

ları incelenir. Eserde en geniş muhtevaya sahip bulunan bölümde, Mu'tezile ile diğer İslâm mezhepleri arasında en önemli anlaşmazlık konusunu teşkil eden kader probleminin çeşitli meseleleri arasında Allah'ın kudret ve irade sıfatlarıyla kulun bu sıfatlarının sınırları ve kaderi ilgilendiren diğer hususlar ayrıntılı biçimde zikredilir. Bu arada müşrik çocuklarının âhiretteki konumu, insanların dünyada çektiği sıkıntı ve acıların ilâhî adl prensibiyle ilişkisi, bunlara karşılık âhirette verilecek mükâfat (ivaz) ve kulun iman edip doğru yola girmesini kolaylaştıracak ilâhî lutf konularına da temas edilir. Allah kelâmının, dolayısıyla Kur'an'ın mahlûk oluşu geniş bir hacim içinde tartışılır ve ardından nübüvvet konusu işlenir.

Üçüncü esas va'd ve va'id olup müellif burada mükâfat ve cezayı gerektiren fiiller, kulun davranışlarına terettüp eden bu sonuçların gerçekleşme veya düşme şekilleri, fâsıkın cehennemde ebedî kalışı, şefa'at ve şefaatin kimler için faydalı olabileceği gibi konuları ele almıştır. Mu'tezile'ye has bir anlayış olan "menzile beyne'l-menziletayn"ın işlendiği dördüncü bölümde büyük günahların doğurduğu sonuçlar üzerinde durulup ardından sem'iyât bahislerine geçilir ve muhaliflerin ithamlarına rağmen Mu'tezile âlimlerinin kabir azabını reddetmediği belirtilir ve âhiret hallerinin hak olduğu kaydedilir. Beşinci esas olan emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin öneminin vurgulanması ve işlenen kötülüklerden tövbe edilmesinin gereğinin belirtilmesinden sonra imâmet bahsine geçilir. Eserin bu kısmında müellifin kendi kanaatini ortaya koyduğu görülmektedir. Ona göre Hz. Ali ile Hasan ve Hüseyin'in hilâfetleri hakkında nas mevcut olup onlardan sonra Zeyd b. Ali ve bunların yolunu izleyenler gerçek halife sayılır. Zira Mu'tezile ve Mücbire (herhalde Ehl-i sünnet) âlimleri, Resûlullah'ın ardından hilâfetin dört halife ile ümmetin seçip akid yaptığı ve dört halifenin yolundan gidenlerin hakkı olduğu görüşünü benimsemiştir. Daha sonra tafdîl bahsine temas edilir ve yeniden kazâ ve kader bahsine geçilir. Ancak burada meselenin esasına temas edilmeden hadis diye rivayet edilen, "Kaderiyye bu ümmetin Mecûsiler'idir" anlamındaki bir metnin, muhaliflerin iddia ettiği gibi kendileriyle değil Mücbire ile ilişkili olduğu ve onların görüşleriyle bağdaştığı ileri sürülür. Ardından ecel, rızık, tevekkül, fiyatların artış veya düşüş göstermesinde ilâhî ve beşerî müdahalenin rolüne kısaca yer verilir.

Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse'ye müellifin öğrencileri Ebû Muhammed İsmâil b. Ali el-Ferzâzî ve Kıvâmüddin Mankdîm tarafından ta'lik yazılmıştır. İlkine ait ta'likin bir nüshası Yemen'de mevcut olup (İmam Abdullah b. Hamza Ktp.), bunun mikrofilmi Dârü'l-kütübü'l-Misriyye'dedir (Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse, neşredenin girişi, s. 29). İkinci eserin bilinen iki nüshasından biri Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (III. Ahmed, nr. 4703), diğerinin Yemen'de bulunduğu belirtilmektedir. Kâsım b. Muhammed b. Ahmed tarafından 756'da (1355) istinsah edilen III. Ahmed nüshasının kapak sayfasında esere Kıvâmüddin Mankdîm tarafından ta'lik yazıldığı kaydedilmektedir. Dârü'l-kütübü'l-Misriyye'de kayıtlı olan ve Zeydî imamlarından Abdullah b. Hamza'nın kütüphanesinden alınan Yemen nüshasının üzerinde Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse adlı bu kitabın Kâdî Abdülcebâr'a ait olduğu belirtildikten sonra müellifin Şeşduyû diye bilinen Mankdîm olduğu yazılmıştır. Eserin Abdülkerîm Osman tarafından yapılan neşrinde bu iki nüsha esas alınmıştır (Kahire 1384/1965, 1408/1988). Abdurrahman Bedevî bu neşirde birçok hata, tahriir ve noksanlığın bulunduğunu söyleyerek yeni bir neşre ihtiyaç olduğunu belirtmektedir (Mezâhibü'l-İslâmiyyîn, I, 389).

Mu'tezile'nin doğuşundan V. (XI.) yüzyılın başına kadar geçen süre içinde özellikle bu mezhep kelâmcılarının tartıştığı konuları içeren Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse'de Eşâire, Havâric, Râfıza ve Mücbire (Cebriyye, Ehl-i sünnet) gibi İslâmî mezheplerle Mecûsiler, müşrikler, yahudi ve hristiyanların görüşlerine yer verilmiş ve karşı fikirle işarette bulunulmuştur. Mu'tezile'nin beş esasının oldukça sistemli bir şekilde ele alındığı eserde Sünnî kelâmcılar tarafından işlenen usûl-i selâseden ilâhiyâtın tevhid bölümünde, nübüvvetin adl bölümü içinde ve âhiret meselelerinin menzile beyne'l-menziletayn bölümünün sonunda özet halinde anlatıldığı görülür. Kâdî Abdülcebâr, "Kaderiyye bu ümmetin Mecûsiler'idir" sözünün Ehl-i sünnet mensuplarını hedeflediğini hissî ifadelerle dile getirirken büyük bir ihtimalle İmam Mâtürîdî'yi kastetmiştir. Çünkü mukabil bir yorumu kendisinden seksen yıl önce Mu'tezile'ye yönelen ve bu ekolü ağır biçimde eleştiren Mâtürîdî'dir (Kitâbü't-Tevhîd, s. 500-504; krş. a.g.e., s. 137-146). Bu durum Kâdî Abdülcebâr'ın Mâtürîdî'den etkilendiği şeklindeki kanaati güçlendirmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 137-146, 500-504; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecceddüd), s. 214, 222; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse* (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire 1408/1988, s. 128-148, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 26, 28, 29; a.mlf., *el-Muğni*, XX/2, s. 258; Hâkim el-Cüsemî, *Şerhu'l-uyûn* (nşr. Fuâd Seyyid, *Fazlı'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde), Tunus 1393/1974, s. 368; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 73, 105, 113; Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1979, I, 389; Ahmed Mahmûd Subhî, *ez-Zeydiyye*, Kahire 1404/1984, s. 590; Eymen Fuâd Seyyid, *Târîhu'l-mezâhibi'd-dîniyye fî bilâdi'l-Yemen*, Kahire 1408/1988, s. 226; Hüseyin Hansu, *Mu'tezile'nin Hadis Anlayışı* (doktora tezi, 2002), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 18; D. Gîmaret, "Mu'tezile", *EP* (İng.), VII, 793; W. Madelung, "Abd-al-Jabbâr", *EI*, I, 117-118.



İLYAS ÇELEBİ

ŞERİAT

(الشريعة)

İslâm'a ait dinî, ahlâkî ve hukukî hükümler bütünü anlamında bir terim.

Sözlükte "bir yöne doğru açılarak uza-yıp gitmek, açık olmak; açık hale getirmek" anlamlarındaki şer' kökünden türeyen şerîat (çoğulu şerâi') ve şir'at kelimeleri "insanların ya da hayvanların su içtiği, açıkta olan ve kesilmeyen akarsu; bu suya giden yollar" mânalarına gelmektedir. Zamanla "açık ve doğru kurallar, yerleşik davranış biçimi (âdet)" ve -yahudi şeriatı, hristiyan şeriatı tamlamalarında olduğu gibi- "bir semavî dine dayanan hükümler bütünü" anlamlarında kullanılan bu kelimelerin İslâm kaynaklarında kazandığı terim anlamı hakkında farklı yaklaşım ve açıklamalar vardır (aş. bk.). Kur'an-ı Kerim'de biri şeriat olmak üzere şer' kökünden türemiş isim ve fiiller beş yerde geçer. Bunlardan, İsrâiloğulları'nın avlanma yasağıyla ilgili olarak sınımanmasına dair âyet-te geçen ve balıkların durumunu tasvir eden "şurraan" (su yüzüne çıkarak, akın akın) kelimesi (el-A'râf 7/163) dışındakiler "bireysel ve toplumsal hayatı düzenleyici din esaslı kurallar" veya "bu nitelikte kural koymak" mânasında kullanılmıştır (el-Mâide 5/48; eş-Şûrâ 42/13, 21; el-Câsiye 45/18; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "şr'a" md.). Bu anlamla kelimenin kökündeki "su kaynağına götüren yol" anlamı arasında semantika bir ilişki vardır. Şeriat ve şir'at kelimelerinin "yerleşik davranış biçimi" mânasında kullanımı da böyle bir ilişkinin varlığını teyit etmektedir. Şer' kökünden türeyen isim ve fiiller hadislerde ve sahâ-

be sözlerinde kök anlamlarına bağlı şekilde sıkça geçtiği gibi şeriat kelimesi ve çoğulu İslâm'ın itikadî ve amelî hükümlerini bazan tek tek, bazan da bir bütün halinde ifade edecek biçimde kullanılmaktadır (*Müsned*, III, 439; IV, 188; Buhârî, "Şavm", I; Ebû Dâvûd, "Fiten", 6). "Şeraa" fiili "Allah'ın hüküm koyması" anlamında Abdullah b. Mes'ûd'un bir sözünde yer almakta (Müslim, "Mesâcid", 257), ancak temel hadis kaynaklarındaki hadislerde ve sahâbe sözlerinde "şer'î" nitelmesi yer almamaktadır.

İslâmî değerler bütününü ifade eden ve İslâm düşüncesinde merkezî bir konuma sahip olan şeriat ve şer' kavramları klasik kaynaklarda tarih boyunca din kavramından daha çok vurgulanmıştır. Ancak bunların İslâmî ilimler literatüründe yaygınlık kazanıp terimleşmesi II. (VIII.) yüzyıldan sonra olmuştur. Bu yüzyıla ait kaynaklar incelendiğinde terim anlamında şer' ve şeriatın sonraki dönemlere göre oldukça az kullanıldığı görülmektedir. Telifî II. (VIII.) yüzyılın sonuna rastlayan Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinde (s. 92) şeriat kelimesi terim anlamında bir defa çoğul haliyle geçmektedir. Belirtilen süreçte telif edilen kaynakların şer' ve şeriatla ilişkin kullanım biçimi hadislerdeki kullanım biçimi ile paralellik göstermektedir. Meselâ Şâfiî şeriat kelimesini genellikle tek bir hüküm anlamında kullanmaktadır (*el-Üm*, III, 457; IV, 359-360; XI, 25, 100; XIV, 412-413; XV, 79-80). Buna karşılık şeriatın klasik dönemde neredeyse tamamen "şer'î hükümler bütününü" mânasına tahsis edildiği görülmektedir. Kelimenin çoğul şeklinin "ilmü's-şerâi" tabirinde olduğu gibi (Pezdevî, I, 29-32) "ahkâm" (meşrûât) anlamında kullanılması sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Bu kavramların İslâmî düşünce biçimine yön veren niteliğini, gerek itikadî gerekse amelî hükümlerin kaynağına ve nasıl elde edileceğine ilişkin tartışmalarla birlikte kazanmaya başladığı anlaşılmaktadır. Bu da kelâm ve sonrasında fıkıh usulü disiplinlerinin oluşum sürecine denk gelmektedir.

Şer' (şeriat koymak) kelimesi masdar olmakla birlikte Arapça'da masdarlar ism-i fâil ve ism-i mef'ûl anlamı taşıyabildiğinden klasik döneme ait eserlerde şer' bazan "şâri" veya "meşrû" mânasına gelecek biçimde kullanılmıştır. Meselâ "cele's-şer'u" (şer' şöyle hükmetti) gibi anlatımlarda (Serahsî, *el-Mebsûât*, IV, 205; V, 207; VI, 6) şer' "şâri" anlamındadır. Nitekim Lâmişî (VI./XII. yüzyıl), fukaha terminolojisinde şer' kelimesinin "şer'î hü-

kümlerin koyucusu" anlamına geldiğini belirtmektedir (*Kitâb fi usûli'l-fıkh*, s. 53). İlahî irade tarafından konulan hükümler bütününü ifade etmek üzere (meşrû' mânasında) kullanıldığında ise şer' şeriat kavramıyla eş anlamlı olmaktadır (Cessâs, I, 164, 392). Aynı şekilde "ebâhathü's-şer'iatü" (şeriat mubah kılıştır) gibi anlatımlarda olduğu gibi (İmâm'ül-Haremeyn el-Cüveynî, s. 367) şeriat da bazan "şâri" mânasında kullanılmıştır. Wilfred Smith, masdar olan şer' kelimesinin bağlama göre anlamının değişebildiği gerçeğini gözden kaçırdığı için şer' ve şeriat terimlerinin kavramsal içerikleri arasında farklılık bulunduğunu ve birinin diğerinin yerine kullanılmayacağını ileri sürer (*On Understanding Islam*, s. 96-97, 98). Ancak başta fıkıh usulü eserleri olmak üzere klasik literatürde bu kavramların kullanıma biçimi onun sınırlı sayıda kelâm kaynağını inceleyerek ulaştığı bu sonucu desteklememektedir.

Şâri' denildiğinde, "Allah'tan başka hüküm koyucu yoktur" ilkesi gereği (Seyfeddin el-Âmidî, I, 72) hakikatte yalnızca Allah kastedilmekle birlikte Hz. Peygamber de şer'î hükümleri tebliğ etmesi sebebiyle mecazen şâri' diye nitelenebilmektedir. Şâri' kelimesiyle fukahanın kastedilmesi ise söz konusu değildir. Ancak İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî, müftünün de (müctehid / fakih) Peygamber gibi ilâhî iradeyi tebliğ etmesi ve kendi ictihadına göre mükellefterin fiilleri hakkında hüküm vermesi dolayısıyla bir bakıma şâri' sayıldığına ifade etmektedir. Ona göre müftünün şeriat olarak bildirdiği hususlar ya nas şeklinde bir nakildir ya da naslardan istinbat edilmiştir. Müftünün kendi görüş ve ictihadına göre hüküm verme yetkisinin bulunması, âdetle onun kendisine tâbi olunması ve sözüne uyulması vâcip olan (gerken) bir şâri' makamında bulunduğunu gösterir. Asıl hilâfet yani Peygamber'in yerini tutma budur; çünkü hüküm koymak ancak şârie ait bir yetkidir. Hatta nassa dayalı hükümlerin ve gerekçelerinin anlaşılıp somut olaylara uygulanmasında da müftü şâri' gibi hareket etmektedir. Bu sebeple müctehidlerin fetvaları mukallitler (avam) için şer'î deliller konumundadır (*el-Muvâfaqât*, IV, 244-246, 292-293). Norman Calder, Şâtîbî'nin bu yaklaşımdan hareketle yorum faaliyetlerinin yaratıcı yönünü vurgulamak amacıyla ve nâdirin görülen bir anlam genişlemesiyle fakihlerin de şâri' diye nitelendirildiği tesbitini yapmaktadır (*EI²* [İng.], IX, 322).

Şeriat / şer' kelimesi klasik döneme ait literatürde kapsam bakımından biri ge-

niş, diğeri dar olmak üzere iki anlamı belirtmek için kullanılmaktadır. Geniş anlamda şeriatla Allah tarafından insanlar için din olarak öngörülen hükümler bütününü kastedilmektedir (Kurtubî, XVI, 163). Öngörülen hükümlerin aslî / itikadî ya da fer'î / amelî nitelikte olması arasında şeriatın kapsamına girme bakımından bir fark bulunmamaktadır. Belirtilen kavramsal içeriğiyle şeriat "din" ve "millet" karşılığıdır; şeriat, din ve millet kelimeleri aynı hükümler bütününü göstermektedir. Adlandırılmada ortaya çıkan farklılık kavramın niteliğine ilişkin olmayıp itibardır. İlahî irade tarafından öngörülen hükümler bütününe konulmuş olmaları yönüyle şer' / şeriat, kendilerine uyulması yönüyle din ve yazılmaları yönüyle de millet denilmektedir. Şeriat teriminin dinî hükümleri ifade edecek genişlikte kullanımına, fıkıhın tanımında başvuru "şer'î amelî hükümler" tamlamasında yer alan şer'î nitelmesi örnek gösterilebilir. Fıkıh usulcülerinin büyük çoğunluğuna göre şer'î nitelmesi, tanımda ilâhî iradeye nisbet edilen itikadî ve amelî hükümlerin tamamını ifade etmekte, amelî nitelmesi de söz konusu hükümler bütününü içinde fıkıhın alanını belirlemektedir. Benzer şekilde bazı Hanefî usulcülerî Kur'an, sünnet ve icmâ ifade etmek amacıyla usûlü'l-fıkh yerine usûlü's-şer' tamlamasını tercih etmekte (Pezdevî, I, 62; Ebû'l-Berekât en-Neseî, I, 8) ve şer' terimiyle yalnız fikhî hükümlerin değil itikadî hükümlerin de kastedildiğine işaret etmektedir; çünkü Kur'an, sünnet ve icmâ fıkıh yanı sıra usûlü'd-dîni teşkil eden hükümlerin de kaynağıdır. Terimin geniş anlamda kullanımına bir diğer örnek "fürûu's-şer'" tabiridir. Meselâ Fahreddin er-Râzî, taklidin itikadî değil amelî hükümler alanında câiz olduğunu belirtmek için bu tabire başvurmuştur (*el-Mahşûl*, II, 527, 529, ayrıca bk. tür.yer.). Burada geniş anlamıyla kullanıldığında ve, "Hüküm koyucu Allah, hüküm açığa çıkaran ise şeriat" ifadesinde görüldüğü gibi (Bahrülülûm el-Leknevî, I, 25) ilâhî iradenin bir tezahürü olması açısından ele alındığında şeriat teriminin Allah'ın hitabı (hitâbullah) kavramıyla örtüşmediğini belirtmek gerekir; çünkü hitâbullah tabiri, yalnızca şer'î (itikadî ve amelî) hükümler şeklinde tezahür eden ilâhî iradeyi değil onun yanı sıra Allah'ın zâtına, insanların bizzat kendilerine ve eşyaya yönelik bildirmelerini içermektedir. Bu sebeple şeriat ve hitâbullah kavramları arasında bir örtüşme değil tam girişimlilik söz konusudur.

Dar anlamda kullanıldığında şeriat tabiriyle yalnız değişime konu olabilen hükümler, yani her peygambere ve onun tebliğ dönemine göre farklılaşabilen hükümlerin yanı sıra Kur'an ve Sünnet'teki neshe açık hükümlerle icthadî hükümler de kastedilmektedir. Şeriat kavramı dar anlamında alındığında din kavramı, başta tevhid olmak üzere nebevî gelenek boyunca bütün toplumlara tebliğ edilmiş itikada ilişkin hükümlerle sınırlandırılmış olmaktadır ki bu tür hükümlerin zaman içinde değişmesi düşünülemez; çünkü itikadî hükümler olması gerekeni değil olanı belirtir ve gerçeklik üzerine kuruludur. Şu halde dar anlamıyla şeriat "amelî hükümler bütünü" diye tanımlanabilir; hatta bazı kelâmcı ve usulcülere göre bu anlam şeriatın tek ve aslî anlamını temsil etmektedir. Bu yaklaşımda dinî hükümler şer'î ve gayri şer'î kısımlarına ayrılır. Şer'î hükümler sadece şeriat yoluyla bilinebilen hükümlerdir ki bunlar da nazarı (usulî) ve amelî hükümler biçiminde tasnif edilir. Şer'î amelî ahkâm denildiğinde amelî kaydı itikadî hükümleri değil nazarı hükümleri kapsam dışında tutmaktadır. Zira, "Allah'a iman etmek vâciptir" ya da "Peygamber'i tasdik etmek vâciptir" gibi itikadî hükümler, şer'î delillerle değil "akıl yoluyla bilinmesi gereken hükümler" mânasında şer'î hüküm kapsamına girmez. Burada nazarı hükümle kastedilen icmân hüccet olması gibi hükümlerdir. Ancak nazarı hüküm tabiri bazılarına göre hem itikadî hem usulî hükümleri içerecek genişliktedir (Sad-rüşşerâ, I, 22-23). Şeriat teriminin dar anlamda kullanımı geniş anlamı gibi erken döneme aittir. Nitekim Katâde b. Diâme (ö. 117/735) dinin tek, şeriatın ise muhtelif olduğunu söyleyerek iki kavramı birbirinden ayırmakta ve şeriatı "farzlar, hadler, emir ve nehiyer" biçiminde tanımlamaktadır (Taberî, VI, 365; XXV, 191). Yine onun, "Tevrat'ın bir şeriatı, İncil'in bir şeriatı ve Kur'an'ın bir şeriatı vardır ... Buna karşılık kendisinden başkasının kabul görmeyeceği tek din peygamberlerin getirdikleri tevhid ve ihlâstır" şeklindeki ifadelerinden (a.g.e., VI, 365) şeriatı neshe açık amelî hükümler bütünü halinde gördüğü anlaşılmaktadır. Benzer şekilde Ebû Hanîfe de peygamberlerin getirdikleri dinin tek, şeriatların ise muhtelif olduğunu söylemektedir (*el-Âlim ve'l-müte'allim*, s. 13-14). Bu ifadelerde icthadî hükümlere değinilmiş olmamakla birlikte şeriatın değişime konu olabilen hükümler anlamına vurgu yapıldığı görülmektedir. Ebû Hanîfe'nin, "Dinde fıkıh ahkâmı fıkıhtan daha

üstündür" biçimindeki sözünden din kelimesini itikadî hükümleri belirtmek için kullandığı anlaşılmaktadır (*el-Fıkhü'l-eb-sat*, s. 36).

İslâmî ilimler alanındaki çağdaş eserlerde şeriat terimini sadece nas yoluyla bildirilen hükümlerle sınırlayan yaygın yaklaşımın aksine usulüne uygun biçimde yapılmış bir istinbat (ictihad) işlemi sonucunda elde edilmiş olması da hükmün şer'îlik niteliğini kazanması bakımından yeterlidir. Çünkü şeriat ilâhî iradenin hüküm şeklinde tezahüründen ibarettir. İlâhî irade, Kur'an ve Sünnet nasları ile sabit olan hükümler biçiminde açığa çıkabileceği gibi istinbat yöntemleriyle elde edilen hükümler olarak da tezahür edebilir. İstinbat ilâhî iradenin keşfine yönelik bir işlemdir. Bu açıdan istinbat yoluyla elde edilen hükümler de naslarla sabit olanlar gibi şer'îdir. Nitekim Takıyyüddin İbn Teymiyye, gerek nassa gerekse istinbata dayanan hükümlerin şer'îliğinde bir kuşku bulunmadığı için onların sırf elde edilmiş tarzlarını ve bağlayıcılık düzeylerini dikkate alan bir yaklaşımla "şer'-i münezzel" ve "şer'-i müevvel" biçiminde bir ayırım yapmaktadır (*el-Furkân*, s. 73-75). Her ne kadar İbn Teymiyye, şer'-i münezzele tâbi olmanın herkesin üzerine vâcip olmasına karşılık şer'-i müevvele tâbi olmanın vâcip olmadığını belirterek bunların bağlayıcılık düzeylerinin farklılığına dikkat çekse ve İslâm hukuk biliminde nasla sabit hükümlerin diğerlerine göre bir önceliği ve üstünlüğü bulursa da bağlayıcılığın, ilke olarak şer'î hükmün nassa ya da icthada dayanıp dayanmamasıyla ilgili değil onun ilâhî iradeye aidiyetindeki (şer'îliğindeki) kesinlik derecesiyle ilgili olduğu kabul edilmektedir. Ayrıca icthadî bir hüküm mutlak şekilde bağlayıcılığı bulunmayan hüküm demek değildir. İctihadî hüküm onu istinbat eden müctehidi ve ona uyan kimseleri bağlar. Şer'-i müevvel niteliğindeki bir hükmün yargı yetkisine dayanması halinde ise bağlayıcılığı hukukî bakımdan (kazâen) şer'-i münezzel niteliğindeki hükümlere benzetilmiştir. Nitekim Şehâbeddin el-Karâfi, yargı kararının hem şer'î niteliğine hem de bağlayıcılık düzeyine dikkat çekmek üzere onun Allah'tan vârit olan bir nas gibi olduğunu belirtmektedir (*el-İhkâm*, s. 129). Bu tesbitler ışığında hükümler bütünü olarak tanımlandığında fıkıhla şeriat kavramları arasında şer'îlik açısından bir ayırma gidilmesinin isabetli olmadığı görülmektedir.

Klasik literatürde şer'î nitelemesinin üç temel işleve sahip bulunduğu tesbit edil-

mektedir. İlki bir meseleyle ilgili yargı ya da değerlendirmenin kaynağına ilişkin vurgudur. Meselâ şer'î delil ya da şer'î hüküm tabirlerinde şer'î nitelemesi nitelenen hususun ilâhî iradeyle alâkasını belirtmektedir. Şer'î nitelemesinin bu işlevi ne olduğundan hareketle "aklı olmayan" biçiminde açıklanmaktadır. Akli olmayan denildiğinde sırf akıl yoluyla bilinmeyecek bir nitelik ya da akıl yoluyla ulaşılmayacak bir yargı kastedilmektedir. Buna göre bir niteleme ya da değerlendirmenin akli olmadığı söylendiğinde onun akla aykırı veya akıl dışı olması değil akıldan doğmadığı ve aklın yetki alanı dışında bulunduğu anlatılmak istenmektedir. Şer'î nitelemesinin bu anlamında görüş birliği bulunmakla beraber Hanefî fıkıh usulünde benimsenen görüş eşyaya ilişkin iyilik ve kötülüğün akıl yoluyla kavranabileceği, fakat buna bağlı olarak elde edilecek hükmün şer'î kıymetinin bulunmadığı doğrultusundadır (bk. HÂKİM; HÜSÜN ve KUBUH).

Emevîler'den itibaren İslâm devletlerindeki ikili hukuk yapısını ifade etmek üzere başvurulan şer'î hukuk ve örfî hukuk tabirleri hukuku koyan kaynak iradeye ilişkin birer vurgu anlamı taşımaktadır. Örfî hukuk, özellikle kamu hukuku alanında olmak üzere şeriatın aksini öngörmediği ve kamu yararının gerekli kıldığı konularda devlet başkanlarınca yapılan düzenlemelerden ibarettir. Bu hukuk, kaynağını örf ve âdetten alabileceği gibi devlet başkanının ortaya çıkan yasama ihtiyacını bizzat takdir etmesine de dayanabilir. Kamu otoritesinin, özellikle kamu hukuku alanında dinin (şer') genel ilkelerine ters düşmeyecek düzenlemeler ve uygulamalar yapma yetkisi anlamında kullanılan "siyaset" kavramı, devlet yönetimi ve yargıyla ilgili düzenlemelerin şer'in "insanların yararını (maslahat) gerçekleştirme" şeklinde formüle edilen temel amacının dışında olmadığını belirtmek için "şer'iyye" nitelemesiyle birlikte anılagelmıştır (bk. SİYÂSET-i ŞER'İYYE). Fakat tarihî süreçte ortaya çıkan bir kısım düzenlemelerin etkisiyle klasik literatürde bazan kanun ve yasa tabirlerinin şeriate aykırı tasarrufları belirtmek üzere kullanıldığı da görülmektedir. Şer'î nitelemesinin ikinci işlevi, olanın bildirilmesi veya betimlenmesinin değil olması gerekene ilişkin bir yargının söz konusu olduğunu vurgulamaktır. Buna göre meselâ, fıkıh tanımlanmasında başvurulan şer'î amelî ahkâm tanımlamasındaki şer'î nitelemesine, "Âlem hâdistir" veya, "Bütün parçadan büyüktür" gibi akli ve, "Ateş yakıcıdır" gibi hissi hükümleri fık-

hın kapsamı dışında bırakmak amacıyla yer verilmiştir. Akli ve hissî hüküm tabirleri doğrulanmaya ve yanlış sayılmaya açık önermeleri, şer'î hüküm tabiri ise olması gerekeni öngören yaptırma (normatif) önermeleri temsil etmektedir. Şer'î nitelemesinin üçüncü işlevi nitelenen hususun kaynak iradeye uygunluğunu göstermektedir. Şer'î nitelemesi, ilke olarak aynı anda "hem uhrevî (diyânî) hem dünyevî (kazâî / hukukî) geçerlilik" anlamında bir meşruiyeti ifade eder. Meselâ şer'î boşama denildiğinde Kur'an ve Sünnet'te öngörülen biçime uygun şekilde gerçekleştirilen boşama işlemi kastedilir ki bu, hukukî bakımdan geçerli bir işlem olmanın yanında uhrevî sorumluluğu da kaldırıcı niteliktedir. Fakat klasik doktrinde Kur'an ve Sünnet'te öngörülen biçime uyulmadan yapılan boşama işleminin (et-talâku'l-bid'î), çoğunluğa göre uhrevî bakımdan sorumluluk gerektirmesine rağmen dünyada hukukî sonuçlarını doğuracağı kabul edilmektedir. Bu durumda bid'î boşamanın mukabili olarak kullanılan şer'î boşama tabiri dinî boşama kavramına denk düşmektedir. Şer'î nitelemesi yalnızca dünyevî geçerliliği belirtmek için de kullanılabilir. Meselâ şer'î borç denilince uhrevî bakımdan olmasa bile hukukî bakımdan talep edilebilir borç kastedilir. Şu halde şer'î nitelemesi değerlendirme ölçütlerine göre değişebilen bir meşruiyeti göstermektedir ve söz konusu meşruiyet ilâhî iradeye uygunluğu temsil etmektedir. Bu hem diyâneten hem de kazâen olabileceği gibi bazan yalnız diyâneten, bazan da yalnız kazâen bir uygunluk biçiminde gerçekleşebilir. Bu sebeple şer'î nitelemesindeki vurgunun hukukî değil öncelikle dinî-ahlâkî olduğunu mutlak şekilde ileri süren yaklaşım (Smith, s. 99), kelimenin sadece dünyevî meşruiyeti ifade edecek biçimde kullanılabilirdiği dikkate alınca geçerliliğini kısmen yitirmektedir. Bir hükümler bütünü olarak şeriatın beşerî davranışları öncelikle uhrevî sorumluluk açısından değerlendirildiği ve dünyevî değerlendirmenin de buna uygun düşmesi gerektiği açıktır. Nitekim şer'î hükümlerin tasnifinde dikkate alınan beş hüküm kategorisi dinî niteliklidir. Fakat menfaat çatışmaları üzerine kurulu beşerî ilişkileri düzenleyen şer'î hükümlerin uhrevî ve dünyevî meşruiyeti aynı anda temsil etmesi her zaman mümkün olmamaktadır. Yargı kararları bunun en açık örnekleridir. Çünkü uhrevî değerlendirme kişilerin içsel tutumlarını esas aldığı halde dünyevî değerlendirme nesnel olmak zorundadır ve bu sebeple de biçim-

sendir. Şu halde şeriatı oluşturan hükümlerin her biri uhrevî sorumluluğu kaldırıcı bir meşruiyeti garanti etmediği gibi şer'î nitelemesi de her zaman uhrevî geçerlilik anlamında bir dinlilik-ahlâkîlik vurgusu taşımamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luğa* (nşr. Remzî Münir el-Ba'lebekki), Beyrut 1987-88, II, 727, 728; *Lisânü'l-Arab*, "şra" md.; Tehânevî, *Keşşâf* (Dahrîc), I, 1018-1020; *Tâcü'l-Arûs*, "şra" md.; *Müsned*, III, 439; IV, 188; Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim* (nşr. M. Zâhid Kevesî, trc. Mustafa Öz, *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde), İstanbul 1981, s. 13-14; a.m.f., *el-Fıkhü'l-ebşâ* (a.e. içinde), s. 36; Şâfiî, *el-Üm* (nşr. Ahmed Bedreddin Hassûn), [baskı yeri yok] 1416/1996 (Dârü Kuteybe), III, 457; IV, 359-360; XI, 25, 100; XIII, 18-19; XIV, 412-413; XV, 79-80; a.m.f., *er-Risâle* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 21-25, 92, 471-476, 477; Taberî, *Câmî'u'l-beğân* (nşr. Sıdkî Cemil el-Attâr), Beyrut 1415/1995, VI, 364-368; XXV, 191; *Cessâs*, *el-Fuşûl fi'l-uşûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, I, 149-150, 164, 392; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VI/1, s. 58, 64; XVII, 95-103, 144; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed* (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut 1403/1983, I, 6-7, 341; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Varakât* (Mahallî, *Tavzîhu'l-müşkilât min kitâbi'l-Varakât* içinde, nşr. İzzeddin Hişâm b. Abdülkerîm el-Bedrânî), İrbid 1423/2003, s. 367; Pezdevî, *Kenzü'l-übûşûl* (Abdülâzîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* içinde, nşr. Muhammed el-Mutasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1414/1994, I, 29-32, 62; Serahsî, *el-Mebstû*, IV, 205; V, 207; VI, 6; a.m.f., *el-Uşûl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efğânî), İstanbul 1990, I, 60; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, Bulak 1324, II, 354, 363; Lâmişî, *Kitâb fi' usûli'l-fıkh* (nşr. Abdülmeccid Türkî), Beyrut 1995, s. 53; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, İstanbul 1985, II, 52-53; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahşûl*, Beyrut 1408/1988, I, 10-11, 51; II, 527, 529; ayrıca bk. tür.yer.; Seyfeddin el-Âmidî, *el-lhkâm fi' usûli'l-ahkâm* (nşr. İbrâhim el-Acûz), Beyrut 1405/1985, I, 8, 72; IV, 413; Kurtubî, *el-Câmî*, VI, 211; XVI, 163-164; Şehâbeddin el-Karâfî, *el-lhkâm* (nşr. Abdülfettâh Ebû Guddê), Beyrut 1416/1995, s. 43-45, 80-81, 129; Ebû'l-Berekât en-Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul 1406/1986, I, 6, 8; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *el-Furkân*, Bağdad 1389/1969, s. 73-75; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh fi' halli' gavâmi'zi't-Tenkîh* (Teftâzânî, *et-Telvîh* içinde), İstanbul 1310, I, 19-21, 22-23, 24, 29; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvahakkî'n* (nşr. M. Abdüselâm İbrâhim), Beyrut 1414/1993, IV, 283-285; Takıyyüddin es-Sübkî – Tâceddin es-Sübkî, *el-lbhâc fi' şerhi'l-Minhâc*, Beyrut 1416/1995, I, 28-38; Şâtibî, *el-Muvâfakât*, IV, 244-246, 292-293; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Keveki'l-münîr* (nşr. Muhammed ez-Zühaylî – Nezîh Hammâd), Dimâşk 1400/1980, I, 41-43, 333, 335-336; Bahrülülüm el-Leknevî, *Fevâtîhu'r-rahamût* (Gazzâlî, *el-Müstasfâ* içinde), Bulak 1324, I, 25; II, 380; Âlîsî, *Rûhu'l-me'ânî* (nşr. M. Hüseyin el-Arab), Beyrut 1417/1997, VI, 223-225; XXV, 227-228; XXVIII, 28-29; Seyyid Bey, *Usûli'l-Fıkh: Medhal*, İstanbul 1333, s. 94-105; Abdüvehhâb Hallâf, *es-Siyâsetü's-ser'iyye*, Kahire 1350, s. 3-4; Ebû'l-ulâ Mardin, "Development of the Shari'a Under the Ottoman Empire", *Law in The Middle East* (ed. Majid Khadduri – Herbert J. Liebesny), Washington 1955, I, 279-291;

J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1971, s. 23-27, 49-56, 89-93; a.m.f., "Şer'î'at", *İA*, XI, 429-435; Subhî Mahmesânî, *Felsefetü't-teşrî' fi'l-İslâm*, Beyrut 1980, s. 255-260; W. C. Smith, *On Understanding Islam: Selected Studies*, The Hague 1981, s. 87-109, 305-310; Fazlurrahman, *İslâm* (trc. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın), Ankara 1992, s. 111-114, 140-163; Talip Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, Ankara 2001, s. 181-184; a.m.f., *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, Ankara 2003, s. 19-20, 36-47; a.m.f., "İslâm Hukuk Biliminde Şer'îlik Kavramı", *Araştırmalar-İnsan Bilimleri Araştırmaları*, III/5-6, Isparta 2001, s. 69-88; a.m.f., "Sünnî ve Mu'tezilî Fıkah Usûlünün Tanımlanmasında Bir Kriter Olarak Şer'îlik Algısı ve İbâha Alanının Şer'îliği Sorunu Bağlamında Bir Örnekleme", *Mariye*, V/3, Konya 2005, s. 195-211; İsmail Çalıkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, Ankara 2002, s. 92-103; Ömer Lutfî Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilât ve Müesseselerinin Şer'îliği Me-selesi", *Ü Hukuk Fakültesi Mecmuası*, XI, İstanbul 1945, s. 203-224; U. Heyd, "Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat" (trc. Selâhaddin Eroğlu), *AÜİFD*, XXVI (1983), s. 633-652; İlhamî Güler, "Din, İslâm ve Şeriat: Aynîlikler, Farklılıklar ve Tarihi Dönüşümler", *İslâmîyât*, I/4, Ankara 1998, s. 53-76; Halîl İnalıcı, "Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet", a.e., I/4 (1998), s. 135-142; Ali Bardakoğlu, "Osmanlı Hukukunun Şer'îliği Üzerine", *Yeni Türkiye*, sy. 31, Ankara 2000, s. 709-714; N. Calder, "Şarî'a", *EI* (İng.), IX, 321-326.



TALİP TÜRCAN

Diğer Dinlerde. Hint Dinlerinde. Şeriat ve din arasında bir ayırımın yapılmadığı Hindu geleneğinde dinî hukuku ifade etmek için *dharma* ve *vyavahara* terimleri kullanılır. "Kanun, hakikat, öğretisi, sâlih amel" gibi anlamlara gelen *dharma* kavramı hem dinin hem de hukukun temelidir. Hindu geleneğinde *dharma*, içinde evrenin ideal, ahlâkî ve ezeli düzeninden ortaya çıkan spesifik kuralların yer aldığı doğal bir yasalar sistemidir. Bu doğal yasaların evrenin ezeli ve ebedî düzenine dayanması onlara geçerlilik ve bağlayıcılık kazandırmaktadır. Bir Hindu'nun hayatındaki her eylemin bu doğal ve ahlâkî düzene göre yapılması gerektiği düşünülür.

Dharmanın veciz ifadeleri olan "dharmastra" ve "dharmastra"ların içerdiği kurallar üç gruba ayrılabilir: İyi davranış (acara) için kurallar, yasal prosedür (vyavahara) için kurallar, tövbeye ilişkin kurallar. Bu kuralların uygun şekilde düzenlenmesi, olabildiğince dharmaya göre yaşama hususunda toplumun her bireyine rehberlik etmektedir. Her birey farklı yetenek ve kapasiteye sahip olduğundan herkesin kendi görev ve sorumluluklarını içeren kendine ait dharması vardır. Bireylerin kapasitesini onların doğumu, doğumunu da karması belirler. Meselâ din adamı sınıfn-