

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 kullanılabildiği dikkate alınarak 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-

seldir. 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'lebekkî), Beyrut 1987-88, II, 727, 728; *Lisânü'l-Arab*, "şr'a" md.; *Tehânevî, Keşşâf* (Dah-rûc), I, 1018-1020; *Tâcû'l-Arûs*, "şr'a" md.; *Müşned*, III, 439; IV, 188; Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim* (nşr. M. Zâhid Keversî, trc. Mustafa Öz, *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde), İstanbul 1981, s. 13-14; a.mlf., *el-Fıkhü'l-ebîsâ* (a.e. içinde), s. 36; Şâfiî, *el-Üm* (nşr. Ahmed Bedreddin Hassûn), [baskı yeri yok] 1416/1996 (Dâru Kuteybe), III, 457; IV, 359-360; XI, 25, 100; XIII, 18-19; XIV, 412-413; XV, 79-80; a.mlf., *er-Risâle* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 21-25, 92, 471-476, 477; Taberî, *Câmî'u'l-beyân* (nşr. Sıdkî Cemîl 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-Muğnî*, 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, *Tavâzihü'l-müşkilât min kitâbi'l-Varakât* içinde, nşr. İzzeddin Hîşâm b. Abdülkerîm el-Bedrânî), İrbid 1423/2003, s. 367; Pezdevî, *Kenzü'l-uşûl* (Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* içinde, nşr. Muhammed el-Mutasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1414/1994, I, 29-32, 62; Serahsî, *el-Mebstûl*, IV, 205; V, 207; VI, 6; a.mlf., *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. Abdülmecîd 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 Gudde), Beyrut 1416/1995, s. 43-45, 80-81, 129; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul 1406/1986, I, 6, 8; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *el-Furkân*, Bağdad 1389/1969, s. 73-75; Sadrüşşerîa, *et-Tavâzih fi' halli' gâvâmi'zi't-Tenkîh* (Teftâzânî, *et-Telâvîh* içinde), İstanbul 1310, I, 19-21, 22-23, 24, 29; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâ-mü'l-muvâkkat'ın* (nşr. M. Abdüsselâm 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-Muvâ-fakât*, IV, 244-246, 292-293; İbnü'n-Neccâr, *Şer-hu'l-Kevkebi'l-münîr* (nşr. Muhammed ez-Zühay-lî - Nezîh Hammâd), Dimaşk 1400/1980, I, 41-43, 333, 335-336; Bahrülulûm el-Leknevî, *Fevâtihü'r-rahamût* (Gazzâlî, *el-Müstasfâ* içinde), Bulak 1324, I, 25; II, 380; Âlûsî, *Râhu'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; Abdülvehhâb 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.mlf., "Şer'i'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.mlf., *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, Ankara 2003, s. 19-20, 36-47; a.mlf., "İslâm Hukuk Biliminde Şer'îlik Kavramı", *Araştırmalar-İnsan Bilimleri Araştırmaları*, III/5-6, Isparta 2001, s. 69-88; a.mlf., "Sünnî ve Mu'tezilî Fıkh Usûlünün Tanımlanmasında Bir Kriter Olarak Şer'îlik Algısı ve İbâha Alanının Şer'îliği Sorunu Bağlamında Bir Örnekleme", *Marife*, V/3, Konya 2005, s. 195-211; İsmail Çalıskan, *Kur'an'da Din Kavramı*, Ankara 2002, s. 192-103; Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilât ve Müesseselerinin Şer'îliği Mesalesi", *İÜ 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; İlhami Güler, "Din, İslâm ve Şeriat: Aynîlikler, Farklılıklar ve Tarihi Dönüşümler", *İslamiyât*, I/4, Ankara 1998, s. 53-76; Halil 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, "Şari'a", *EI* (İng.), IX, 321-326.



TALİP TÜRCAN

Diğer Dinlerde. Hint Dinlerinde. Şeriat ve din arasında bir ayrımın yapılmadığı Hindu geleneğinde dinî hukuku ifade etmek için *dharma* ve *vyavahara* terimleri kullanılır. "Kanun, hakikat, öğreti, 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 sınıfın-

dan olan bir brahman ile en alt sınıftan olan bir sudranın sosyal, dinî ve hukukî yükümlülükleri, aralarındaki statü ve nitelik farklılığına göre değişir. Dharmanın bu öneminden dolayı kurallarını formüle etmek, vyavahara aracılığıyla onları desteklemek bir zorunluluk olmuştur. Buna göre vyavahara dharmayı güçlendirmek için bir vasıta. Bazı Hindu metinlerinde ifade edildiği üzere, Hindu toplumunun ahlâkî standartlarının giderek bozulması dharmanın güçlendirilmesi yolunda yasal sürecin oluşturulmasını gerekli kılmıştır. Hindu geleceğine göre ahlâkî standartların en çok bozulduğu günümüz dünyasında vyavahara düzeni korumak ve sürdürmek için temel unsur haline gelmiştir. Vyavahara, ihtiyaca göre müeyyideler koyması bakımından modern hukuktaki yasalarla benzerlik göstermektedir. Dinî kuralların yer aldığı en önemli Hindu hukuk kitabı milâttan sonra I. yüzyılda derlenen Manu'nun *Kanunlar*'ıdır.

Dharma kavramı Hinduizm gibi Budizm'de de son derece önemlidir. Budist geleceğinde ideal ve mutlak hakikati temsil eden dinî hukuk, kişiye eşyayı tanınmanın yollarını ve idealin pratiğe dönüştürülmesini öğretir. Bu anlamda dharma bir hayat tarzıdır. Nitekim Buda'nın öğretisinin bir adı da Buda dharmadır. Buda'nın ilk vazısı "şeriat çarkının dönüşü" olarak adlandırılır. Budist geleceğinde dharma iyiliği yaşatma gücünü temsil eder. Budistler âdil idarecinin "hayatın nihai ideali" anlamında şeriatı desteklediğine inanırlar. Bu idareci veya hükümet "dharma-raja" (erdemli kral yahut idare) diye isimlendirilir. Budistler'e ait kutsal kitabın bölümlerinden Vinaya Pitaka içerisinde yer alan Pratimokşa (emirler kitabı) erkekler ve kadınlar için geçerli olan yaklaşık 227 kuralı içermektedir. Adam öldürme, yaldan sakınma, sarhoşluk veren maddelerden uzak durma gibi sıradan insanları ilgilendiren kuralların yanında rahat yataкта yatmama, zamansız yemekten kaçınma gibi özellikle rahiplere yönelik kurallardan da söz edilir. Kutsal kitabın bir diğer bölümü Sutta Pitaka'da ise şefkati, ahlâkı ve sosyal adaleti gözeterek kural koyan liderlerin seçiminden övgüyle söz eden Buda'nın ifadeleri bulunmaktadır.

Yahudilik'te. Şer'î hükümlere verdiği önemden dolayı Yahudilik şeriat dini şeklinde nitelendirilir. Yahudi şeriatı için **halakha** (gidilecek yol) terimi kullanılmaktadır. Bu terim Tevrat (Tora) yasaları, sonraki dönemlerin ürünü olan Talmud ve Rabbânî yasalarla yahudi gelenek ve gö-

renekleri dahil bütün yahudi dinî hukuk külliyyatını ifade eder. Yahudilik, dinî hayatla görünüşte dinî olmayan hayat arasında şeriat yasaları açısından hiçbir ayırım yapmaz. Bu sebeple halakha sadece dinî pratikler ve inanç konularında yahudilere rehberlik etmekle kalmaz, aynı zamanda onların günlük hayatlarına hem fizikî hem mânevî yönden katkı sağlar. Halakha, temelde Rabbânî gelenek yoluyla Tevrat'a dayandırılan 248 emir ve 365 yasaktan ibaret 613 kuralı ihtiva eder. Tevrat kurallarının sayıca eksilip çoğalması teoride söz konusu olmamasına rağmen gerek Rabbânî literatürde gerekse sonraki dönemlerde birçok kurala yeni alt kurallar eklenmiş, bazıları te'vil edilmek suretiyle hafifletilmiş ya da değiştirilmiştir. 613 emrin büyük bir kısmı amelî ve hukukî anlamda şer'î konularla ilgilidir. Ayrıca -on emirde görüldüğü üzere- Tanrı'nın birliğine inanıp O'na itaat etmek gibi teolojik ve kişinin komşusunu sevmesi gibi ahlâkî kurallar da bu şeriat içinde yer almaktadır. Yahudi hayatını her yönüyle kuşatan bu dinî kuralların konuluş sebebi genellikle, kutsal topluluk durumundaki yahudilerin farklılıklarını yaşatmalarına ve kutsallık (Tanrı gibi olma) yolunda terbiye edilmelerine atıfla açıklanmaktadır. Nitekim yahudi şeriatı tarih boyunca yahudilerle yahudi olmayanları birbirinden ayırma görevi icra etmiştir. Halakha, çeşitli şeriat otoriteleri tarafından geliştirilip uygulandığı için farklı bireyler ve toplulukların şeriatla ilgili sorularına farklı cevaplar bulması mümkündür. Birkaç istisna dışında şeriatla ilgili tartışmaların yetkili kurumlarda çözülmesi söz konusu değildir. Çünkü Yahudilik'te şeriat hususunda nihai karar mercii olan tek bir otorite yoktur. Bundan dolayı şeriatın hükümlerini yerine getirmek isteyen yahudiler belirli din adamlarını (rabbiler) izleyebilir veya daha sıkı bir şekilde yapılanmış bir cemaate intisap edebilirler.

Yahudi şeriatının sınırları, hukukî muhakemeyle alâkalı bir sistem olan "halak-hik" süreçler vasıtasıyla belirlenmektedir. Yahudi din adamları görüşlerini halakhanın şu temel kaynaklarına dayandırmak zorundadır: Tefsirleriyle birlikte Talmud literatürü, İbn Meymûn'un *Mişna Tora* ve Yosef Karo'nun *Şulhan Aruh* adlı hukukî eserleriyle bunlara dair tefsirler, din adamları ve diğer yetkili merciler tarafından yapılan düzenlemeler ve yasal kararnâmeler, yahudi din bilginlerine ve şeriatla dair konularda karar verme mercii olan hakimlere yöneltilen sorularla bu sorulara ve-

rilen cevapları bir araya getiren ve genel bağlayıcılığı olmayan hükümler, yerel uygulama ve âdetleri ihtiva eden eserler. Yahudi olmayanlarca düzenlenmiş olup yahudi şeriatına tezat teşkil etmeyen kanunlar yahudiler için bağlayıcı sayıldığından bunlar da şeriatın kaynakları arasında yer alır. Sanhedrin adlı yahudi mahkemesi, Mâbed'in yıkılmasıyla birlikte (m.s. 70) fonksiyonunu kaybedinceye kadar en yüksek hukukî merci olarak bütün yahudiler için bağlayıcı kanunlar koyma gücüne sahipti. Günümüzde yahudi şeriatının uygulanması hususunda yetkili merci mahallî din adamları ve mahallî rabbânî mahkemelerdir. Yahudi din adamlarının ve şeriat otoritelerinin halakhada yapabilecekleri değişiklikler konusunda ciddi görüş ayrılıkları vardır. Yahudi hakimleri bir yasanın uygulanmasını yeni durumlara teşmil eder, ancak bu uygulamalar halakhada yapılmış bağlayıcı bir değişiklik şeklinde görülmez.

Ortodoks yahudiler, günümüzde mevcut olduğu şekliyle yahudi şeriatını Tanrı'nın Mûsâ'ya dikte ettiğine inanmaktadır. Ancak ultra-Ortodoks (Haredi) grupla modern Ortodoks grup arasında Sinâ'da vahyedilen şeriatın alanı ile daha sonra bu şeriata yapılan ilâveler hususunda görüş ayrılıkları vardır. Halakha konusunda muhafazakâr yahudiler arasında çok farklı görüşler bulunmasına rağmen ortak kanaat, halakhanın her dönemde rabbiler tarafından yorumlanabilen dinamik bir süreç olduğudur. Reformcu ve yeniden yapılanmacı Yahudilik ise yahudi şeriatının bugün yahudiler için bağlayıcı olup olmadığını sorgular. Bu iki grubun muhafazakâr kanadını meydana getirirler, halakhanın kişisel bir başlangıç noktasını temsil ettiğine ve her yahudinin Tevrat'ı, Talmud'u ve diğer yahudi eserlerini kendisi için yorumlayabileceğine inanmaktadır. Liberal kanatta yer alanlar ise günümüzde birçok din kuralını uygulamanın artık gerekli sayılmadığına inanmakta, hatta bunları uygulamanın zararlı olduğunu savunmaktadır.

Hristiyanlık'ta. Şeriat / hukuk terimi kanonik İnciller arasında tarihî açıdan ilk İncil olan Markos'ta geçmez; Matta'da sekiz, Luka'da ise on yerde kullanılır. Bu İnciller'de şeriat teriminin genellikle Ahd-i Atık'ın ilk beş kitabı olan Tevrat'ı ifade ettiği görülür (Matta, 5/18-19). İnciller'de yer alan şeriat ve peygamberler ifadesiyle genel olarak Ahd-i Atık kastedilmiştir (Matta, 5/17; 7/12; 22/40; Luka, 16/16; 22/44). Sözlü yahudi dinî hukuku olan Talmud, İn-

cil derleyicileri tarafından eskilerin geleneği diye nitelendirilmektedir (Markos, 7/8). Yuhanna İncili'nde şeriat bazı özel emirler (Yuhanna, 7/19, 23), yahudiler arasında adaleti sağlamaya yönelik idarî bir sistem (Yuhanna, 7/51; 8/17; 19/7) ve Tevrat, Mûsâ şeriatı ve Ahd-i Atîk (Yuhanna, 1/17) hakkında olmak üzere üç bağlamda kullanılır. Yuhanna İncili sinoptik İnciller'in aksine şeriatı toplumla ilgili bir ölçüt şeklinde nitelendirmez. Çünkü bu İncil'e göre yegâne ödev inananların birbirlerini sevmesidir (Yuhanna, 13/34). Genelde bütün dinî hukukun ve özelde Mûsâ şeriatının fonksiyonu İsâ Mesih'in şahsında gerçekleşen vaadlerin müjdelenmesi olduğundan İsâ'nın gelip söz konusu vaadleri gerçekleştirmesiyle şeriatın geçerliliği ortadan kalkmıştır. Sinoptik İnciller açısından İsâ'nın öğretisi Yahudilik tarafından algılandığı biçimiyle şeriatı insanların Tanrı'yla ilişkilerini belirleyen bir yol kabul etmez. Bu İnciller'e göre kutsal yasa / şeriat ve peygamberlerin devri Yahyâ'nın zamanına kadar sürmüştür. İsâ'nın gelişyle Mûsâ şeriatının hükümleri bağlayıcı olmaktan çıkmış, yeni bir dönem başlamıştır (meselâ bk. Markos, 2/22).

İsâ'nın Mûsâ şeriatındaki sebt günü uygulaması, temiz olan ve olmayan şeylere ve boşanmayla ilgili hükümlere yönelik tutumu hakkında sinoptik İnciller'de yer alan bilgiler (Markos, 2/23; 3/6; 7/1-24; 10/2) dikkate alındığında şu hususlar ortaya çıkar: a) İsâ, Tevrat'ta mevcut hükümleri değil sözlü hukuk olan Talmud'u reddetmiştir. b) İsâ, birbirleriyle bağdaştırmak için değil biriyle diğerini geçersiz kılmak için kutsal kitabın bir pasajını diğerine tercih etmiştir (Markos, 2/23-28; 10/5-9). c) İsâ, şer'î hükümlerin ritüel boyutlarından ziyade amaçlarına dikkat çekerek onlara ahlâkî bir içerik kazandırmak istemiştir (Markos, 12/28-33). İnciller'de İsâ insanların iyi olup olmadıkları konusunda nefis muhasebesi yapmaya çağırılmış (Luka, 12/57) ve kendisinin Tanrı'nın iradesini yeniden yorumlama hakkına sahip olduğunu belirtmiştir (Matta, 5/17-48).

Sinoptik İnciller'de İsâ'nın şeriatı ilga etmek gibi bir amaç taşımadığı ifade edilir. Bu çerçevede İsâ'nın şeriatın hükümlerine ve yahudi geleneğine bağlılığı oldukça dikkat çekicidir. Nitekim o sebt günü kutlaması için sinagoga gitmiş (Markos, 1/21; Luka, 4/16; 13/10), dinî bayramlarda Kudûs'e gelmiş (Luka, 2/41; Markos, 11/1), sinagog ve mâbedde tâlimde bulunmuş (Markos, 1/29; 14/49), Fısıh (Pesah) bayramını kutlamıştır (Markos, 14/12; Luka, 22/

15-16). Oruç, zekât / sadaka ve dua gibi dinî uygulamaları teşvik etmiştir (Matta, 5/23-24; 6/1-18). Fakat bu teşvikleri yaparken taraftarlarına ibadetleri yahudi din adamları gibi gösteriş için değil Tanrı rızası için yapmalarını tavsiye etmiştir (bk. Matta, 6/16-18). Yine İsâ, yahudi şeriatında yer alan ceza hukukuyla ilgili hükümleri ilga etmek şöyle dursun onları daha katı hale getirmiş, ancak bunu yaparken söz konusu hükümleri şekilcilikten kurtararak onlara ahlâkî bir yapı kazandırmıştır (Matta, 5/21-48). Meşhur dağ vaazında İsâ toplumda birliği ve kardeşliği sağlamaya yönelik ahlâkî öğütlerde bulunmuş, taraftarlarına mâneviyat peşinde koşmalarını, yumuşak huylu olmalarını, kalplerini arındırmalarını, barışçıl davranmalarını, baskı ve zulüm görme pahasına da olsa dürüstlükten ayrılmamalarını söylemiştir (Matta, 5/1-10; Luka, 6/20-23). Kısaca sinoptik İnciller'e göre Hz. İsâ ve havârilere şeriat terimini dar anlamda Tevrat, geniş anlamda bütün Ahd-i Atîk'i içine alacak şekilde kullanmıştır.

İsâ sonrası dönemde Pavlus'un Şam yolunda geçirdiği vizyon sonucu Mesih tarafından milletler (gentileler) havârisi olarak tayin edildiğini ileri sürmesine kadar ne Hz. İsâ için ne de onun havârilere için Mûsâ şeriatı sorun teşkil etmiştir. İsâ şeriatı benimseyip emir ve yasaklarına uymuş, taraftarlarını da uymaya çağırmıştır. Hatta bazı taraftarlarının Mûsâ şeriatının emirlerine uyma konusunda gönülsüz davrandıklarını görünce onları uyarmıştır: "Şeriatı yahut peygamberleri yıkmak için geldiğimi sanmayın; ben yıkmaya değil tamamlamaya geldim" (Matta, 5/17). Ayrıca şeriatın hükümleriyle ilgili yahudi toplumunda mevcut tutarsızlıklara ve yahudi din adamlarının şeriatı istismar etmelerine karşı çıkmıştır. İsâ'nın bütün dinî hukuka ve özellikle Mûsâ şeriatına yönelik bu tutumu Kur'an'ın İsâ'yı, Tevrat'ta hakikat adına ne varsa onların tasdik edicisi ve yahudilere haram kılınan bazı şeyleri helâl kılarak şeriatı toplumda yeniden uygulanabilir hale getirmeye çalışan bir reformcu şeklinde nitelemesiyle de paralellik göstermektedir (Âl-i İmrân 3/50; es-Saf 61/6).

Hristiyanlığı yeniden şekillendiren Pavlus şeriatı Yunanca *nomos* kelimesiyle ifade etmiş, bu terimle Tanrı tarafından Sînâ'da Mûsâ'ya verilen ilâhî emir ve yasakları kastetmiştir. Bu anlamda şeriat Pavlus'un yazılarında hem "Tanrı'nın şeriatı" hem "Mûsâ'nın şeriatı" anlamına gelmektedir. Daha geniş mânada ise Pavlus şeriatı İs-

râil kavmine verilen ilâhî emir ve yasaklar bütünü şeklinde anlamıştır. Bu emir ve yasakların içinde İsrâil dışındaki milletlerin benimsemediği, onlarda bulunmayan vadeler ve mâbed hizmetleriyle ilgili hükümler de yer almaktadır. Pavlus, *nomos* terimiyle Sînâ'da Mûsâ'ya verilen şeriatı kasdetmekle onun sadece yahudileri âlâkadar ettiğini, yahudi olmayanların (gentileler) ondan istisna kılındığını ima etmiştir. Aslen yahudi olan ve yahudi hukukuna göre eğitilen Pavlus, Şam yolunda geçirdiği vizyon öncesinde şeriatın emir ve yasaklarına son derece bağlı bir kişiyken vizyon sonrasında şeriat karşıtı bir anlayış geliştirmiştir (Galatyalılar, 1/14). Buna göre Mûsâ şeriatı günahın insanoğlu tarafından tanınıp bilinmesine, böylece yeryüzüne girmesine yol açarak ölüme vesile olmuştur. Ayrıca bu şeriat, insanoğluna Tanrı'nın iradesini yerine getirecek güç ve kuvveti tamamen vermediğinden insan, Tanrı'nın iradesini hakıyla yerine getirme ve O'nunla iletişim kurma konularında yetersiz kalmıştır. Pavlus'un Mûsâ şeriatıyla ilgili olumsuz tutumunun bir sebebi de şeriatın insanoğlunu boyunduruğu altına alıp tutsak haline getirdiğine inanmasıdır. Nitekim ona göre bu şeriat gelmeden önce insanoğlu yaratılışı gereği günahkâr olmasına rağmen günahın bilinmesini sağlayan kapsamlı bir yasa bulunmadığından tamamen günahın boyunduruğu altında değildi. Çünkü şeriatın önce sorumluluk ve cezâî müeyyide yoktu. Şeriat, sadece günahın tanınıp bilinmesini ve onun dünyada daha da artmasını sağlamakla kalmamış, insanoğluna sorumluluk duygusu yükleyerek onu köleleştirmiştir (Romalılar'a Mektup, 7/9-10). Pavlus'un bu olumsuz görüşlerinin altında yatan en temel etken şeriatın, ilk insan Âdem'in Tanrı'ya itaatsizliği yüzünden işlediği ve nesilden nesle İsâ'ya kadar gelen günahın insanoğlunu kurtaracağı yerde getirdiği yasaklamalarla onu daha da günahkâr hale getirip Tanrı'dan iyice uzaklaştırmış olmasıdır. Pavlus, İsâ'nın gelişyle Mûsâ şeriatının artık niçin geçersiz olduğu yönündeki bu delillerini daha da güçlendirmek için İsâ'nın bütün dinî hukukun ifa edicisi olarak sevgi yasasını tesis ettiğini ileri sürmüştür. Pavlus'a göre sevgi yasasının gereklerinin yerine getirilmesi şeriatın bütün kurallarının ifa edilmesi demektir (Romalılar'a Mektup, 13/8-10; Galatyalılar'a Mektup, 5/14).

Ancak hristiyan toplumlarında sevgi kanununu dışında bazı kanun ve düzenlemelerin de bulunduğu gerçeğinden hareket-

le eğer sevgi kanunu yasanın bütün gereklerini yerine getiriyorsa diğer hukukî düzenlemelere neden ihtiyaç duyulduğu sorusu gündeme gelmektedir. Pavlus, sevgi kanunu dışında hristiyan toplumunda geçerli olacak kanun ve düzenlemelerin bütün hristiyanlar için değil sadece adaletsizlik yapan ve sevgi kanununun gereğini yerine getirmeyenler için olduğunu vurgulamaktadır (I. Timoteos'a Mektup, 1/9-10). Ona göre İsa Mesih'e iman eden, sevgi yasasının gereğini yerine getiren ve kötülük işlemeyenler için hristiyan toplumunda mevcut olan kanun ve düzenlemeler bağlayıcı değildir. Çünkü bu kişiler sevgi kanununun gereğini yapmakla bütün kanunların gereklerini ifa etmiş olmaktadır. Pavlus'un bu düşüncelerine göre Tanrı ile ilişkileri ve toplum hayatını düzenleyici dinî kuralları Hristiyanlık'ta yer almadığı düşünülebilirse de Hristiyanlığın kurumsallaşması sürecine bakıldığında durumun böyle olmadığı, hatta bizzat Pavlus'un kendi döneminde toplumda hüküm süren ahlâksızlık ve olumsuzlukları ortadan kaldırmak için yasal düzenlemeler yapılmasının zorunlu hale geldiği görülmür (meselâ bk. I. Korintoslular'a Mektup, 5/1-13; 7/8-16). Bu çerçevede hristiyan kiliseleri, pozitif ve sivil hukuk alanında olmasa da kilise hukuku adı altında kendi iç düzeniyle ilgili birtakım dinî içerikli yasalar düzenleme yoluna gitmiştir.

Roma Katolik Kilisesi Hukuku. Bu hukuk iki ana bölüme ayrılmaktadır. 1. Bir yetkili tarafından resmen kanunlaştırılan ve otantik bir dokümanda ifade edilen kanunlar. 2. Resmî bir kanunlaştırma olmaksızın toplumda ortaya çıkan kurallar. Roma Katolik kilisesi hukukunun üç temel kaynağı vardır. a) Ahd-i Cedîd. Hristiyanlar, Ahd-i Atîk'i kutsal kitap külliyyatına dahil etmekle birlikte hiçbir şekilde kilise hukukunun bir kaynağı şeklinde kabul etmezler. Onlara göre kilise hukukunun temelini Ahd-i Cedîd meydana getirmektedir. Ahd-i Cedîd bağlamında İsa tarafından kiliseye verilen yasa yapma gücü, hiyerarşik bir müessese olarak kilisenin sahip bulunduğu konum ve Hristiyanlığın sosyal karakteri kilise hukukunun ilk kaynağını oluşturmaktadır. b) Sinod ve konsil kararları. Trent Konsili'nden (1545-1563) önce inanç konusuyla ilgili sinod kararları "dogma", pozitif hukukla alâkalı olanlar ise "kanon" diye adlandırılıyordu. Trent Konsili bu nitelendirmeyi değiştirerek inançla ilgili olanları "kanon", kilisenin işleyişi ve disipliniyle ilgili olanları "decrete" şeklinde isimlendirmiştir. En son yapılan II. Va-

tikan Konsili de (1962-1965) bu tanımlamayı benimseyip sürdürmüştür. Ekümenik konsillerin kararları bütün Katolikler için bağlayıcıdır. Bu kararlar evrensel bir otorite tarafından, yani başka bir ekümenik konsil veya papa tarafından ilga edilmeye kadar geçerlidir. Yerel konsillerin kararları ise sadece söz konusu konsile katılıp ilgili kararları alanlar açısından bağlayıcıdır. Roma Katolik kilisesi kilise hukukunun mevcut kanunlarını ilga etme veya değiştirme yetkisine sahiptir. c) Papaların emir-nâmeleri Papalar, tamamıyla dinî içerikli beyan veya genelgelerle ve daha az dinî içerikli mektuplarla bütün kilise için bağlayıcı kanun koyma yetkisine sahiptir. Bu üç kaynağın dışında günümüzde pek çok sivil yasa kilise hukuku kategorisi içinde değerlendirilip kanona dahil edilmektedir. Bu yasaların kilise hukuku kanonuna dahil edilmesi, kilisenin sivil otoriteyi kiliseyle ilgili konularda yasa yapıcı olarak kabul etmesinden dolayı değil, onların hâlihazırda kilise hukuku yasalarının sivil müeyyideleri olması ya da kilise yetkililerinin onlara kilise hukuku yasalarının taşıdığı gücü vermeleri sebebiyledir. Dinî ve sivil otoriteler arasında mal mülk edinme, evlilik, sosyal yardımların dağıtımını gibi her iki tarafı da ilgilendiren sorunların çözümü hususunda varılan mutabakatlar da (konkortant) kilise hukukunu oluşturan kaynaklardır. Böyle durumlarda mutabakat metnini kilise adına sadece papa, sivil otorite adına ise ilgili hükümet imzalar.

Ortodoks Kilisesi Hukuku. Kilise hukuku konusunda Doğu Ortodoks kiliseleri Roma Katolik kilisesiyle büyük ölçüde uyumaktadır. Bu bağlamda onlar da Ahd-i Cedîd'i, hristiyan geleneğini ve dinî yasaları Ortodoks kilise hukukunun kaynakları olarak kabul ederler. Ortodoks kilisesi hukukunun Roma Katolik kilisesi hukukundan en belirgin farkı sivil hukuka verilen önemdir. Ortodoks kilisesi Bizans İmparatorluğu'na bağlı bir devlet kilisesi olduğundan kilisenin yasalarını imparatorluk koymuştur. Ortodoks kilisesi de kendi yasalarıyla açıkça tezat teşkil etmeyen bütün sivil hukuk yasalarını bağlayıcı kabul ederek onları kanonize etmektedir.

Anglikan Kilisesi Hukuku. Anglikan kilisesi otonom kiliselerden meydana gelen bir birlik olduğundan kilise hukukuyla ilgili yasalar ülkeden ülkeye değişiklik göstermektedir. Anglikan kilisesi hukuku, yürürlüğü bütün üye kiliseler tarafından kabul ve tasdik edilmiş yazılı hukukla büyük oranda Batı Hristiyanlığı'nın Eski ve Orta-

çağ kanonlarına dayanan gelenekten oluşmaktadır. İngiltere ve Galler'de kilise ile devlet arasındaki yakın ilişkiden dolayı bazı güçlükler ortaya çıkmakta, bu ülkelerde devlet resmen onaylamadıkça kilise hukuku bağlayıcılık kazanamamaktadır. Devlet ve kilisenin iç içe olduğu Hindistan'da durum İngiltere ve Galler'de görüldüğü gibidir. Anglikan kilisesine bağlı diğer kiliselerde ise kilise kurumları kendi yasalarını yapma konusunda serbesttir.

BİBLİYOGRAFYA :

- O. Moe, "Law", *Dictionary of the Apostolic Church* (ed. J. Hastings). Edinburgh 1915, I, 685-693; S. R. Driver, "Law (in the Old Testament)", *DB²*, III, 64-73; J. Deney, "Law (in the New Testament)", a.e., III, 73-83; H. Raisanen, *Paul and the Law*, Tübingen 1983; E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia 1983; J. S. Marino, *Saint Paul and the Law: Toward a Doctrine of Church Law*, Roma 1988; Mahmut Aydın, *Kilise Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi* (yüksek lisans tezi, 1993), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., *Hristiyanlıkta Yasa Sorunu: Pavlus ve Musa Yasası*, *Pavlus'u Düşünmek* (ed. Cengiz Batuk), Ankara 2006, s. 303-332; *Ethical Issues in Six Religious Traditions* (ed. P. Morgan – C. Lawton), Edinburgh 1996; R. Firestone, *Children of Abraham: An Introduction to Judaism for Muslims*, New Jersey 2001; D. Cohn-Sherbok, *Judaism: History, Belief and Practice*, London 2003; Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, İstanbul 2008, s. 131-135; D. W. A., "Civil Law", *JE*, VII, 633-635; L. G., "Codification of Law", a.e., VII, 635-647; J. Gottschick, "Law and Gospel", *The New Schaff Herzog Religious Encyclopedia*, Michigan 1959, VI, 425-427; C. F. Kent, "Law (Biblical, Old Testament)", *ERE*, VII, 823-824; A. Menzies, "Law (Biblical, New Testament)", a.e., VII, 824-827; T. W. Rhys Davids, "Law (Buddhist)", a.e., VII, 827-828; J. Joly, "Law (Hindu)", a.e., VII, 850-853; F. Perles, "Law (Jewish)", a.e., VII, 855-858; G. J. Blidstein, "Halakhah: History of Halakhah", *ER*, VI, 158-164; R. R. French, "Law and Buddhism", *Encyclopedia of Buddhism* (ed. R. E. Buswell), New York 2004, I, 459-461; a.mlf., "Law and Religion in Buddhism", *Encyclopedia of Religion* (ed. L. Jones), Detroit 2005, VIII, 5347-5351; R. W. Lariere, "Law and Religion: in Hinduism", a.e., VIII, 5343-5347.



MAHMET AYDIN

ŞERİATİ, Ali

(علی شریعتی)

(1933-1977)

İranlı fikir adamı.

24 Kasım 1933'te Horasan'da Şebziver yakınlarındaki Kahak köyünde doğdu. İlk öğrenimine Mezinân'da başladı, Meşhed'deki Firdevsî Lisesi'nde ve Öğretmen Okulu'nda okudu. Meşhed Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nden mezun oldu (1958). Üni-