hâkime - I”. Erişim 20 Mayıs 2023. <https://alwani.org/?p=4561>.
- . *İrtidat - Tarihsel ve Metinsel Analiz*. Çeviren İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Mahya Yayınları, 2014.
- . İslam Âlimlerinden Beklentilerimiz Var, 01 Kasım 2014. Kaynak: <https://perspektif.eu/2014/11/01/taha-cabir-al-alvani-islam-alimlerinden-beklentilerimiz-var/>.
- . “İslam Hukukunda Kadının Şahitliği”. İçinde *İslâm Düşüncesinin Bugünkü Meseleleri*, çeviren Süleyman Gündüz, 231-65. İnkılâb Yayınları, 2008.
- . “İslam’da Sanık Hakları I”. Çeviren F. Mehveş Kayan. *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 3, sy 1 (1995): 85-100.
- . “İslam’da Sanık Hakları II”. Çeviren F. Mehveş Kayan. *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 3, sy 2 (1995): 81-94.
- . “İslâmî ve Laik Bilgi Modelleri Üzerine Görüşler”. İçinde *İslam Düşüncesinin Bugünkü Meseleleri*, çeviren Süleyman Gündüz, 19-26. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2005.
- . *İşkâliyyetü’t-Teâmül mea’s-Sünneti’n-Nebeviyye*. Virgiana: el-Mahedü’l-Âlemî li’l-Fikri’l-İslâmî, 2014.
- . *Makâsıdu’ş-Şeria*. Beyrut: Dârü’l-Hâdî, 2001.
- . “Mâzâ ani’l-İcmâ”. Erişim 20 Mayıs 2024. <https://alwani.org/?p=8044>.
- . “Medhal ilâ Fikhi’l-Ekalliyât”. *el-Mecelletü’l-İlmiyye li’l-Mecelleti’l-Urubbiye li’l-İfta ve’l-Buhûs* 4-5 (2004): 17-92.

- . “Medhal ilâ Fıkhi'l-Ekalliyât (Nazarât Tesîsiyye)”. *İslamiyyetü'l-Ma'rife* 5, sy 19 (1999): 1-20.
- . “Mevkifu'l-İslâm min Tasni' ve İmtilâk Eslihâti'd-Dimâri's-Şâmil”. Erişim 20 Mayıs 2024. <https://alwani.org/?p=8057>.
- . “Mine't-Ta'lîl ile'l-Makâsîdî'l-Kur'aniyyeti'l-Ulyâ'l-Hâkime”. *İslamiyyetü'l-Ma'rife* 12, sy 46-47 (2006 2007): 5-22.
- . “Müracâtî'l-Cihâd Tahmilu el-Menheciye ve'l-Edevâtî's-Sâbika - Hıvâr mea İslam Online”. Erişim 20 Mayıs 2024. <https://alwani.org/?p=5717>.
- . “Nahve İhrâcî'l-İctihad min Madîki'l-Fıkhi ilâ Rehâbeti'l-Kur'an”. Erişim 18 Mayıs 2024. <https://alwani.org/?p=4799>.
- . *Nahve Mevkîfi Kur'anî min İşkâliyyeti'l-Muhkem ve'l-Müteşâbih*. Kahire: Dârü's-Selam, 2010.
- . *Nahve Mevkîfi Kur'anî mine'n-Nesh*. Kahire: Mektebetü's-Şurûki'd-Düveliyye, 2007.
- . *Nahve't-Tecdîd ve'l-İctihâd - Mürâcaat fî'l-Manzûmeti'l-Marifiyyeti'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dârü't-Tenvîr, 2008.
- . *Outlines of Cultural Strategy*. Virgiana: International Islamic Publishing House, 1994.
- . “Sermaye Piyasalarının Düzenlenmesi ve Islahında İslami İctihadın Rolü”. İçinde *İslam Düşüncesinin Bugünkü Meseleleri*, çeviren Süleyman Gündüz, 185-228. İstanbul: İnkılab, 2017.
- . “Tahdîr Bernâmic Fıkhi'l-Ekalliyât”. Erişim 20 Mayıs 2024. <https://alwani.org/?p=11615>.
- . “Taklid ve İctihad (I)”. İçinde *İslam Düşüncesinin Bugünkü Meseleleri*, çeviren Süleyman Gündüz, 124-43. İstanbul: İnkılab, 2017.
- . “Taklid ve İctihad (II)”. İçinde *İslam Düşüncesinin Bugünkü Meseleleri*, çeviren Süleyman Gündüz, 144-57. İstanbul: İnkılab, 2017.
- . “Taklid ve Müslüman Zihnî Durgunlaşması”. İçinde *İslam Düşüncesinin Bugünkü Meseleleri*, çeviren Süleyman Gündüz, 107-23. İstanbul: İnkılab, 2017.
- . *Tatavvuru'l-Menheci'l-Makâsîdî İnde'l-Muâsirîn - Medâris Mea'l-Şeyh Taha Câbir el-Alvânî*. Virgiana: el-Mahedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 2011.
- . “Tatavvuru'l-Menheci'l-Makâsîdî İnde'l-Muâsirîn - Medâris Mea'l-Şeyh Taha Câbir el-Alvânî (Baskı Öncesi)”, 20 Mayıs 2024. <http://www.zainabalwani.com/wp-content/uploads/2016/06/ZAlwani.pdf>.

- . *Tefsirü'l-Kur'an bi'l-Kur'an*. Umman: Mektebetü'l-Ürdün, 2021.
- . “The Islamization of Knowledge: Yesterday and Today”. Çeviren Yusuf Talal Delorenzo. *The American Journal of Islamic Social Sciences* 12, sy 1 (1995): 81-101.
- . “The Qur'an: The Primary Source of Knowledge”. İçinde *The Qur'an and the Sunnah: The Time-Space Factor*, editör Taha Câbir Alvânî ve İmadüddîn Halîl, 1-27. Virgiana: el-Mahedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1995.
- . “Toward a Proper Reading of The Sunna”. İçinde *The Qur'an and the Sunnah: The Time-Space Factor*, editör Taha Câbir Alvânî ve İmadüddîn Halîl, 28-41. Virgiana: el-Mahedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1995.
- . *Towards a Fiqh For Minorities - Some Basic Reflections*. Çeviren Ashur A. Shamis. Londra: The International Institute of Islamic Thought, 2010.
- . *Vahyi ve Kainatı Birlikte Okumak*. Çeviren Mustafa Irmak. İstanbul: Mahya Yayınları, 2016.
- . *Yenilenme: İslam Düşüncesinde Çağdaş Söylem*. Çeviren İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Mahya Yayınları, 2015.
- Alwani, Zainab. “es-Sîretü'z-Zâtiyye li'd-Duktûr Taha Câbir Alvânî”. Erişim 28 Mayıs 2024. <https://alwani.org/?p=3078>.
- . “Maqâşid Qur'âniyya: A Methodology on Evaluating Modern Challenges and Fiqh al-Aqalliyât”. *The Muslim World* 104, sy 4 (2014): 456-87.
- An-Na'im, Abdullah Ahmad. “The Islamic Law of Apostasy and Its Modern Applicability: A Case From the Sudan”. *Religion* 16, sy 3 (1986): 197-224.
- Anshori. “Women's Testimony in View of 'Ulamâ' of Tafsir”. *Ahkam* 13, sy 2 (2013): 295-302.
- Apak, Adem. “Habeşistan Hicreti Üzerine Mülâhazalar”. *Siyer Araştırmaları Dergisi* 2 (2017): 27-44.
- Apaydın, Yunus. “Şahit”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 38:278-83. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- . *İslam Hukuk Usulü*. 4. bs. Ankara: BİLAY, 2017.
- Arangül, Muammer. “Fıkıh Literatüründe Klasik Ülke Terminolojisi ve Güncel Değeri”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy 17 (2017): 8-34.
- . “Gayrimüslim Hâkimiyeti Altında Yaşamının Fıkıhî Açından İmkânı Üzerine”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, sy 32 (2017): 433-61.

Araz, Yunus. “Ahmed b. Hanbel’in İcmâ’ Anlayışı”. İçinde *Hicrî Üçüncü Asırda İslâmî İlimler*, 432-47. Adıyaman: İKSAD Yayınları, 2023.

Arslan, Selhan. “Seyyid Hüseyin Nasr’ın Bilim Anlayışı”. Yüksek Lisans Tezi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.

Aslan, Nasi. “Kur’ân ve Sünnete Göre Sanık ve Mahkûm Hakları”. İçinde *Kur’ân ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları*, 531-57. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

Atar, Fahrettin. “Avukat”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 4:166-67. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Auda, Jasser. “Rethinking Islamic law for Europe - The concept of the Land of Islam”. İçinde *Imams in Western Europe - Developments, Transformations, and Institutional Challenges*, editör Mohammed Hashas vd., 39-49. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018.

Ayoub, Samy. “Territorial jurisprudence, ikhtilaf al-darayn: Political boundaries & legal jurisdiction”. *Contemporary Islamic Studies* 2 (2012): 1-14.

Aytekin, Mehmet Ali. “İrtidat Cezasına İlişkin Klasik ve Modern Görüşlerin Değerlendirilmesi”. İçinde *İslâmî İlimler Perspektifinden Dinden Dönme: İrtidat*, editör Muhammet Ali Asar ve Mehmet Ali Aytekin, 157-220. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.

Baderin, Mashood A.. *Islamic Law: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Baker, Man. “Capital Punishment for Apostasy in Islam”. *Arab Law Quarterly* 32 (2018): 1-23.

Balcı, Şükrü; Kocaman, Melek Tuğba. “Panoptikondan Banoptikona İktidar Mekanizmasındaki Dönüşüm”. *Kritik İletişim Çalışmaları Dergisi* 4, sy 1 (2022): 33-50.

Bardakoğlu, Ali. “Had”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 14:547-51. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

———. “Hapis”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 16:54-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Bauer, Karen. *Gender Hierarchy in the Qur’ân Medieval Interpretations, Modern Responses*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Belhaj, Abdessamad. “Law and Order According to Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al Jawziyya: A Re-Examination of siyâsa shar‘iyya”. İçinde *Islamic Theology, Philosophy and Law - Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, 400-421. Berlin: De Gruyter, 2013.

Beroje, Sahip. “İslam Hukukunda İrtidat Cezasına Yeni Bir Yaklaşım”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 17, sy 4 (2004): 308-23.

———. “Makâsıda Dayalı İctihadın Zorlukları ve Riskler”. İçinde *İlahiyat Bilimlerinde Makâsıd*, 236-58. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2023.

Bin Ali, Mohamed. *The Roots of Religious Extremism: Understanding the Salafî Doctrine of Al-Wala’ Wal Bara*. Londra: Imperial College Press, 2016.

Bleuer, Christian. “Muslim Soldiers in Non-Muslim Militaries at War in Muslim Lands: The Soviet, American and Indian Experience”. *Journal of Muslim Minority Affairs* 32, sy 4 (2012): 492-506.

Bork, Johannes. “Models of coexistence: approaches for overcoming the classical legal division between the ‘Land of Islam’ and the ‘Land of War’ by contemporary Islamic scholars”. *Journal of Beliefs & Values* 38, sy 3 (2017): 247-56.

Bosanquet, Antonia. “The kitâbî Wife’s Conversion to Islam: An Unusual Interpretation by Ibn Qayyim al-Jawziyya”. *Islamic Law and Society* 27 (2020): 185-213.

Brown, Jonathan. “The Issue of Apostasy in Islam”. *Yaqeen Institute for Islamic Research*, 2017, 1-27.

Buhârî. el-Câmi‘u’s-sahîh. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Buisson, Johanne Marie. “Interfaith Marriage for Muslim Women - This Day are Things Good and Pure Made Lawful Unto You”. *CrossCurrents* 66, sy 4 (2016): 430-49.

Bulaç, Ali. “Mekasidu’ş-Şeria Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu”. *İslâmî Araştırmalar* 10, sy 4 (1997): 279-95.

Bulutlu, Yusuf. “Klasik ve Modern Fıkıh Düşüncesinde Makâsıd İctihadının İlke ve Sınırları”. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.

Calasso, Giovanna. “Constructing and Deconstructing the dār al-islām / dār al-ḥarb Opposition”. İçinde *Dār al-islām / dār al-ḥarb Territories, People, Identities*, editör Giuliano Lancioni, 21-47. Leiden: Brill, 2017.

Câsim en-Neşemî, Uceyl. “et-Talîkat alâ Bahs Medhal ilâ Usûl ve Fıkhi’l-Ekalliyât li’l-Üstâd ed-Duktûr Taha Câbir Alvânî”. *el-Mecelletü’l-İlmiyye li’l-Mecelleti’l-Urubbiye li’l-İftâ ve’l-Buhûs* 7 (2005): 17-63.

Chen, Edith X. “An Unbeliever Can Rule Dār al-Islām: Ḥanafî Law in the Wake of the Mongol Invasion”. *Islamic Law and Society* 30, sy 4 (2023): 442-75.

Çeker, Orhan. “Kadının Şahitliği Üzerine”. *Marîfe Dergisi* 1, sy 1 (2001): 243-45.

Çölgezer, Miraç. “İslam Hukukunda İrtidat Suçunun Düşünce Özgürlüğü Bağlamında Değerlendirilmesi”. Yüksek Lisans Tezi, Sabahattin Zaim Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2002.

Dal, Betül. “İslâm Muhakeme Usulünde İşkence”. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.

Dalgın, Nihat. “Faiz Yasağıyla İlgili Farklı Yaklaşımlar”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010): 77-110.

———. “İslam Hukuku Açısından Müslüman Bayanın Ehl-i Kitap Erkeklerle Evliliği”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003): 131-56.

———. “Kadın ve Erkeğin Şahitliği ile İlgili Naslardaki Düzenlemenin İslam Hukukuna Yansımaları Üzerine Değerlendirme”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5, sy 1 (2005).

Dayı, Serpil. “Modern İslam Düşünürlerinin Hissi Mucizelere Yaklaşımı”. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Derin Terzioğlu. “İbn Taymiyya, al-Siyāsa al-Shar‘iyya, and the Early Modern Ottomans”. İçinde *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire*, c. 1450–c. 1750, editör Tijana Krstić ve Derin Terzioğlu, 101-54. Leiden: Brill, 2020.

Doi, Abdur Rahman. “Duties and responsibilities of Muslims in non-Muslim states: a point of view”. *Journal of Muslim Minority Affairs* 8, sy 1 (1987): 42-61.

Dönmez, İbrahim Kafi. “İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı”. *Usûl: İslâm Araştırmaları* 1, sy 1 (2004): 35-48.

Duderija, Adis. “A Case Study of Patriarchy and Slavery: The Hermeneutical Importance of Qur’ānic Assumptions in the Development of a Values-Based and Purposive Qur’ān-Sunna Hermeneutic”. İçinde *Maqāşid al-Sharī‘a and Contemporary Reformist Muslim Thought - An Examination*, editör Adis Duderija, 219-45. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

Duderija, Adis. “Maqāşid al-Sharī‘a, Gender Non-patriarchal Qur’ān-Sunna Hermeneutics, and the Reformation of Muslim Family Law”. İçinde *Maqāşid al-Sharī‘a and Contemporary Reformist Muslim Thought - An Examination*, editör Adis Duderija, 193-218. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

Düzenli, Muhittin. “Hadis Kitabeti Karşıtlığının Tarihi Arka Planı”. *Diyanet İlmî Dergi* 59 (2023): 521-50.

Dzilo, Hasan. “The concept of ‘Islamization of knowledge’ and its philosophical implications”. *Islam and Christian–Muslim Relations* 23, sy 3 (2012): 247-56.

Ekşi, Ahmet. “İslam Hukuku Bakımından Gayri Müslim Ülkelere Hicret”. *Dergiabant* 7, sy 13 (2019): 220-41.

Elass, Rasha. “Islamic Women Break Custom, Lead Prayers”. Erişim 12 Mayıs 2023. <https://womensenews.org/2005/03/islamic-women-break-custom-lead-prayers/>.

el-Atvî, Muhammed Halef Mansur. “Te’vilâti’l-Hadâsiyyin fî Fehmi’n-Nusûs ve Tavzîfihâ bi’dava’l-Makâsidi’ş-Şeriyye”. *Mecelle Câmîati’l-Zeytuniyye’l-Ürdüniyye li’d-Dirasâti’l-Kânuniyye* 3, sy 3 (2022): 28-48.

el-Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Kitâbü Ahkâmi’l-Kur’an li’ş-Şafîi*. C. 1. 2 c. Kahire: Mektebetü’l-Hânicî, 1994.

el-Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âşâr*. C. 12. 15 c. Halep: Dârü’l-Vâi, 1991.

el-Beyzâvî, Nâsirüddîn. *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*. C. 1. 2 c. Beyrut: Dârü’l-İhyâi’l-Turâsi’l-Arabî, 2015.

el-Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü’l-esrâr fî Şerhi Usûli’l-Pezdevî*, 3 c. İstanbul: Şirketü’l-Sahafeti’l-Osmaniyye, 1890.

el-Cevziyye, İbn Kayyim. *Ahkâmü ehli’z-zimme*. Editör Yûsuf b. Ahmed el-Bekrî ve Şâkir b. Tefvîk el-‘Ârûrî. C. 1. 1 c. Demmam: Ramadi li’n-Neşr, 1997.

el-Cevziyye, İbn Kayyim. *İ’lâmü’l-Muvakkîn an Rabbi’l-âlemîn*. C. 4. 4 c. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1991.

el-Cündî, Halîl b. İshâk. *Muhtaşaru’l-Allâme Halil*. Editör Şeyh Ahmed Nasr. Lübnan: Dârü’l-Fikr, 1981.

el-Endelüsî, İbn Hazm. *Merâtibü’l-icmâ’*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2014.

el-Haskefî, Alaeddîn. *Dürri’l-muhtâr şerhi Tenviri’l-epsâr*. Editör Abdülmün’im Halîl İbrahîm. C. 2. 2 c. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2019.

Elewa, Ahmed; Silvers, Laury. ““I am One of the People’: A Survey and Analysis of Legal Arguments on Women-Led Prayer in Islam”. *Journal of Law and Religion* 26, sy 1 (2011 2010): 141-71.

el-Fadl, Khaled Abou. “Fatwa on Women Leading Prayer”, 05 Nisan 2010. <https://www.searchforbeauty.org/2010/04/05/fatwa-on-women-leading-prayer/>.

———. “Islamic Ethics, Human Rights and Migration”. İçinde *Migration and Islamic Ethics Issues of Residence, Naturalization and Citizenship*, editör Said Fares Hassan ve Ray Jureidini, 13-27. Leiden: Brill, 2020.

———. “Legal Debates on Muslim Minorities: Between Rejection and Accommodation”. *The Journal of Religious Ethics* 22, sy 1 (1994): 127-62.

———. “Striking a Balance: Islamic Legal Discourse on Muslim Minorities”. İçinde *Muslims on the Americanization Path?*, editör Yvonne Yazbeck Haddad ve John L Esposito. Oxford: Oxford University Press, 2000.

———. “Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Centuries”. *Islamic Law and Society* 1, sy 2 (1994): 141-87.

el-Halebî, İbrâhim b. Muhammed. *Mülteka'l-Ebhur*. 2. bs. Beyrut: Dâru'l-Beyrutî, 2005.

el-Hasanî, İsmail. *Nazariyyetü'l-Makâsıd inde'l-İmâm Muhammed Tahîr b. Aşûr*. Virgiana: el-Mahedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1995.

el-Hirakî, Ebü'l-Kâsım. *Metnü'l-Hirakî*. Editör İbrahim Muhammed Ebû Huzeyfe. Tanta: Dârü's-Shabeti li't-Turâs, 1993.

el-Karadâvî, Yusuf. “İrtidat Sorunu: Yaşanan Sosyal Değişimler ve Tehdit Boyutu”. Çeviren Osman Güner. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5, sy 2 (2005): 259-73.

———. “Woman Acting as Imam in Prayer”, 16 Mart 2005. <https://fiqh.islamonline.net/en/woman-acting-as-imam-in-prayer/>.

———. el-Helal ve'l-Haram fi'l-İslâm. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2012.

———. el-Vatan ve'l-Muvâtana fi Davî'l-Usûli'l-Akdiyye ve'l-Makâsıd'ş-Şeriâ. Kahire: Dârü's-Şurûk, 2010.

———. *Fî Fıkhi'l-Ekalliyâti'l-Müslime*. Beyrut: Dârü's-Şurûk, 2001.

el-Kâsânî, Alaeddîn. *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i*. C. 2. 7 c. Mısır: Matbaatü Şirketi'l-Matbûati'l-İlmiyye, 1949.

el-Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn. *Muhtasarü'l-Kudûrî*. Editör Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'li-ahkâmi'l-Şur'ân*. Editör Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Etfiş. C. 3. 20 c. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.

el-Mâverdî, Ebü'l-Hasen. *el-Hâvi'l-kebîr*. Editör Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muavvaz. C. 2. 19 c. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

el-Mergînânî, Burhâneddin. *el-Hidâye Şerhu bidâyetü'l-mübtedî*. Editör Muhammed Adnan Derviş. C. 1. 2 c. Beyrut: Dârü'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, 2016.

el-Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*. Editör Mahmûd Ebû Dakîka. C. 1. 5 c. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1951.

Emîn, İhsan. “Ayetü's-Seyf ve Felsefetü'l-Cihad fi'l-İslam Rüyetü'n-Nakdiyyetün”. *Midad Al-Adab Refereed Quarterly Journal* 19, sy 1 (2020): 608-38.

Enes, Mâlik b. *el-Muvatta*. Editör Muhammed Mustafa el-Azamî. C. 4. 8 c. Abu Dabi: Müessesetü Zâyed b. Sultan, 2001.

en-Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Kenzü'd-dekâ'ik*. Editör Said Bektaş. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011.

en-Nevevî, Ebu Zekeriyâ. *Minhâcü't-tâlibîn ve Umde'tül Muttakîn*. Editör Muhammed Mahmûd Tâhir Şabân. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2005.

Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.

Ergene, Boğaç A.. “Qanun and Sharia”. İçinde *Ashgate Research Companions to Islamic Law*, 109-20. Farnham: Ashgate Publishing, 2014.

Eriş, İsmail. “Dar al-Islam and the Dar al-Harb: a discourse on the crafting of a Muslim state”. Yüksek Lisans Tezi, The University of Texas at Austin, 2000.

Eroğlu, Elif Afra. “İsmail Raci Faruki, Seyyid Muhammed Nakib el-Attas ve Seyyid Hüseyin Nasr'a göre bilginin Batılı ve İslami temelleri”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

er-Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Gayb*. C. 6. 32 c. Beyrut: Dârü'l-İhyâi'l-Turâsi'l-Arabî, 2002.

Ertürk, Mustafa. “Klasik Fıkıh Doktrininde Kadının Namazda İmamlık Yapma Hakkı”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3, sy 1 (2005): 91-106.

es-San'ânî, Abdürrezzâk. *Musannef*. C. 3. 3 c. Kahire: Dârü't-Te'sil, 2005.

es-Serahsî, Şemsüleimme. *el-Mebsût*. C. 4, 10. 30 c. Mısır: Matbaat'ü's-Saâde, 1989.

———. *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*. Editör Muhammed Hasan Şafî. C. 4. 5 c. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Eşkan, Selma. “İslam Aile Hukukunda Evlilik Engeli Olarak Din Farkı Problemi”. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

eş-Şafîî, Muhammed b. İdrîs. *el-Üm*. 2. bs. C. 4. 10 c. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1983

eş-Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *es-Siyerü's-sagîr*. Editör Mecîd Haddûrî. Beyrut: Dârü'l-Müttehîde li'n-Neşr, 1975.

eş-Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*, Editör Seyyid Mehdî Hasan el-Kîlânî. C. 4. 4 c. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.

eş-Şirbînî, Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Editör Muhammed Halil İtani. C. 4. 4 c. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1997.

Fadel, Mohammad. "International Law, Regional Developments: Islam". İçinde *Max Planck Encyclopedia of Public International Law*. Oxford: Oxford University Press, 2009. http://web.archive.org/https://www.law.utoronto.ca/documents/Fadel/Max_Planck_final.pdf.

———. "The Social Logic of Taqlid and the Rise of the Mukhtasar". *Islamic Law and Society* 3, sy 2 (1995): 193-233.

———. "Two Women, One Man: Knowledge, Power, and Gender in Medieval Sunni Legal Thought". *International Journal of Middle East Studies* 29, sy 2 (1997): 185-204.

Fancy, Hussein. "Theologies of Violence: The Recruitment of Muslim Soldiers by The Crown of Aragon". *Past & Present* 221, sy 1 (2013): 39-73.

Farukî, İsmail Raci. *Bilginin İslâmîleştirilmesi - Genel Çalışma Planı ve İlkeler*. Çeviren Fehmi Kuru. 5. bs. İstanbul: Risale Yayınları, 2016.

Fazlurrahman, Malik. "İslâm'da Kadının Konumu". İçinde *İslâmî Yenilenme (Makaleler II)*, editör Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.

———. "The Concept of Hadd In Islamic Law". *Islamic Studies* 4, sy 3 (1965): 237-51.

Fidan, Özben. "11 Eylül'ün ABD Dış Politikasına Etkisi: Irak İşgali". Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.

Fishman, Shammai. *Fiqh al-Aqalliyyat: A Legal Theory for Muslim Minorities*. Washington DC: Hudson Institute, 2006.

Gayretli, Mehmet. "İslam Adliye Teşkilatında Avukatlık". www.e-akademi.org [Ulusal Hakemli Elektronik Dergi], 2010, 1-22.

Gerber, Haim. *Islamic Law and Culture - 1600-1840*. Leiden: Brill, 1999.

Griffel, Frank. "Apostasy". İçinde *Encyclopedia of Islam*, editör Marc Gaborieau vd., 1:131-34. Leiden: Brill, 2007.

Güner, Orhan Seyfi. "Avukatlık Mesleğinin Tarihçesi". İçinde *Genç Hukukçular Hukuk Okumaları & Birikimler* 1. İstanbul, 2003.

Güneş, Merdan. "'Euro-İslam' mı 'Avrupalı İslam' mı? Avrupa'da Müslümanların Geleceği". *Kilitbahir*, sy 19 (2021): 8-47.

Haddad, Yvonne Yazbeck; I. Smith, Jane ve Moore, Kathleen M. *Muslim Women in America - The Challenge of Islamic Identity Today*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Haddad, Yvonne Yazbeck; Smith, Jane I. ed. *Muslim Minorities in the West - Visible and Invisible*. New York: Altamira Press, 2002.

Hallaq, Wael. "Apostasy". İçinde *Encyclopaedia of the Qur'an*, editör Jane Dammen McAuliffe, 1:119-22. Leiden: Brill, 2001.

Hallaq, Wael. "İçtihat Kapısı Kapandı mı?" Çeviren Kamil Yelek ve Enes Eryılmaz. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017): 457-503.

———. "Maqasid and the Challenges of Modernity". *al-Jâmi'ah - Journal of Islamic Studies* 49, sy 1 (2011): 1-32.

———. "Qāḍīs Communicating: Legal Change and the Law of Documentary Evidence". *Al-Qanṭara* 20 (1999): 437-66.

———. "The Use and Abuse of Evidence: The Question of Provincial and Roman Influences on Early Islamic Law". *Journal of the American Oriental Society* 110, sy 1 (1990): 79-91.

———. "What is Sharia?" İçinde *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law 2005–2006*, 12:151-80. Leiden: Brill, 2007.

———. *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

———. *Islamic Law and Human Rights*. Röportaj yapan Andreas Matthias, 02 Kasım 2021. <https://daily-philosophy.com/interview-wael-hallaq-islamic-law/>.

Hamidullah, Muhammed. *Sorunlar, Sorular ve Cevaplar*. Editör Kamil Yeşil. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.

Hammer, Juliane. "Activism as Embodied Tafsīr: Negotiating Women's Authority, Leadership, and Space in North America". İçinde *Women, Leadership, and Mosques Changes in Contemporary Islamic Authority*, editör Masooda Bano ve Hilary E. Kalmbach, 457-80. Leiden: Brill, 2011.

———. "Performing gender justice: the 2005 woman-led prayer in New York". *Cont Islam* 4 (2010): 91-116.

Hasdemir, Merve Sena. "Müslüman Azınlıklar Fıkının Temel İlke ve Kavramları". İçinde *Müslüman Azınlıklar Fıkı (Fıkhu'l-Ekalliyat)*, editör Emine Enise Yakar, Sümeyra Yakar, ve Tuğrul Kütükcü, 21-42. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.

Hashmi, Sohail H.. “Political Boundaries and Moral Communities: Islamic Perspectives”. İçinde *States, Nations and Borders The Ethics of Making Boundaries*, editör Allen Buchanan ve Margaret Moore. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Hassan, Ahmad. *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. İslamabad: Islamic Research Institution, 1970.

Hassan, Said Farres. “Fiqh al-aqalliyyat and Muslim Minorities in the West”. İçinde *Routledge Handbook of Islamic Law*, editör Khaled Abou El Fadl, Ahmad Atif Ahmad, ve Said Fares Hassan, 313-23. Londra: Routledge Press, 2019.

———. *Fiqh Al-Aqalliyyāt History, Development, and Progress*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

Hatemi, Hüseyin. ““Modern Mahrem’ ve İslâm’ın Kadına Bakışı”. *İslâmî Araştırmalar* 10, sy 4 (1997): 328-31.

Haydar Efendi, Ali. *Dürerü’l-Hükkâm Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm*. 2. bs. C. 4. 4 c. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.

Husni, Ahmad Bin Muhammad; Husni, Amin Bin Muhammad; Nasri, Mohd Sabree. “Rights of the Accused in the Islamic Legislation: A Comparative and Analytical Study”. *Scholars International Journal of Law, Crime and Justice* 2, sy 7 (2019): 213-18.

Hussain, Feryad; Bouzenita, Anke Iman. “Squaring the Circle: A Critique of the Islamisation of the Human Sciences Project”. *Islamic Studies* 50, sy 3/4 (2011): 347-64.

Hülagü, Metin. *İslam Hukukunda Hapis Cezası*. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1996.

Ibrahim, Ahmed Fekry. “The Best Interests of the Child in Premodern Islamic Juristic Discourse and Practice”. *American Journal of Comparative Law* 4 (2015): 601-33.

Imber, Colin. “An Illiberal Descent: Kemalism and Ottoman Law”. İçinde *Warfare, Law and Pseudo-History*, 173-201. İstanbul: The ISIS Press, 2005.

———. “Why You Should Poison Your Husband: A Note on Liability in Hanafî Law in the Ottoman Period”. *Islamic Law and Society* 1, sy 2 (1994): 206-16.

İbn Abdilberr, Cemaleddin. *el-Kâfî fî fûrû’i’l-Mâlikiyye*, Editör Muhammed el-Morîtânî, C.1. 2 c. Riyad: Mektebetü’l-Riyadi’l-Hadise, 1980.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn. *el-Muğnî*. Editör Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî ve Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. C. 2. 15 c. Beyrut: Dârü’l-Alemi’l-Kütüb, 1997.

———. *el-Mukni’*. Editör Yasin Mahmûd Hatîb ve Mahmûd Arnavut. Cidde: Mektebetü’s-Sevâdî, 2000.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Mukteşid*. Editör Muhammed Subhi Hallak. C. 1. 4 c. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *el-Fetâva'l-kübrâ*. Editör Muhammed Abdülkadir Ata ve Mustafa Abdülkadir Ata. C. 3. 6 c. Medine: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhat-ı Mekkiyye*. Çeviren Ekrem Demirli. C. 3. 18 c. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr. *Câmi'u'l-ümmehât*. Editör Ebû Abdurrahman el-Ahdâr el-Ahdârî. Şam - Beyrut: Yemâme, 1998.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn. *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*. Editör Abdürrezzak Gâlibü'l-Mehdî. C. 6. 10 c. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

İbnü's-Sââtî, Muzafferüddîn. *Mecma'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*. Editör İlyas Kaplan. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

İltaş, Davut. *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

İnce, İrfan. "Ridde". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 35:88-91. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Jackson, Sherman. "Taqlîd, Legal Scaffolding and the Scope of Legal Injunctions in Post-Formative Theory - Muṭlaq and 'Āmm in the Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī". *Islamic Law and Society* 3, sy 2 (1996): 165-92.

Johansen, Baber. "Legal Literature and the Problem of Change: The Case of the Land Rent". İçinde *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*. Leiden: Brill, 1999.

———. "Signs as Evidence: The Doctrine of Ibn Taymiyya (1263-1328) and Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 1351) on Proof". *Islamic Law and Society* 9, sy 2 (2002): 168-93.

Johnston, David L.. "Maqāşid al-Sharī'a: Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights". *Die Welt des Islams* 47, sy 2 (2007): 149-87.

Kadivar, Mohsin. *Human Rights and Reformist Islam*. Çeviren Niki Akhavan. Edinburg: Edinburgh University Press, 2011.

Kahraman, Abdullah. "Klasik Fıkıh Doktrininde Kadının Namazda İmamlık Yapma Hakkı". *Marife Dergisi* 8, sy 1 (2009): 167-88.

Kamali, Mohammad Hashim. *Crime and Punishment in Islamic Law - A Fresh Interpretation*. New York: Oxford University Press, 2019.

———. *Freedom, Equality and Justice in Islam*. Cambridge: Islamic Text Society, 2002.

Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz - Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*. 5. bs. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.

Karakaya, Ayşe Elmalı. "Interfaith Marriage in Islam: Classical Islamic Resources and Contemporary Debates on Muslim Women's Interfaith Marriages". *Religions* 13 (2022): 1-21.

Kaya, Eyyüp Said. "Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkî İstidlal". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

———. "Modern Dönemde Fıkî İlminin Temel Meseleleri". İçinde *Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri*, 151-63. İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.

———. "Şerh (Fıkîh)". İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*, 38:560-64. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Khadduri, Majid. *War and Peace in the Law of Islam*. Maryland: John Hopkins Press, 1955.

Khan, Asif. *The Fiqh of Minorities - The New Fiqh to Subvert*. Londra: Khalifa Publications, 2004.

Khan, Israr Ahmad. *Authentication of Hadith: Redefining the Criteria*. Londra - Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2010.

Khan, Muqtedar. "Woman Leading Jumma Prayers: Why am I Silent?", 21 Nisan 2012. <https://www.ijtilah.org/Wadud.htm>.

Kırbaçoğlu, Hayri. "Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler". *İslâmî Araştırmalar* 10, sy 4 (1997): 259-70.

Kızılkaya, Rahile Yılmaz. "Sahîh, Mevzû ve Bağlamından Koparılan Hadislerdeki Kadın Algısının Analizi". İçinde *Kadın Olmak - İslam, Gelenek, Modernite ve Ötesi*, 207-37. İz Yayıncılık, 2019.

Komisyon. *Kur'an Yolu - Türkçe Meal ve Tefsir*. C. 1. 5 c. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkîh ve Siyaset - Osmanlılarda Siyaset-i Şer'iyye*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

Köse, Üzeyir. "İslâm Ceza Muhakemesinde Baskı ve Şiddet Yoluyla Elde Edilen İtirafın İspat Değeri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2021): 381-404.

Kutluer, İlhan. "Pozitivizm". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 335-39. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Layish, Aharon. "The Contribution of the Modernists to the Secularization of Islamic Law". *Middle Eastern Studies* 14, sy 3 (2006): 263-77.

Leeman, Alex B.. “Interfaith Marriage in Islam: An Examination of the Legal Theory Behind the Traditional and Reformist Positions”. *Indiana Law Journal* 84, sy 2 (2009): 743-71.

Mahmutoğlu, Yakup. “Namazlarda Kadının İmametî”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy 11 (2008): 283-302.

March, Andrew. *Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Masud, Muhammad Khalid. “Being Muslim in a non-Muslim polity: three alternate models”. *Institute of Muslim Minority Affairs*. 10, sy 1 (1989): 118-28.

———. “Islamic Law and Muslim Minorities”. *ISIM Newsletter* 11, sy 1 (2002): 17.

———. “The obligation to migrate: the doctrine of hijra in Islamic law”. İçinde *Muslim Travellers Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, editör Dale F. Eickelman ve James Piscatori, 29-49. Londra: Routledge Press, 1990.

Merâkibî, Muhammed. “Akışkan Bir İslam Hukukuna Doğru: Modernite ve Makasid Söyleminin Dönüşümü”. Çeviren Yasin Yılmaz ve Enes Cömert. *Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 4, sy 1 (2022): 305-23.

Mestiri, Mohamed. “From the Fiqh of Minorities to the Fiqh of Citizenship: Challenges of Conceptualization and Implementation”. editör Jasser Auda, 33-43, t.y.

Mevlevî, Faysal. *el-Muslim Muvâtinen fî Urubba*. Kahire: İttihâdî'l-Alemi'l-Ulemâi'l-Müslimîn, 2008.

Midilli, Muharrem. “Klasik Osmanlı Hukukunda Şer’-Örf Ayrımına Dair Modern Tartışmalar”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12, sy 23 (2017): 33-48.

———. “Osmanlı Müftülerinin Boşandığını İspat Edemeyen Kadınlara Evlilik-içi Zinadan Kurtuluş İçin Önerdiği Son Çare: Kocanın Yemeğine Zehir Katmak”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 39 (Haziran 2022): 117-42.

Mohamad, Mohd. Nasran Bin. “Islamic Law of Evidence in Confession (Iqrâr): Definitions and Conditions”. *İslâmiyyât* 15 (1994): 71-88.

Mohamed, Yasien. “Critical Reflections on Fârûqî’s Islamization of Knowledge”. İçinde *International Handbook of Philosophy of Education*, editör Paul Smeyeres. New York: Springer, 2018.

Mohomed, Carimo. “Islamic Reformism in India Between 1857 and 1947: The Conception of State in Chiragh ‘Ali, Muhammad Iqbal and Sayyid Abu’l ‘Ala Mawdudi”. Doktora Tezi, NOVA University Lisbon, 2012.

Mubarrak, Husni. "In search of Islamic view of justice on women testimony". *İjtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan* 16, sy 2 (2016): 281-96.

Muhammed Necîb el-Mutîf, Tekmiletü'l-Mecmu' Şerhi'l-Mühezzeb, C.19. 24 c. Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.

Muhammed, Yasin. "Bilginin İslamileştirilmesi: Bir Eleştiri". *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 2, sy 3 (1994): 110-22.

Mulia, Siti Musdah. "Promoting Gender Equity through Interreligious Marriage: Empowering Indonesian Women". İçinde *Muslim-non-Muslim marriage: Political and Cultural Contestations in Southeast Asia*, editör Gavin W. Jones, Chee Heng Leng, ve Maznah Mohamad. Pasir Panjang: Institute of Southeast Asian Studies, 2009.

Munir, Muhammad. "Fundamental Guarantees of The Rights of The Accused In The Islamic Criminal Justice System". *Hamdard Islamicus* 40, sy 4 (2017): 45-65.

Mustafa, Faizan. "Islamic Law of Confession: A Comparison with Western and Indian Laws". *Islamic Studies* 32, sy 1 (1993): 49-60.

Nafi, Basheer. "Fatwā and War: On the Allegiance of the American Muslim Soldiers in the Aftermath of September 11". *Islamic Law and Society* 11, sy 1 (2004): 78-116.

Najimdeen, Bakare. "From the Fiqh of Minority to Cosmopolitan Fiqh An Analysis". *Policy Perspectives* 11, sy 1 (2014): 33-45.

Nyazee, Imran Ahsan Khan. *Islamic Jurisprudence - (Usul al-Fiqh)*. 2. bs. Selangor: The Other Press, 2003.

Okur, Kaşif Hamdi. "İslam Hukukunda İrtidat Fiili İçin Öngörülen Asli Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002): 344-64.

Opwis, Felicitas. "İslam Hukuk Teorisinde Yeni Temayüller: Yeni Bir Hukuk Kaynağı Olarak Makâsıdu's-Şeria?" Çeviren Yasin Yılmaz. *Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 3, sy 2 (2020): 121-44.

Özcan, Tahsin. "Legitimization Process of Cash Foundations: An Analysis of the Application of Islamic Waqf Law in Ottoman Society". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 18 (2008): 235-48.

Özdemir, Mahmud Muhammed. "Makâsıdı İctihadda Aşırılığın Ölçüsü Olarak 'Nassın İptali'". İçinde *İlahiyat Bilimlerinde Makâsıd*, 622-43. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2023.

Özel, Ahmet. “Klasik İslâm Devletler Hukukunda Ülke Kavramı ve Günümüzdeki Durum: İbn Teymiyye’nin Mardin Fetvası ile Benzeri Diğer Bazı Fetvalar”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43, sy 2 (2012): 41-64.

———. *Dârulislâm, Dârulharb - İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

Pekcan, Ali. “Mevrîd-i Nass’ta İctihâd’a Mesâğ Yok (mu?)dur (İctihâd’ın Mahiyeti ve Sınırlarına Dair Bir Analiz)”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2003): 69-84.

Peters, Rudolph. “(In)compatibility of religion and human rights: The case of Islam”. İçinde *Human Rights and the Impact of Religion*, editör Johannes A. van der Ven ve Hans-Georg Ziebertz, 75-96. Leiden: Brill, 2013.

———. “Islamic law and human rights: A contribution to an ongoing debate”. *Islam and Christian-Muslim Relations* 10, sy 1 (1999): 5-14.

Peters, Rudolph; De Vries, Gert J. J. “Apostasy in Islam”. *Die Welt des Islams* 17 (1976 1977): 1-25.

Rachid, Aouidad. “Arab Modernists and Maqasid Shariah: a Critical Analysis”. *BALAGH - Journal of Islamic and Humanities Studies* 1, sy 2 (2021): 330-52.

Ragab, Ibrahim A.. “On the Methodology of Islamizing the Social Sciences”. *Intellectual Discourse* 7, sy 1 (1999): 27-52.

Ramadan, Moussa Abou. “Muslim Jurists’ Criteria for the Division of the World into Dar al-Harb and Dar al-Islam”. İçinde *International Law and Religion: Historical and Contemporary Perspectives*, editör Martti Koskenniemi, Mónica García-Salmones Rovira, ve Paolo Amorosa, 291-238. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Ramazan, Tarık. “We Are Europeans”, 24 Mayıs 2009. <https://tariqramadan.com/we-are-europeans/>.

———. *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Reda, Nevin. “The Islamic Basis for Female-Led Prayer”, 10 Mart 2005. https://www.irfi.org/articles/articles_351_400/islamic_basis_for_femaleled.htm.

Reifsnider, Matthew. “Muslim Minorities and Minority Fiqh”. İçinde *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives*, editör Ronald Lukens-Bull ve Mark Woodward, 125-45. New York: Springer, 2018.

Reza, Sadiq. “Torture and Islamic Law”. *Chicago Journal of International Law* 8, sy 1 (2007): 21-41.

Rızâ, Reşîd. *Mecelletü'l-Menâr*. C. 28. 35 c. Kahire, 1922.

———. *Tefsîrü'l-Menâr*. C. 5. 12 c. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Rohe, Mathias. *Islamic Law in Past and Present*. Çeviren Gwendolin Goldbloom. Leiden: Brill, 2015.

Ryad, Umar. “A Prelude to Fiqh al-Aqaliyyât: Rashîd Ridâ’s Fatwâs to Muslims under non-Muslim Rule”. İçinde *In-Between Spaces: Christian and Muslim Minorities in Transition in Europe and the Middle East*, editör Christiane Timmerman vd., 239-69. Brüksel: Peter Lang, 2009.

Saeed, Abdullah. “Limitations on Religious Freedom in Islam Rethinking through the Maqasid?” İçinde *Routledge Handbook of Law and Religion*, editör Silvio Ferrari, 369-80. New York: Routledge Press, 2015.

———. “Reflections on the Development of the Discourse of Fiqh for Minorities and Some of the Challenges it Faces”. İçinde *Applying Sharia in the West: Facts, Fears and the Future of Islamic Rules on Family Relations in the West*, 241-56. Leiden: Leiden University Press, 2013.

Safî, Louay. “İslâmî Bir Metodoloji Arayışı: Bilginin İslâmîleştirilmesi Tasarısı”. Çeviren Akif Demirci, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 1, sy 1 (1993): 31-57.

———. “Women and the Masjid Between Two Extremes”, 18 Mayıs 2005. <https://www.islamicity.org/2575>.

Sağlam, Hadi. “Naslardaki Şahitlikle İlgili Düzenlemelerin İslâm Hukukuna Yansımaları Işığında Kadınların Şahitliğinin Değerlendirilmesi”. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1, sy 2 (2008): 359-402.

Schirmacher, Christine. “Leaving Islam”. İçinde *Handbook of Leaving Religion*, editör Daniel Enstedt, Göran Larsson, ve Teemu T. Mantsinen, 96-110. Leiden: Brill, 2019.

Shadid, Wasif; Koningsveld, P.S. van “Religious Authorities of Muslims in the West: Their Views on Political Participation”. İçinde *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*, editör Wasif Shadid ve P.S. van Koningsveld, 149-70. Leuven: Peeters, 2002.

Shadid, Wasif; Koningsveld, P.S. van. “Gayri Müslim Yönetime Bağlılık: İslam Fıkıhındaki Tartışmaların ve Bazı Modern İslamcıların Görüşlerinin Analizi”. Çeviren H. Mehmet Günay. *Usûl: İslâm Araştırmaları* 2 (2004): 155-88.

Shah, Niaz A. “Women’s Human Rights in the Koran: An Interpretive Approach”. *Human Rights Quarterly* 28, sy 4 (2006): 868-903.

Shaham, Ron. *Rethinking Islamic Legal Modernism - The Teaching of Yusuf al-Qaradawi*. Leiden: Brill, 2018.

Shakir, Zaid “An Examination of the Issue of Female Prayer Leadership”, 23 Mart 2005.
https://www.irfi.org/articles/articles_351_400/an_examination_of_the_issue_of_f.htm.

Sharify-Funk, Meena; Haddad, Munira Kassam. “Where Do Women ‘Stand’ in Islam? Negotiating Contemporary Muslim Prayer Leadership in North America”. *Feminist Review* 102 (2012): 41-61.

Shavit, Uriya. “‘The Lesser of Two Evils’: Islamic Law and the Emergence of a Broad Agreement on Muslim Participation in Western Political Systems”. *Contemporary Islam* 8, sy 3 (2014): 239-59.

———. “Can Muslims Befriend Non-Muslims? Debating al-walā’ wa-al-barā’ (Loyalty and Disavowal) in Theory and Practice”. *Islam and Christian-Muslim Relations* 25, sy 1 (2014): 67-88.

———. “Europe, the New Abyssinia: On the Role of the First Hijra in the Fiqh al-Aqalliyyāt al-Muslima Discourse”. *Islam and Christian-Muslim Relations* 29 (2018): 371-91.

———. “The Wasatī and Salafī Approaches to the Religious Law of Muslim Minorities”. *Islamic Law and Society* 19 (2012).

———. *Sharī’a and Muslim Minorities - The wasatī and salafī approaches to fiqh al-aqalliyyāt al-Muslima*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Sherwani, Riaz R. “Comment: Duties and responsibilities of Muslims in non-Muslim states: a point of view, vol. viii: 1”. *Journal of Muslim Minority Affairs*. Journal 9, sy 1 (1988): 186-89.

———. “The one and indivisible nationality of a Muslim”. *Journal of Muslim Minority Affairs* 7, sy 2 (1986): 617-20.

Siddiki, Mazharuddin. *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*. Çeviren Murat Fırat ve Göksel Korkmaz. İstanbul: Dergah Yayınları, 1990.

Siddiqi, Muzammil. “Woman Imam Leading Men and Women in Salat”, 20 Mart 2005.
<https://www.islamicity.org/2576>.

Stark, Harvey. “Religious Citizens After September 11th: The Impact of Politics on the Jurisprudence Concerning Muslim American Military Service”. *The Muslim World* 2011 (2011): 484-93.

Şa’bân, Zekiyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkḥ)*. Çeviren İbrahim Kafi Dönmez. 14. bs. Ankara: TDV Yayınları, 2014.

Şankîti, Muhammed Muhtâr. *Arâu’t-Turâbî min Gayri Tekfîr ve la Teşhîr*. Merkezü’r-Râye li’t-Tenmiyyeti’l-Fikriyye, 2006.

Şeltut, Mahmud. *el-Akide ve’ş-Şeria*. Cidde: Dârü’ş-Şurûk, 1968.

Taha, Dina. "Muslim Minorities In the West: Between Fiqh of Minorities and Integration". Yüksek Lisans Tezi, Kahire Amerikan Üniversitesi, 2012.

———. "Muslim Minorities in the West: Between Fiqh of Minorities and Integration". *Journal of Islamic and Middle Eastern Law* 1 (2013): 1-36.

Taş, Aydın. "Şureyh'in Hayatı, İlmi, Mevkii ve Kadılığı". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 1 (1996): 349-76.

Tibi, Bassam. "Culture and Knowledge: The Politics of Islamization of Knowledge as a Postmodern Project? The Fundamentalist Claim to De-Westernization". *Theory, Culture & Society* 12 (1995): 1-24.

Tirmizî. *Câmiu's-Sahîh*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2001.

Tûbûlyâk, Süleyman Muhammed. *el-Ahkâmü's-siyasiyye li'l ekalliyati'l-müslime fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1997.

Ulema Grubu. "Ulama's Fatwas on American Muslim Participating in US Military Campaign", 11 Ekim 2001.
https://www.islamonline.net/servlet/Satellite?cid=1119503544516&pagename=IslamOnline-English-Ask_Scholar/FatwaE/FatwaEAskTheScholar.

Uyanık, M. Zeki. *İslam Hukukunda Hapis Cezası ve Hapishane*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017.

Uyanık, Mevlüt. *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.

Vekî, Muhammed b. Halef. *Ahbârü'l-Kudât*, 3 c. Kahire: Mektebetü't-Ticariyyeti'l-Kübra, 1947.

Verskin, Alan. *Islamic Law and the Crisis of the Reconquista - The Debate on the Status of Muslim Communities in Christendom*. Leiden: Brill, 2015.

———. *Oppressed in the Land? Fatwās on Muslims Living under Non-Muslim Rule from the Middle Ages to the Present*. New Jersey: Markus Wiener Publishers, 2013.

Wadud, Amina. *Inside the Gender Jihad Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld Publications, 2007.

Wagemakers, Joas. "Framing the 'Threat to Islam': Al-Wala' wa Al-Bara' in Salafi Discourse". *Arab Studies Quarterly* 30, sy 4 (2008): 1-22.

Whyte, Shaheen. "Whither Minority Jurisprudence? The Case of Fiqh Al-Aqalliyat in Australia". *Australian Journal of Islamic Studies* 2, sy 3 (2017): 55-75.

Wright, Mike. “Watford Labour councillor, Asif Khan, was a member of radical Islamic group, Hizb ut-Tahrir”, 20 Ekim 2012. <https://www.watfordobserver.co.uk/news/10044065.watford-labour-councillor-asif-khan-was-a-member-of-radical-islamic-group-hizb-ut-tahrir/>.

Yakar, Emine Enise. “Taha Câbir Alvânî’nin Fıkhu’l-Ekalliyyât Teorisi ve Mülkîlik/Dâr Anlayışı”. İçinde *Müslüman Azınlıklar Fıkhu (Fıkhu’l-Ekalliyyat)*, editör Emine Enise Yakar, Sümeysa Yakar, ve Tuğrul Kütükcü, 125-69. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.

Yaman, Ahmet. “Makâsıd Merkezli Kur’an-Sünnet ve İslam Anlayışı: İmkânlar, Sınırlar ve Sorunlar”. İçinde *Makâsıdî Tefsir - Kur’ân-ı Kerîm’i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak*, 129-63. İstanbul: KURAMER, 2018.

Yaman, Ahmet. “Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer‘îliği Tartışmalarına Eleştirel Bir Katkı”, *İslâmiyat* 8, sy 1 (2005): 113-125.

———. *Fetva Usûlü ve Âdâbı*. M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.

Yenilmez, Hasan; Üstün, İsmail Safa. “II. Meşrutiyet Dönemi Dozy Reddiyelerinde Yeni Tarih Anlayışı (Mucize ve Miraç Hadisesinin Değerlendirilmesi)”. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 5, sy 1 (2016): 27-42.

Yıldırım, Mustafa. “Makâsıd Merkezli Bir Fıkıh Usûlü İnşası Mümkün mü?” İçinde *İlahiyat Bilimlerinde Makâsıd*, 259-69. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2023.

Yücel, Ahmet. “Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 16-17 (1998): 91-121.

Zahalka, Iyad. *Shari’a in the Modern Era - Muslim Minority Jurisprudence*. Çeviren Ohad Stadler ve Cecilia Sibony. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Zakariyah, Luqman. *Legal Maxims in Islamic Criminal Law Theory and Applications*. Leiden: Brill, 2015.

Zaman, Muhammad Qasim. *Modern Islamic Thought in a Radical Age - Religious Authority and Internal Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Zeydan, Abdülkerim. *el-Mufasssal fî Ahkâmi’l-Mer’e ve’l-Beytü’l-Müslim fi’ş-Şeriatî’l-İslâmiyye*. C. 1. 11 c. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1993.

Zühaylî, Vehbe. *Asârü’l-Harb Dirase Fıkhiyye Mukarene*. Şam: Dârü’l-Fikr, 2009.

———. *Fıkıh Usulü*. Çeviren Ahmet Efe. 3. bs. İstanbul: Risale Yayınları, 2015.

ÖZ

Kütükcü, Tuğrul, Taha Câbir Alvânî'nin Fıkıh Anlayışı, (Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Hadi Ensar Ceylan), Ankara Üniversitesi, 2024, 217 sayfa.

Tezimizde son asırda yaşamış ve fıkıh sahasında pek çok çalışmaya imza atan Taha Câbir Alvânî'nin fıkıh anlayışı, özgünlükleri ve eksiklikleri, klasik ve modern fıkıh çalışmaları arasında nereye tekabül ettiği, fûrû anlayışının usûl görüşlerine ne derece mutabık kaldığı gibi hususlar incelenmiştir.

Birinci bölümde Alvânî'nin İslam düşüncesinde yenilenmenin teorik zeminini Bilginin İslamileştirilmesi ve pratik açıdan örneğini ise fikhu'l-ekalliyat üzerinden inşa ettiği tespit edilerek bu konulardaki düşünceleri tarihi gelişim seyri içerisinde incelenmiştir.

İkinci bölümde Alvânî'nin usûle dair görüşleri ele alınıp sistematik ve tutarlılık açısından değerlendirilmiş, klasik fıkıh geleneğinden ne ölçüde ayrıldığı tespit edilmiştir.

Üçüncü bölümde Alvânî'nin fûru fıkha dair bazı görüşleri klasik ve modern görüşlerle mukayeseli olarak ele alınmış, ayrıca fûru görüşlerinin usûl anlayışıyla ne kadar tutarlı olduğu da incelenmiştir.

Anahtar Kavramlar: Fıkıh, Taha Câbir Alvânî, Bilginin İslamileştirilmesi, Müslüman Azınlıklar

ABSTRACT

Kütükcü, Tuğrul, Taha Jābir Alwānī's Understanding of Fiqh, (Supervisor: Dr. Hadi Ensar Ceylan), Ankara University, 2024, 217 pp.

In this thesis, Taha Jābir Alwānī, who lived in the last century and authored many works in the field of fiqh, has been examined in terms of his understanding of fiqh, his originalities and shortcomings, where he stands between classical and modern fiqh studies, and to what extent his understanding of furū fiqh is in agreement with the views of usūl.

In the first chapter, it is determined that Alwānī constructed the theoretical basis of the renewal of Islamic thought through the Islamization of Knowledge and the practical example through fiqh al-ekalliyat, and his thoughts on these issues are examined in the course of historical development.

In the second chapter, Alwānī's views on usūl fiqh are analyzed and evaluated in terms of systematic and coherence, and the extent to which he departed from the classical usūl tradition is determined.

In the third chapter, some of al-Alwānī's views on furū fiqh are analyzed in comparison with classical and modern views, and the extent to which his views on furū fiqh are consistent with his understanding of usūl is also analyzed.

Key Concepts: Fiqh, Taha Jābir Alwānī, Islamization of Knowledge, Muslim Minorities