




bilimname 52, 2024/2, 1-65

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 31.05.2024, Kabul Tarihi: 11.09.2024, Yayın Tarihi: 31.10.2024

doi: 10.28949/bilimname.1493702

FIKİH, DİNİN VE ŞERİATİN NESİ OLUR?: DİN, ŞERİAT, İSLAM VE FIKİH KAVRAMLARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

 Hacı Yunus APAYDIN^a

Öz

Günümüzde din, şeriat ve fıkıh kavramlarının mahiyetlerinin bulanıklaşarak birbirlerinin yerine kullanılmaya başlandığı, kimi çalışmalarda fıkıhın sanki Şâri'in bizzat ve doğrudan vaz' ettiği bir din veya şeriat olarak algılandığı ve bu durumun birtakım yanlış anlama ve değerlendirmelere zemin oluşturduğu görülmektedir. Esasında dinamik bir süreç olan fıkıhı, dogmatik hale getiren bu yanlış anlama, haliyle İslam sözcüğünün kullanımına da yansımakta ve İslam'ın ne olduğu veya neyin İslam olduğu hususu da muğlaklaşmaktadır. Bu çalışmanın amacı, önce din ve şeriat kavramlarının içeriğini, ardından benzedikleri ve ayrıldıkları noktaları ve nihayet fıkıhın bu ikisinden farklı yönlerini ve onlarla ilişkisini klasik literatürden hareketle ortaya koyarak, şu iki hususu tartışmaya açmaktan ibarettir: Birincisi, dinin bütün peygamberlerde aynı olup şeriatlerin değişmesi olgusu dikkate alındığında "şeriat ve din arasındaki ilişkinin benzerinin, fıkıh ve şeriat arasında kurulup kurulamayacağı"; ikincisi ise "fıkıh faaliyeti sonucunda üretilen görüşlerin ve bu doğrultuda oluşan hayatın İslam olarak nitelendirilmesinin imkanı ve keyfiyeti"dir. Bu amaçla, önce, Kur'an-ı Kerim'de geçen din, şeriat ve İslam kavramlarının içeriğinin, ilgili ayetler bağlamında, nasıl doldurulduğunu ve bunların birbirleriyle nasıl ilişkilendirildiğini, başta sahabe ve tabiun olmak üzere klasik ulemanın değerlendirmeleri üzerinden belirlemeye ve sonra da fıkıhın pozisyonu tartışılmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: İslam Hukuku, Şeriat, İslam, Fıkıh, İctihad, Mezhep, Evrensel, Zaman üstü.



^a Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, yunusa@erciyes.edu.tr

WHAT IS FIQH TO THE RELIGION AND SHARI'AT?: AN EVALUATION ON THE CONCEPTS OF RELIGION, SHARI'AH, ISLAM AND FIQH

Abstract

Nowadays, in contemporary discourses, it can be said that religious discourses are quite complex and confusing. Especially the concepts of religion, Sharia, and jurisprudence have become obfuscated being used interchangeably. This phenomenon is evident in certain studies where jurisprudence, inherently a scholarly activity of jurists, is perceived as if it was a religion or Sharia directly ordained by the Lawgiver. This conflation fosters various misunderstandings and misjudgments. Essentially, jurisprudence which is a dynamic process aimed at regulating social relationships on the basis of justice and equity is rendered dogmatic by these misinterpretations. Consequently, this misunderstanding naturally reflects on the usage of the term 'Islam', causing ambiguity regarding the essence of Islam or what constitutes Islamic principles. Consequently, the solutions produced by Muslim societies in the past within the framework of religious and sources of Sharia are perceived as religion or Sharia itself and equated with religion and Sharia ordained by the Lawgiver. Perceiving the marriage age of Aisha as a requirement or result of religion is a typical example of this misunderstanding. In such case, devout individuals may advocate for early marriage today, believing it to be a religious mandate, while opponents of religion criticize religion based on this acceptance. It is clear that both attitudes are wrong and that this error stems from treating existing data and the opinions of jurists as religious doctrines. While religious injunctions may indeed serve as the core reference in issuing judgments, and jurists might legitimize their everyday life-related rulings through these injunctions, the other pivot of this compass is the customary, the accepted, and functional outcomes of the period. The judgments related to slavery and concubinage are also of this nature.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Islamic Law, Sharia, Islam, Fiqh, Ijtihad, Sect, Universality, Temporal Supremacy.



Giriş

Özellikle modern ve modern sonrası dönemde din, şeriat ve fıkıh kavramlarının, mahiyetlerinin bulanıklaşıp, birbirinin içine girdiğinden, klasik dönemdeki anlamlarından farklı bir içerikle açıklanıp yorumlandığından, fıkıhın adeta Şâri'in vaz' ettiği bir din gibi sunulduğundan ve sonuçta İslam kavramının muğlaklaştırıldığından söz etmek mümkündür. Bunun çeşitli nedenleri üzerinde durulabilir. Genel olarak işaret etmek

gerekirse, bunlardan birincisi, kavram tespit ve analizlerinde yeterince titiz davranılmamasıdır. Klasik literatürde bu kavramlara ilişkin açıklamaların ve getirilen kayıtların ihmal edilmesi sözü edilen kavramların doğru anlaşılmasına ve doğru ilişkilendirilememesine yol açmaktadır. İkincisi; fıkıhın asıl mahiyet ve işlevinin gözden kaçırılarak, gerek süreç gerek sonuç itibarıyla genelde tartışılabilir görüşlerden ibaret olan fıkıhın, dine veya şerâate dayanılarak tahkim edilmesi hatasına düşülmesidir. Fıkıh adına, hayatı görececek, hayata dokunacak kabiliyette, kendi ayakları üzerinde duran, adil, tutarlı ve işe yarar sonuçlar üretme becerisinden mahrum olduğunda, fıkıh adına üretilen çözümlerin etkinlik ve geçerliliğinin, en azından dindarlar tarafından doğru, tartışılmaz ve değişmez kabul edilen din veya şerâat alanına yaslanmak suretiyle, artırılması çabalarına maalesef yaygın olarak şahit olunmaktadır. Üçüncüsü de, belki, fıkıh alanındaki yeni üretimlerin, dile getirilen farklı görüşlerin dinin tahrif edilmesine yol açacağı şeklindeki yersiz endişedir.

Kanaatimizce, şerâat din ilişkisinin ve özellikle fıkıhın, din ve şerâatle ilişkisinin sağlıklı bir şekilde kurulamaması, Müslümanların bireysel ve toplumsal düzlemde imrenilen ve özenilen bir söylem ve pratik ortaya koymalarına engel olduğu gibi, belki de böyle bir söylem ve pratik oluşturamamanın bir sonucu olarak, Müslüman toplumlarda dine mesafe konulmasına, Müslüman olmayan toplumlarda ise bir İslamofobi oluşumuna yol açmış veya mevcut İslamofobi ateşine odun taşımış gözükmektedir. Bu sebeple, fıkıhın, din ve şerâatle ilişkisinin ve fıkıhın öznesinin Tanrı değil beşer olduğunun ve şerâatin peygamber sonrası dönemlerde sürdürülmesinin fıkıh yoluyla olacağının ortaya konulması hayati bir önem arz etmektedir.

Bu çalışmada din, şerâat ve İslam sözcüklerinin anlamları ve ilgili literatürdeki kullanımları üzerinde durularak fıkıhın bu kavramlarla ilişkisi ortaya konulacaktır. Ayrıca yeri geldikçe, Kur'ân-ı Kerim'de sıklıkla kullanılan "millet" kelimesinin din, şerâat ve İslam terimleriyle olan ilişkisine ve bu konunun incelenmesi sırasında görülen irtibat nedeniyle iman-İslam ve dolayısıyla iman-amel ilişkisi gibi konulara da kısaca değinilecektir. Aslında gerek din, gerek şerâat, gerekse İslam kavramlarının klasik literatürdeki kullanımlarının bütün yönleriyle ve ilişkili olduğu diğer kavram ve konularla birlikte hak ettiği derinlikte ele alınması, uzun süreli ve daha kapsamlı bir çalışmayı gerektirmektedir. Hatta tek tek her bir kavramın gelişiminin incelenmesi bile müstakil çalışmaların konusu olacak kapsamdadır. Buna modern dönemde din ve şerâat kavramlarına dair Türkçe

ve başka dillerde yayımlanan yeni çalışmaları¹ da eklediğimizde, konunun kapsamı ve ağırlığı daha da artmaktadır. Klasik literatürde din, şer' (eş-şer') ve şer'at kavramlarının yer yer iç içe geçip birbirlerinin yerine kullanıldığı, modern literatürde ise din, şer'at ve fıkıh kavramlarının yeterince titiz olmayan bir biçimde sanki birbiriyle özdeşmiş gibi kullanıldığı dikkate alındığında, incelemeye giriştiğimiz konunun çetrefilli olduğu kadar netameli de olduğunu ve tüm boyutlarıyla bir yazıda tüketmenin zorluğunu belirtmek gerekir. Dolayısıyla biz bu çalışmada, din, şer'at, İslam ve fıkıh kavramları konusunda bizce yanlış olan tespit ve değerlendirmelere yönelik eleştirilerimizi bir kitap çalışmasına bırakarak, bu kavramları ve birbiriyle ilişkilerini, fıkıhın mahiyet ve işlevi konusundaki görüşlerimizi temellendirmeye yetecek ölçüde ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışmakla yetineceğiz.

A. Din

Din, şer'at ve İslam sözcüklerinin Arap dilindeki ve Kur'an'daki anlamlarına geçmeden önce, usulcülerin, Allah'ın, vahiy sürecinde, dile bir müdahalesinin olup olmadığına ilişkin olarak gündeme getirdikleri tartışmayı genel hatlarıyla tasvir etmekte yarar vardır. Çünkü başta iman ve İslam sözcükleri olmak üzere din ve şer'at sözcüklerinin içeriğine ilişkin tartışmalar büyük ölçüde bu eksen üzerinde cereyan etmektedir.

Allah'ın Hz. Peygamber'e indirdiği vahyin, yani Kur'an'ın Arap diliyle olduğu, Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde vurgulandığı² üzere, bilinen bir husustur. Usulcülerin Şâri'in dile müdahale edip etmediği tartışması, büyük ölçüde bu zemin üzerinde gerçekleşmektedir. Bu tartışmada temel soru şudur: Allah, mesajını Arap diliyle iletirken, bu dilin sözcüklerinde herhangi bir tasarrufta bulunmuş mudur? Daha açık bir ifadeyle Şâri', Arap dilindeki bir sözcüğü, o dilde kullanıldığı anlamın dışında bir anlama nakletmiş midir veya onların bilmedikleri yeni bir kelime kullanmış mıdır? Fıkıh usulünde birinci durum "nakl" olarak, ikinci durum "vaz'-ı mübtede: ilkten sözcük oluşturma" olarak isimlendirilmektedir. Arap dilindeki sözcüklerin Kur'an'daki kullanımlarında Allah tarafından bir içerik değişikliği yapıp yapılmadığı tartışması, çok boyutlu bir tartışma olup, burada sadece incelemek istediğimiz kavramların içeriğinin oluşturulma sürecine ışık

¹ Bu yazıların birçoğunda bu kavramların klasik literatürdeki kullanımları yeterince titiz bir şekilde ortaya konulmamış, yine birçoğunda fıkıhın din ve şer'at ile ilişkisine yer verilmemiş ve İslam kavramının bu üç kavramla ilişkisi gündeme getirilmemiştir. Bunlara ilerde bu çalışmanın geniş versiyonunda işaret edilecektir.

² Yusuf 12/2; Nahl 16/103; Taha 27/113; Şuarâ 26/195; Zümer 39/28; Fussilet 41/3, 44; Şûrâ 42/7; Zuhruf 43/3; Ahkâf 46/12; Ra'd 13/37.

tutmak, en azından mevcut görüşlerin hareket noktalarının ne olduğunun anlaşılmasını sağlamak amacıyla kısaca özetlenecektir.

Fıkıh usulü literatüründe genel olarak “hakikat ve mecaz” başlığı altında, özel olarak, “el-hakîkatu’ş-şer’iyye”, “el-esmâu’ş-şer’iyye” veya “el-esmâu’l-menkûle” gibi başlıklar altında incelenen bu konuda başlıca iki temel görüş öne çıkmaktadır. Birincisi; lugavî isimlerin dönüştürülmediği, yani vahiy sürecinde Arap dilindeki hiçbir sözcüğün bilinen lugavî anlamından yeni/farklı bir anlama nakledilmeyip, Arap dilindeki anlamları neyse Kur’an’da da o şekilde kullanıldığı görüşüdür. İkincisi, özellikle bazı dînî ve şer’î isimlerde naklin gerçekleştiği görüşüdür. Orta dönemlerden itibaren uzlaşmacı veya orta yolcu olarak nitelenebilecek bir görüşten daha söz edilmektedir ki bu görüş, nihai tahlilde nakli, dînî isimlerde değil de sadece şer’î isimlerde kabul etmesi sebebiyle ikinci görüş kapsamında değerlendirilebilir.

Şer’î isim tartışmasındaki temel görüşlerin ayrıntısına geçmeden önce, fıkıh usulünde yaygın olan hakikat taksiminden genel olarak söz etmek, tartışmanın mahiyetinin anlaşılmasına yardımcı olabilir. Hakikat taksiminde usulcüler genelde iki yol izlemişlerdir. Kimileri hakikati; luğavî hakikat, şer’î hakikat ve örfî hakikat olarak üçe ayırırken, kimileri, luğavî hakikat ve şer’î hakikat olarak ikiye ayırmış ve luğavî hakikati de kendi içinde vaz’î hakikat ve örfî hakikat olarak ikiye ayırmışlardır.

Hakikat veya hakikat-i luğavîyye olarak da isimlendirilen vaz’î isim, genel olarak, dil ehli yani dili ilkten oluşturan kimseler lafzı hangi anlam için koymuşlarsa o anlam için kullanılmasıdır. Bu lafzın, aralarındaki bir alakadan dolayı ilk konulduğu anlam dışında başka bir anlam için kullanılması mecaz olur.

Örfî isim, kısaca örf yoluyla sabit olan isim olup, lafzın müsemmalarından birine tahsis edilmesi (dâbbe örneğinde olduğu gibi) veya dilde konulduğu asıl anlam dışında bir anlam için (gâit örneğinde olduğu gibi) kullanılmasının yaygınlaşmasıdır. Bu durumda örfî isim ilk vaz’ edildiği anlama nisbetle *mecaz*, yeni kazandığı anlama nisbetle *hakikat* olur. Başka bir tanıma göre ise örfî isim, genel olarak, lafzın genel veya özel kullanım örfüyle, dilde konulduğu anlamdan başka bir anlama nakledilmesidir. Buna göre, ilim ve zenaat ehlinin kendi ilgi alanları itibarıyla terimleştirdiği sözcükler, özel kullanım örfü sebebiyle *örfî hakikat* olarak isimlendirilir.

Şer’î isim ise, kabul edenler açısından, Şâri’in -nakil suretiyle veya ilkten- bir lafzı özel bir anlamda kullanmasıdır. İşte Mu’tezile’nin öne sürdüğü, Eş’arî-Mâlikî usulcü Kadı Ebu Bekr Bâkılânî’nin (ö. 403/1013)

karşı çıktığı ve sonraki usulcülerin bir orta yol bulmaya çalıştıkları esas konu budur.

Şer'î isim, birbirine yakın çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Ebu'l-Huseyn Basrî (ö. 436/1044) ve Fahreddîn Râzî (ö. 606/1210) gibi kimi usulcüler şer'î ismi, "bir mana için vaz' edilmesi şer'den istifadeyle olan lafız" şeklinde; Kadı Abdulcebbâr (ö. 415/1025) gibi kimi usulcüler, "manası, şer' sayesinde sabit olan isim" şeklinde; İbn Berhân (ö. 518/1124) gibi kimi usulcüler ise, "lafız lügatten olup anlamı şer'den istifadeyle oluşturulan isim" şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanımlar, şer'î ismin Şer'den istifadeyle veya Şâri'in yapması yoluyla oluştuğu noktasında aşağı yukarı aynı şeyi söylemektedir.

Birinci görüşün, yani luğavî isimlerde naklin olmadığı görüşünün en hararetli savunucusu Eş'arî Mâlikî usulcü Bâkılânî'dir. Bu görüşün iki temel gerekçesinden biri, dile müdahalenin, hem anlama/anlaşma imkanını, hem de Kur'ân'ın Arabîlik (Arapça oluş) özelliğini ortadan kaldıracığı; diğeri de böyle bir nakil işlemi gerçekleşmiş olsaydı bunun bize Şâri' tarafından bildirilmiş olacağı; halbuki bize tevatür yoluyla ulaşan böyle bir bildirim bulunmadığı şeklindedir. Bâkılânî'ye göre, mesela iman sözcüğü Arap dilinde ne anlama geliyorsa Şâri'in dilinde de o anlama gelir. Çünkü Allah, Arab'ın dilini değiştirmemiştir.³

İkinci temel görüş, Kur'an'da geçen isimleri "dînî isim", "şer'î isim" ve "lugavî isim" olarak üçe ayırarak dînî isimlerde ve şer'î isimlerde nakil olduğunu, yani isim aynı kalmakla birlikte Şâri'in bu ismin içeriğini dönüştürdüğünü öne süren Mu'tezile'nin görüşüdür. Mu'tezile'nin terminolojisinde "dînî isim" kavramının kapsamında iman, küfür ve fık sözcükleri; "şer'î isim" kavramının kapsamında ise salât (namaz), savm (oruç), zekât, hac gibi sözcükler yer alır. Farkedilmiş olacağı üzere "dînî isim" kavramlaştırması, itikadî alana (usûlu'd-dîn), "şer'î isim" kavramlaştırması ise amelî alana (fürûu'd-dîn) ilişkindir. Mu'tezile'ye göre Kur'an'da dînî isimler ve şer'î isimler dışındaki isimler, Arap dilindeki anlamlarıyla yani vahyin indiği süreçte Araplar tarafından bilinen lugavî anlamlarıyla

³ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkılânî (ö. 403/1013), *Temhîdu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*, thk. İmâduddîn Ahmed Hayder (Lübnan: Müessesetu'l-kütübi's-sekâfiyye, 1987), 390. *إِنَّمَا فِي الشَّرِيعَةِ هُوَ الْإِيمَانُ الْمَعْرُوفُ فِي اللَّغَةِ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ مَا غَيْرَ لِسَانِ الْعَرَبِ وَلَا قَلْبِهِ.* İbn Teymiyye de aynı görüşü aynı ifadelerle tekrarlamıştır. Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî (ö. 728/1328), *el-İmân*, thk. M. Nâsiruddîn el-Elbânî (Amman: el-Mektebu'l-islâmî, 1996), 1/100-101.

kullanılmıştır ve Kur'ân'ın büyük çoğunluğu böyledir.⁴ Nakil tartışmasının ve dînî isimler kavramlaştırmasının, Mu'tezile'nin, büyük günah işleyen kimseleri (fâsık) imandan çıkmakla birlikte küfre de girmiş saymayan "el-menzile beyne'l-menzileteyn" (iki yer arasında bir yer) anlayışıyla da ilişkili olduğu açıktır. Ancak hangisinin sebep hangisinin sonuç olduğu ayrıca araştırılmaya muhtaçtır.

Mu'tezile, dînî isimler kapsamına dahil ettikleri iman kelimesinde *nakl* olduğunu, yani iman sözcüğünün Kur'ân'da yeni bir içerikle kullanıldığını şöyle gerekçelendirir: İman lügatte "tasdik" (doğrulama, onaylama) anlamına gelirken Şâri'in lisanında birtakım özel ibadetlerin adı olmuştur. İbadetlerin iman olarak isimlendirilmesinin mecaz olduğunu dil bakımından tashih edecek bir münasebet olmadığına göre bu sözcük Şâri' tarafından - ibadetleri de içine alacak- yeni bir anlama nakledilmiş demektir. Mu'tezile'ye göre, imanın lügatte tasdik anlamına geldiği ittifakla bilinen bir husus olup, bazı özel ibadetler anlamını kazanması ise şöyledir: İbadetler, muteber dindir; muteber din, İslam'dır ve İslam da imandır, o halde ibadetler imandır. İbadetlerin muteber din oluşu, 'Emrolundukları şey, sadece dini Allah'a has kılıp hanîf olarak ibadet etmek, namaz kılmak ve zekat vermektir. İşte kayyimenin dini budur.' (Beyyine 98/5) ayetinin sonundaki *dînu'l-kayyime* nitelemesinin, bu niteleme öncesinde zikredilen ibadetler için olmasından; muteber dinin İslam oluşu, "Allah katında din İslam'dır" (Âl-i İmrân 3/19) ayetinden; İslam'ın iman oluşu ise "Kim İslam'dan başka bir din arzularsa, bu ondan kabul edilmeyecektir" (Al-i İmrân 3/85) ayetinden anlaşılmaktadır. Çünkü bu son ayete göre, İslam imandan başka bir şey olsaydı makbul olmayacaktı. Ayrıca Allah, "Orada müminlerden kim varsa çıkardık. Orada bir ev dışında Müslümanlardan kimse kalmadı" (Zâriyât 51/35-36) demektedir; şayet İslam ve iman aynı olmasaydı, bu ayette Müslümanların müminlerden istisna edilmesi dil bakımından tutarlı olmazdı.

Görüldüğü üzere, Mu'tezile, iman sözcüğüne, esasen dilde olmayan yeni bir içerik kazandırıldığını Şâri'in ifadelerinden hareketle ispatlamaya çalışmakta, bir bakıma Şâri'in, tabir caizse, yeni bir terminoloji oluşturduğunu savunmaktadır.

Nakl işlemi kabul etmeyenler, yani Şâri'in dile müdahale etmediğini savunanlar, Mu'tezile'nin bu gerekçelendirmesine çeşitli şekillerde cevap vermişlerdir. Bu cevaplardan birisi yine Şâri'in Kur'an'daki ifadelerinden hareketle oluşturulmuş olup, ana hatlarıyla şöyledir: "De ki; siz iman

⁴ Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî (ö. 436/1044), *el-Mu'temed*, thk. Halîl el-Meys (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1403), 1/18-24, 307.

etmediniz, fakat İslam olduk deyiniz” (Hucurât 49/14) ayeti sizin istidlalinize muarızdır. Çünkü bu ayet imanı nefy edip İslamı isbât ettiğine göre iman ve İslamın birbirinden farklı olması gerekir. Böyle olunca da sizin imanın İslam olduğu iddianız batıl olur. Ayrıca İslam’ın ibadetlerden ibaret olduğunun sabit olması durumunda, ki Cibril hadisinde bu husus açıkça belirtilmektedir, imanın ibadet olduğu iddianız yine boşa çıkar...”⁵

Mu’tezile’nin yaklaşımının, dînî isim - şer’î isim ayrımı yapılmaksızın, yani her ikisi de şer’î isim olarak değerlendirilerek Eş’ârî ve Mâtürîdî usulcülerin çoğunluğu tarafından ve Zâhirî usulcü İbn Hazm (ö. 456/1064) tarafından⁶ genel olarak benimsenip sürdürüldüğü söylenebilir. Eş’ârî-Şâfîî usulcü Âmidî (ö. 631/1233) her iki görüşü de imkân dahilinde görerek gerekçeleriyle birlikte nakletmekle yetinmiştir. Eş’ârî - Şâfîî usulcü Zerkeşî (ö. 794/1392) ise, -dînî isimler ile şer’î isimler arasında ayırım yaparak- dînî isimlerde bir dönüşüm olmadığını, fakat şer’î isimlerin Şâri’ tarafından dönüştürüldüğünü öne sürerek bunun üçüncü bir görüş bulunduğunu ve tercih edilen görüşün bu olduğunu öne sürmüştür.⁷ Yukarıda belirttiğimiz gibi bunun nakli kabul eden görüş kapsamına dahil edilmesi mümkündür.

Belirtmek gerekir ki bu tartışma, yani nakil tartışması, özellikle Şâri’in kelamı açısından gündeme gelmiş olup, “müteşerria”, “ehlu’ş-şer” veya “hameletu’ş-şer” olarak nitelenen kelam ve fıkıh bilginlerinin oluşturduğu terminolojide, bazı düzenlemelerle luğavî anlamlarının dışında kullanılan kelimelerin örfî hakikat olduğunda herhangi bir tartışma yoktur.⁸

Bu tartışmanın pratik sonuçlarından biri şudur: Şâri’in ifadesinde

⁵ Adududdîn el-İcî (ö.756/1355), *Şerhu’l-Adud ale’l-Muhtasar*, thk. M. Hasen Muhammed İsmâil (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 2004), 1/580-594.

⁶ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelûsî (ö. 456/1064), *El-İhkâm Fî Usûli’l-Ahkâm*, (neşr. Ahmed Muhammed Şâkir), 1/42, 49; Alâuddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü’l-ukûl*, (Katar: Metâbiu’d-Devhâ el-hadîse, 1984), 377-382; Abdülazîz Ahmed b. Muhammed el-Buhârî (ö. 730/1330), *Keşfu’l-esrâr an usûli’l-Bezdevî* (Beyrut: Dâru’l-ketbî, 1997), 3/460.

⁷ Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî ez-Zerkeşî eş-Şâfîî (ö. 794/1392), *el-Bahru’l-muhît* (Dâru’l-ketbî, 1994), 3/20-34. Bu konuda ayrıca bk. Ebû Ya’lâ Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ (ö. 458/1066), *el-Udde fî usûli’l-fikh* (Riyad, 1990), 1/189; İmâmu’l-Haremeyn Ebu’l-Meâlî Rûknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü’rî (ö. 478/1085), *et-Telhis fî usûli’l-fikh*, (neşr. Abdullah Cevlem en-Nebâlî ve Beşir Ahmed el-Amrî) (Beyrut: Dâru’l-beşâir el-İslâmiyye, ts.), 1/209-216; Ebu’l-Hasen Seyfuddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebî el-Âmidî (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk. Abdurrezzâk el-Affîfî (Beyrut: el-Mektebu’l-islâmî), 1/35-44.

⁸ Adududdîn el-İcî (ö.756/1355), *Şerhu’l-Adud ale’l-Muhtasar*, 1/588; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, 3/24.

(naslarda) geçen “salât” (namaz) kelimesi, nakli kabul etmeyenlere göre, ilave bir karine olmadıkça, “luğavî anlam”a, nakli savunanlara göre ise aksi yönde bir karine olmadıkça “şer’î anlam”a hamledilecektir. Bu tartışmanın kelam ve usuldeki başka bazı tartışmalarla da yakından ilgisi vardır. Bunlardan biri, burada ayrıntısına giremeyeceğimiz, iman ve İslamın aynı olup olmadığı, diğeri de kafirlerin şerâtin fûrû ile muhatap olup olmadıkları tartışmasıdır.

1. Din Sözcüğünün Arap Dilindeki Anlamları

Din sözcüğünün Arap dilinde kullanıldığı anlamlar konusunda dilcilerin verdikleri bilgiler büyük ölçüde aynıdır. Bu anlamlar genel olarak, “tâat”, “cezâ”, “hesap”, “sultan”, “ubudiyet”, “züll” (tezellül), “hâl”, “âdet”, “millet”, “sîretulmelik ve melekutuhu”, “siyaset”, “hastalık” ve “kazâ” olarak sıralanmıştır.⁹ Bu anlamlardan yakın içeriğe sahip olanlar gruplandırıldığında din sözcüğünün anlamlarına ilişkin olarak kabaca şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır: 1) Tâat, ubûdiyet, züll. 2) Hesap ve ceza. 3) Millet, 4) Sultan, siyaset, sîretu’l-melik, hüküm, kaza. 5) Âdet, hâl, 6) Hastalık. Nitekim Cessâs (ö. 370/981) din kelimesinin anlamlarını, “tâat”, “kahr” ve “cezâ” olmak üzere üç anlam ekseninde;¹⁰ Bâkılânî ise “cezâ”, “hüküm”, “ed-deynüne bi’l-mezâhib ve’l-milel” ve “inkıyâd ve istislâm lillâh” olmak üzere dört anlam ekseninde toparlamıştır.¹¹

2. Din Sözcüğünün Kur’ân-ı Kerîm’de Kullanıldığı Anlamlar

İçinde din kelimesinin geçtiği ayetleri açıklarken müfessirler, önce din kelimesinin Arap dilinde kullanıldığı anlamlara işaret etmişler ve hangi ayette dildeki hangi anlamın kullanıldığını belirlemeye çalışmışlardır.¹²

⁹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî (ö. 328/940), *ez-Zâhir fî me’ânî kelimâti’n-nâs*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetu’r-risâle, 1992), 1/278-279; Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib b. Abdîrahmân b. Temmâm b. Atıyye el-Endelûsî el-Muhâribî (ö. 541/1147), *el-Muharreru’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1422), 1/70-72.; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344), *el-Bahru’l-muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1420), 1/37-38. İbnu’l-Enbârî bunlardan sadece cezâ, hisâb ve tâat anlamlarını ayetlerden örneklenmiştir.

¹⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/981), *Ahkâmu’l-Kur’ân*, thk. Abdusselâm Muhammed Ali Şahin (Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1994), 3/117.

¹¹ Bâkılânî, *Temhîdu’l-evâil ve telhîsu’d-delâil*, 387-391.

¹² Mesela, İbn Atıyye, “mâliki yevmiddîn” ayetinin tefsirinde, Arap şiirinden örneklerle din kelimesinin Arap dilinde kullanıldığı anlamlara genişçe işaret eder. İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, 1/70-72. Ayrıca bk. Fîrûzâbâdî, Ebu’t-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed (ö. 817/1415), *Besâiru zevî’t-temyîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Meclisu’l-a’lâ li’ş-şuûni’l-islâmiyye, 1963-1969), 2/617.

Sözlükteki anlamların ayetlerle eşleştirilmesi konusunda büyük ölçüde ayniyet olmakla¹³ birlikte, yani alimler genellikle ayetlerde geçen din kelimesine sözlükteki hangi anlamın verileceği konusunda büyük ölçüde mutabık olmakla birlikte, bazı eşleştirmelerde farklılıklar olmuştur.¹⁴ İlgili ayetlerin tefsirlerine bakıldığında, Kur'an'da birçok yerde geçen din sözcüğünün, yerine göre, Arap dilindeki muhtelif anlamlarından biriyle açıklandığı görülür.¹⁵ Bu durumda din kelimesinin içeriğinde Şâri tarafından bir değişiklik yapılmadığı söylenebilir. Ancak kelam ve fıkıh bilginlerinin, dildeki anlamlarıyla ilişkisini koruyarak din sözcüğüne özellikle bazı ayetlerdeki kullanımı bağlamında ve din tasavvurlarına bağlı olarak, tevîl yoluyla terimsel bir anlam kazandırdıkları söylenebilir. Aşağıda görüleceği üzere “inne'd-dine indellahi'l-İslam” (Allah katında din İslamdır.) (Al-i İmrân 3/19) ayetindeki din kelimesi birçok müfessir tarafından tevhid olarak açıklanmıştır.¹⁶ Bazen din tasavvurunun sonucu olarak, başka etimolojik

¹³ Hüküm anlamında kullanıldığı ayete örnek: {وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِمَا رَأَيْتُمْ فِي دِينِ اللَّهِ} Bk. Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî el-Kayrevânî (ö. 437/1045), *el-Hidâye ilâ Bulûğî'n-Nihâye* (nşr. eş-Şâhid el-Bûşîhî) (Mecmu'atu Buḥûşî'l-Kitâb ve's-Sunne, 1429/2008), 1/103.

¹⁴ Mesela “ما كَانَ لِأَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ” ayetindeki din sözcüğüne müfessirler “sultân”, “hüküm” ve “yargı” anlamlarını vermişlerdir. Sultan anlamı, İbn Abbâs ve Dahhâk'tan; hüküm ve yargı anlamı ise Katâde'den nakledilmiştir. Taberî, lafızlar farklı olsa da anlamın aynı noktaya geldiğini söyler. Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî et-Taberî (ö. 310/923), *Câmiu'l-beyân an tefsîri âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Dâru Hecer, 2001), 13/263-277. Mâverîdî, bu anlamlara ilaveten “âdet”i zikretmiştir. Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverîdî (ö. 450/1058), *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdulmaksûd (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye), 3/64. Mâtürîdî “hüküm” anlamını, Tüsterî “sultân” anlamını tercih etmiştir. Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî (ö. 333/944), *Te'vîlâtu Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Bâselûm (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005), 5/204; Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsâ b. Abdillâh b. Refî' et-Tüsterî (ö. 283/896), *Tefsîru't-Tüsterî*, cem. Ebu Bekr Muhammed el-Beledî, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-sûd (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1423), 73. Zeccâc buradaki dîn kelimesine “sîret” anlamını verirken, İbnu'l-Enbârî herkesten farklı olarak bu ayetteki din sözcüğünün “tâat” anlamında olduğunu söylemiştir. Yine {مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ} ayetindeki din kelimesini kimileri cezâ, kimileri hesap olarak açıklamışlardır. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî (ö. 370/980), *ez-Zâhir fi garibi elfâzi's-Şâfiî*, thk. Mes'ad Abdulhamid es-Sa'dânî (Dâru't-talâi'), 1/67.

¹⁵ Mekki b. Ebî Tâlib, din kelimesinin Arap dilinde “âdet” anlamına da geldiğini, fakat Kur'an'da hiçbir ayette bu anlamda kullanılmadığını belirtir. Bk. Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ Bulûğî'n-Nihâye*, 1/103. Dinin asıl anlamının âdet olduğunu söyleyenler de olmuştur. Şihâbuddin Ahmed b. Muhammed el-Hafâcî (ö. 1069/1659), *Hâşiyetu's-Şihâb alâ tefsîri'l-Beyzâvî* (Beyrut: Dâru Sâdır), 4/79.

¹⁶ Bu açıklama, Muhammed b. İshak'tan naklediliyor. İbnu'l-Münzir, *Tefsîru İbni'l-Münzir*, 1/148; Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nisâbûrî (ö. 319/930), *Tefsîru'l-*

kökenden gelen bazı kelimelerin din veya şerâat olarak açıklandığına da rastlanır.¹⁷

Din kelimesine verilen anlamlar içerisinde çalışmamızla daha yakından ilişkili olan "tâat" ve "cezâ" anlamına kısaca değinmek istiyoruz.

Müfessirler, din sözcüğünün tâat anlamını ittifakla vurgulamışlardır.¹⁸ Tâat, boyun eğip itâat etmek demektir. "Allah katında din İslâm'dır." (Al-i İmrân 3/19) ayetinde geçen din kelimesine tâbiûndan itibaren verilen anlamlar büyük ölçüde tâat anlamı etrafında dönmektedir. Mesela tâbiûn âlimlerinden Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'ka' (ö. 130/748), bu ayette geçen din kelimesini "tâat" olarak açıklamıştır.¹⁹ Aynı şekilde Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) de din kelimesinin, daha çok tâat anlamında kullanıldığını belirtmiş ve mesela, "Lâ ikrâhe fi'd-dîn (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ)" (Bakara 2/256) ve "Ve men ahsenu dînen" (وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا) (Nisâ 4/125) ayetlerindeki²⁰ din sözcüğü tâat anlamında olduğunu söylemiştir. Buna göre "Lâ ikrâhe fi'd-dîn (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ)" ayetinin anlamı "Tâat hususunda zorlama olmaz." şeklindedir; çünkü tâat gerçekte ancak ihlâs ile olur. İhlâs ve ikrah ise bir arada bulunamaz.

Dilciler tâatın anlamını belirlerken tâatin dinle ilişkisine ve tâat ibadet farkına da değinmişlerdir. Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009), dinin aslının tâat olduğunu, âdet olmasının da mümkün olduğunu ve tâat'e din

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ: {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ} "إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ" (Nisâ 4/125) ayetinde geçen ve lügatte hayır veya şer herhangi bir iş için sık sık uğranılan yer anlamına gelen ve çoğunlukla hac, kurban, bayram ve ibadetler olarak açıklanan "mensek" kelimesini din ve şerâat olarak tevîl edenler de olmuştur. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/439.

¹⁷ Mesela, *Lâ ikrâhe fi'd-dîn* ayetinde geçen ve lügatte hayır veya şer herhangi bir iş için sık sık uğranılan yer anlamına gelen ve çoğunlukla hac, kurban, bayram ve ibadetler olarak açıklanan "mensek" kelimesini din ve şerâat olarak tevîl edenler de olmuştur. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/439.

¹⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/190.

¹⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/280-281. قال أبو جعفر: ومعنى الدين في هذا الموضع الطاعة والدلة يعني بذلك: مطيعين.

على وجه الدل

Nisâbûrî de dîn sözcüğünü, tâat ve ceza olarak açıklar. Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec en-Nisâbûrî (ö. 730/1329), *Garâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-furkân*, thk. Şeyh Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1416), 2/128.

²⁰ "Lâ ikrâhe fi'd-dîn" ayetinin, tıpkı {أَفَعَيِّرُ دِينَ اللَّهِ يَتَّبِعُونَ} (Allah'ın dini olan İslâm'dan başkasını mı arzu ediyorsunuz?) {وَمَنْ يَتَّبِعْ عَذْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ} ve {فَلَوْلَا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ} ayetleri gibi cizye yükümlüsü olan ehl-i kitapla ilişkili olduğu da söylenmiştir. Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 2/617.

denilebileceğini belirttiikten sonra tâat ibadet farkına dair şunları söyler: “İbadet tâatten daha özeldir. İbadet *ğâyetu'l-hudû'* yani kalbî tatminin ve boyun eğişin zirvesi olup sadece mabûdun tanınmasıyla birlikte olur. Dolayısıyla ibadet sadece Hâlık'a olurken, tâat hem Hâlık'a hem mahlûka olabilir.”²¹ Ebu Hilal el-Askerî'nin ifadesinde, tâat olarak adlandırılabilceği söylenen “din”in, “tedeyyün/dindarlık” anlamında olduğu söylenebilir.

Kur'an'da geçen din kelimesine verilen yaygın anlamlardan biri de “cezâ”dır (mücâzât). Cezâ, yapılan bir işten dolayı hesaba çekilip, o işin olumlu (sevap) veya olumsuz (ikâb) karşılığını görmek anlamındadır. Dilcilerin ve müfessirlerin çoğu din kelimesinin anlamları üzerinde dururken cezâ²² ve hesâbı²³ ayrı ayrı zikretmiş olsalar da, bunların en azından sonuç bakımından aynı noktaya çıktıkları söylenebilir. Nitekim İbn Atıyye (ö. 541/1147) “ملك يوم الدين” ayetindeki din kelimesinin cezâ ve hesâb olarak tefsir edileceğini, sahabeden İbn Abbâs (ö. 68/788) ve İbn Mes'ûd (ö. 32/652) ile tâbiûndan İbn Cüreyc (ö. 150/767) ve Katâde'nin (ö. 117/735) bu yöndeki açıklamalarına dayandırmaktadır.²⁴ Mâtürîdî (ö. 333/944) ve diğer birçok müfessir de “Din gününün sahibi” ayetindeki dîn sözcüğünden maksadın cezâ olduğunu belirtmişlerdir.

Toparlayıcı mahiyetteki bu iki anlam yanında din kelimesinin millet kavramıyla açıklandığı da görülür. Aynı şekilde bazı ayetlerdeki millet sözcüğü de bazen din olarak açıklanmaktadır.

Şimdi literatürde, din teriminin içeriğini, bazı ayetlerdeki, özellikle de “Allah katında din İslam'dır.” ayetindeki kullanımına ilişkin yorumlar üzerinden belirlemeye çalışalım.

3. Bütün Peygamberlerin Dini Olarak İslâm

²¹ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî (ö. 400/1009 civarı), *el-Furûku'l-luğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dâru'l-ilm ve'sekâfe), 1/221; Ebu'l-Bekâ Eyyub b. Musa el-Kefevî (ö. 1095/1684), *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısıri (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 583. وَأَصْلُ الدِّينِ الطَّاعَةُ وَدَانَ النَّاسِ لِلْمَلِكِ

أَيُّ أَطَاعُوهُ وَيُجِوزُ أَنْ يَكُونَ أَصْلُهُ الْعَادَةُ ثُمَّ قَبْلَ الطَّاعَةِ دِينَ لِأَنَّهَا تَعْتَادُ وَتُوطِنُ النَّفْسَ عَلَيْهَا

²² {وَلَوْلَا أَنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ}، {وَمَا أَذْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ}، {الدِّينِ يُكَلِّبُونَ يَوْمَ الدِّينِ}، {مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ}.

²³ {يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ الدِّينِ}. Mücâhid, “ğayre medînin” (Vakıa 86) ayetinde geçen din'in de hesap anlamında olduğunu söylemiştir. Gaznevî ise çoğu kimsenin söylediğinin aksine, bu ayetteki din sözcüğünün cezâ değil, tâat ve ibadet olduğunu söyler. Mahmûd b. Ebi'l-Huseyn Ali b. el-Huseyn en-Nisâbüri el-Gaznevî (ö. 553/1158), *Bâhiru'l-burhân fi meânî müşkilâti'l-Kur'ân*, (Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1998), 3/1462.

²⁴ Ezherî “mâliki yevmiddin” ayetindeki dinin hesap anlamında olduğunun söylendiğine işaret eder. Ezherî, *ez-Zâhir*, 1/67. وَقِيلَ يَوْمَ الدِّينِ: يَوْمَ الْحِسَابِ

Müfessirler, Kur'ân'da geçen din sözcüğünün bazı ayetlerde İslâm anlamında kullanıldığını belirtmişler²⁵ ve aynı şekilde İslâm kelimesini de gerek "Allah katında din İslâm'dır." ayeti, gerekse ilgili diğer ayetler bağlamında, din sözcüğünün içeriğine paralel bir şekilde açıklamışlardır. Mesela Bâkılânî, dîn sözcüğünün dildeki anlamını belirtmek üzere verdiği "inkiyâd ve istislâm" anlamını İslâm sözcüğü için de verir.²⁶ Aynı durum Taberî'de (ö. 310/923) de vardır. Taberî de hem din, hem de İslâm kavramlarını, "tezellül ve huşû ile inkiyâd" olarak açıklamıştır.²⁷ Bu da din ve İslâm sözcüklerinin, en azından bazı kullanımlarda, aynı içerikle açıklandığını ve bunun da tâat kapsamında olduğunu söylemeyi mümkün kılar.

"Allah katında din İslâm'dır." ayetindeki İslâm'ın, münhasıran son peygamber Hz. Muhammed'e gönderilen din değil, bütün peygamberlere gönderilen din olduğu, tâbiun döneminden beri dile getirilen ve tefsirlerin hemen hepsinde tekrar edilen bir anlayıştır. Bu yazının amaçları bağlamında önemli bir tespit olarak bunu vurgulamak gerekir. Buna göre, bütün peygamberlerin dini İslâm'dır ve bütün peygamberlerin ümmetleri -kendi dönemlerinde- Müslüman olarak anılır.

Bütün peygamberlere gönderilen dinin İslam olduğu tespitinin literatürde yer alan açıklamalarla teyidi için tâbiun döneminden itibaren yapılan açıklamalara değinebiliriz. Ebu'l-Âliye (ö. 90/709), "Allah katında din İslâm'dır." ayetinde geçen "İslâm"ı, "Tek Allah için ihlâs ve ortak koşmaksızın ona kulluk etmektir; namaz kılmak, zekât vermek ve diğer farzlar ise kulluğun tâbileridir (tebe'").²⁸ şeklinde; Dahhâk (ö. 105/723), "Gönderdiğim her resûlü İslâm ile gönderdim." şeklinde;²⁹ Muhammed b. Ca'fer b. ez-

²⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib, *Tevbe* 9/33 {لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ} ayetindeki din kelimesinin İslâm anlamında olduğunu söyler. Bk. Bk. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 1/104. Dinin İslâm anlamında olduğu söylenen diğer bir ayet de şudur: {هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ}

²⁶ Bâkılânî, *Temhid*, 1/390-392. أَنَقَادَ الْعَبْدَ بِمَا لَزِمَهُ تَعَالَىٰ وَاسْتَسْلَمَ فِيهَا لِأَمْرِهِ فَهِيَ إِسْلَامٌ

²⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/281. وكذلك الإسلام وهو الانقياد بالتذلل والخشوع، والفعل منه أسلم بمعنى: دخل في السلم.

²⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/273-276. أبو العالية في قوله: "إن الدين عند الله الإسلام"، قال: "الإسلام"، الإخلاص لله وحده، وعبادته لا شريك له وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وسائر الفرائض لهذا تبع

²⁹ İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (ö. 327/938), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (el-Memleketu'l-Arabiyyetu's-Suûdiyye: Mektebetu Nizar Mustafa el-Bâz, 1419), 2/618. عَنِ الضَّحَّاكِ فِي قَوْلِهِ: إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ قَالَ: لَمْ أُبْعَثْ رَسُولًا إِلَّا بِالْإِسْلَامِ

Zübeyr (ö. 110 civarı), "Ey Muhammed! Din, senin üzerinde olduğun 'Rabbi tevhi'd ve peygamberleri tasdikdir.' (et-tevhîd li'r-rab ve et-tasdik li'r-rusul)" şeklinde;³⁰ Katâde (ö. 117/735) ise dîn'i, "Allah'tan başka tanrı olmadığına şahitlik etmek ve Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiklerini ikrar etmek" şeklinde açıklamıştır. Katâde, bu açıklamanın ardından "İşte kendisi için teşri kıldığı, elçilerinin getirdiği ve evliyâsının (ulemanın) kılavuzluk ettiği din budur. Allah bundan başkasını kabul etmez ve mücâzât sadece bunun karşılığında olur." demiştir.³¹ İbn Cüreyc'in (ö. 150/767) açıklaması da "Ey Kitab ehli, siz Allah katında dinin İslâm olduğuna ve Allah için İslâm dışında bir din olmadığına şahitlik ettiğiniz halde Allah'ın ayetlerini niye inkar ediyorsunuz?"³² şeklindedir.

Taberî, din kelimesinin bu ayette "tâat ve zillet" anlamına geldiğini belirttiikten sonra tabiûndan gelen bu açıklamalardan hareketle "Allah katında din İslâm'dır." ayetini Allah katında tâat olan şey, O'na itâat etmek, dil ve kalp ile ona ubûdiyeti ve zilleti ikrar etmek; emrettiği ve yasakladığı hususlarda O'na itâat ederek inkıyad etmek ve ubûdiyet ve ulûhiyet hususunda ona kimseyi ortak koşmadan, istikbâr ve inhirâf etmeden tâat yoluyla tezellül göstermek" olarak açıklar.³³ Taberî ayette geçen İslâm kelimesini de benzer bir içerikle "tezellül ve huşû ile inkıyâd" olarak açıklamıştır.³⁴

Zeccâc (ö. 311/923) da İbrâhim'in, Allah'ın dini olan İslâm'a yöneldiğini / hanîf olduğunu belirttiikten sonra bu yorumunu teyiden "Allah katında din İslâm'dır." ayetini zikreder ve bu ayeti "Allah her peygamberi bu dinle göndermiştir." şeklinde açıklar. Zeccâc, şerâatleri farklı olsa da her peygamberin dininin İslâm olduğunu vurguladıktan sonra "Akd, tevhi'dullah ve -şerâatleri farklı olsa da- resullere imandır. Şu var ki bir peygamberin şerâatinin terkedilmesi veya peygamberin ümmetinin halihazırda içinde

³⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/276. عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ الزَّيْبِرِ: "إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ"، أَي: مَا أَنْتَ عَلَيْهِ يَا مُحَمَّدَ مِنَ التَّوْحِيدِ لِلرَّبِّ، وَالتَّصَدِيقِ لِلرَّسْلِ

عَنْ قَتَادَةَ قَوْلُهُ: "إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ"، وَالْإِسْلَامُ: شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَالْإِقْرَارُ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنَ عِنْدِ اللَّهِ وَهُوَ دِينُ اللَّهِ الَّذِي شَرَعَ لِنَفْسِهِ وَيَعِثُ بِهِ رِسْلُهُ، وَدَلَّ عَلَيْهِ أَوْلِيَاءُهُ، لَا يَقْبَلُ غَيْرَهُ وَلَا يَجْزِي إِلَّا بِهِ

عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ قَوْلُهُ: "يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَمْ تَكْفُرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ" أَنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ، لَيْسَ لِلَّهِ دِينٌ غَيْرُهُ

³¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/273-276. عَنْ قَتَادَةَ قَوْلُهُ: "إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ"، وَالْإِسْلَامُ: شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَالْإِقْرَارُ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنَ عِنْدِ اللَّهِ وَهُوَ دِينُ اللَّهِ الَّذِي شَرَعَ لِنَفْسِهِ وَيَعِثُ بِهِ رِسْلُهُ، وَدَلَّ عَلَيْهِ أَوْلِيَاءُهُ، لَا يَقْبَلُ غَيْرَهُ وَلَا يَجْزِي إِلَّا بِهِ

³² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/503. عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ قَوْلُهُ: "يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَمْ تَكْفُرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ" أَنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ، لَيْسَ لِلَّهِ دِينٌ غَيْرُهُ

³³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/281. فَإِذْ كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ، فَتَأْوِيلُ قَوْلِهِ: "إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ": إِنَّ الطَّاعَةَ الَّتِي هِيَ الطَّاعَةُ عِنْدَهُ، الطَّاعَةُ لَهُ، وَإِقْرَارُ الْأَلْسِنِ وَالْقُلُوبِ لَهُ بِالْعِبُودِيَّةِ وَالذَّلَّةِ، وَانْقِيَادُهَا لَهُ بِالطَّاعَةِ فِيمَا أَمَرَ وَنَهَى، وَتَذَلُّلُهَا لَهُ بِذَلِكَ، مِنْ غَيْرِ اسْتِكْبَارٍ عَلَيْهِ، وَلَا انْحِرَافٍ عَنْهُ، دُونَ إِشْرَاقٍ غَيْرِهِ مِنْ خَلْقِهِ مَعَهُ فِي الْعِبُودَةِ وَالْأَلُوهَةِ

³⁴ "الإسلام"، وهو الانقياد بالتذلل والخشوع

olduğu şerâte muhalif önceki bir şerâtle amel edilmesi caiz değildir” der.³⁵

Mâtürîdî, Âl-i İmran 3/19’daki İslâm’ın, bütün peygamberlerin dini olan İslâm olduğunu belirtmiş; bunu (مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا. . . ayetiyle (Âl-i İmrân 3/67) teyit ederek İbrâhim’in dininin de İslâm olduğunu söylemiş ve bu dinin en temel unsurlarını da Allah’ı birlemek (tevhîd) ve O’na kulluk etmek olarak açıklamıştır.³⁶ Mâtürîdî ilgili ayette geçen İslâm’ın da kimilerine göre eşyayı bütünüyle Allah’a ait kılmak, kimilerine göre hudû’ olduğunu, kimilerine göre ihlâs olduğunu, bunların da nihai tahlilde daha önce belirttiği hususa raci olduğunu belirtmiştir.³⁷ Mâtürîdî din sözcüğünün “mezheb ve mu’tekad (doğruluğuna kanaat getirilen şey)” anlamında kullanıldığını da belirtir. Mesela Şûrâ 42/13 (شَرَعَ) Mâtürîdî din sözcüğünün “mezheb ve mutekad” olarak açıkladıktan sonra, Nuh’a ve zikredilen diğer peygamberlere gönderilen dinin, Allah’ı birlemek (tevhîd) ve ona kulluk etmekten ibaret olduğunu; her ne kadar şerâatleri ve hükümleri farklı olsa da bütün nebilerin ve resullerin Allah’ı birlemeye (tevhîd) ve ona ibadete davet ettiklerini belirtir.³⁸ Aynı şekilde İbn Ebi’z-Zemenîn (ö. 399/1008) kitap verilenlerin “İslâm” üzere

³⁵ Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî (ö. 311/923), *Meâni'l-Kur'ân*, Abdulcelil Abduh Şelebi (Beyrut: Alemu'l-kütüb, 1988), 1/213. فالمعنى: أن إبراهيم حنيف إلى دين الله، دين الإسلام كما قال عز وجل: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ) فلم يعث نبي إلا به. وإن اختلفت شرائعهم، فالعقد توحيد الله عز وجل والإيمان برسله وإن اختلفت الشرائع إلا أنه لا يجوز أن تترك شريعة نبي، أو يعمل بشريعة نبي قبله تخالف شريعة نبي الأمة التي يكون فيها

³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/330-332. Mâtürîdî, başka bir yerde dini, sadece tevhid ve kulluğa özgülemiştir. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/111. فيكون كأنه قال: شرع لكم من الأديان جملة الدين الذي وصى به نوحًا ومن ذكر من الأنبياء، وهو التوحيد لله - تعالى - والعبادة له، والأنبياء والرسل جميعًا إنما بعثوا للدعاء إلى توحيد الله، وجعل العبادة له، وإن اختلفت شرائعهم وأحكامهم، وذلك قوله: (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا).

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/336, 6/76. الدين عند الله الإسلام، والإسلام في الحقيقة-: جعل كلية الأشياء لله، لا شريك له فيها: في ملك، ولا إنشاء، ولا تقدير. والإيمان: التصديق بشهادة كلية الأشياء لله تعالى، بأنه ربهما وخالفها على ما عليها، جل عن الشركاء. وقد قيل: الإسلام: خضوع. وقيل: الإخلاص، وهو يرجع إلى ما بينا

³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/111.

الدين يذكر ويراد به المذهب والمعتقد؛ كقوله: (لَكُمْ دِينُكُمْ وَرَبِّي دِينِي)، وقوله - تعالى -: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ)، فكان المعنى من قوله: (شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا): هو المذهب وما يعتقد، وقد ذكر الدين معرفًا بالألف واللام وأنه للجنس، فيكون كأنه قال: شرع لكم من الأديان جملة الدين الذي وصى به نوحًا ومن ذكر من الأنبياء، وهو التوحيد لله - تعالى - والعبادة له، والأنبياء والرسل جميعًا إنما بعثوا للدعاء إلى توحيد الله، وجعل العبادة له، وإن اختلفت شرائعهم وأحكامهم، وذلك قوله: (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا)

olduklarını tasrih ederken,³⁹ Ebû Hayyân (ö. 745/1344), belki kısmen farklı olarak “Allah katında din İslâm’dır.” ayetindeki dini, bir yerde millet, bir yerde millet ve şerîat olarak açıklamaktadır.⁴⁰

Semerkandî, (ö. 860/1456) ilgili ayeti (Âl-i İmrân 3/19) “Allah’ın razı olduğu din İslâm’dır.”⁴¹ şeklinde açıkladıktan sonra önceki din mensuplarının da Müslüman olduğundan, mesela İsa’nın kendi ashabını Müslüman olarak isimlendirdiğinden ve Yahudilerin İsa’nın ümmetinin de aynı adla anılmalarını kıskanarak kendi adlarını Yahudî olarak değiştirdiğinden, daha sonra Pavlos’un İsa’nın dinine inananların ismini Nasârâ olarak değiştirdiğinden söz etmektedir.⁴² Yine İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393), İslâm’ın, bütün peygamberlerin üzerinde oldukları din olduğunu belirtmektedir.⁴³

İsmâil Hakkı Bursevî’nin (ö. 1137/1725), şeyhim dediği Osman Fazlî’den⁴⁴ naklettiği şu değerlendirme hem din ve şerîatin mahiyetini hem de şerîat din ilişkisini belirleme noktasında oldukça önemlidir. Bursevî sunları söyler:

“Kelamın indirilmesi, hak dine davettir. Hak din ise Adem’den bizim peygamberimize gelinceye değin İslâm’dır. Nitekim Allah Teala ‘Allah katında din İslâm’dır.’ demiştir. İslâm dininin hakikati tevhîd; sûreti ise - şartlar mesabesinde olan- şerâi’dir. Bu din, başlangıcından kıyametin sonuna kadar hakikati itibarıyla tek; sûret ve şartları itibarıyla muhtelifdir. Bu sûrî

³⁹ İbn Ebi’z-Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Kurtubî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Ebu Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe ve Muhammed Mustafa el-Kenz (Kahire: el-Fârûku’l-hadîse, 2002), 1/280.

⁴⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 1/38, 3/67. إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ أَيُّ الْمِلَّةِ وَالشَّرْعِ، وَالْمَعْنَى: إِنَّ الدِّينَ الْمُتَّبَعُ أَوْ النَّافِعُ أَوْ الْمُقَرَّرُ

⁴¹ Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, 1/201. إن الدين المرضي عند الله الإسلام. Semerkandî’nin bu açıklamayı “وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا” (Mâide 5/3) ayetini göz önünde tutarak yaptığı bellidir.

⁴² Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, 1/201. وبقال: إنهم. فلما بعث الله تعالى محمداً، كفروا حسداً منهم، هكذا قال مقاتل. ويقال: إنهم. عليه السلام سمى أصحابه مسلمين، فحسدتم اليهود لمشاركتهم في الاسم فغيروا ذلك كانوا مسلمين، وكانوا يسمون بذلك، وكان عيسى الاسم، وثموا يهوداً، وأما النصارى فغيرهم عن ذلك الاسم بولس، وسماهم نصارى

⁴³ İbn Receb el-Hanbelî, *Revâiu’t-tefsîr*, cem ve tertib: Ebû Muâz Târik (el-Memleketu’l-Arabiyyetu’s-Suûdiyye: Dâru’l-âsime, 2001), 1/77.

⁴⁴ Atpazarî Osman Fazlı (ö. 1102/1691), Celvetî şeyhi Zâkirzade Abdullah’ın halifelerinden olup vahdet-i vücudcu görüşleriyle tanınan, zahir ilimlerinde de behresi olan bir Osmanlı alimidir. Sadruşşerîa’nın fıkıh usulü eseri *et-Tenkîh* üzerine şerhi ve Teftâzânî’nin *et-Telvîhi* üzerine haşiyesi vardır.

ihtilaf, 'aslî ittihâd'a ve 'vahdet-i hakîkiyye'ye aykırı değildir."⁴⁵

Bursevî, başka bir yerde de İslâm dininin usûl itibarıyla tek, fûrû' itibarıyla çok ve çeşitli olduğunu; ümmetlerin istidatlarına mebni olan şerâatler hasebiyle ârız olan kesretin, dinin vahdetini zedelemeyeceğini belirtmiştir.⁴⁶ Aynı mealde olmak üzere Bursevî "Peygamberler, dinin aslı hususunda müttelik ve müşterektirler. Hepsî de dini ikame etmiş, hizmetinde bulunmuş, dine davet etmiş ve bu hususta ihtilaf etmemişlerdir. Nitekim Allah Teala bu ittifak ve ittihadı belirtmek üzere peygamber ayırımı yapmaksızın, 'Allah katında din İslâm'dır.' demiştir. Peygamberler fûrû ve ahkâm hususunda ise farklıdır. 'لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا' ayeti de bunu ifade eder. Ümmetlerin değişik olmasından ve tabiatların farklılığından doğan bu ihtilaf, sözü edilen ittifakı zedelememiştir."⁴⁷ demektedir. Bursevî, bu açıklamalarıyla, adeta, özü aynı kalmakla birlikte, dinin, hayat içinde görünür hale gelmesinin şerâatler yoluyla olduğunu ve farklı şerâatler sebebiyle ortaya çıkan farklı görünümlerin onun İslam olarak nitelendirilmesine engel olmayacağını söylemektedir.

Bu noktada gözden kaçırılmaması gereken bir husus vardır ki o da şudur: Bütün peygamberlerde ortak olan şeyler din olarak adlandırılıp buna da İslam denildiği gibi, her birinde ortak olan bu yalın din yanında verilen şerâatler eklendiğinde de yine İslam olarak adlandırılmaktadır. Bu tespite göre, dinin özü bütün peygamberlerde aynı kalmakla birlikte, şerâatler farklılaşabilmekte ve bu farklılığa rağmen hepsi İslam olarak isimlendirilmiş olmaktadır.

Bu tespit, Hz. Peygamber'e gönderilen şerâatin -zaman, zemin ve kişilere bağlı olarak gerçekleşen- farklı yorumlarının, daha açık söylersek fıkıh faaliyeti sonucunda ulaşılan farklı sonuçların -din ve şerâat ilkelerinin

⁴⁵ İsmâîl Hakki Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beirut: Dâru'l-fikr), 2/12-13. قال شيخنا العلامة في بعض تحريراته المقصود من إنزال الكلام مطلق الدعوة الى الدين الحق والدين الحق من زمن آدم الى نبينا عليهما الصلاة والسلام الإسلام كما قال تعالى إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وحقيقة دين الإسلام التوحيد وصورته الشرائع التي هي الشروط وهذا الدين من ذلك الزمان الى يوم القيامة واحد بحسب الحقيقة وسواء بين الكل ومختلف بحسب الصورة والشروط وهذا الاختلاف الصوري لا يناقض الاتحاد الأصلي والوحدة الحقيقة انتهى

⁴⁶ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/261.

⁴⁷ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/296. واعلم أن الأنبياء عليهم السلام مشتركون ومتفقون في اصل الدين وجميعهم أقاموا الدين وقاموا بخدمته وداموا بالدعوة اليه ولم يتخلفوا في ذلك وباعتبار هذا الاتفاق والاتحاد في الأصول قال الله تعالى ان الدين عند الله الإسلام من غير تفرقة بين نبي ونبي ومختلفون في الفروع والاحكام قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وهذا لاختلاف الناشئ من اختلاف الأمم وتفاوت طبائعهم لا يقدر في ذلك الاتفاق

hayata geçiriliş biçimi anlamında, kısaca Müslümanlık anlamında- İslam olarak adlandırılmasının, bir 'Hanefi İslamı'ndan, bir 'Şâfiî İslamı'ndan, hatta bir 'Türk İslamı'ndan, bir 'Avrupa İslamı'ndan söz edilmesinin mümkün olup olmayacağı sorusuna cevap ararken bir dayanak noktası olarak kullanılmaya elverişli gözükmemektedir.

Din, şer'at ve İslam sözcüklerinin kullanımına ilişkin olarak yapılan bu iktibaslardan sonra ulemanın "Allah katında din İslam'dır." ayetindeki ve ilgili diğer ayetlerde geçen din, şer'at ve İslam sözcüklerinin içeriklerine ilişkin olarak söylediklerinden hareketle bazı tespitler yapmak istiyoruz.

4. Din Kavramına İlişkin Bazı Tespitler:

Din kavramıyla ilgili olarak yapacağımız birinci tespit şudur: Bütün peygamberlere gönderilen din özü itibarıyla aynıdır ve ilk peygamberden son peygambere kadar aynı içerikle vahyedilmiştir.⁴⁸

Bütün peygamberlerin dininin tek ve aynı olması, başlangıçtan kıyamete kadar insanlar arasında "**tek din akrabalığı**" bulunduğunu vurgulaması bakımından önemlidir. Gerek tek ve aynı din vurgusu, gerekse bu tek dinin özünün tev'hîd olması ve temel fitrî ahlâkî değerleri içermesi, -şer'atleri, hukukları, âdetleri farklı bile olsa- insanlar arasında temel fitrî ve ahlâkî ilkelerde bir birliğin ve buluşmanın sağlanmasına hizmet etme potansiyeline sahiptir ve bu yönüyle din, -şer'atlerden farklı olarak- **evrensel**dir. İslam bilginlerinin ihtilafsız bir şekilde, kafirlerin ilkesel olarak dinin usûlüyle, yani dinin sözü edilen bu içeriğiyle muhatap olduklarını söylemeleri, bu içeriğin ve buna ilişkin hitabın evrensel olduğu konusunda önemli bir karîne teşkil eder. Bu tespit üzerinden ifade etmek gerekirse dinin geleceği, dînî söylemlerin, dinin özünü oluşturan bu evrensel değerler/hakikatler üzerinden ve bu değerler ekseninde oluşturulmasına bağlı görünmektedir. Esasen قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَعُولُوا ائْتَمَرُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ (Al-i İmran 3/64) ayetindeki çağrı da bu noktayı vurgulamaktadır.

Birincinin devamı sayılabilecek ikinci tespit, dinin şer'at'tan bağımsız bir varlığı ve tanımının olduğudur. Ebû Hilâl el-Askerî'nin "Din, -bünyesinde şer'at' olmasa bile- insanın zâhip olduğu ve kendisini Allah'a

⁴⁸ Fahreddîn Râzî, şer'atleri neshedilmiş olduğu halde son dinde, önceki peygamberlere iman etmenin emredilmesini dinin tekliği ile irtibatlandırır. Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn er-Râzî (ö. 606/1210), *Mefâtihu'l-ğayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1420), 8/282.

yakınlaştıracığına itikat ettiği şeydir.”⁴⁹ şeklindeki din tanımında, dinin şerâatten bağımsız bir varlığı ve tanımı olduğu açıkça görülmektedir. Yine Fahreddîn Râzî de “Şerea lekum mine’ d-dîni mâ vassâ bihî Nûhan..” (Şûrâ 42/13) ayetini tefsir ederken, tekâlif ve ahkâmın, peygamberlerin şerâatlerinde farklılık gösterdiği noktasından hareketle bu ayette geçen “dîn”in, tekâlif ve ahkâmdan farklı olması gerektiğini belirttikten sonra buradaki dinden muradın şerâatlerin değişmesiyle değişmeyen bir şey olması gerektiğini, bunun da temel inanç esasları olduğunu vurgular.⁵⁰ Fahreddîn Râzî, yine bu ayetten hareketle şerâatlerin iki kısım olduğunu, bir kısmında nesih söz konusu olmayacağını ve bu kısmın bütün dinlerde ve şerâatlerde devaminin zorunlu olduğunu (doğruluk, adalet ve ihsanın güzelliğine kail olmak; yalanın, zulmün ve eziyet vermenin çirkinliğine kail olmak bu kısımda yer alır); bir kısmının ise farklılık gösterebileceğini söyler. Râzî’nin bu ifadelerinde şu iki hususun altı çizilmektedir: Birincisi, peygamberlere gönderilen şerâatlerin bütünüyle değişiklik göstermeyip, her peygamberde devam eden hususlar olduğu; ikincisi ise, her peygamberde değişmeksizin aynı kalan hususların daha çok temel ahlâkî ilkelere ilişkin olduğudur. Buna göre Fahreddîn Râzî’nin temel ahlak ilkelerini, -dînin değil- şerâatin “her peygamberde aynı kalan kısmı kapsamında” gördüğü söylenebilir. Bu da ister bütün peygamberlerin müşterek olan din kapsamında görülsün, isterse şerâatlerin değişmeyen kısmı kapsamında görülsün, temel ahlak ilkelerinin evrensel olduğunu söylemeye imkân verir.

Üçüncü tespit, bütün peygamberlerde tek ve aynı olan dinin içeriğine ilişkindir. Bütün peygamberlere gönderilen dinin içeriğinin “tevhîd”⁵¹ (Allah’ı birlemek) olduğunda İslam bilginlerinin ittifakı vardır. Çoğu bilgin tevhîd yanında “Allah’a karşı samimiyet” (ihlâs lillâh), “adalet”⁵² ve “ubûdiyet”i de dinin kapsamına dahil etmişlerdir. Bunlar, esasında tevhîdle yakından ilgili olup değişik yönlerden onu teyit eden ve Yaratıcıya yakınlaşma vesilesi olan tâat boyutuna dikkat çeken hususlardır. Tevhîd,

⁴⁹ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku’l-luğaviyye*, 1/220. وَالَّذِينَ مَا يَذُوبُ إِلَيْهِ الْإِنْسَانُ وَيَعْتَقِدُ أَنَّهُ يَقْرَبُهُ إِلَى اللَّهِ وَإِنْ

لَمْ يَكُنْ فِيهِ شَرَائِعَ

⁵⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 27/587.

⁵¹ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/144-146. {شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا} أَنْ الْمُرَادُ مِنَ الدِّينِ إِنَّمَا هُوَ أَصْلُ التَّوْحِيدِ لَا مَا

أَنْدَرَسَ مِنْ شَرِيعَتِهِ

⁵² Kur’an’da sadece içinde adl ve kıst sözcükleri geçen ayetler incelendiğinde bile Kur’an’ın adalet vurgusu hakkında esaslı bir fikir edinilebilir. Mâtürîdî Kur’an’da geçen kıst kelimesinin her yerde adalet anlamına geldiğini özellikle vurgular. Bk. Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 2/332. وَالْقِسْطُ هُوَ الْعَدْلُ فِي جَمِيعِ الْقُرْآنِ.

ihlâs, ubudiyet ve adalet yanında, hiçbir peygamberde değişmeyen, diğer temel inanç ilkelerini de dinin özüne dahil eden bilginler vardır. Nitekim birçok bilgin, Allah'a, meleklerine, resullerine, kitaplarına ve ahiret gününe iman etmeyi bütün peygamberlerde ortak olan dinin içeriği olarak zikretmişlerdir. Hanefîlerin, iman edilmesi gereken hususlar bakımından peygamber ile herhangi bir mümin arasında fark olmadığı vurgusu da bu hususu teyit etmektedir. Son olarak gerek "Sen en güzel bir ahlak üzeresin." ayeti, gerekse Hz. Peygamberin güzel ahlak vurgusu yapan hadislerinden hareketle, temel ahlak ilkelerinin de bu ortak dînin içeriğine dahil edilmesi mümkündür. Nitekim Tahâvî, güzel ahlakın "din" anlamına da geldiğini söyleyerek {وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ} ayetini (Kalem 68/4) "عَلَىٰ دِينٍ عَظِيمٍ" şeklinde ve "لَيْسَ شَيْءٌ أَثْقَلُ فِي الْمِيزَانِ مِنْ حُسْنِ الْخُلُقِ" hadisini de "husnû'd-dîn" (dinin güzel yaşanması, güzel dindarlık) şeklinde açıklar ve bu dinin, Allah'ın bütün insanları çağırdığı İslâm olduğunu söyler.⁵³ Fahreddîn Râzî de, dinin içeriğinin temel inanç ilkeleri olan hususlara îmân olduğunu belirttikten sonra, güzel ahlakın bu imanın doğal sonucu olduğunu göstermek üzere "İman, dünyadan yüz çevirip ahirete yönelmeyi, mekârim-i ahlak hususunda çaba gösterip, rezâil-i ahvâlden sakınmayı gerektirir."⁵⁴ şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır.

Dîn'in içeriğinin özüne tevhîd ve adaleti yerleştiren Zemahşerî (ö. 538/1144) bunu temellendirmek üzere, "inneddin..." ayetinin, "müste'nefe" olup, bir önceki ayetin tekidi mahiyetinde olduğunu belirtir ve "Bu tekidin faydası nedir?" sorusuna şu cevabı verir: "Önce zikredilen 'Lâilâhe illallah' ifadesi, tevhîd; 'kâimen bi'l-kıst' ifadesi ise adalettir. Allah bu iki ifadenin hemen peşinden 'Allah katında din İslâm'dır.' demekle İslâm'ın tevhîd ve adalet olduğunu bildirmiş olmaktadır." Zemahşerî devamında dinin

⁵³ Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî (ö. 321/933), *Şerhu Müşkil'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Müessesetu'r-risâle, 1415), 11/252,257-265. Hz. Peygamberden güzel ahlakın önemini vurgulayan birçok hadis rivayet edilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: "إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ",

إِنَّ الْعَبْدَ الْمُسْلِمَ يَحْسُنُ خُلُقَهُ، حَتَّى "، «إِنَّ الرَّجُلَ لَيُذْرِكُ بِحُسْنِ خُلُقِهِ دَرَجَةَ الْقَائِمِ بِاللَّيْلِ»، "خَيْرِكُمْ إِسْلَامًا أَحْسَنُكُمْ أَخْلَاقًا إِذَا فُتِحُوا" «إِنَّ مِنَ الْإِيمَانِ حُسْنٌ، "إن من كمال الإيمان حسن الخلق"، "بُدْجَلَةُ حُسْنِ خُلُقِهِ الْجَنَّةُ، وَيَسِيءُ خُلُقُهُ، حَتَّى يُدْجَلَهُ سُوءُ خُلُقِهِ النَّارِ الْخُلُقِ، وَأَفْضَلُكُمْ إِيمَانًا أَحْسَنُكُمْ خُلُقًا»

«لِكُلِّ دِينٍ خُلُقٌ، وَإِنَّ خُلُقَ الْإِسْلَامِ الْحَيَاءُ»، وَذَلِكَ لِأَنَّ حَقِيقَةَ الْإِسْلَامِ حُسْنُ الْخُلُقِ

أَنَّهُ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "حُسْنُ الْخُلُقِ"، ثُمَّ رَاجَعَهُ الرَّجُلُ، فَلَمْ يَزَلْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "حُسْنُ الْخُلُقِ" حَتَّى بَلَغَ خَمْسَ مَرَّاتٍ

⁵⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 27/587.

mahiyetini tevhîd ve adalet olmak üzere iki temel unsura indirgemiş ve bu iki şey dışında hiçbir şeyin Allah katında din olamayacağını iddia etmiştir.⁵⁵ Bu hasr ve indirgemenin, ilk bakışta, diğer iman esaslarının din kapsamında olmadığı anlaşılabilir. Ancak Zemahşerî'nin başka yerlerde, ahirete, meleklerle ve kitaplara iman etmeyi de din kapsamında değerlendirdiği dikkate alınca, yukarıdaki ifadesini dinin en temel iki unsuru olarak anlamak doğru olur. Ebû Hayyân el-Endelusî (ö. 745/1344), Zemahşerî'nin bu yorumunun aslen Mu'tezilî olduğu söylenen Ebû Alî el-Fârisî'ye (ö. 377/987) ait olduğunu, Zemahşerî'nin onu izlediğini belirtmiştir.⁵⁶ Sonraki müfessirler Zemahşerî'nin bu yorumuna yer vererek, iki ihtimali gündeme getirmişlerdir. Birincisi, ayetin "Allah katında din İslam'dır." kısmının, "bedelü'l-küll" kabul edilmesi halinde din, tevhîd ve adaletten ibaret olurken, "bedelü'l-iştîmâl" yapılması halinde ise tevhîd ve adalet, dinin şumulüne giren şeylerden bir kısmı olmaktadır.⁵⁷ Özellikle dinin özünün tevhîd olduğu iddiası sonraki müfessirlerin çoğu tarafından benimsenmiştir.⁵⁸ Ancak Fahreddîn Râzî, Zemahşerî'nin bu yorumunu mezhebî taassuba bağlamış ve Zemahşerî'yi "miskin" sıfatıyla yaftalayarak, onun bu işleri bilmekten uzak olduğunu söylemiştir.⁵⁹

Dinin özünün bir parçası olan adaletin hangi durumda nasıl gerçekleşeceği ise şerâatlere bırakılmıştır. Şerâatler bu yönüyle tâat

⁵⁵ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Keşşâf an ğavâmizi hakâiki't-tenzîl* (Beirut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/345. وَقَوْلُهُ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ جُمْلَةٌ مُسْتَأْنَفَةٌ مُؤَكَّدَةٌ لِلْجُمْلَةِ الْأُولَى. فَإِنْ قُلْتُمْ: مَا فَائِدَةُ هَذَا التَّوَكُّيدِ؟ قُلْتُمْ: فَائِدَتُهُ أَنْ قَوْلَهُ: (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) تَوْحِيدٌ، وَقَوْلُهُ: (فَاتِمًا بِالْقِسْطِ) تَعْدِيلٌ، فَإِذَا أَرَدَفَهُ قَوْلُهُ: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ) فَقَدْ آذَنَ أَنْ الْإِسْلَامَ هُوَ الْعَدْلُ وَالتَّوْحِيدُ، وَهُوَ الدِّينُ عِنْدَ اللَّهِ، وَمَا عَدَاهُ فَلَيْسَ عِنْدَهُ فِي شَيْءٍ مِنَ الدِّينِ

⁵⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, 3/68. Ebu Hayyân'ın öğrencisi de bunu tekrar etmiştir. Bk. es-Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. Abdiddâim el-Halebî (ö. 756/1355), *ed-Dürrü'l-masûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimeşk: Daru'l-kalem), 3/83.

⁵⁷ es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 3/83.

⁵⁸ Mesela bk. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/12.

⁵⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ġayb*, 6/170. وَلَقَدْ خَاضَ صَاحِبُ «الْكَشَّافِ» هَاهُنَا فِي التَّعَصُّبِ لِلْإِعْتِزَالِ وَزَعَمَ أَنَّ الْآيَةَ دَالَّةٌ عَلَى أَنَّ الْإِسْلَامَ هُوَ الْعَدْلُ وَالتَّوْحِيدُ، وَكَانَ ذَلِكَ الْمَسْكُونُ بَعِيدًا عَنْ مَعْرِفَةِ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ إِلَّا أَنَّهُ فَضُولِي كَثِيرًا الْخَوْضُ فِيمَا لَا يَعْرِفُ، وَزَعَمَ أَنَّ الْآيَةَ دَلَّتْ عَلَى أَنَّ مَنْ أَحْزَرَ الرُّؤْيَا، أَوْ ذَهَبَ إِلَى الْجُبْرِ لَمْ يَكُنْ عَلَى دِينِ اللَّهِ الَّذِي هُوَ الْإِسْلَامُ، وَالْعَجَبُ أَنَّ أَكْبَارَ الْمُعْتَزِلَةِ وَعُظَمَاءَهُمْ أَقْبَلُوا أَعْمَارَهُمْ فِي طَلَبِ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّهُ لَوْ كَانَ مَرْئِيًّا لَكَانَ جِسْمًا، وَمَا وَجَدُوا فِيهِ سِوَى الرُّجُوعِ إِلَى الشَّاهِدِ مِنْ غَيْرِ جَامِعِ عَقْلِي قَاطِعٍ، فَهَذَا الْمَسْكُونُ الَّذِي مَا شَمَّ رَاحِحَةَ الْعِلْمِ مِنْ أَيْنَ وَجَدَ ذَلِكَ، وَأَمَّا حَدِيثُ الْجُبْرِ فَالْخَوْضُ فِيهِ مِنْ ذَلِكَ الْمَسْكُونِ خَوْضٌ فِيمَا لَا يَعْنِيهِ، لِأَنَّهُ لَمَّا اعْتَرَفَ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَالِمٌ بِجَمِيعِ الْجُزْئِيَّاتِ، وَاعْتَرَفَ بِأَنَّ الْعَبْدَ لَا يُمْكِنُهُ أَنْ يَقْلِبَ عِلْمَ اللَّهِ جَهْلًا، فَقَدِ اعْتَرَفَ بِحَدَا الْجُبْرِ، فَمِنْ أَيْنَ هُوَ وَالْخَوْضُ فِي أَقْنَالِ هَذِهِ الْمَبَاحِثِ.

keyfiyetinin peygamber aracılığıyla belirlenmesine yönelik düzenlemeler olarak nitelendirilebilir. İslâm'ın son peygamberi olan Hz. Muhammed'in şer'îti de aynı şekilde genel olarak kulluğun keyfiyeti kapsamında, adaletin hangi durumda nasıl gerçekleşeceğini göstermek üzere vaz' edilmiştir. Bu son şer'îtin açılımı ve uygulanması, Hz. Peygamberin hayatında Sünnet üzerinden gerçekleşmiştir. Peygamber sonrası dönemde ise bu misyon, aşağıda inceleneceği üzere, fukaha tarafından sürdürülecektir.

Dördüncü tespit şudur; din kelimesi, öz itibarıyla yani insanların kabulünden bağımsız olarak ve "neyse o olarak" din anlamında kullanıldığı gibi, o dinin insanlar tarafından kabul edilip hayata geçiriliş ve yaşanış tarzı, yani "tedeyyün" veya "dindarlık" anlamında da kullanılabilir. Literatürde bu yönde yorumlanacak pek çok değerlendirme bulunmaktadır. Mesela İbn Atıyye'nin "Kişinin söz, amel ve itikadında "millet"ten aldığı pay (haz) da din olarak adlandırılır." şeklindeki ifadesi,⁶⁰ "din olması bakımından din" in değil, "yaşantı olması bakımından din" in, yani bir bakıma, "tedeyyün"ün tanımı gibidir. Yine Debûsî'nin "kendisiyle tedeyyün edilen iman ve şer'î" şeklindeki din tanımı da aynı şeyi ifade etmektedir.⁶¹

B. Şer'îat:

Literatürde yer alan ve bir kısmına yukarıda işaret edilen bilgilerden hareketle şer'îat kavramıyla ilgili olarak şu tespitleri yapabiliriz:

Birinci tespit: Şer'îat, yine peygamber vasıtasıyla kullara ulaştırılmış olsa da, mahiyeti itibarıyla, dinden farklıdır. Şer'îatler, genel olarak, neshi mümkün⁶² emir ve nehiylerle düzenlendiği için, peygamberden peygambere değişiklik göstermiştir, fakat bu değişiklik dinin tekliğine ve aynı oluşuna bir halel getirmemiştir. Dinin tek, şer'îatlerin muhtelif olduğu anlayışı, "Sizden her birinize birer şir'at ve minhac verdik." (Mâide 5/48) ayeti⁶³ üzerinden,

⁶⁰ Bu kullanımı İbn Atıyye, "فيقال فلان حسن الدين" ifadesiyle ve Hz. Ali'nin «محبة العلماء دين يدان به» sözüyle örneklendirmiştir. Bu örneklendirmeler, İbn Atıyye'nin, din kelimesini, adeta "tedeyyün" olarak açıkladığı intibahı uyandırmaktadır.

⁶¹ Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî (ö. 430/1039, *Takvîmu'l-edille*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001), 1/254. {شرح لكم من الدين} Benzer açıklama için bk. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090), *Usûlü'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife), 1/105.

⁶² Fahreddîn Râzî'nin, aşağıda bahsedilecek olan, "ibadetlerin formlarının değil özlerinin bütün şer'îatlerde mevcut olduğu" şeklindeki yaklaşımı dikkate alındığında, onun ibadetlerin özlerinin neshe açık olmadığı düşüncesinde olduğu söylenebilir.

⁶³ "Her birinize bir şir'at ve minhac verdik." ayetinden hareketle peygamberlerin şer'îatlerinin farklılığına istidlal edilmesi, bu ayetle milel-i muhtelif ehlinin kastedildiğini söyleyenlere göredir. Bu ayetle Mücâhid'in bu yöndeki -pek tasvip görmeyen-

hemen tüm tefsirlerde Katâde'den nakledilmiş⁶⁴ ve benimsenmiştir. Ebû Hanîfe'nin dinin tek, şeriatlerin muhtelif olduğu vurgusu da burada hatırlanabilir. Bu yaygın kabul de gösteriyor ki, din ve şerâat birbirine zıt kavramlar olmasa bile mahiyetçe farklı, fakat birbirini tamamlayan kavramlardır. Şerâatin dinden farklı bir mahiyete sahip olduğunu şuradan anlamak da mümkündür: Şayet din ve şerâat aynı olsaydı, şerâatin değişmesiyle din de değişmiş olurdu. Halbuki ilgili ayetlerin yorumlarından da anlaşılacağı üzere, tek din vardır; o da İslâm'dır ve bu din, şerâatlerinin değişmesine rağmen, hiçbir peygamberde değişmemiştir. Literatürde, zaman zaman, din ve şerâat sözcüklerinin birbirlerinin yerine kullanılması, bunların aynı anlama geldiği şeklinde bir yanılgıya yol açmamalıdır⁶⁵. Nitekim Fîrûzâbâdî, din ve şerâat farkına değindikten sonra din kelimesinin şerâat için kullanılmasının mecaz kabilinden olduğunu belirtmektedir.

Bütün dinlerde bir şerâat vardır, diğer bir ifadeyle şerâatsiz din yoktur⁶⁶. Bu bakımdan, şerâat, her ne kadar doğrudan dinin mahiyetine dahil değilse de, dinin mahiyetinin gereği olan tâatin keyfiyetinin belirlenmesi ve dinin yaşanması için adeta bir ön şart mesabesinde görülmüştür. Nitekim Fahreddîn Râzî, şekilleri değişik olsa bile, namaz, zekat gibi ibadetlerin özünün, bütün şerâatlerde mevcut olduğunu belirtmektedir. Bu bakımdan,

yorumundan hareketle, Hz. Muhammed'in ümmetinin kastedildiğini söyleyenler ise ayetteki şir'at'i, "sünnet", minhac'ı da "sebîl" olarak açıklamışlardır. Bu yoruma göre ayetin anlamı, "Ey Muhammed'in getirdiği dine girenler! Biz, Resûle indirdiğimiz kitabı sizin için bir sünnet ve yol kıldık." şeklinde olmaktadır. Bk. Taberî (ö. 310/923), *Câmiu'l-beyân*, 10/385-386.

⁶⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî (ö. 200/815), *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004), 1/403; Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyârî (ö. 211/826-27), *Tefsîru Abdurrezzâk*, thk. Mahmûd Abduh (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419), 2/22. Taberî de şir'at ve şerâatin birebir aynı olduğunu (بعينها "هي" "الشريعة" "و" "الشريعة") belirttiikten sonra

Katâde'den şu nakilde bulunur: "عن قتادة قوله: "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا" يقول: سبيلا وسنة. والسنن مختلفة: للتوراة شرعية، وللإنجيل شرعية، وللقرآن شرعية، محل الله فيها ما يشاء، ويحرم ما يشاء بلاء، ليعلم من يطع من يعصيه. ولكن الدين الواحد الذي لا يقبل غيره: التوحيد والإخلاص لله، الذي جاءت به الرسل

Taberî (ö. 310/923), *Câmiu'l-beyân*, 10/383.

⁶⁵ Şerâat kelimesini hem fıkıhı hem de sem'î delillerle sabit olan rü'yet meselesi, mead, icma ve kıyasın hücciyeti gibi hususları içine alacak şekilde açıklandığı da görülür. Bk. Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî (ö. 792/1390), *et-Telvîh*, 1/6. Başka bazı müellifler tarafından da tekrarlanan bu kullanımın, büyük ölçüde eş-şer' kelimesinin anlamına tekabül eden ve titiz olmayan genel bir kullanım olduğu bellidir.

⁶⁶ Tefsirlerde yer alan, Hz. İsa'nın yeni bir şerâat getirmeyip Tevrat hükümleriyle amel ettiği yönündeki bilgi, bu tesbite aykırı değildir. Çünkü bu durumda da yine bir şerâat söz konusudur.

genel olarak, dinin özünü teşkil eden tevhid, tâat, ihlas, adalet gibi hususların gerçekleştirilme biçimlerine ilişkin olduğu noktasından hareketle, şerîatin, peygamber aracılığıyla kullara ulaşan ve dinin görünür hale gelmesini sağlayan tamamlayıcı bir parça olarak düşünülmesi mümkündür.

Burada, “İslam bilginleri şerîatlerin muhtelif olduğunu kabul ettikleri halde, usulcüler niçin önceki şerîatlerle amel etmenin caiz olup olmadığını tartışmışlardır?” şeklinde bir soru akla gelebilir. Bu sorunun cevabı basitçe şudur: Usulcüler, önceki şerîatlerle amelin cevazını mutlak olarak değil, naslarda önceki şerîatlere ait olarak yer alan hükümler üzerinden tartışmışlardır. Hiçbir usulcü, naslarda zikredilenler dışında önceki şerîatlerle amel konusunu tartışmamıştır. Şayet önceki şerîatlere ait bazı hükümler naslarda yer almamış olsaydı usulcülerin gündemine bu tartışma belki de hiç girmeyecekti.

İkinci tespit: Şerîatlerin içeriği daha çok pratiklere yani amelî hükümlere ilişkindir. Nitekim (ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا) (Câsiye 45/18) ayetindeki şerîat kelimesi, çoğunlukla, farzlar, hadler, emir ve nehiy olarak açıklanmıştır.⁶⁷ Bu pratikler kapsamına ibadetler dahil olduğu gibi, ukûbat ve muamelâta dair düzenlemeler de girmektedir. Nitekim el-Ezherî, el-Leys'den⁶⁸ naklen, ibadetlere ilaveten nikah ve benzeri düzenlemelerin de şerîat kapsamında olduğunu belirtmiştir.⁶⁹ Yine Ebû Hilâl el-Askerî'nin, din ve şerîat farkını ortaya koyarken, şerîatin, anlam olarak dinin daha çok yaşantı yönünü vurgulayan millet anlamına yakın olduğunu dile getirmesi,⁷⁰

⁶⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22/70-71. والشريعة: الفرائض والحدود والأمر والنهي فاتبعها.

⁶⁸ Muhtemelen Arap dili bilginlerinden el-Leys b. el-Muzaffer (Râfi') b. Nasr b. Seyyâr el-Horasânî (ö. 187/803) olmalıdır.

⁶⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî (ö. 370/980), *Tehzibu'l-luga*, thk. Muhammed Ivaz (Beyrut: Dâru ihyai't-turâsi'l-Arabi, 2001), 1/272. Aynı nakil için bk. Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî el-Vâhidî (ö. 468/1076), *et-Tefsîru'l-basît*, (Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, 1430), 7/405.

⁷⁰ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, 222. أن الشريعة هي الطريقة المأخوذ فيها إلى الشيء ومن ثم سمي الطريق إلى الماء شريعة ومشرفة وقيل الشارح لكثرة الأخذ فيه والدين ما يطاع به المعبود ولكل واحد من الدين ولتيسر لك واحد من شريعة والشريعة في هذا المعنى نظير الملة إلا أنها تفيد ما يفيد الطريق المأخوذ ما لا تفيد الملة ويُقال شرع في الدين شريعة كما يُقال طرق فيه طريقاً والملة تفيد استمرار أهلها عليها

والملة السنة (الملة وهي الدين والشريعة); Neseî ise sünnet ve tarîka (والملة السنة) olarak açıklamıştır. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî (ö. 671/1273), *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim İtfıyyîş (Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1964), 2/132; Ebu'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî (ö. 710/1310), *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yûsuf Ali Bûdeyvi (Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1998), 1/131.

şerâatin dinden farklı olarak daha çok uygulamaya yönelik olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Fahreddîn Râzî, bazı ayetlerin, peygamberlerin yolunda farklılık olmadığını gösterirken, bazı ayetlerin ise farklılık olduğunu gösterdiğine dikkat çektikten sonra, birinciye Şûrâ 42/13⁷¹ ve En'âm 6/90⁷² ayetlerini, ikinciye de "Her birinize farklı birer şir'at verdik." ayetini gösterir ve bu ayetlerin arasını uzlaştırmak üzere, birinci gruptaki ayetlerin, usûlü'd-dîne, ikinci gruptakilerin ise fûrû'u'd-dîne masruf olduğunu söyler.⁷³ Hâzin de muhtemelen Fahreddîn Râzî'nin değerlendirmesinden iktibasla, benzer ifadelerle aynı değerlendirmeyi yaparak, usulü'd-din kavramının içeriğini Allah'a, meleklerine, resullerine ve ahiret gününe iman olarak açıklayıp bu hususların hiçbir peygamberde değişmediğini; fûrû'u'd-dînin içeriğinin ise, ibadetlerin zahirlerine ilişkin olduğunu ve Allah'ın kullarını her vakitte istediği şekilde sorumlu tutmasının mümkün olduğunu söylemiş ve değerlendirmesini tıpkı Fahreddîn Râzî gibi "Kitabının esrarını en iyi Allah bilir." diyerek bitirmiştir.⁷⁴

Bu tespitin bir detayı olarak, din ve şerîat ayrımında temel ibadetlerin din kapsamında mı yoksa şerîat kapsamında mı yer alacağı konusuna yeniden kısaca değinmekte yarar görüyoruz. Aslında, gerek bütün peygamberlerin dini olarak tavsif edilen dinin, tevhîd ve ihlâs başta olmak üzere temel inanç esasları olduğu şeklindeki yaygın kabul, gerekse yukarıda bir kısmına işaret edilen görüşlerden hareketle, temel ibadetlerin dinin değil, şerîatin kapsamında görüldüğü söylenebilir. Ancak dinin tâat olarak açıklandığı ve tâatin de birtakım formlar üzerinden yerine getirilebileceği dikkate alındığında, ibadetlerin dinin özüyle çok yakın irtibatı bulunduğu söylenebilir. Ayrıca, literatürde bazı konular incelenirken, temel ibadetlerin din kapsamında olduğu anlamına gelecek ifadeler de rastlanmaktadır. Usulcüler bazı meseleleri ele alırken erkân-ı hamsenin (şehâdetân, salât, zekât, oruç, hac) dinden olduğunu belirtirler. Mesela Tûfî (ö. 716/1316), "Erkân-ı hamse gibi, dinden olduğu zorunlu olarak bilinen konularda taklid söz konusu değildir. Çünkü bunlar avâm havâs herkes tarafından bilinen

⁷¹ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ۚ كَبُرَ

عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۗ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ

⁷² أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبْهَاتُهُمْ اقْتَدِهِ ۗ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا ۗ إِنَّهُ هُوَ الْوَدَّاعِلِينَ

⁷³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 12/372-373.

⁷⁴ el-Hâzin, Ebu'l-Hasen Alâuddîn Alf b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin el-Bağdâdî (ö. 741/1341), *Lübâbu't-te'vil fi meâni't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415), 2/51.

şeylerdir.” der.⁷⁵ Bu bağlamda kullanılan din kavramının, esasen teknik anlamda bir din şerîat farklılığını göstermeye yönelik olmayıp, münhasıran İslam dininin Hz. Muhammed tarafından tebliğ edilen şeklinin bilinmesi zaruri olan hükümlerini belirtmeye yönelik olduğu söylenebilir. Her halükarda literatürdeki bazı kullanımlarda din kavramının bütün peygamberlerin dini olan İslam mı yoksa her birine ayrıca verilen şerîatin de dahil olduğu genel anlamda İslam mı olduğu konusunda yeterli bir netlik olmadığı söylenebilir. Bu tür ifadelerde geçen din kavramı, bütün peygamberlerin müşterek olduğu hususlar olarak alındığında temel ibadetler, bu anlamdaki din kapsamında; ancak şerîat da içine alacak genel anlamdaki din olarak alındığında ise şerîat kapsamında olur. Nitekim Katâde'nin, (ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا) ayetindeki şerîati “farzlar, hudûd, emir ve nehiy” olarak açıklaması da⁷⁶ şerîatin içeriğinin amele ilişkin olduğunu teyit eder. Burada Fahreddîn Râzî'nin yukarıda belirtilen, “ibadetlerin özünün bütün şerîatlerde aynı olup şekillerinin değişiklik gösterdiği” şeklinde özetlenebilecek görüşü de hatırlanmalıdır. Bu yaklaşım, ibadetlerin din kapsamına mı yoksa şerîat kapsamına mı dahil edileceği teorik problemini büyük ölçüde çözmektedir. Buna göre ibadetlerin özü din kapsamına dahil olup, her dinde mevcuttur; fakat bunların ifâ keyfiyeti şerîatlerde değişiklik göstermiştir. Ben de F. Râzî'nin bu kanaatine yakın duruyorum. Her halükarda, hangi görüş alınırsa alınsın Hz. Muhammed'in şerîatindeki namaz, oruç gibi temel ibadetlerin, **zaman üstü** olduğu konusunda İslam bilginleri arasında bir tartışma yoktur. Bu yazıda “evrensel” kavramının, “zaman üstü” kavramından farklı bir içerikle kullanıldığı gözden kaçırılmamalıdır. “Evrensellik”, aşağıda açıklanacağı üzere, bir şeyin (mesela tevhid ve adaletin), her zaman, her mekan ve herkes açısından geçerlilik durumunu; “zaman üstülük” ise, bir şeyin (mesela namaz, oruç gibi temel ibadetlerin) her zaman ve mekanda fakat sadece Müslümanlar açısından geçerlilik durumunu anlatır.

Yine bu tespitin detayı olarak, şerîatlerin pratiklere ilişkin olduğu, sonraki terimleşmiş anlamıyla fıkın da pratiklere ilişkin olduğu

⁷⁵ Ebu'r-Rebî' Necmuddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî el-Hanbelî (ö. 716/1316), *Şerhu Muhtasari'r-Ravza* (Müessesetu'r-risâle, 1987), 3/656,661. «وَلَا تُغْلِبِدَا»

فِيمَا عَلِمَ كَوْنُهُ مِنَ الدِّينِ ضَرُورَةً كَمَا لَأَنَّكَ الْخَمْسَةَ ، وَهِيَ الشَّهَادَاتَانِ ، وَالصَّلَاةُ ، وَالرَّكَاةُ ، وَالصِّيَامُ ، وَالْحَجُّ . «لَا شَرِيكَ الْكُلِّ» يَعْني الْعَامِيَّ وَغَيْرَهُ فِي الْعِلْمِ بِذَلِكَ

⁷⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22/70-71. عن قتادة قوله (ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا) والشريعة: الفرائض والحدود والأمر والنهي

noktasından hareketle şerâat ve fıkıh arasında bir özdeşlikten söz edilebilir mi? sorusu gündeme getirilebilir. Her ne kadar literatürde şerâat kavramının, hem fikhî hem de rü'yet meselesi gibi veya icma ve kıyasın hüccet oluşu gibi, sem'î delillerle sabit olmuş bazı konuları içine aldığı yönünde ifadeler varsa⁷⁷ da, aşağıda ayrıntılı olarak açıklanacağı üzere, şerâtin Allah'ın vaz'ı olduğu dikkate alındığında bu kullanımın titiz bir kullanım olmadığını belirtmek gerekir.

Üçüncü tespit: Şerâatler, ilkesel olarak evrensel değildir. Bunun en açık delili, şerâatlerin peygamberden peygambere değişiklik göstermesi olgusudur. Şerâatler, daha çok pratiklere ilişkin olup, kulluğun keyfiyetini göstermek, kulun yaratıcıya ve birbirlerine karşı sorumluluklarını düzenlemek üzere teşri kılınmışlardır. Diğer bir ifadeyle şerâat dinin özünün hayata ve pratiklere yansımalarının ve bir bakıma "tedeyyün"ün yoludur.⁷⁸ Şerâatlerin değişmesi olgusu, dinin özünün farklı pratiklerle hayata geçirilmesinin, mümkün olmaktan öte, vâki olduğunu göstermektedir. Asıl soru, son şerâat açısından farklı pratiklerin mümkün olup olmadığıdır. Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin, dinin; fûrû için değil sadece usûl için kullanıldığı yönündeki vurgusu⁷⁹ ve Bursevî'nin, "İslam dininin hakikatının tevhid; sûretinin ise şerâatler olduğu ve şerâatlerin de peygamberden peygambere değiştiği⁸⁰ vurgusu ve bu yöndeki diğer görüşlerin, şerâatlerin, dinden farklı olarak evrensel olmadıklarını söylemeyi mümkün kıldığını belirtmiştik. Şerâatlerin evrensel olmadığı tespitinin, ilke olarak Hz. Muhammed'in şerâti için de geçerli olduğu düşünülebilir. Ancak Hz. Muhammed son peygamber olduğu için ve artık başka bir şerâat gelmeyeceği için, onun şerâti kıyamete kadar bâkidir. Burada evrensellik kavramı ile **süreklilik** (bekâ) ve **genellik** (umûm) kavramlarının aynı anlamda olmadığını ve aralarında ince bir fark bulunduğunu tekrar hatırlatmamız gerekir. Evrensellik, bir şeyin, herkes için, tüm zaman ve mekanlarda hiçbir değişiklik olmaksızın geçerli olması anlamına gelirken; genellik, aynı dönemde yaşayan insanları içine alması; süreklilik ise daha çok şerâtin -biçimsel yönden ziyade- mana, maksat ve ilkelerinin sürekliliği anlamındadır. Hz. Peygamber'in şerâti açısından üzerinde durulması gereken mesele, bu sürekliliğin Hz. Peygamberden sonra

⁷⁷ Mesela bk. Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/6.

⁷⁸ وَشَرِيعَةُ النَّهْرِ وَمَشْرِعَتُهُ: حَيْثُ يَنْحَدِرُ إِلَى الْمَاءِ مَبْنًى، وَمِنْهُ سُمِّيَتْ شَرِيعَةُ الدِّينِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى لِأَنَّهَا الْمُدْخَلُ إِلَيْهِ، وَهِيَ الشَّرِيعَةُ أَيْضًا

Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdfî (ö. 321/933), *Cemheretu'l-luğa*, thk. Remzi Münir Ba'lbekkî (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987), 2/727.

⁷⁹ إن اسم الدين يقع على الاصول دون الفروع ولهذا لا يقال دين الشافعي ويراد به مذهبه ولا يقال دينه ودين أبي حنيفة مختلف

⁸⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/12-13.

nasıl sağlanacağı meselesidir. Aşağıda açıklayacağımız üzere, biz bu sürekliliği sağlama işinin, diğer bir ifadeyle, yapısı itibarıyla statik olan şeriate dinamizm kazandırma işinin, fukaha eliyle olacağı kanaatindeyiz.

Bu konuyu tamamlamak üzere, yukarıda işaret ettiğimiz, 'kâfirlerin şerâtin fûrûu ile muhataplıkları' meselesine kısaca değinmek istiyoruz. Fıkıh usûlü kitaplarında kâfirlerin şerâtin fûrûu ile muhatap olup olmadıklarına ilişkin tartışmanın, dinin ve şerâtin mahiyetine ışık tutacak yönleri vardır. Bu tartışma, literatürde, her ne kadar, şer'î şartın (literatürdeki tartışma bağlamında imân'ın) gerçekleşmesinin, teklifin sıhhati hususunda şart olup olmadığı üzerinden yapılırsa da⁸¹ bir yönüyle şerâtin fûrûuna ilişkin hitâbın genel olup olmamasıyla da ilişkilendirilebilir. Bu konuda, burada detaylarına girmeyeceğimiz, farklı görüşler vardır. Semerkandî'nin açıklamasına göre, Ehl-i hadisin geneli ile Mu'tezile küffarın şerâi ile muhatap olduğu görüşündedir. Irak Hanefî meşayihinin görüşü de bu doğrultudadır. Semerkand meşayihî ise, -ribanın haramlığı, hadlerin gerekliliğinde olduğu gibi-, muhataplığı gerektiren bir delil olmadığı sürece ve ehl-i zimmet olma durumu dışında küffârın şerai ile aslen muhatap olmadıkları görüşündedirler. Buna ibadetler ve muharremat da dahildir. Ehl-i tahkikten kimileri ise küffarın, ibadetlerle değil, muharremat ve muamelat ile muhatap olduklarını öne sürmüştür.⁸² Sadruşşeria ise, küffarın iman, ukubat ve muamelatla mutlak olarak, ibadetlerle ise sadece ahirette muaheze açısından muhatap olduklarını söyler.⁸³ Kelamcı usule göre yazılmış bazı usul kitaplarında ise, Hanefîler ve Ebû Hâmid el-İsferâyînî gibi bazı Eş'arî usulcüler dışındaki çoğunluğun, küffarın, şerâtin fûrûu ile de muhatap olduklarını savundukları söylenmektedir. Bu tartışmada, küffarın şerâtin fûrûu ile muhatap olduklarını savunan tarafın, şerâtin genelliği fikrine, diğer tarafın ise aksi fikre yakın durdukları söylenebilir.

⁸¹ Belirtmek gerekir ki bu tartışma daha çok kâfirlerin, şerâtin fûrûuna riayet etmemeleri sebebiyle öbür dünyada ilave ıkab görüp görmeyecekleri üzerinden yapılmaktadır. Zimmîlerin ukûbat ve muamelat hükümleriyle, bazı özel hükümler dışında, genel olarak muhatap olduklarında bir tartışma yoktur. Ancak bu muhataplık daha çok vatandaşlık statüsü üzerindedir.

⁸² Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî (ö. 539/1144), *Mizânu'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdulber (Katar, 1984), 1/193.

⁸³ Sadruşşeria es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşeria Ömer b. Sadrişşeria el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî (ö. 747/1346), *et-Tavzîh fi halli ğavâmizi't-Tenkîh (mea't-Telvîh)* (Mısır: Mektebetu Sabîh), 1/411.

Dördüncü tespit: Her ne kadar gerek klasik⁸⁴ gerek çağdaş bazı müellifler tarafından adeta birbirinin müradifi gibi kullanılsa da eş-şerâ ve eş-şer' kavramları arasında fark vardır. eş-Şer' kelimesi, genel olarak, Allah'ın hem din koyması, hem şerâat koyması eylemini anlatırken,⁸⁵ şerâat kelimesi ise yukarıda ayrıntılı olarak açıklandığı üzere, şer' koyma işinin, özellikle pratiklere (amelî konulara) ilişkin sonuçlarını anlatır. Diğer bir ifadeyle, eş-Şer' kavramı, dinamik sürece ilişkin iken, şerâat bu sürecin sonucunda ortaya çıkan düzenlemelere ilişkindir. Fukahanın fıkıh faaliyeti de mahiyet olarak şer'î hükmü belirleme eylemi olması itibarıyla, mecazen, eş-şer' kavramı kapsamına dahil edilebilir. Fıkıhın "şer'î amelî hükümleri bilmek" şeklindeki yaygın tanımında geçen şer'î kelimesi, kimi iddiaların aksine, şerâata değil, şer'e nispettir.⁸⁶ Şer'î lafzı, münhasıran şerâate nispet olsaydı, şerâat yaygın kabule göre, zaten amelî hükümlere ilişkin olduğundan, usulcüler tanıma ayrıca "amelî" kaydını koymaya gerek duymazlardı. Yerli ve yabancı çağdaş yazarların birçoğu, genellikle eş-şer' ve eş-şerâ lafızları arasındaki bu farkı gözden kaçırdıkları için, fukahanın fıkıh faaliyeti sonucunda ulaştıkları sonuçları da şerâat olarak nitelendirme hatasına düşmüşlerdir. Halbuki fukahanın içtihad yoluyla ulaştıkları hükümlerin şer'î vasfını alması, bu hükümlerin Şâri tarafından meşru görülen bir yöntemden hareketle belirlenmesi ve "dolaylı olarak" Şâri'e nisbet edilebilmesi sebebiyledir. Dolayısıyla her şer'î hükmün şerâat olması gerekmez. Yukarıda

⁸⁴ Mesela Ebu'l-Bekâ "ve's-şer'u ke's-şerâti" diyerek şer'i şerâat gibi görmüş, yine "ve's-şerâti... sevaün kanet mansusaten mine's-şari ev râciaten ileyhi" diyerek (Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 528-529.) Şâri'e irca edilen şeyleri de şerâat gibi düşünmüştür. Ancak Ebu'l-Bekâ'nın bu açıklamasının peygamber üzerinden yapıldığı dikkate alındığında fıkıhın şerâatle özdeşleştirilmesi gibi bir durumun olmadığı söylenebilir. Yine de bu kullanımların, şâri'in (Allah, peygamber) faaliyeti ile fukahanın faaliyeti arasındaki ayrımı belirsizleştirme riski taşıdığı için dakik ve titiz olmadığı söylenmelidir.

⁸⁵ Mesela bk. Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî (ö. 1158/1745'ten sonra), *Keşşâfu İştîlâhâti'l-Funûn ve'l-'Ulûm* (nşr. 'Alî Daħrûc) (Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâsirûn, 1996), 1018. الشَّرْع: ما شرع الله تعالى لعبادة من الأحكام التي جاء بها نبي من الأنبياء صلى الله عليه وسلم وعلى نبينا وسلم سواء كانت متعلقة بكيفية عمل وتسمى فرعية وعملية، ودون لها علم الفقه، أو بكيفية الاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية، ودون لها علم الكلام. ويسمى الشرع أيضا بالدين والملة، فإن تلك الأحكام من حيث إنها تطاع لها دين، ومن حيث إنها تملى وتكتب ملة، ومن حيث إنها مشروعة شرع. فالتفاوت بينها بحسب الاعتبار لا بالذات، إلا أن الشريعة والملة تضافان إلى النبي عليه السلام وإلى الأمة فقط استعمالا، والدين يضاف إلى الله تعالى أيضا

⁸⁶ Molla Hüsrev'in "şer'î" sözcüğünü, Hz. Muhammed'in şerâatine nisbet edilen şey" şeklinde açıklaması, özü itibarıyla yukarıdaki tespitle çelişmez. Çünkü bu açıklamanın devamında Molla Hüsrev, "delilin şer'î olmasının anlamı, onun -Şer'e mevkufl olması anlamında değil- Hz. Muhammed'in şerâatinde hükme delalet etmek üzere konulmuş olması anlamındadır. Bu bakımdan Kur'an Şer'e mevkufl değil, aksine Şer', Kur'an'a mevkuftur. Molla Hüsrev (ö. 885/1480), *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, Ayasofya, v. 21.

anlatıldığı üzere şerîat münhasıran Şâri tarafından yapılan düzenlemelerin adıdır.

“Her birinize ayrı şerîat verdik.” ayetinden de anlaşılacağı üzere, şerîat Allah’ın vaz’ıdır. eş-Şer’ terimi ise esasen hakîkî Şâri olan Allah’ın ve mecazen Hz. Peygamber’in fiili için kullanılmakla birlikte, peygamber dolayımında yani peygamber sonrası dönemde fukahaya atfedilen misyon üzerinden, yine mecaz yoluyla fukahanın fıkıh faaliyeti için de kullanılır. Nitekim Pezdevî’nin, diğer usulcülerden farklı bir yol izleyerek usûlü’l-fıkh yerine “usûlu’ş-şer” ifadesini kullanması ve “usulu’ş-şer’ selasetün” (Şer’in üç aslı vardır) ifadesine dördüncü asıl olarak kıyası eklemesinden bu anlam sezilebilir. Kimi şârihlerin buradaki eş-şer’ kelimesinin “şâri” anlamında, kimilerinin “meşrû” anlamında, kimilerinin de “hem usûl hem fürûa şamil son din” anlamında anlaşılabilceğini söylemeleri⁸⁷, eş-şer’ kelimesinin literatürdeki kullanım boyutlarını göstermesi bakımından önemlidir. Fark edilmiş olacağı üzere sonuncu anlam şâriin din ve şerîat koyma faaliyetini, ilk iki anlam ise şer’î hüküm faaliyetini anlatmaktadır ve ilk iki anlam mecaz yoluyla da olsa fukahayı içine almaktadır.

Klasik literatürde şâri teriminin, Allah ve resulü için kullanılıp fukaha için kullanılmasının genel olarak tercih edilmemesi de şerîat koyma işinin Allah’a ve resulüne ait olduğunun düşünülmesinden dolayıdır. Görebildiğimiz kadarıyla klasik literatürde, Pezdevî’nin bu yöndeki îâmâsı dışında, bir tek Şâtıbî, *el-Muvâfâkat*’ta, şâri teriminin “min vechin” fukaha için de kullanılabilceğini açıkça ifade etmiştir. Buradaki “min vechin” kaydı, bir yönüyle şâri isminin fukaha için mutlak olarak kullanılamayacağını ifade ederken, bir yönüyle de tıpkı Hz. Peygamber’in sünnet yoluyla şerîatin uygulama keyfiyetini göstermesi gibi, fukahanın fıkıh faaliyetinin de aynı şekilde şerîatin uygulama keyfiyetini göstermeye ilişkin olduğunu ifade etmektedir. Nitekim işaret edildiği üzere literatürde, eş-şer’ teriminin, yerine göre, bazen hem Şâri’in fiilini hem fukahanın fıkıh faaliyetini içine alacak şekilde kullanıldığı görülmektedir. İbn Teymiyye’nin, *eş-şer’u’l-münezzel*, *eş-şer’u’l-müevvel* ve *eş-şer’u’l-mübeddel* ayrımı da bu genel kapsamlı kullanımının örneklerindedir.⁸⁸ Maalesef yukarıda belirttiğimiz üzere şer’ ve şerîat kavramları arasındaki farkı temyiz edemeyenler, İbn Teymiyye’nin bu ifadesindeki eş-şer’ sözcüğünü şerîat olarak anlama hatasına

⁸⁷ إِنَّمَا بِمَعْنَى الشَّارِعِ أَوْ بِمَعْنَى الْمَشْرُوعِ أَوْ هُوَ اسْمٌ لِهَذَا الدِّينِ الْمُشْتَمِلِ عَلَى الْأُصُولِ وَالْفُرُوعِ وَعَنْبَرِهَا كَالشَّرِيعَةِ يُقَالُ شَرَعَ مُحَمَّدٌ كَمَا يُقَالُ شَرِيعَتُهُ، وَكَأَنَّهُ إِنَّمَا عَدَلَ عَنْ لَفْظِ الْفِعْلِ إِلَى لَفْظِ الشَّرْعِ مُخَالِفًا لِسَائِرِ الْأُصُولِيِّينَ

⁸⁸ Bu kullanımın, eş-şer’ kelimesinin “izhâr” anlamıyla ilişkisi olduğunu söyleyenler de olmuştur.

düşmüşlerdir.

et-Teşrî kavramına gelince, bu kavram klasik literatürde kullanımına pek rastlanmayan ve genelde çağdaş yazarların kullandığı bir kavram olup, daha çok yasama faaliyetini anlatır. Günümüzde yasamanın özel birimler (mesela Türkiye’de Türkiye Büyük Millet Meclisi) tarafından yapıldığı göz önüne alınınca, fukahanın serbest fıkıh faaliyetinin bu anlamda teşrî olarak adlandırılmasının doğru olmayacağı söylenebilir. Bu nokta göz ardı edildiğinde, et-teşrî kavramının, genel olarak eş-şer’ kavramının fukahaya tekabül eden kısmının yeni bir isimlendirmesi olarak değerlendirilmesi mümkün olabilir. Her halükarda akademisyen ve araştırmacıların eş-şer’, eş-şerâ ve et-teşrî terimlerinin kullanımında titiz davranmalarının yararlı olacağını belirtmek isterim.

C. İslâm

İslam kavramının literatürde farklı kullanımları vardır. Yukarıda işaret edilen anlamlarıyla birlikte İslam kavramının kullanıldığı anlamlar genel olarak şöyle toparlanabilir:

Birincisi: Her bir peygambere gönderilen din, şerâatleri farklı olsa da İslam’dır. Bu kullanımda İslam, şerâattan bağımsız olarak bütün peygamberlere gönderilen yalın dinin adıdır. Bu kullanımda dinin içeriğini, yukarıda ayrıntılı olarak gösterildiği üzere, bütün peygamberlerde ortak olan, tevhîd, adalet gibi evrensel ilkeler ve temel inanç esasları oluşturmaktadır.

İkincisi: İslam, bütün peygamberlere değişmeksizin aynı şekilde gönderilen din ve her birine ayrı verilen şerâatin mecmûu için de kullanılmaktadır.⁸⁹ Bu ve bir önceki kullanım açısından İslam, insanların müdahalesinden ve kabulünden bağımsız olarak ve “neyse o” olarak İslam’dır. Bu noktada dikkatten kaçmaması gereken husus, şerâatlerin farklılığına rağmen hepsinin adının İslam olmasıdır. Musa’nın şerâti Muhammed’in şerâatinden farklıdır, ama hepsi İslam’dır. Bu iki anlamdaki İslam vahiy mahsulüdür. Literatürde yer alan “akıl sahiplerini, kendi tercihleriyle hayra götüren vaz’-ı ilâhi” şeklindeki din tanımı, içinde şerâatin

⁸⁹ Debûsî’nin, “{شرح لكم من الدين ما وصى به نوحاً} والدين اسم لما يدين الله تعالى به من الإيمان والشرائع” ifadesi, dinin (ki burada kastı İslam’dır) hem iman hem şerâi için kullanılabilirliğine örnektir. Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 1/254. Beyzâvî, Beyyine 5 ayetindeki “kayyimenin dini” olarak açıkladıktan sonra burada kastedilenin Allah’a ihlas, ibadet, namaz ve zekât emrini içeren İslam dini olduğunu belirtir. Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî (ö. 685/1286), *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’te’vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar’aşî (Beyrut: Dâru ihyâi’t-turâsi’l-Arabî, 1418), 2/502.

de yer aldığı dinin tanımı olmalıdır. Yine belirtelim ki, literatürde, din ve şerâatin mecmûu için millet kelimesi de kullanılmaktadır⁹⁰.

Üçüncüsü: Din kelimesinin *tedeyyün* anlamında kullanılması gibi, İslâm kelimesi de insanların bu dini kabul edip, gereklerini yerine getirme ve ona göre yaşamaları anlamında da kullanılmaktadır. Bu bakımdan literatürde İslâm kelimesine verilen tâat, istislâm, hudû gibi karşılıkları, bu üçüncü anlamdaki, yani “Allah’ın dinine girme” anlamındaki İslâm’ın açıklaması olarak görmek doğru olur. Nitekim Ebu’l-Bekâ, İslâm kelimesinin iki farklı kullanım düzeyine dikkat çekerek, bunlardan birinin “Allah’ın dini olan İslâm”, diğerinin de “Allah’ın dinine boyun eğme, o dine girme anlamında İslâm” olduğunu belirtmiştir.⁹¹ Benzer bir kullanım din kavramı için de söz konusudur. Aşağıda açıklanacağı üzere üçüncü anlamdaki İslâm’ın da farklı çeşitleri vardır.

Kelamcıların bazı ayetler üzerinden yürüttükleri, “imân ve İslâm’ın aynı mı yoksa farklı mı olduğu” yönündeki tartışma, daha çok İslâm’ın, Ebu’l-Bekâ’nın işaret ettiği ikinci düzeydeki kullanımına ilişkin olmalıdır.⁹² Bu ikinci düzeydeki İslâm da ayrıca “zâhiren islâm” ve “bâtınen islâm” olmak üzere ikiye ayrılır. Birincisi; iman etmeden, salt zâhiren boyun eğiş anlamında İslâm; ikincisi, hem bâtınen yani iman ederek, hem zâhiren boyun eğiş anlamında İslâm’dır. İbn Receb Hanbelî, Âl-i İmrân 3/85 (وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ) ayetini tefsir ederken İslâm’ın bu iki düzeydeki kullanımına işaret etmektedir. Birincisi, hakîkî İslâm (el-İslâmu’l-hakîkî) olup hem bu ayetteki hem de “Allah katında din İslâm’dır.” ayetindeki İslâm bu anlamdadır. İkincisi de zâhiren boyun eğme (el-istislâm zâhiren) anlamındaki İslâm’dır. Zâhiren İslâm, münafıkların İslâm’ı gibi, içinden İslâm’ı benimsemeksizin, takıyye, korku veya başka sebeplerle Müslüman olmak, daha doğrusu Müslüman görünmektir. İbn Receb ikinci çeşit İslâm’a Hucurât 49/14 (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ نُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ) ayetini örnek verir.

Bütün peygamberlerin ümmetlerinin Müslüman olmalarını sağlayan şeyin yalın din dairesi mi yoksa şerâatin de eklendiği din dairesi mi olduğu konusunda literatürde bir tasrih olmamakla birlikte, “Allah katında din

⁹⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmî’l-Kur’ân*, 2/132.

⁹¹ الاسلام: لغة: الانقياد المتعلق بالجوارح كما في قوله تعالى: {ولكن قولوا أسلمنا} والدين {إن الدين عند الله الإسلام}.

⁹² Mâtürîdî’nin, *Kitâbü’t-tevhîd*’de İslâm ve iman’ın aynı şey olduğu konusunda geniş bir değerlendirmesi vardır. 1/396-401; Râzî, *el-Medâlim’de*, ikisinin farklı olduğunu söylüyor. 1/134-136.

İslam'dır." ayetine ilişkin olarak yapılan yorumlar içerisinde, bu isimlendirme için salt din dairesinin yeterli olacağına dair îmâlar bulmak mümkündür. Buna göre, bütün peygamberlerin ümmetlerinin Müslüman olarak isimlendirilmelerini sağlayan şeyin, ait oldukları şerâat dairesinden ziyade, öncelikli olarak, ait oldukları din dairesi olduğu; dolayısıyla şerâat değişikliğinin ve farklı dindarlık tarzlarının, Müslüman olma durumunu değiştirmedeği söylenebilir. Ancak diğer ihtimal, yani mensuplarının Müslüman olmalarını sağlayan şeyin, din ve şerâtin toplamı olması da muhtemeldir. Bu ihtimal üzerinden, yani diğer peygamberlerin ümmetlerinin Müslüman olarak adlandırılmalarının, şerâtin de eklendiği geniş din dairesi olduğu ihtimali üzerinden gidilecek olursa, bu takdirde, aynı din dairesi içerisindeki şerâat değişikliğinin yine onların Müslüman olma durumlarını etkilemediği söylenebilir. Çünkü nihai tahlilde, tevhid, adalet, ahlak ve ihlas yanında, peygamberlerin getirdiği şeylere [meşrûât] iman etmek [ve bir görüşe göre, bunların gereğine göre davranmak] da Müslüman adını almanın bir şartı mesabesinde olmaktadır. Tabii ki bu ifadelerden, Hz. Peygamberin şerâti geldikten sonraki Yahudi ve Hristiyanların da Müslüman olarak anılabilecekleri sonucu çıkarılamaz. Çünkü bu söylenenler münhasıran her peygamberin kendi dönemi açısından dır.

Üçüncü anlamda yani tedeyyün anlamında İslam, fukahanın fıkıh faaliyeti sonucunda ulaşılan sonuçlar doğrultusunda olacağına göre, fukahanın fıkıh faaliyeti sonucunda ulaştıkları görüşlerin ve bu görüşler toplamının din veya şerâat veya İslam olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği sorusunu sormak gerekir. Gerek yukarıdan beri verilen bilgilerden anlaşılacağı, gerekse aşağıda değinilecek hususlarda görüleceği üzere, fıkıhın veya fıkıh faaliyeti sonucunda ulaşılan sonuçların yalın anlamında din olarak adlandırılması mümkün olamayacağı gibi şerâat olarak adlandırılması da doğru değildir. Çünkü din de şerâat da Şâri'in vaz'ı olup, bunların oluşumunda beşer müdahalesi söz konusu değildir. Ancak, fukahanın görüşlerinin tedeyyün anlamında din olarak veya İslam olarak nitelendirilmesi, kıyasın dinden olup olmadığı tartışmasının içeriğine uygun olarak ve aşağıda Fıkıh başlığı altında yapılacak değerlendirmeler ışığında mümkün görülebilir. Bu takdirde Hz. Peygambere gelen ve din ile şerâtin mecmuundan ibaret olan İslam'ın, ulema tarafından yorumlanması ve bir şekilde uygulamaya geçirilmesi sonucunda ortaya çıkan bir İslam'dan, bir bakıma İbn Teymiyye'nin "eş-şer'u'l-müevvel" dediği İslamdan söz edilmiş olur. Bu üçüncü anlamdaki İslam, vahye atıf yapmakla birlikte, ilk iki İslam'dan farklı olarak, vahiy ürünü olmayan beşeri çabanın ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Kendini Müslüman olarak tanımlayan kimse açısından

böyle bir referansın önemi inkar edilemez. Ama ortaya konulan görüşleri bu referanstan hareketle dinin kendisi gibi görmek veya göstermek de doğru değildir.

Üçüne de İslam denilmesi kavram kargaşasına ve yanlış anlayış ve inanışlara yol açabilmektedir. Her bir anlam için ayrı bir terim bulunabilseydi daha güzel olurdu. İlk anlamda İslam'ın, dinin evrensel özü ve değişmeyen aslı kısmı olması hasebiyle, İslam olarak adlandırılmasında görüş birliği vardır. İkincinin yani din ve şer'atin mecmuunun, her ikisinin de vahiy mahsulü olması sebebiyle, genelde İslam olarak adlandırıldığını biliyoruz. Dolayısıyla bunda esasen sorun yoktur, ama şer'at hükümlerinin olduğu şekliyle evrenselleştirilme riskini barındırdığı söylenebilir. Üçüncüsüne yani fukahanın yorumları ve bu yönde gerçekleşen "tedeyyün"e İslam denilmesinin ise, vahiy referans almasından dolayı, haklılık yönü olabilir. Ancak bu isimlendirme yanıltıcı da olabilmektedir. Mesela İslam devleti, İslam ekonomisi, İslâmî banka vs. dendiğinde sanki vahiyyle oluşturulmuş bir yapı gibi anlaşılma riski vardır. Halbuki gerek siyasi gerek ekonomik yapılar, Müslümanların belli dönemlerde, içinde yaşadıkları dönemin şartlarının ve kabullerinin etkisiyle oluşmuşlardır. Bu oluşumda, temel amaç ve istikamet in vahiy tarafından gösterilmiş olduğu kabul edilse bile, nihai tahlilde bu yapılar Müslümanların akıl, tecrübe ve bilgi birikimiyle oluşmuşlardır ve Müslümanların içinde yaşadıkları şartların etkisini taşırlar. Dolayısıyla kendi tarihsel zeminlerinin etkilerinden azade olamayan bu yapıların, başka dönemlerde de aynen sürdürülmesi gereken bir din gibi algılanması doğru olmaz. Çünkü bu algı, günümüzde birçok örneğini gördüğümüz gibi, olur olmaz söylem ve iddialara dinden meşruiyet devşirmenin kapısını açar. Din gibi algılanma riskini gidermek için bu üçüncü anlamda İslam yerine belki Müslümanlık tabiri kullanılabilir. Böyle olunca da belki, bir Emevi müslümanlığından, Osmanlı müslümanlığından, sünnî Müslümanlığından, Hanefi Müslümanlığından ilh. söz etmek mümkün olabilir. Bu durumda artık, gerçek İslam tartışması değil, doğru Müslümanlığın veya içinde yaşanan şartlar bakımından elverişli, temiz, düzgün Müslümanlığın hangisi olduğu tartışması yapılabilir. Bu noktanın, aşağıda Fıkıh başlığı altında verilecek bilgilerle daha da açıklığa kavuşacağını umuyorum.

D. Fıkıh:

Buraya kadar, din, şer'at ve İslam kavramları üzerinde duruldu. Şimdi insanların kabulünün dışında kendi zâtî anlamı ve varlığı olan din ve şer'atin insana hitap etmesinin nasıl olduğuna işaret ederek, fıkıhın ve fukahanın

konumunu belirlemeye çalışalım.

İnsanların kabulünün dışında bir varlığı olan dinin insanlara hitap etmesi doğal olarak peygamber aracılığıyla. Mâtürîdî uygulama ve tedeyyün keyfiyetinin peygamber aracılığıyla olduğu hususunu (Kalem 68/47) “أَمْ عِنْدَهُمُ الْعَيْبُ فَمَا يُكْتَبُونَ”⁹³ “Ulûhiyeti ikrar ederek Allah’ın dini ile deynûnet, yani dinin yaşantıya dönüşmesi, Allah’ın tebcîli ve mahlukatın şükrünün ifa keyfiyetini içeren şeylerle amel etmeyi gerektirir; şükrün îfâ keyfiyetini gösteren şeyler ise ancak peygamberler vasıtasıyla bilinebilir.”⁹⁴

Yukarıda şerâatlerin, peygamberden peygambere değişiklik gösterdiği olgusundan hareketle, şerâatlerin evrensel olmadıkları, bu yargının ilkesel olarak Hz. Peygamber’in şerâti için de geçerli olduğu; ancak Hz. Peygamber’in şerâtinin diğer peygamberlerin şerâatlerinden farklı olarak “sürekli” olduğu belirtilmişti. Şimdi çalışmanın asıl meselesini teşkil eden ve bizi fıkıhın mahiyet ve işlevi üzerinde durmaya yönlendiren “Hz. Peygamberden sonra şerâtin sürekliliği nasıl sağlanacaktır? sorusunu sorabiliriz. Bu soruya bizim cevabımız, bu sürekliliği sağlamanın yolunun, fukahanın fıkıh faaliyeti olduğu yönündedir. Şimdi bu cevabın ayrıntılarını ve gerekçelerini inceleyelim.

Fıkıh, başlangıçtaki en genel anlamıyla “kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi” demektir. Fıkıhın, kabaca, “şer’î hükümleri bilmek” şeklindeki tanımı da öz olarak aynı şeyi ifade eder. Bu genel tanımın hem itikâdî, hem ahlâkî, hem amelî konuları içine aldığı malumdur. Sonraki dönemlerde şer’î ilimlerin, kelam, fıkıh ve ahlak (ilmu’l-bâtın) olarak ayrışmasından sonra ise fıkıh, sadece amel olarak isimlendirilen davranışlara (pratiklere) ilişkin şer’î hükümlere bilmeye özgülenmiştir. Bu özgüleme, şerâtin daha çok pratiklere ilişkin olduğu anlayışının bir sonucu olarak da görülebilir. Böyle olunca dar anlamda bir ilmin adı olan fıkıh, özellikle şerâte, yani pratiklere ilişkin düzenlemelerin yorumlanması anlamına gelen entelektüel faaliyetin adı olmaktadır. Bu yorumlama faaliyetini yapanların fukaha olduğu dikkate alınınca fıkıhın, din ve şerâatten esaslı ölçüde farklı olarak, insanın gerçekleştirdiği bir zihni faaliyet olduğunu vurgulayabiliriz. Din ve şerâat, yukarıda açıklandığı üzere, Allah yapısı iken, fıkıh, her ne kadar temel

⁹³ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 10/157.

⁹⁴ أو أن يكون القوم قد ألزموا أنفسهم الذنوب بدين الله - تعالى - وأقروا له بالألوهية وذلك يلزمهم العمل بما فيه تبجيل الله تعالى وما به يشكر الخلائق وذلك لا يعرف إلا بالرسول - عليهم السلام - فقد عرفوا حاجة أنفسهم إلى من يعلمهم علم الغيب فما لهم امتنعوا عن الإجابة لرسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مع حاجتهم إليه أي: ما عندهم علم الغيب فيستغنون به عن الرسول عليه السلام

hareket noktası vahiy ürünü naslar olsa da, kul yapısıdır.

Şimdi, yazının temel amacıyla irtibat kurmak üzere, fıkıhın din ve şerîatle ilişkisinin mahiyetini anlamaya ilişkin şu soruları sorabiliriz:

Birinci soru: Şerîatin sürekliliği, peygamber sonrası dönemde nasıl ve hangi yolla sağlanacaktır?

İkinci soru: Hz. Muhammed'in ümmetinden olan fakihlerin gerçekleştirdikleri fıkıh faaliyeti sonucunda ulaşılan ve şer'î hüküm olarak nitelenen görüşlerin ve bu görüşler etrafında oluşan sistematik yapıların yani mezheplerin din ve şerîatle ilişkisi ve din ve şerîatin yaşanması açısından konumu nedir? Bu soru kapsamında, bağlantısı sebebiyle, "Fıkıh faaliyeti sonucunda ulaşılan görüşlerin din veya şerîat veya İslam olarak nitelendirilmeleri mümkün müdür?", "Farklı mezheplerin oluşması, dinin teklifine ve şerîatin aynîliğine zarar verir mi? ve "Müslüman bireylerin dinlerini yaşamak için mevcut mezheplerden birine uyması gerekli midir?" gibi sorulara da cevap aranacaktır.

1. Peygamber Sonrası Dönemde Şerîatin Sürekliliği Meselesi

Klasik literatürde, şerîatin sürekliliğini sağlamanın yolunun fıkıh olduğuna tasrîhen veya imâen delalet eden ifadeler bulunmaktadır. Merğînânî, el-Hidâye adlı fıkıh kitabının mukaddimesine, "Resuller ve nebiler gönderen ve alimleri bunlara halef kılan Allah'a hamdolsun" sözleriyle başlar. Bu ifade, Hz. Peygamber sonrası dönemde şerîatin sürekliliği sağlama konusunda fukahanın pozisyonuna ilişkin algıyı göstermesi bakımından önemlidir.

Aynı algı klasik literatürde değişik şekillerde dile getirilmiştir. Hanefî fakih ve usulcü Serahsî, icmâ'nın meşruiyetini aklen gerekçelendirirken, şerîatin sürekliliğinin icmâ' üzerinden sağlanacağına işaret ederek şöyle der: "Peygamberimiz son peygamberdir, ama şerîati süreklidir. Vahiy kesildiğine göre şerîatin sürekliliğini sağlamanın yolu, ümmetin, dalâlet üzerinde birleşmekten korunmuş olmasıdır. Ümmet hata etmekten korunmuş olduğuna göre, ümmetin üzerinde birleştikleri şey adeta peygamberden duyulmuş gibi olur." Görüldüğü gibi Serahsî de şerîatin sürekliliğinin nasıl sağlanacağını mesele edinmiş ve bunun en sağlam yolunun icmâ olduğunu belirtmiştir.

Şerîatin sürekliliğini sağlama konusunda atıf yapılan ikinci enstrüman içtihatıdır. Klasik alimler arasında bu noktayı en açık ve vurgulu şekilde dile getiren Sem'ânî, zamanların geçmesine, şartların ve durumların değişmesine rağmen, şerîatin kesintisiz bir şekilde devam edeceğini; çünkü Allah Teala'nın yeni olaylar hakkında fakihlerin içtihadını peygamber zamanındaki

vahiy derecesine çıkardığını söylemiştir⁹⁵. Sem'ânî'nin ifadeleri, şerîatin sürekliliğini sağlama konusunda fukahanın rolünü net bir şekilde göstermesi bakımından son derece önemlidir.

Şerîati sürdürme fonksiyonunu Serahsî'nin icmâ'a atfetmesi ile Sem'ânî'nin içtihadı atfetmesi arasında özde bir çelişki yoktur. Çünkü Serahsî'nin sözünü ettiği icmâ', bir yönüyle, aynı dönemde yaşayan fukahanın içtihatlarının aynı noktada buluşması olduğuna göre esasen sürekliliği sağlamanın en temel yolu yine içtihat olmaktadır. Şerîatin sürekliliği; içtihatların icmâ' ile sonuçlanması durumunda, yakîn ifade eden bir yolla sağlanmış olurken, içtihatların icma ile sonuçlanmayıp bireysel kalması durumunda ise zannîlik düzeyinde sağlanmış olmaktadır.

Adududdîn el-Îcî'nin değerlendirmesi de Sem'ânî'nin değerlendirmesine yakındır. Şöyle der el-Îcî: "Allah Hz. Muhammed'i bir din ve şerîatle göndermiştir. Din'in tamamını, Kitabında ve vahyinde ortaya koymuş ve din ile ilgili hiçbir konuda insanları kendi akıllarına bırakmamıştır. Şerîatin ise asıllarını tastamam belirttikten sonra, tafsîlini 'ictihadî nazar'a bırakmıştır. 'Bugün size dininizi ikmal ettim, üzerinize olan nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslam'a razı oldum.' (Mâide 5/3) ayeti bunu ifade etmektedir."⁹⁶ Îcî'nin, din ve şerîat arasında yaptığı ayırım ve şerîatin asıllarının/ilkelere verili olup, bunların açılımını yapma işinin fukahaya bırakıldığını söylemesi, bizim yukarıda din ve şerîate ilişkin söylediklerimizin veciz bir şekilde ifadesidir. Îcî'nin "ictihadî nazar" dediği şey, genelde bütün çeşitleriyle içtihat, özelde ise kıyas olmalıdır.

Bu bağlamda usulcülerin, kıyasın din olup olmadığı konusundaki tartışmalarına yer vermek istiyoruz.

Usulcülerin kıyasın din olarak tavsif edilip edilemeyeceği konusundaki tartışmaları, hem ağırlıklı olarak rey ve kıyas ekseninde gelişen fıkıhın mahiyetini ve hem de fıkıhın din ve şerîatle ilişkisini belirlemek hususunda fikir verecek bir içeriğe sahip gözükmektedir. Önce usulcülerin bu konudaki görüşlerine genel olarak yer verip, sonra bu görüşler üzerinden bir değerlendirme yapmaya çalışalım.

⁹⁵ Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî (ö. 489/1096), *Kavâtu'l-edille*, thk. Muhammed Hasen Muh. Hasen İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, ts.), 1/17-18.

⁹⁶ Adududdîn el-Îcî, *Şerhu'l-Adud ale'l-Muhtasar*, 4/518. وقد بعث محمد عليه الصلاة والسلام، بدين وشرعية، أما الدين فقد استفاه الله كله في كتابه الكريم ووحيه «ولم يكلم الناس الى عقولهم في شيء منه، وأما الشريعة فقد استوفى أصولها، ثم ترك للنظر الاجتهادى تفصيلها، وجاء في القرآن الكريم: الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَمْتَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا

Öyle anlaşılıyor ki kıyasın din olup olmadığı tartışmasını ilk gündeme taşıyanlar, diğer birçok usul meselesinde olduğu gibi, Mutezilî usulcüler olmuştur. Bu yüzden olmalı ki, kıyasın dinden olup olmadığı konusundaki üç temel görüş önde gelen üç Mutezilî bilgine ait olup, literatürdeki tartışmalar bu üç bilginin görüşleri üzerinden yürütülmektedir. Bu üç bilgin; Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf⁹⁷, Ebu Ali el-Cübbâî ve Kadı Abdulcebbâr'dır^{98,99}. Kadı Abdulcebbâr, kıyasın "din" (dîn lillah) olarak vasıflanabileceğini savunurken, Ebu'l-Hüzeyl ise kıyasın din olamayacağını savunmuş; Cübbâî ise bir ayrıma giderek kıyasın vacip olması durumu ile mendup olması durumunu farklı değerlendirmiş ve vacip olması durumunda kıyasın din olarak vasıflanacağını, mendup olması durumunda ise din olarak vasıflanamayacağını söylemiştir.

Şâfiî usulcü Safiyyuddîn el-Hindî, bu üç temel görüşe yer verdikten sonra "Doğrusu şudur" diyerek şöyle bir değerlendirme yapmıştır:

"Eğer 'kıyasın din olması' ifadesiyle kastedilen, kıyasla taabbüd etmenin, yani kıyasın gereğine göre kulluk etmenin muteber oluşuna, -tıpkı erkân-ı hamse gibi veya naslar gibi, inkâr edenin kâfir olacağı şekilde¹⁰⁰- itikat etmek ise, kıyas dinden değildir. 'Kıyasın din olması' ifadesiyle kastedilen bu değil de, kıyasın dinde meşru oluşu ise,¹⁰¹ bu durumda kıyas alehtlak din olmakla vasıflanabilir."¹⁰²

Safiyyuddîn el-Hindî bu açıklamasıyla, hem "kıyasın dinden olup olmadığı" tartışmasının mahiyetine ışık tutmuş, hem de konuyu makul bir şekilde değerlendirmiştir. Safiyyuddîn el-Hindî'nin kıyasın dinden olmasıyla, kıyas yoluyla ulaşılan sonuçların inkarının küfrü gerektireceğinin kastedilmesi durumunda, kıyasın dinden olmadığı mealindeki ifadesi, açıkça kıyas yoluyla ulaşılan sonuçların, doğrudan ve kesin biçimde, din veya şeriat olarak nitelendirilmesinin ve "doğrudan" Allah'ın hükmü olarak

⁹⁷ Ebu'l-Hüzeyl Muhammed b. el-Hüzeyl b. Abdillâh el-Allâf el-Abdî el-Basrî (ö. 235/849-50).

⁹⁸ Ebu'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdulcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî (ö. 415/1025).

⁹⁹ Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm el-Cübbâî (ö. 303/916).

¹⁰⁰ Çünkü bu hususlar, "vema umiru illa liya'budullahe...zalike dinu'l-kayyime" ayetinde belirtildiği üzere, Safiyyuddîn el-Hindî'ye göre, din olmakla vasıflanabilir.

¹⁰¹ Zira meşru olmayan şeyler, "Kim bizim dinimize onda olmayan bir şeyi sokarsa, o şey merduttur." hadisinde belirtildiği üzere dinden değildir.

¹⁰² Safiyyuddîn el-Hindî, Ebû Abdillâh Safiyyuddîn Muhammed b. Abdirrahîm b. Muhammed el-Hindî el-Urmevî (ö. 715/1315), *Nihâyetu'l-vusûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Sâlih b. Süleyman el-Yûsef ve Sa'd b. Sâlim (Mekke: el-Mektebetu't-ticâriyye, 1996), 7/3233-3234.

görülmesinin yanlışlığını vurgulamış olmaktadır.

Haneffî usulcü Cessâs ise, fukahânın çıkarımlarının dinden sayılıp sayılmayacağı konusunu, kıyastan daha genel bir kavram olan içtihad kavramı üzerinden ve itikadî konuları da içine alacak geniş bir çerçevede tartışmıştır. Cessâs'ın bu konudaki değerlendirmesi şöyledir:

“Ehl-i ilim, içtihad yoluyla elde edilen hükümlerin, Allah'ın dini olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceğini tartışmışlardır. Kimileri, içtihat yoluyla ulaşılan sonuçların Allah'ın dini olarak adlandırılmayacağını savunmuşlardır. Çünkü içtihatları din olarak adlandırdığımız takdirde, müçtehitlerin ulaştıkları farklı sonuçların hepsinin din olması ve Allah'ın farklı dinler vaz' etmiş olması gerekir. Ayrıca içtihatla ulaşılan sonucun din olduğunu savunanlar, sonuçta, Allah'ın dinini terk etmenin caiz olduğunu söylemek durumunda kalırlar. Allah'ın dinini terk etmek caiz olunca, peygambere muhalefet de caiz olur. Kimileri de içtihat yoluyla ulaşılan hükümlere Allah'ın dini denilebileceğini, aksi takdirde, malların, canların ve ırzların Allah'ın dini olmaksızın mubahlaştırılmış olacağını öne sürmüşlerdir.”¹⁰³

Cessâs bu konudaki mevcut görüşleri ve gerekçeleri, genel hatlarıyla, bu şekilde özetledikten sonra kendisine göre sahih olan görüşün, içtihat yoluyla ulaşılan sonuçların Allah'ın dini olarak isimlendirilebileceğini savunanların görüşü olduğunu belirtir ve bu tartışmanın esasen lafzî bir tartışma olduğuna dikkat çekerek şunları söyler. “İçtihatla ulaşılan sonucun din olarak isimlendirilmesini doğru bulmayanlar, manaya değil isme karşı çıkmaktadırlar. Çünkü usulcüler, bir müçtehidin, kendi içtihadıyla ulaştığı sonucun Allah'ın hükmü olduğuna kanaat getirmesinin farz olduğunda ve içtihadıyla ulaştığı hükümle amel edenin Allah'ın bu emrinden dolayı (yani Allah'ın hükmüyle) amel etmiş olacağına görüş birliği etmişlerdir. Farklı içtihatları din kabul etmenin, Allah'ın farklı dinler vaz etmiş olması sonucuna götüreceği gerekçesi de geçerli değildir; çünkü bazen nas kaynaklı farzlar da farklılık gösterebilmektedir.¹⁰⁴ Nas kaynaklı farzların farklılık göstermesi, Allah'ın farklı dinler göndermesi anlamına gelmiyorsa, içtihattan kaynaklanan farklılık da o anlama gelmez. Ayrıca içtihatla ulaşılan sonuçların din olarak adlandırılmaması, muhattie açısından yani içtihadî konularda doğrunun tek olup, diğerlerinin hata ettiğini savunan görüş açısından geçerli

¹⁰³ el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981), *el-Fusûl fi'l-usûl* (Vezâretu'l-evkâf el-Kuveytiyye, 1994), 4/372.

¹⁰⁴ Bu duruma seferî ile mukîmin, hayızlı olan ile olmayan kadının farzlarını örnek gösterilmektedir.

olabilir. Çünkü bu yaklaşıma göre, içtihadın matlup hükme isabet etmemiş olma, yani hatalı olma ihtimali mevcuttur ve hata ihtimali olan bir şeye Allah'ın dini denilmesi uygun olmaz. Buna mukabil, bütün içtihatların doğru olduğunu kabul edenler (el-musavvibe) açısından ise, her müçtehit matlup hükme isabet edip Allah'ın hükmünü tutturmuş olacağından, içtihatla ulaşılan sonuçların Allah'ın dini olarak nitelendirilmesinde bir sıkıntı yoktur.”

Cessâs, bu tartışmayı adl, cebr, tevhîd, teşbîh, ircâ ve vaîd gibi usulüddîn konularına da taşıyarak, bu konulardaki farklı görüşlerin din olarak adlandırılıp adlandırılmayacağını da değerlendirir.¹⁰⁵ Bu değerlendirmeyi, Usûlüddîn konularında da bütün müçtehidlerin isabet ettiğini ve bu konularda da doğrunun çokluğunu savunan Mu'tezilî bilgin Ubeydullah b. el-Hasen el-Anberî'nin görüşü üzerinden yapar. Anberî der ki: “Usûlüddîn konusundaki farklı görüşler de Kur'ân ve Sünnet'in tevilinden hareketle ulaşılmış görüşlerdir ve her biri haktır, doğrudur. Çünkü bu farklı görüşlerin sahipleri de zann-ı galiplerinin gereğine kail olmakla mükelleftirler ve zannı galiplerinin götürdüğü sonuca itikat etmekle bu mükellefiyetlerini yerine getirmiş olmaktadır.”

Cessâs, Anberî'nin bu değerlendirmesinin batıl olduğunu söyler ve bunu şöyle açıklar: “İçtihat yoluyla teklif, sadece nassın farklı şekillerde vürûdunun mümkün olduğu konularda geçerlidir. Bizim bu kapsama giren konularda içtihadı caiz görüp, bütün farklı görüşleri doğru kabul edişimiz, nassın bu farklı görüşler/hükümler doğrultusunda vârid olmasının mümkünlüğü anlayışına dayanır. Halbuki usulüddin konularında, nassın bu farklı görüşler doğrultusunda varid olması mümkün değildir. Bu konudaki mükellefiyet, o şey nasılsa ona öyle itikat etmek olup, nassın kimilerini adl, kimilerini cebr, kimilerini teşbihle mükellef tutacak tarzda vârid olması açık bir çelişki olup imkansızdır.”

Cessâs'ın bütün içtihatların doğruluğu görüşünü dayandırdığı “nassın farklı görüşler doğrultusunda varit olmasının mümkünlüğü” şeklindeki gerekçe, farklı içtihatların meşruluk ilkesi olmaya elverişli olduğu gibi, aynı şekilde peygamberlerin şerâatlerinin farklılığını açıklamaya da elverişlidir. Şerâatlerin farklı şekillerde gelmiş olması, nassın farklı biçimlerde varit olmasının mümkünlüğünden öte bunun fiilen vaki olduğunu göstermektedir. Burada hassas nokta, nassın farklı şekillerde varit olduğu/olabileceği alanın doğru belirlenmesidir.

¹⁰⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 4/373-383.

Anberî'nin görüşünün yanlışlığını gösterme noktasında Cessâs'ın başka gerekçeleri de vardır. Konuyu uzatmamak için, bunlardan sadece ikisine işaretle yetineceğiz. Bu gerekçelerden birisi, Anberî'nin bu görüşü ortaya atmasından önce ehl-i ilmin, Usûlüddîn konularındaki farklı görüş sahiplerini günaha ve dalalete nispet konusunda icmâ etmiş olmalarıdır. Bu durumda Anberî'nin görüşü icmâa aykırılık sebebiyle geçersiz olur. Diğer gerekçe ise şudur: "Biz usûlüddin konularında, itikadımızın sahihliğinin gerçekliğini, mesela tevhîdi, mesela kadîm bir yaratıcının varlığını ve onun adil olduğunu, bu yöndeki açık ve makul delillerden hareketle bilmekteyiz. Allah bu konuların hakikatlerine dair sağlam bilgi oluşturacak deliller koyduğuna göre, bu delilleri gözden kaçırarak kimselerin doğruyu tutturmuş olabilecekleri düşünülemez. Zira Allah, delil ikame etmek suretiyle, bu konuların hakikatine ulaşmanın yolunu göstermiştir."

Cessâs'ın bu değerlendirmesine göre, içtihadî konularda fukahânın ulaştığı sonuçların din olarak nitelendirilmesi mümkün iken, usûlüddîn konularında bu mümkün değildir. Usûlüddîn konularında doğru tek olduğu için ve o doğruya ulaştıracak açık deliller bulunduğu için, doğruya isabet edemeyenlerin görüşlerinin din olarak nitelendirilmesi mümkün değildir. Cessâs'ın bu değerlendirmeyi belli bir itikâdî kabul çerçevesinde yaptığı düşünülerek, bu görüş mantikî sonucuna götürüldüğünde, benimsenen itikâdî kabul haricinde kalan diğer kabullerin din olarak nitelendirilmesini mümkün görmediği söylenebilir.

Büyük ölçüde Cessâs'ın görüşleri üzerinden gündeme getirdiğimiz bu tartışmanın, naslarla kurulan ilişkinin mahiyetine dokunan yönü de bulunmaktadır. "Naslarla kurulan ilişkinin mahiyeti" konusunda cevabı aranacak esas soru, "metin/naslar bize her şeyi doğrudan ve açıkça söylüyor mu, yoksa biz bazı şeyleri veya birçok şeyi naslara mı söyletiyoruz?" sorusudur. Bu sorunun cevabı konusunda birçok şey yanında özellikle, delalet teorisinin, içtihat teorisinin, nesih teorisinin ve tevil teorisinin bu açıdan yeniden değerlendirilmesine ihtiyaç vardır. Bu tespitle yetinelim ve kıyas dinden midir sorusuna diğer usulcülerin söylediklerine göz atalım.

Eş'arî Malikî usulcü el-Bâkılânî de şer'î hükümlerin delillerinden biri olması hasebiyle kıyasın gereğiyle amel etmenin din olduğunu söyleyerek, Cessâs'ın görüşüne yakın bir pozisyon almıştır.¹⁰⁶

Mu'tezilî usulcü Ebu'l-Huseyn el-Basrî ise, kıyasın din olması meselesini nispeten farklı bir boyutta değerlendirmiştir. Bu konuda söylediği

¹⁰⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî (ö. 403/1013), *et-Takrîb ve'l-irşâd fi usûli'l-fıkıh*, 3/224.

şudur;¹⁰⁷ “Kıyasın Allah’ın dini olarak tavsif edilmesine gelince, eğer bununla kıyasın bid’at olmadığı kastediliyorsa, kuşkusuz böyledir. Eğer bunun dışında bir şey kastediliyorsa, Ebu’l-Huzeyl’e göre, din, sabit ve sürekli olan şeyin adı olduğu için, kıyasa din denilemez. Ebu Ali el-Cübbâî mendup olan kıyasın din olarak nitelendirilemeyeceğini fakat vacip olan kıyasın¹⁰⁸ din ve iman olarak nitelendirilebileceğini; Kadı Abdulcebbar ise vacip mendup ayırımı yapmaksızın kıyasın din olarak nitelendirilebileceğini savunur.”

Âmidî ve Karâfî başta olmak üzere sonraki usulcülerin birçoğu, kimisi isim vererek, kimisi doğrudan, Ebu’l-Huseyn’in bu değerlendirmesini olduğu gibi kitaplarına almışlardır.¹⁰⁹

Bu konuda Şâfiî fakih Rûyânî,¹¹⁰ “Kıyas bize göre Allah’ın dini, hücceti ve şer’idir.”¹¹¹ derken; İbnu’s-Sem’ânî,¹¹² “Kıyas Allah’ın dinidir, Resulünün dinidir ama fakat bu sadece kıyasın Allah’ın dinine göre olduğu anlamındadır... Yoksa ki kıyas, Allah’ın sözüdür; peygamberin sözüdür denilemez.” der.

Zerkeşî, İbnu’s-Subkî’nin, Kadı Abdulcebbar’ın görüşüne yakın durduğunu söyledikten sora kendi görüşünü şöyle belirtir: “Eğer kıyasla bizzat kendileri için vücub ve nedb ile kastedilen hükümler kastediliyorsa kıyas dinden değildir. Yok eğer kendisiyle kulluk etmemiz kastediliyorsa

¹⁰⁷ Ebu’l-Huseyn Basrî, *el-Mu’temed*, 2/243-244. وأما وصفه بانه دين الله عز وجل فلا شبهة فيه إذا عني بذلك. أنه ليس ببدعة وإن عني غير ذلك فعند الشيخ أبي الهذيل رحمه الله انه لا يطلق عليه ذلك لأن اسم الدين يقع على ما هو ثابت مستمر وأبو علي رحمه الله يصف ما كان منه واجبا بذلك وبأنه إيمان دون ما كان منه ندبا وقاضي القضاة رحمه الله يصف بذلك واجبه وندبه

¹⁰⁸ Ebu’l-Huseyn Basrî, kıyasın vacip ve mendup kısımlarını şu şekilde tarif eder: والقياس الشرعي ضربان واجب وندب والواجب ضربان أحدهما واجب على الأعيان والتضييق والآخر على الكفاية فالذي على الأعيان والتضييق هو قياس من نزلت به حادثة من المجتهدين أو كان قاضيا فيها أو مفتيا ولم يقم غيره مقامه وضاق الوقت والواجب على الكفاية أن يقوم غيره مقامه في الفتوى والندب فهو القياس فيما لم يحدث من المسائل مما يجوز حدوثه فقد ندب الإنسان إلى إِبْلاء الاجتهاد فيه ليكون الجواب فيه معدا لوقت الحاجة

¹⁰⁹ Bk. Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, 4/68.; Karâfî, Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî (ö. 684/1285), *Nefâisu’l-usûl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali M. Muavvaz (Mektebetu Nizâr, 1995), 8/3618; Ebu’l-Feth Alâuddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Huseyn el-Üsmendî es-Semerkindî (ö. 552/1157), *Bezlu’n-nazar fi’l-usûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülber (Kahire: Mektebetu’t-turâs, 1412/1992), 1/610.

¹¹⁰ Ebu’l-Mehâsin Fahrulislâm Abdulvâhid b. İsmâîl b. Ahmed er-Rûyânî et-Taberî (ö. 502/1108).

¹¹¹ Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, 7/17. الْقِيَاسُ عِنْدَنَا دِينُ اللَّهِ وَحُجَّتُهُ وَشَرْعُهُ.

¹¹² “الْقِيَاسُ دِينُ اللَّهِ وَدِينُ رَسُولِهِ بِمَعْنَى أَنَّهُ عَلَيْهِ”

dindir.”¹¹³

Birçok usulcü, kıyasın din olması ifadesiyle, bizzat maksud bir hüküm olmasının kastedilmesi halinde, kıyasın dinden olmayacağını, genel olarak gereğine göre kulluk etmekle sorumlu tutulduğumuz (tu'ubbidna bih) şeyin kastedilmesi halinde ise, kıyasın din olarak isimlendirilebileceğini söylemiştir. Birmâvî bu anlayışın tartışmaya açık olduğunu söyler ve bunu şöyle açıklar:¹¹⁴ “Şâri'in bizden talep ettiği şey, ister lizatîhi olsun, ister başka bir şeye ulaşmak için olsun dindir. Din makâsîd ve vesâil olmak üzere ikiye ayrılır. Şâfiî'nin, Kitab ve Sünnetin bütün hükümlere nassen veya delaleten şamil olduğuna dair ifadesi, Kitab ve Sünnetin -kıyasla mülhak olanlar da dahil- fûrûun tamamına şamil olmasını gerektirir. Diğer bir ifadeyle Kur'an ve Sünnet bütün hükümleri ya ibtidaen/doğrudan ya da dolaylı olarak içine alır.” Birmâvî, bu bahsin devamında, Şâfiî'nin, “Resulullah ruhunu teslim ettiğinde farzlar nihayete ermişti, ona artık ne ilave yapılabilir ne de bir şey eksiltilebilir.” sözünü ve “Kıyas zarurettir.” sözünü nakleder ve genellikle “Kıyasa ancak zaruret halinde başvurulabilir.” şeklinde anlaşılan ikinci sözün, “Kıyasa başvurmak zarurettir.” şeklinde tevil edilmesinin mümkünlüğüne dikkat çekerek bu sayede bu sözler arasındaki çelişkinin giderilebileceğini söyler. Bu yorumunu da İbn Kecc'in¹¹⁵ “Bütün hükümler nas yoluyla bilinir, fakat kimisi nassın zahiriyle kimisi istinbat yoluyla -ki bu kıyastır- bilinir. Şayet böyle olmasaydı hükümlerin çoğu batıl olurdu.” sözüyle destekler. En sonunda da İbn Hazm'ın “Naslar bütün olayları kuşatır.” sözünün bu şekilde anlaşılabilirliğini, çünkü onun da kıyasın aslını inkâr etmediğini (!) söyler. Birmâvî'nin Şâfiî'nin sözlerini telif etmeye ilişkin yorumu kabul edilebilirse de İbn Hazm'ın yaklaşımını buna benzetmesi gerçeği yansıtmaktan uzaktır.

Bu bahsi tamamlamak için şimdi de usulcülerin kıyasın din olup olmadığı konusundaki tartışmalarından hareketle “Kıyas din midir?” ifadesindeki din'den neyi kastettiklerini, her iki görüşün kaygılarının ne olduğunu belirlemeye çalışalım.

Kıyasın din olduğunu kabul edenler, genel olarak, kıyasın Şâri

¹¹³ Zerkeşî Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türki el-Mısri el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî (ö. 794/1392), *Teşnifu'l-mesâmi'bi-Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Seyyid Abdulaziz ve Abdullah Rebî' (Mektebetu Kurtuba, 1998), 3/400-401.

¹¹⁴ Birmâvî Şemsuddin Muhammed b. Abdiddâim (ö. 831/1428), *el-Fevâidu'seniyye fi serhi'l-elfiyye*, thk. Abdullah Ramazan Musa (Giza: mektebetu't-yev'iyetu'l-islamiyye, 2015), 1/356-357.

¹¹⁵ Ebu'l-Kâsım Yûsuf b. Ahmed b. Kecc (ö. 405). İbnu'l-Kecc, kimilerine göre, meşhur Şâfiî fakih Ebû Hâmid el-İsferâyîn'den üstün olan bir Şâfiî fakihidir.

tarafından önerilmiş meşru bir yöntem olduğu, bu meşru yönetime göre ulaşılan sonuçların da Şâri tarafından meşru kabul edileceği ve bu kabulün de onun din olarak adlandırılmasını mümkün kılacağını söylemektedirler. Bu husus, Cessâs'ın "bir müçtehidin, kendi içtihadıyla ulaştığı sonuca kail olmasının farz olduğunda ve içtihadıyla ulaştığı hükümle amel edenin Allah'ın bu emrinden dolayı (yani Allah'ın hükmüyle) amel etmiş olacağına icma bulunduğu" şeklindeki gerekçesinde açıkça görülmektedir. Aynı husus, Bâkılânî, Rûyânî, Basrî ve Âmidî'nin açıklamalarında değişik ifadelerle yer almaktadır. Buradan hareketle, kıyasın din olup olmadığı tartışmasındaki "din" in, Allah'ın bütün peygamberlere aynı içerikle gönderdiği din olmadığı, hatta doğrudan Allah'ın vaz'ı olan din veya şerîat olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Çünkü kıyasın din olduğunu kabul edenler bile, kıyas yoluyla ulaşılan sonucun "Allah'ın veya Peygamber'in sözü" olarak nitelendirilemeyeceğini belirtmişlerdir. O halde, kıyasın din olduğunu iddia edenler, kıyas yoluyla ulaşılan sonuçların müçtehitlerin kafalarından uydurdukları bir yöntemle keyfi olarak verdikleri hüküm değil, -nass veya icma ile temellendirilen- meşru bir yöntem kullanılarak yapılan kesinliksiz bir yorum olduğunu söylemiş olmaktadırlar. Bütün bu açıklamalardan net olarak anlaşılan husus şudur: İctihad yoluyla ulaşılan sonuçların din veya şerîat kapsamına dahil olduğunu kabul edenler bile bunun bizatihi değil, dolaylı olduğunu, din veya şerîat kapsamına alınsa bile kıyas yoluyla ulaşılan sonuçların doğrudan Şâri'in vaz ettiği din veya şerîat olmadığını ifade etmektedirler.

Meşru yöntem vurgusu, içtihad faaliyetinin Allah'ın vaz'ı olan din ve şerîat dairesinde kalındığını göstermeye hizmet etmektedir. Böyle olunca içtihad faaliyeti, Allah'ın vaz'ı olan din ve şerîata göre 'tedeyyün'ün keyfiyetinin, yani din ve şerîatin hayatın farklı alanlarında nasıl yaşanacağını fukaha tarafından kesinliksiz biçimde gösterilmesi çabasından ibaret olmaktadır.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Bir konuda aynı zaman diliminde birden çok farklı içtihad olduğunda her birinin Allah'ın dini olması nasıl izah edilecektir? Bu soruya cevap olarak, yukarıda Cessâs'ın söylediklerine ilaveten, şunu söyleyebiliriz: Allah'ın dini tektir, fakat bu dinle tedeyyün biçimleri, farklı şerîatler örneğinde olduğu gibi, farklı olabilir. Çünkü içtihad yoluyla ulaşılan sonuçlar, belli bir ölçüde zannîlik ve sübjektiflik taşıyacağı için, bu farklı içtihadlardan veya bu içtihadlar etrafında oluşan farklı mezheplerden birini benimsemiş olan kimse, her ne kadar benimsediği görüş veya mezhep kendisi açısından din, yani kendi tedeyyününü gerçekleştireceği bir yol olsa da "Allah'ın dini kesinlikle budur, diğerleri

batıldır, asılsızdır.” diyemez. Burada değerlendirme ve ithamlar sadece doğru yanlış çerçevesinde kalır. Cessâs’ın ve diğer usulcü ve kelimcülerin belirttiği gibi, usûlüddîn konusu kesin delillere dayalı olduğu¹¹⁶ için bu konudan farklıdır ve o alana geçildiğinde, hak batıl nitelmesi yapılabilir. Ehl-i sünnetin, Şia ve Mu’tezile’yi dalâlet veya bid’ate nispet etmesi, onların, usûlüddîn konusunda gerçeğin tek olduğu ve bu tek olan gerçeğe ulaşma konusunda Şia ve Mu’tezile’nin, açık delillerin gereğine uygun davranmadıkları kabulüne dayalıdır.

Meşru yöntem vurgusunun ve tartışmanın genellikle kıyas üzerinden yürütülmesinin metinlerde açıkça dile getirilmeyen îmâları da olabilir. Akla gelen ilk îmâ, kıyası meşru bir yöntem olarak görmeyen ve kıyas yoluyla ulaşılan sonuçları batıl ve din dışı gören Zâhirîlere karşı, kıyas yoluyla ulaşılan sonuçların meşruluğunu ve din dışı olmadığını göstermek; diğer bir îmâ da, kıyası tek meşru yöntem kabul eden usulcülerin, bazı müçtehitler tarafından kabul edilen istishan ve ıstıslah gibi yöntemleri dışlama düşüncesidir. Aslında bu nokta da ayrıca incelenmeyi hak etmektedir. Burada kısaca ifade etmek gerekirse, Şâfiî’ye atfedilen “istihsan yapan kendi adına şerât koymuş olur” mealindeki söz¹¹⁷ hatırlandığında, istihsanı meşru bir yöntem olarak kabul etmeyenlerin, istihsan yoluyla ulaşılan sonuçları din kapsamına dahil etmedikleri söylenebilir. Belki de Cessâs’ın bu tartışmayı kıyas üzerinden değil, içtihat üzerinden yürütmesi ve içtihat yoluyla ulaşılan sonuçları da din kapsamına dahil etmesi, bir içtihat türü olarak gördüğü istihsanı ve bu yolla ulaşılan sonuçları da din kapsamına dahil etme amacına yönelik olabilir.

Cessâs, farklı içtihatların din olarak adlandırılmasının cevazını, şer’in bu yönde de varid olmasının mümkünlüğü ile gerekçelendirmişti. Bu gerekçelendirme şöyle bir soruyu akla getirebilir: Naslarda hali hazırda bir şekilde varid olan bir düzenlemenin, başka şekilde varid olması ve tıpkı değişik zaman dilimlerinde gönderilen şerâtların farklılık göstermesi gibi, bizim şerâtimizdeki bazı düzenlemelerde de zamanın değişmesiyle değişiklik yapılması mümkün olabilir mi? Hz. Ömer’in müellefe-i kulübün payını askıya alması örneğinde olduğu gibi, naslarda mevcut bazı düzenlemelerin bugün bütünüyle kaldırılması (kölelik ve cariyelik gibi) veya askıya alınması (müellefe-i kulûb payı gibi) mümkün olabilir mi? Bu soruya

¹¹⁶ Burada sadece kat’î delillere dayalı konular kastedilmektedir.

¹¹⁷ Bazıları Şâfiî’nin er-Risâle’deki ifadesinin *الحكم بالاستحسان تلذذ* şeklinde olduğunu söyleyerek, sözün bu haliyle Şâfiî’ye ait olmadığını, Gazzâlî’nin ondan mealen rivayet ettiğini iddia etmişlerdir.

“Cessâs, yukarıdaki zikredilen gerekçesinde, şer’in bu veya o şekilde varid olmasının imkanından söz ediyor, bizim şer’atimizde ise düzenleme fiilen vuku bulmuştur.” şeklinde kestirme bir cevap verilebilir. Ama bu cevap tatmin edici midir? Bunun derinlikli tartışması başka bir çalışmanın konusudur.

Şer’atin sürekliliğini sağlama konusunda genel anlamda içtihadın rolüne işaret ettikten sonra konuyu şu şekilde toparlayabiliriz. Kur’ân’da yer alan pratik alana ilişkin hükümler, nasıl Peygamberin beyanı ile ete kemiğe bürünüp hayatla buluşmuşsa, Peygamber sonrası dönemde de fukahanın yorumuyla, yani fıkıh yoluyla ete kemiğe bürünerek hayatla buluşacak ve şer’atin sürekliliği böylece sağlanmış olacaktır.

2. Fıkıhın ve Fıkıh Faaliyeti Sonucunda Oluşan Mezheplerin Din ve Şer’at ile İlişkisi

Yazının başından beri din ve şer’atin mahiyetlerini ve şer’atin dinden farklı olduğunu göstermeye çalıştık. Burada da fıkıhın din ve şer’atten farkını göstermeye çalışacağız. Bu konudaki kanaatimizi en başta belirterek devam edelim. Fıkıh, fukahanın büyük ölçüde dil, Sünnet ve sahabe uygulaması çerçevesinde tespit edilen “anlam” üzerinde gerçekleştirdikleri “rey eksenli yorum faaliyeti” olup, doğrudan Şâri’in vaz’ı olan şer’atten farklıdır.¹¹⁸ Ancak aşağıda ayrıntılı olarak inceleneceği üzere, fıkıhın şer’atten farklı olması onunla irtibatının olmadığı anlamına gelmez.

Hal böyleyken İslam hakkında konuşanlar ve yazıp çizenler arasında çoğu zaman fıkıhın şer’atle, hatta bazen dinle özdeşleştirildiğine tanık olunmaktadır. Bu yanlış algıyı yerli ve yabancı çok sayıda örnekle göstermek mümkün olmakla birlikte, ben **Arabî21** adlı Arapça bir dergide bu konuda birkaç araştırmacıyla yapılan mülakata atıfla yetineceğim¹¹⁹. Her ne kadar atıf yapmaya değer ilmî bir dergi olarak değerlendirilmese de, dini çevrelerde yaygın olan bazı kanaatleri dile getirmesi sebebiyle bu dergideki mülakatta öne sürülen görüşlere değinerek yanlış noktalarına dikkat çekeceğim.

Mülakatın sunuşunda, şer’at-fıkıh ayrımının yanlışlığına dikkat çekmek üzere özetle şöyle bir tasvir yapılmaktadır: “Çağdaş bazı fikrî yazılarda, İslam şer’atinin masum dînî naslar içerdiği; fıkıhın ise, hatalı

¹¹⁸ Şer’at fıkıh ayrımı konusunda bir değerlendirme için bk. Âbid b. Muhammed es-Süfyânî, *es-Sebât ve’ş-şümûl fi’ş-şer’ati’l-islâmiyye* (Mekke: Mektebetu’l-menâre, 1988), 1/89-100.

¹¹⁹ Fıkıh şer’at ayrımı hususundaki “التفريق بين الشريعة والفقہ مسلک قوم أم علمنة للدين؟” başlıklı söz konusu mülakat için bk. Zerkeşî, *Teşnifu’l-mesâmi*, 3/400-401.

anlama gibi kusurların söz konusu olabileceği beşerî içtihadı temsil ettiği öne sürülerek, İslam şerâti ile İslam fıkıhı¹²⁰ arasında ayırım yapılması yaygınlaşmıştır. Bu ayırma göre, münezzel naslarıyla birlikte şerâtin, sebat ve kesinlik içerdiği; buna mukabil fıkıhın ise “beşerî”, “vakiya göre şekillenmiş” ve “tarihsel” bir üretim olduğu, dolayısıyla bütün zaman ve mekanlar için salahiyetinin sınırlı olduğu söylenmektedir. Bu anlayış, şer’î-dînî çevrelerde tepkiyle karşılanmış ve şiddetle reddedilmiştir.” Bu sunuştan sonra üç Arap akademisyen ve araştırmacının görüşlerine yer verilmektedir. Maksudumuz bu kişilere reddiye yazmak olmadığı için onların isimlerinden sarfı nazar ederek, şerâat-fıkıh ayırımını doğru bulmayan bu anlayışa ve gerekçelerine kısaca yer vermek istiyoruz.

Mülakata katılan akademisyenlerden birinin yaklaşımı şöyledir: “Şerâat ve fıkıh arasında ayırım yapmak şerâtin bütünüyle iptaline yol açar. Çünkü bu ayırma göre, şerâtin kat’î hükümlerinin tamamının, şerâatten fikhedildiği göz önüne alındığında, şerâtin katiyyâtı da masum olmayacaktır. Çünkü elimizde nelerin kat’î nelerin zannî olduğunu listeleyen naslar yoktur. Bu bilgiye ulema, zorunlu bilgi veya nazar yoluyla ulaşmışlardır. Şerâat ve fıkıh arasında fark bulunduğu ve şerâtin ma’sum, fıkıhın ise gayr-i masum olduğu görüşü, Alman müsteşrik Schacht tarafından ortaya atılıp yayılmıştır.¹²¹ Halbuki başlangıçtan günümüze kadar bu ayırımı yapan hiçbir usulcü yoktur. Fıkıh ile şerâat arasını ayıracak olursak, tabip ile tıp arasını da ayırmamız gerekir. Tabip olmaksızın tıbbı ulaşamıyorsak, fakih olmaksızın da şerâate ulaşamayız. Dolayısıyla bu ayırım gerçekçi değildir.”

Oldukça yüzeysel görünen bu değerlendirmenin isabetsizliğini göstermek üzere kısaca şunları söyleyebiliriz: Birincisi; klasik literatürde fıkıh şerâat ayırımı olmadığı iddiası bütünüyle yanlıştır. Çünkü yukarıdan beri ayrıntılı olarak gösterdiğimiz üzere, İslam bilginleri bu ayırımı titizlikle yapmışlar ve şerâtin Allah’ın vaz’ı, fıkıhın ise yanılma payı olan beşerî bir

¹²⁰ İslam fıkıhı tabiri benim tercih ettiğim bir ifade değildir. Bu tabir, hem doğru değildir, hem de yanıltıcıdır. Nitekim klasik literatürde “İslam fıkıhı” tabiri hiç kullanılmamıştır. Alıntı yaptığım metinde kullanıldığı şekliyle aktarmak gayesiyle değiştirmedim.

¹²¹ Abdullah Kahraman meslekaşımız da benzer bir şekilde din şerâat ayırımının batı kaynaklı olduğunu iddia etmektedir. İfadesi şöyle: “Batı kaynaklı modernist anlayışlara göre ise din başka şerâat başkadır. Şerâat dinle ilişkilendirilebilirse de, dinin mahiyetine dahil değildir. Çünkü din sabit şerâat ise değişkendir. Bu anlamda şerâat daha çok fukahanın dönemselle ve tarihsel hukukî yorumlarından ibarettir.” Bk. Abdullah Kahraman, “Ebû Hanîfe’de Din ve Şerâat Ayırımı Var mı?”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 467. Bu ifadeyi ve devamında söylenenleri yanlışlayacak veri ve değerlendirme, sanırım yazı metninde mevcuttur. Bu konuda yazılıp çizilenlere ayrıntılı eleştirilere kapsamlı bir çalışmada yer vermeyi düşünmekteyim, kısmet olursa.

faaliyet olduğunu açıkça söylemişlerdir. Bu yanlış değerlendirme, muhtemelen eş-şer' ve eş-şerâ kavramları arasındaki farkın iyi temyiz edilememesinden ve şer'at ile şer'î kavramının aynileştirilmesinden kaynaklanmış olmalıdır. Yukarıda açıklandığı üzere eş-şer' kelimesi, büyük ölçüde ve hakikat anlamında, Şâri'in din ve şer'at koyması anlamında kullanıldığı gibi, mecazen fukahanın şer'î hükümlere ulaşma çabası için de kullanılmaktadır. İkincisi; fikhın şer'atten ayrılmasının, şer'atin iptaline götüreceği iddiası, büsbütün temelsizdir. Çünkü şer'at Şâri'in vaz'ı olması itibarıyla sabit ve statik iken, fıkıh onu dinamik hale getirmenin bir aracıdır ve dinamiktir. Aynı zaman diliminde farklı mezheplerin oluşması, şer'atin iptaline yol açmadıysa, farklı zamanlarda farklı fıkıh üretimleri niye şer'atin iptaline yol açsın? Üçüncüsü; "Tabip olmadan tababete ulaşamıyorsak, fıkıh olmadan da şer'ate ulaşamayız." denilerek fıkıh şer'at ayrımını, tabip tababet ayrımı benzetmesi üzerinden yanlışlamaya çalışmak, tam bir kıyas mea'l-fârik örneğidir. Şöyle ki; Tıp, Şâri'in vaz'ı olmayıp, insanların oluşturup geliştirdiği bir şeydir. Şer'at ise fukahanın vaz'ı değil, Şâri'in vaz'ıdır. İnsan vaz'ı olan tıp ilmi, yine insanın çabasıyla sürekli geliyor ve tabip güncel gelişimi takip edip tıpta geline son noktayı dikkate alarak teşhis ve tedavi yapıyor. Fukaha ise, Şâri'in vaz'ı olan sabit şer'ati değişik zaman ve mekanlarda uygulanır hale getirmeye çalışıyor. Bu teşbihin doğru yönü ise "şer'ate ulaşmanın yolu fıkıhtır" kısmıdır. Bu tespit doğrudur ve şer'at-fıkıh ayrımıyla çelişen yönü yoktur. Ben de, şer'at-fıkıh ayrımı yaptığım halde Peygamber sonrası dönemde şer'ate ulaşmanın yolunun fıkıh olduğunu savunmaktayım. Dördüncüsü; "Fıkıh şer'atten ayırıyorsanız, nasların yeniden anlaşılmasını savunanlara niye itiraz ediyorsunuz?" argümanı ise "anlam"ın verili olduğu, "yorum"un ise, Hz. Peygamberden tevarüs edilen bu verili anlam üzerinden yapılacağı şeklinde benim yaptığım "anlam ve yorum ayrımı"na göre¹²² ve bu ayrımın klasik literatürdeki işaretlerine göre sâkıttir. Çünkü nasların yeniden anlaşılması bir şey, mevcut anlamın yorumlanması ise başka bir şeydir. Fukahanın yaptığı iş bu sahih anlam üzerinden yorum yapmaktan ibarettir.

Benim bu değerlendirmem, mülakattaki "et-tefrik beyne's-şeria ve'l-fikh" ifadesininin "şer'at ve fıkıh arasında ayrım yapmak, bunların mahiyetçe farklı olduğunu söylemek" olarak anlaşılması durumunda geçerlidir. Bu anlam hem Arap dili açısından doğrudur, hem de mülakatçının diğer ifadeleri bu anlamı teyit etmektedir. Ancak, hüsnü zan besleyerek, bu ifadeyle, fıkıh

¹²² Bu konuda bk. Hacı Yunus Apaydın, *Din ve Fıkıh Yazıları* (Konya: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018), 119-129.

şerâatten koparmanın ve şerâatten bağımsız bir fıkıh yapmanın kastedilmiş olabileceği şeklinde bir tevil yaparsak, bu takdirde eleştiriye bir mahal kalmaz. Çünkü biz de fıkıhın şerâatten bağımsız düşünülmemeyeceği görüşündeyiz.

Mülakatta görüşüne başvurulmuş başka bir araştırmacının değerlendirmesi ise, “Fıkıh ve şerâat terimleri ayrımı yapan kimse fıkıhın ve şerâatin anlamlarını bilmiyor demektir. Şerâat de Allah’ın hükmü, fıkıh da Allah’ın hükmüdür. Fıkıh ve şerâat aynı şeyin iki farklı ismidir. İkisinin de kaynağı masumdur, dolayısıyla Allah’ın hükümleri de masumdur. Ne var ki bu hükümlerin bir kısmı kat’î bir kısmı zannîdir. Fıkıh, fıkıh usulü ve kavâid literatüründe şerâat-fıkıh ayrımı yapıldığı, bilinen bir şey değildir. (Yani literatürde şerâat fıkıh ayrımı yoktur). Şerâat fıkihtir, fıkıh da şerâattir. Müsteşrikerin bu ayrımı yapmalarının amacı Allah’ın Şer’ini ta’n etmek ve onda kuşku yaratmaktır.” şeklindedir.

Bu iddia da ne yazık ki sahibinin usûl ve tefsir literatürüne yeterince vakıf olmadığını göstermektedir. Nitekim bu çalışma boyunca literatürde fıkıh ve şerâat ayrımına açık veya dolaylı yoldan işaret eden pek çok görüş aktardık. Ulema ve fukahanın görüşlerinden yola çıkılarak varılan bu ayrımı müsteşriklere nispet etmek ve onun üzerinden yanlışlamaya çalışmak, hesabı verilebilir fikir üretme acziyetinden kaynaklanmış gözükmektedir. Fıkıhı şerâatle bir tutmak esasında dinin pratik yönünün dinle ilişkisini anlama noktasında birtakım sakıncalara yol açtığı için iddia ettiğinin aksine kendisi dinde ve şerâatta kuşkuya sebebiyet verecektir. Ayrıca fıkıhla ulaşılan sonuçlara masumiyet atfettikten sonra bunların zannî olduğunun öne sürülmesi açık bir çelişkidir.

Fıkıh şerâat ayrımı konusunda görüşüne başvurulmuş Muhammed Mustafa el-Beyyûmî ise, şerâat-fıkıh farkını kabul ederek, dar anlamda şerâatin naslarda yer alan ameli hükümlerden ibaret olduğunu, fıkıhın ise fukahanın bu nasları anlama faaliyeti olduğunu dile getirmiştir. Bu anlayış, genel hatlarıyla bizim anlayışımıza uygun olduğu için ayrıca değerlendirmeye gerek görmüyoruz.

Fıkıh ve şerâati aynileştirmenin yanlışlığına dikkat çektikten sonra, şimdi, fukahanın içtihat yoluyla ulaştığı içtihâdî görüşlerin niteliğine ve bu görüşlerin sistemli sunuluş şekli olan mezhebin anlam ve işlevine değinebiliriz.

Fıkıh faaliyetini içtihat faaliyetiyle özdeşleştirenler açısından, ki başta Şâfiîler olmak üzere cumhur bu kanaattedir, şerâat ile fıkıhın aynı olmadığı, tam tersine radikal bir şekilde ayrıldığı söylenebilir. Fıkıh işinin öznesi

fukahadır. Fukahanın oluşturduğu mezhepler, esasında şerâtin alımlanış ve uygulanış biçimleridir. Dinden olduğu kesin olan, temel ibadetler ve temel yasaklar dışında, fukahanın ürettiği bir çözüm, “inaniyorsan bunu uygulamak zorundasın” denilerek dayatılamaz. Fıkhi çözümün, makasid-ı şeria ekseninde, insanların problemlerine makul ve meşru bir şekilde ve marufa göre çözüm getiren bir içeriğe sahip olması ve insanlar tarafından hüsn-i kabul görmesi gerek şarttır. Yine içtihadın bizatihi bağlayıcı olmayıp, herhangi bir içtihadın veya mezhebin tedeyyün vasıtası olabilmesinin, mükellefin tercih ve tasvibine bağlı olduğu hususu da bu tespit açısından göz önünde tutulmalıdır.

Genel olarak Şer’in itikadî, ahlakî ve amelî boyutlarına ilişkin olarak oluşan her bir mezhep bir yönüyle bir tedeyyün biçimidir. Fıkıh mezhepleri özelinde söylersek, her bir mezhep, Hz. Peygamberin şerâtinin yaşanmasının bir yoludur ve her bir mezhep başlı başına bir hukuk sistemidir. Dolayısıyla, müntesipleri açısından mezhepler dinin yaşanma tarzı, hatta bir bakıma onlar açısından bir yönüyle din olmaktadır. Böyle olunca, bir fıkhi yorumun mezhep (dolayısıyla din) olarak kabulünün şartları üzerinde düşünmek gerekir. Hz. Muhammed’in şerâti tektir; fakat farklı yaşanma biçimleri vardır. Bu yaşanma biçimlerinin Şârie nispeti veya aidiyeti konusunda kesinlik olmadığı için, hiçbir tedeyyün biçimi, mutlak hakikat iddiasında bulunamaz ve bir tedeyyün biçimi, diğer tedeyyün biçimleri üzerinde bir tahakküm aracı olarak kullanılamaz. Tabii ki kendi aralarında doğru yanlış tartışmaları, bir diğerine yönelik hata isnadı olabilir. Mutlak hakikat iddiası ve kendi doğrusunu dayatma teşebbüsü olmadıkça bu tür tartışmalar birer zenginlik sayılmalıdır.

Doğru değerlendirilmesi durumunda, usulcülerin hararetle tartıştıkları içtihatı hata isabet meselesi, bu konunun anlaşılmasını kolaylaştıracak bir içeriğe sahiptir. Bilindiği üzere kimi usulcüler, furû konularında bütün müçtehitlerin, doğruyu tutturduğu (tasvîb), kimi usulcüler ise doğruyu tutturmanın tek olduğu (tahtie), diğerlerinin yanlış olduğu kanaatindedir. İchtihatı hata isabet tartışmasında, doğrunun çokluğunu, yani her müçtehidin doğruyu tutturmuş olduğunu savunanlar açısından zaten bir sıkıntı yoktur. Bu yüzdendir ki, doğrunun çokluğunu savunan Mutezilî bilginler, amelî mezhepler konusunda oldukça rahat davranmış, kimileri Hanefî mezhebini, kimileri Şafîî mezhebini, kimileri de başka bir mezhebi seçmiştir. Doğrunun tekliğini savunanlar açısından ise, Allah katında doğruyu tutturmanın insanlar tarafından kesin olarak bilinmesi mümkün olmadığına göre, her bir mezhep mensubunun kesinliksiz biçimde kendisinin doğru, diğerlerinin ise muhtemelen yanlış olduğunu düşünmesi

son derece doğal bir durum olacaktır.

Hasıl-ı kelam, din Allah'a götürün yoldur; bu yolu gösteren -şerîat aracılığıyla- peygamberdir; mezhepler de şerîate/peygambere götürün yollardır ve bu yolun kılavuzu da mezhep imamlarıdır. Din açısından şerîat neyse, fıkıh açısından da mezhep odur. İbn Teymiyye'nin Müslümanların önderlerinin (yani mezhep imamlarının) peygamberle insanlar arasında vesâil, turuk ve edille olduğunu; onlara Hz. Peygamberin dediğini tebliğ ettiklerini ve kendi içtihat ve istitaatlerine göre peygamberin muradını onlara anlattıklarını vurgulaması¹²³, mezhep imamlarının rollerini ve pozisyonlarını belirleme hususunda son derece açıklayıcıdır.

Peki, farklı mezheplerden, farklı fûrû görüşlerden muteber olanın hangisi olduğu nasıl bilinecek? Diğer bir ifadeyle fıkhi yorumun muteberliğinin kıstasları nelerdir?

Kanaatimce bir fıkhi yorumun meşruiyet kazanmasının en temel şartı sahih temel kabuller üzerine oturması ve meşru bir yöntemle sahip olmasıdır. Hicri ikinci asırdan itibaren başta rey ve kıyas olmak üzere istihsan ve diğer bazı yorum yöntemleri konusunda ortaya çıkan tartışmalar, yöntemin önemini o zamanlar kavranmış olduğunu gösterir. İlk dönemlerden itibaren gerek kıyas, gerek istihsan gerekse haber-i vahid konusundaki tartışmalar, bu açıdan dikkatle incelenmeyi hak etmektedir. Ehl-i hadisin kıyasa mesafeli duruşu, istihsanı reddedişi, ehl-i zâhirin hem kıyası hem istihsanı külliyyen inkâr edişi, bunların şerîatin alımlanışında meşru yöntemler olmasından kuşku duymaları veya açıkça bunları meşru birer yöntem olarak görmeyişleriyle ilgilidir. Şâfiî'ye atfedilen "Kim istihsan yaparsa şerîat koymuş olur." sözü, yine Ezherî'nin -muhtemelen Şâfiî'ye atfen- "Şayet istihsan caiz olsaydı dinde şerîat koymak da caiz olurdu."¹²⁴ sözünü, "İstihsan yapan dinde şerîat koymuş, yani Allah'ın indirmediği bir şeyi dinde [uyulması gereken] sünnet/şerîat haline getirmiş olur." şeklinde açıklaması,

¹²³ İbn Teymiyye Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî (ö. 728/1328), *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Mecmau'l-melik, 1995), 20/224. فَأَيُّمَةُ الْمُسْلِمِينَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ وَسَائِلَ وَطُرُقَ وَأَدَلَّةَ بَيِّنَ النَّاسِ وَبَيِّنَ الرَّسُولِ يُبَلِّغُوهُمْ.

مَا قَالَهُ وَيُفَفَّهُمُوهُمْ مُرَادَهُ بِحَسَبِ اجْتِهَادِهِمْ وَأَسْتَبْطَاعَتِهِمْ

¹²⁴ Ezherî *ez-Zâhir*, 1/277. وقوله ولو جاز الاستحسان لجاز أن يشرع في الدين. معنى قوله: يشرع: في الدين أي يسن فيه. { شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى } 2 أي شرع لكم ولمن كان قبلكم إقامة الدين وترك الفرقة والاجتماع على اتباع الرسل وقوله: { أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ } أي هو الذي شرع ما أوحينا إليك أي هو الذي شرع3 ما امر به إبراهيم وموسى وهو قوله تعالى: { أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ } على معنى هو أن اقيموا الدين أي الطاعة على ما شرع ولا تتفرقوا فيه فتشروعوا خلاف ما شرع

nasların alımlanışında meşru yöntem arayışında titizlik olarak yorumlanmalıdır. Ancak, ehl-i zâhirin kıyası inkâr etmek suretiyle titizliğin daha aşırısını gösterdiği dikkate alınınca, yöntemin meşruiyetini belirleme noktasında salt şahsî titizliğin belirleyici olamayacağı, hatta aşırı titizliğin naslarla hayat arasında irtibat kurmayı zorlaştırma riskini içinde barındırdığı söylenebilir.

Fikhî bir görüşün meşruiyetini anlama noktasında, özellikle kendi döneminde karşılık bulup bulmadığı da fikir verebilir. Literatürde özellikle ulema arasında ilgi görmeyen ve değer atfedilmeyen görüşlerin şâz olarak nitelendirildiğini biliyoruz. Ulemanın ehl-i zâhirin görüşleri karşısındaki olumsuz tutumları da yine yöntem sorunuyla ilgili gözükmetedir. Çünkü ehl-i zâhir en azından sünnî ulema tarafından genel kabul gören kıyas yöntemini inkâr etmekteydiler.

Mezhepleri bir yönüyle, naslar yani temel metinler esas alınarak yapılan kanunlara benzetmek de mümkündür. Böyle olunca mezhep görüşlerinin değişmesi, nasların, dolayısıyla şerâtin değişmesi anlamına gelmez. Bu sebeple birçok çalışmada şerâtin üstünlüğünü göstermek ve beşerî-vaz'î kanunları kötölemek maksadıyla sıklıkla yapılan şerâat kanun mukayesesi hem anlamsız hem de birçok açıdan yanlış ve yanıltıcıdır. Bu mukayeselerde, şerâtin Allah yapısı, kanunların beşer yapısı olduğu; şerâtin sürekli, kanunların geçici olduğu gibi argümanlar hatabi/retorik ve hamasi söylem olmak dışında bir anlam taşımaz. Vaz'î kanunlarla ancak mezhepler mukayese edilebilir. Bu mukayese de sadece tek bir mezhep üzerinden yapıldığında anlamlı olur. İslam hukukunda denilerek farklı mezhep görüşlerinden hareketle yapılan mukayese de tam ve gerçek bir mukayese olmaz. Yine şerâtin amacının, makasıduşşeria olarak ifade edilen temel değerler ekseninde, kâmil ve sâlih birey, mutlu ve huzurlu toplum ve ideal devlet, hatta ideal bir dünya oluşturmak olduğu kuşkusuzdur. Ama mesele, bunun nasıl gerçekleştirileceğidir. Hz. Peygamber zamanında bu amaç, daha önce de ifade edildiği gibi, Sünnet aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Peygamber sonrası dönemde ise, bu amacı gerçekleştirecek olanların, peygamberlerin varisleri olan ulema, özellikle de fukaha olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Şerâat, toplumsal gelişmenin ve değişimin gerisine düşmeyecekse ve toplumun ihtiyaçlarına tam anlamıyla cevap verecekse, bu, sadece ve sadece fukaha tarafından başarılabacak bir iştir. Nasların genelliğine ve esnekliğine sığınarak bu görev yerine getirilmiş olmaz.

Burada, muayyen bir mezhebe intisap meselesine de kısaca değinmekte yarar vardır. Muayyen bir mezhebe intisap konusunda

literatürde farklı görüşler vardır. Bunların detayına girmeden şu kadarını söyleyelim ki, bu görüşler içerisinde en mutedil olanı, bireyin bir mezhebe mensup olmasının gerekliliğidir. İbn Hamdân bu konuda yaygın kabul gören görüşün bu olduğunu söyler. İbnu's-Salâh da bireyin en sahih mezhebin hangisi olduğu konusunda içtihat edip, yani rastgele değil gücü ölçüsünde araştırma yaparak, en sahih bulduğuna girmesi ve ona göre hareket etmesini doğru bulur.

Muayyen bir mezhebe intisap konusunda Takıyyudin İbn Teymiyye şöyle bir anekdot zikreder: Kendisine, "Mezhebinin ne olduğu sorulduğunda 'Ben Muhammedîyim, sadece Kitab ve Sünnete uyarım.' diyen ve 'Bir mezhebe mensup olman gerekir.' denildiğinde 'Ebu Bekr'in ve sonraki raşit halifelerin mezhebi neydi ki?' diye karşılık veren adamın durumu sorulduğunda İbn Teymiyye mealen şu cevabı vermiştir: "Allah'a itâat edin, Resule ve ulu'l-emre itâat edin." (Nisa 4/59) ayeti Allah'a, resule ve ulu'l-emr'e olarak nitelenen ulemaya itaat etmeyi farz kılmaktadır. Ulemaya itaat, Allaha ve resule itaatten bağımsız olmayıp, onlara itaatle kayıtlıdır. Müslüman bir olayla karşılaştığında hangi mezhepten olursa olsun kendisine Allah'ın o konudaki hükmünü bildireceğine kanaat getirdiği bir alime sormak durumundadır."¹²⁵ İbn Teymiyye ulemaya uymanın gerekliliğinden söz eder fakat muayyen bir mezhep konusunda aynı tavrı sürdürmez. Bu durum kanaatimce mezhep olgusunu doğru kavrayamadığı için mezhep öncesi durumla mezhep sonrası durumu aynı görmesinden ileri gelmektedir.

Bir Müslüman bir hadiseyle karşılaştığında, o konuda kendisine Allah'ın şer'ini bildirecek bir alime danışmak durumunda olduğuna göre ve

¹²⁵ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-kubrâ* (Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1987), 1/207.

سُئِلَ: السَّيِّحُ تَقِي الدِّينِ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ، مَا تَقُولُ السَّادَةُ الْعُلَمَاءُ أَيْمَةُ الدِّينِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - أَجْمَعِينَ فِي رَجُلٍ سُئِلَ: إِيَّاهُ مَذْهَبُكَ؟ فَقَالَ: مُحَمَّدِيٌّ، أَتَّبِعُ كِتَابَ اللَّهِ، وَسُنَّةَ رَسُولِهِ مُحَمَّدٍ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَقِيلَ: لَهُ يَتَّبِعِي لِكُلِّ مُؤْمِنٍ أَنْ يَتَّبِعَ مَذْهَبًا، وَمَنْ لَا مَذْهَبَ لَهُ فَهُوَ شَيْطَانٌ، فَقَالَ: إِيَّاهُ كَانَ مَذْهَبُ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ وَالْحَلْفَاءِ بَعْدَهُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ -؟ فَقِيلَ لَهُ: لَا يَتَّبِعِي إِذْكَ إِلَّا أَنْ تَتَّبِعَ مَذْهَبًا مِنْ هَذِهِ الْمَذَاهِبِ فَأَيُّهُمْ الْمُصِيبُ؟ أَفْتُونَا مَا جَوْرِينِ.

فَأَجَابَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ إِنَّمَا يَجِبُ عَلَى النَّاسِ طَاعَةُ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَهَؤُلَاءِ أَوْلُو الْأَمْرِ الَّذِينَ أَمَرَ اللَّهُ بِطَاعَتِهِمْ فِي قَوْلِهِ: {أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ} [النساء: 59]. إِنَّمَا يَجِبُ طَاعَتُهُمْ تَبَعًا لِعِطَاةِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، لَا اسْتِقْلَالًا، ثُمَّ قَالَ: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا} [النساء: 59].

وَإِذَا نَزَلَتْ بِالْمُسْلِمِ نَارَةٌ فَإِنَّهُ يُسْتَفْعَى مِنْهَا مَنْ اعْتَقَدَ أَنَّهُ يُغْفِيهِ بِشَرَعِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ مِنْ أَيِّ مَذْهَبٍ كَانَ، وَلَا يَجِبُ عَلَى أَحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ تَقْلِيدُ شَخْصٍ بَعِيْهِ مِنَ الْعُلَمَاءِ فِي كُلِّ مَا يَقُولُ، وَلَا يَجِبُ عَلَى أَحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ التَّزَامَ مَذْهَبِ شَخْصٍ مُعْتَرٍ غَيْرِ الرَّسُولِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِي كُلِّ مَا يُوجِبُهُ وَيُحْزِرُ بِهِ، بَلْ كُلُّ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ يُؤْخَذُ مِنْ قَوْلِهِ وَيُتْرَكُ إِلَّا رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - . وَاتِّبَاعُ الشَّخْصِ لِمَذْهَبِ شَخْصٍ بَعِيْهِ لِعَجْزِهِ عَنْ مَعْرِفَةِ الشَّرْعِ مِنْ غَيْرِ جِهَتِهِ إِنَّمَا هُوَ بِمَا يَسُوغُ لَهُ، لَيْسَ هُوَ بِمَا يَجِبُ عَلَى كُلِّ أَحَدٍ إِذَا أَمَكْنَهُ مَعْرِفَةُ الشَّرْعِ بَعِيْهِ ذَلِكَ الطَّرِيقَ، بَلْ كُلُّ أَحَدٍ عَلَيْهِ أَنْ يَتَّقِيَ اللَّهَ مَا اسْتَطَاعَ وَيَطْلُبَ عِلْمَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ وَرَسُولُهُ فَيَفْعَلَ الْمَأْمُورَ، وَيُتْرَكَ الْمَحْظُورَ

alimlerin sistematik hale getirilmiş görüşleri esasen Allah'ın hükmünü bildirdiğinden, mezhebe intisap etmek yine Allah'ın hükmünün peşinde olmak anlamına gelecektir. Dinin mezhepsiz yaşanması ancak bir şekilde mümkün olabilir ki, o da Zâhirî gibi davranmaktır. Kaldı ki Zâhirîlik de bir yönüyle mezhep sayılacak olursa, dinin mezhepsiz yaşanması imkansız olmaktadır.

Din ve şerîatin insana hitap etmesi, bir yönüyle tebliğ ve tebyinle görevli peygambere, bir yönüyle insanların kabulüne bağlı olduğu gibi, mezhep görüşlerinin o mezhebi tercih eden açısından din haline gelmesi de bir yönüyle buna benzetilebilir.

Son olarak, fukahanın ürettikleri görüşlerin din veya İslam olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı meselesine kısaca işaret etmekte yarar vardır.

Fukahanın fıkıh faaliyeti, kendilerine tanınan yetki sebebiyle şer'î hükümlere ulaşma çabası olduğuna ve bu yönüyle, mecazen de olsa eş-şer' kapsamına girdiğine göre, bu faaliyet sonucunda ulaşılan görüşlerin ve hükümlerin, yukarıda işaret edilen üçüncü anlamda islam (küçük harfle) veya müslümanlık veya din (tedeyyün anlamında) olarak isimlendirilmesi mümkündür. Ancak bu isimlendirme, fıkıh faaliyeti yoluyla ulaşılan sonuçların kesin ve sürekli olduğuna anlamına gelmez. Mesela günümüzden geriye baktığımızda, tıpkı önceki peygamberlere gönderilen şerîatlerin kendi dönemlerinin şer'îati olarak isimlendirilmesi mümkün olduğu gibi, klasik fukahanın görüşlerinin de o dönem açısından din olarak daha dakik bir ifadeyle o dönemin Müslümanlığı olarak nitelendirmek mümkündür. Çünkü Hz. Peygamberin şer'îatinin yorumu sonucunda oluşan farklı mezheplere göre yaşayan insanların Müslüman olarak nitelendirileceklerinde bir tartışma yoktur. Ancak bu anlamdaki islamın, Şâri'in vaz'ı olan İslam'dan farkını hep vurgulamak gerekir.

Son Söz

Peygamberlere gönderilen farklı şer'îatler, aynı din içinde, rabbe kulluğun keyfiyetini göstermeye hizmet eder. Hz. Muhammed'in şer'îati özelinde söylenecek olursa Hz. Muhammed'in şer'îati de yine rabbe kulluğun keyfiyetini gösterme amacını taşır. Hz. Peygamberin sünneti, bu şer'îatin beyanından ibarettir. Fıkıh da, Hz. Peygamber'in beyan fonksiyonunun bir devamı olarak, şer'îatle ana hatları ve ilkeleri belirlenen kulluk keyfiyetinin, kıyamete kadar, değişik kültür durumu, değişik ihtiyaçları bulunan değişik toplumlarda nasıl olacağını açıklamaya hizmet eder ve fıkıh faaliyetinin en temel amacı budur.

İnsan aynı insan, din aynı din olduğu halde, nasıl ki şerâatler, peygamberlerin toplumlarının değişmesine paralel olarak değişiyorsa, tek ve aynı dinin temel ilkeleri ve amaçlarının denetiminde, son şerâat üzerinden yürütülen fıkıh faaliyeti de fukahanın içinde yaşadıkları zaman ve zeminin değişmesine, ihtiyaçların farklılaşmasına göre, değişiklik arz edecektir. Hz. Peygamberin şerâatinin anlaşılması ve uygulamasına ilişkin olarak yürütülen fıkıh faaliyeti sonucunda farklı mezheplerin oluşması da, -tıpkı şerâatlerin farklı olmasının dinin teklîğine zarar vermemesi gibi-, şerâatin teklîğine ve aynılığına zarar vermez.

Şerâatin Allah yapısı olduğu ve temel maksatları ekseninde kıyamete kadar devam edeceği kuşkusuzdur. Ancak, şerâat metinlerinin sahih bir metodoloji ile yorumlanıp sistematize edilmesi kul yapısıdır. Fukahanın, özellikle Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî gibi kurucu imamların fıkıh mantıklarının ortaya konulması, fikhın ve mezheplerin mahiyetini ve işlevlerini ortaya koymak bakımından önemli olduğu gibi yeni fikhî faaliyetin zeminini oluşturmak bakımından da önemlidir. Ez cümle Şerâatin sürekliliğinin ne anlama geldiği ve bunun fukaha eliyle nasıl sağlanacağı konusunda geniş kapsamlı ve derinlikli tartışmalara ve müzakerelere ihtiyaç bulunduğu aşikar bir durumdur.



Hakem: Dış, Bağımsız.

Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Yazar Katkıları:

Fikir: HYA; **Kavramsallaştırma:** HYA; **Literatür Taraması:** HYA; **Veri Toplama:** -; **Veri İşleme:** -; **Analiz:** -; **Yazma - orijinal taslak:** HYA; **Yazma - inceleme ve düzenleme:** HYA.

3. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

4. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

- ABDÜLAZİZ el-BUHÂRÎ, Ahmed b. Muhammed. *Keşfu'l-esrâr an usûli'l-Bezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ketbî, 1997.
- ÂMİDÎ, Ebu'l-Hasen Seyfuddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzâk el-Afîfî. 4 Cilt. Beyrut: el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm, ts.
- APAYDIN, Hacı Yunus. *Din ve Fıkıh Yazıları*. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018.
- BÂKILLÂNÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâküllânî. *Temhîdu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*. Thk. İmâduddîn Ahmed Hayder. Lübnan: Müessesetu'l-kütübî's-sekâfiyye, 1987.
- BÂKILLÂNÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâküllânî. *Et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fikh*, Beyrut: Müessesetu Risale, 1998.
- BEYZÂVÎ, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî. *Envâru't-tenzîl ve esrâru'te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1418.
- BİRMÂVÎ, Şemsuddin Muhammed b. Abdiddâim. *el-Fevâidu'seniyye fi şerhi'l-elfiyye*. thk. Abdullah Ramazan Musa. Giza: mektebetu't-yev'iyetu'l-islamiyye, 1. Basım, 2015.
- CESSÂS, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin. Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994.
- CESSÂS, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. Vezâretu'l-evkâf el-Kuveytiyye, 1994.
- CÜVEYNÎ, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Rüknuddîn Abdulmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nîsâbûrî. *et-Telhîs fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-beşâir el-İslâmiyye, ts.
- DEBÛSÎ, Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ ed-Debûsî. *Takvîmu'l-edille*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Basım, 2001.
- EBÛ HİLÂL EL-ASKERÎ, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî. *el-Furûku'l-luğaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dâru'l-ilm ve'sekâfe, ts.
- EBÛ YA'LÂ EL-FERRÂ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ. *el-Udde fî usûli'l-fikh*. Riyad, 1990.
- EBU'L-BEKÂ EL-KEFEVÎ, Ebu'l-Bekâ Eyyub b. Musa el-Kefevî. *el-Külliyât*.

- thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısri. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- EBU'L-HUSEYİN EL-BASRÎ, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî. *el-Mu'temed*. thk. Halîl el-Meys. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1403.
- EBU'L-LEYS ES-SEMERKANDÎ, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed Semerkandî. *Bahru'l-ulûm*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l ilmiyye, 2006.
- ENBÂRÎ, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî. *ez-Zâhir fi me'ânî kelimâti'n-nâs*. thk. Hâtım Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1. Basım, 1992.
- ENDELÛSÎ, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1420.
- EZDÎ, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî. *Cemheretu'l-luğa*. thk. Remzi Münir Ba'lbekkî. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî. *Besâiru zevi't-temyîz*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: el-Meclisu'l-a'lâ li's-şuûni'l-islâmîyye, 1963.
- HARRÂNÎ, Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *el-Îmân*. thk. M. Nâsiruddîn el-Elbânî. Amman: el-Mektebu'l-islâmî, 1996.
- HÂZİN, Ebu'l-Hasen Alâuddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin el-Bağdâdî. *Lübâbu't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1415.
- HEREVÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî. *ez-Zâhir fi garibi elfâzi-ş-Şâfiî*. thk. Mes'ad Abdulhamid es-Sa'dânî. , Dâru't-talâi', ts.
- HEREVÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî. *Tehzîbu'l-luga*. thk. Muhammed Ivaz. Beyrut: Dâru ihyai't-turâsi'l-Arabi, 1. Basım, 2001.
- HİMYERÎ, Ebû Bekr Abdurrezâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *Tefsîru Abdurrezâk*. thk. Mahmûd Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1419.
- İBN EBÎ HÂTİM, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. el-Memleketu'l-Arabiyyetu's-Suûdiyye: Mektebetu Nizar Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419.

- İBN EBİ'Z-ZEMENÎN, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Kurtubî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Ebu Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe ve Muhammed Mustafa el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Fâruku'l-hadîse, 1. Basım, 2002.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelusî. *el-İhkam fî Usûli'l-Ahkâm*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir.
- İBN RECEB EL-HANBELÎ. *Revâiu't-tefsîr, cem ve tertib, Ebû Muâz Târik*. el-Memleketu'l-Arabiyyetu's-Suûdiyye: Dâru'l-âsıme, 2001.
- İBN TEYMİYYE. *el-Fetâvâ'l-kubrâ*. Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1987.
- İCÎ, Adududdîn. *Şerhu'l-Adud ale'l-Muhtasar*. thk. M. Hasen Muhammed İsmâil. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 2004.
- İSMÂİL HAKKI BURSEVÎ. *Rûhu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-fikr.
- KAHRAMAN, Abdullah. "Ebû Hanîfe'de Din ve Şerîat Ayırımı Var mı?" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 467-474.
- KARÂFÎ, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-Karâfî. *Nefâisu'l-usûl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali M. Muavvaz. Mektebetu Nizâr, 1. Basım, 1995.
- KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim İtfıyyîş. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî. *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Fethullah Halif. İskenderiye: Daru'l-cami'ati el-asriyye.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî. *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*. thk. Mecdî Bâselûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 2005.
- MÂVERDÎ, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid İbn Abdulmaksûd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.
- MEKKÎ B. EBÎ TÂLİB, Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî el-Kayrevânî. *el-Hidâye ilâ Bulûğ'i'n-Nihâye (nşr. eş-Şâhid el-Bûşîhî)*. Mecmu'atu Buḥûşî'l-Kitâb ve's-Sunne, 1429.
- MOLLA HÜSREV. *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, Ayasofya, v.21.
- MUHÂRİBÎ, Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Temmâm b. Atıyye el-Endelûsî el-Muhâribî. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1422.

- NESEFÎ, Ebu'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yûsuf Ali Bûdeyvî. Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1. Basım, 1998.
- NÎSÂBÛRÎ, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nîsâbûrî. *Tefsîru'l-Kur'ân*. Medine: Dâru'n-neşr, 1. Basım, 2002.
- NÎSÂBÛRÎ, Mahmûd b. Ebi'l-Huseyn Ali b. el-Huseyn en-Nîsâbûrî el-Ğaznevî. *Bâhiru'l-burhân fî meânî müşkilâti'l-Kur'ân*. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1998.
- NİZÂMÜDDÎN EN-NÎSÂBÛRÎ, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec en-Nîsâbûrî. *Garâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-furkân*. thk. Şeyh Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1416.
- RÂZÎ, Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- RÂZÎ, Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî. *el-Meâlim*. thk. Abdurrauf Sa'd. Lübnan: Daru'l-kitabil arabi.
- SADRÜŞŞERÎA, Sadruşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî. *et-Tavzîh fî halli ğavâmizi't-Tenkîh (mea't-Telvîh)*. Mısır: Mektebetu Sabîh, ts.
- SAFİYYUDDÎN EL-HİNDÎ, Ebû Abdillâh Safiyyuddîn Muhammed b. Abdirrahîm b. Muhammed el-Hindî el-Urmevî. *Nihâyetu'l-vusûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Sâlih b. Süleyman el-Yûsef ve Sa'd b. Sâlim. Mekke: el-Mektebetu't-ticâriyye, 1996.
- SEM'ÂNÎ, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî. *Kavâtu'l-edille*. thk. Muhammed Hasen Muh. Hasen İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, ts.
- SEMERKANDÎ, Alâuddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-ukûl*. Katar: Metâbiu'd-Devhâ el-hadîse, 1984.
- SEMERKANDÎ, Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî. *Mîzânu'l-usûl fî netâici'l-ukûl*. thk. Muhammed Zeki Abdulber. Katar, 1984.
- SEMÎN EL-HALEBÎ, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. Abdiddâim el-Halebî. *ed-Dürrü'l-masûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn, Ahmed Muhammed el-Harrât*. 11 Cilt. Dimeşk: Daru'l-kalem, ts.
- SERAHSÎ, Şemsüleimme Ebu Sehl Ahmed. *Usûlü'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.

- SÜFYÂNÎ, Âbid b. Muhammed. *es-Sebât ve's-şümûl fi's-şerîati'l-islâmiyye*. Mekke: Mektebetu'l-menâre, 1988.
- ŞİHÂBUDDİN AHMED b. MUHAMMED EL-HAFÂCÎ. *Hâşiyetu's-Şihâb alâ tefsîri'l-Beyzâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî et-Taberî. *Câmiu'l-beyân an tefsîri âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. 26 Cilt. Dâru Hecer, 1. Basım, 2001.
- TAHÂVÎ, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-Tahâvî. *Şerhu Müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Müessesetu'r-risâle, 1. Basım, 1415.
- TAKIYYÜDDİN İBN TEYMIYYE, İbn Teymiyye Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmûu'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Mecmau'l-melik, 1995.
- TEFTÂZÂNÎ, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî. *et-Telvîh*, Mısır: Mektebetü Sabîh, 1957.
- TEHÂNEVÎ, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî. *Keşşâfu İstılâhâti'l-Funûn ve'l-'Ulûm*, nşr. Alî Dağrû. Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996.
- TÛFÎ, Ebu'r-Rebî' Necmuddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî el-Hanbelî. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. Müessesetu'r-risâle, 1. Basım, 1987.
- TÛSTERÎ, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsâ b. Abdillâh b. Refî' et-Tüsterî. *Tefsîru't-Tüsterî, cem. Ebu Bekr Muhammed el-Beledî*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-sûd. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Basım, 1423.
- ÜSMENDÎ, Ebu'l-Feth Alâuddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Huseyn el-Üsmendî es-Semerkandî. *Bezlu'n-nazar fi'l-usûl*. thk. Muhammed Zekî Abdülber. Kahire: Mektebetu't-turâs, 1. Basım, 1412.
- VÂHİDÎ, Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî el-Vâhidî. *et-Tefsîru'l-basît*. Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, 1. Basım, 1430.
- YAHYÂ B. SELLÂM, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Basım, 2004.
- ZECCÂC, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî. *Meâni'l-*

Kur'ân, Abdulcelil Abduh Şelebi. 5 Cilt. Beyrut: Alemu'l-kütüb, 1. Basım, 1988.


ZEMAŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî. *el-Keşşâf an ğavâmizi hakâiki't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1407.

ZERKEŞÎ, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî. *el-Bahru'l-muhît*. 8 Cilt. Dâru'l-keţbî, 1. Basım, 1994.

ZERKEŞÎ, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî. *Teşnifu'l-mesâmi'bi-Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Seyyid Abdulaziz ve Abdullah Rebî'. Mektebetu Kurtuba, 1. Basım, 1998.



WHAT IS FIQH TO THE RELIGION AND SHARI'AT?: AN EVALUATION ON THE CONCEPTS OF RELIGION, SHARI'AH, ISLAM AND FIQH

 Haci Yunus APAYDIN^a

Extended Abstract

Nowadays, in contemporary discourses, it can be said that religious discourses are quite complex and confusing. Especially the concepts of religion, Sharia, and jurisprudence have become obfuscated being used interchangeably. This phenomenon is evident in certain studies where jurisprudence, inherently a scholarly activity of jurists, is perceived as if it was a religion or Sharia directly ordained by the Lawgiver. This conflation fosters various misunderstandings and misjudgments. Essentially, jurisprudence which is a dynamic process aimed at regulating social relationships on the basis of justice and equity is rendered dogmatic by these misinterpretations. Consequently, this misunderstanding naturally reflects on the usage of the term 'Islam', causing ambiguity regarding the essence of Islam or what constitutes Islamic principles. Consequently, the solutions produced by Muslim societies in the past within the framework of religious and sources of Sharia are perceived as religion or Sharia itself and equated with religion and Sharia ordained by the Lawgiver. Perceiving the marriage age of Aisha as a requirement or result of religion is a typical example of this misunderstanding. In such case, devout individuals may advocate for early marriage today, believing it to be a religious mandate, while opponents of religion criticize religion based on this acceptance. It is clear that both attitudes are wrong and that this error stems from treating existing data and the opinions of jurists as religious doctrines. While religious injunctions may indeed serve as the core reference in issuing judgments, and jurists might

^a Prof., Erciyes University, yunusa@erciyes.edu.tr

legitimize their everyday life-related rulings through these injunctions, the other pivot of this compass is the customary, the accepted, and functional outcomes of the period. The judgments related to slavery and concubinage are also of this nature.

Many comments can be made about the causes of this misconception. I will just indicate a few reasons. One of these is the lack of meticulousness in conceptual analysis, leading to misunderstandings due to neglecting the explanations and qualifiers provided in classical literature (terminological error). The second reason is the oversight of the true nature and function of jurisprudence, resulting in the fortification of jurisprudence, which typically consists of debatable opinions, based on religion or Sharia. When deprived of the ability to produce just, consistent, and practical outcomes that can address and impact life independently, the effectiveness and validity of solutions produced in the name of jurisprudence are thought to be enhanced by aligning them with the domains of religion or Sharia, which are considered correct, indisputable, and immutable, at least by the devout. The third reason, perhaps, is the fear that new jurisprudential productions might lead to the distortion of religion. The latter two points can be characterized as methodological errors.

In this study, we will focus specifically on the meanings and usages of the terms religion, Sharia, and Islam in classical literature, aiming to elucidate the relationship of jurisprudence with these concepts. In fact, a thorough examination of the uses of religion, Sharia, and Islam in classical literature, along with their related concepts and topics, may require a significant effort that could take several years. In fact, even examining of the development of each individual concept could constitute the scope of independent studies. When we include modern studies on the concepts of religion and Sharia published in Turkish and other languages, the scope and significance of the topic increase further. Considering that in classical literature, the concepts of religion, Sharia, and jurisprudence often intertwine and are used interchangeably, and that in modern literature, the terms religion, Sharia, and jurisprudence are used with insufficient precision as if they were identical, it must be stated at the outset that the subject we are examining is both intricate and sensitive. It is difficult to exhaustively address all its dimensions in a single article. Therefore, in this study, we will limit ourselves to outlining the main aspects of these concepts and their interrelationships to the extent necessary to substantiate our views on the nature and function of jurisprudence. We will defer our critiques of what we consider erroneous identifications and evaluations concerning the concepts of religion, Sharia,

Islam, and jurisprudence to a more comprehensive book project.

After elucidating the contents of the concepts of religion and Sharia, their similarities, differences, and points of intersection, as well as the distinct aspects of jurisprudence and its relationship with these two, based on classical literature, two issues will be addressed: Firstly, considering the phenomenon that religion remains constant across all prophets while Sharia varies, the discussion will explore whether a similar relationship can be established between jurisprudence and Sharia. Secondly, it will examine the possibility and nature of defining the views produced through jurisprudential activity and the consequent way of life as Islam. To this end, the study will first aim to determine how the concepts of religion, Sharia, and Islam mentioned in the Quran are contextualized within the relevant verses and how they are interrelated, primarily through the evaluations of the classical scholars, including the Sahabah and Tabi'un. Following this, the position of jurisprudence in relation to these concepts will be critically examined.

According to the findings we have made based on classical literature, religion refers to the immutable universal principles ordained by God. Sharia, on the other hand, comprises the practical regulations also ordained by God, which, while connected to these universal principles, can vary from one prophet to another and are designed to regulate daily life in different time periods. Jurisprudence (fiqh), however, represents the interpretative activity and deductions made by jurists (fuqaha) aimed at regulating individual, social, and legal relationships, taking into account the given divine rulings and the conditions in which they live.

According to us, the inability to properly establish the relationship between Sharia and religion, and especially the relationship between jurisprudence (fiqh), religion, and Sharia, has hindered Muslims from presenting an admired and emulated discourse and practice on both individual and societal levels. This failure to create such a discourse and practice has possibly led to a distancing from religion within Muslim societies and caused the rise of Islamophobia among the non-Muslim societies, or at least fueled its flames. Therefore, it is of vital importance to clarify the relationship between jurisprudence, religion, and Sharia, and to emphasize that the subject of jurisprudence is human, not divine, and that the continuation of Sharia in different periods can be achieved through jurisprudence. The ultimate goal of this study is to establish and open for discussion the claim that the continuity of Sharia can only be ensured through systematic and

methodological thinking and production, that is, through the framework of a systematic school of thought.

Keywords: Islamic Law, Sharia, Islam, Fiqh, Ijtihad, Sect, Universality, Temporal Supremacy.



Peer-review: External, Independent.

Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Author Contributions:

Concept: HYA; **Conceptualization:** HYA; **Literature Search:** HYA; **Data Collection:** -; **Data Processing:** -; **Analysis:** -; **Writing – original draft:** HYA; **Writing – review & editing:** HYA.

3. Ethics approval:

Not applicable.

4. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.

