

MAKÂSİD KONUSU BAĞLAMINDA FİKİH
USÛLÜ–AHLAK TEDÂHÛLÜ ÜZERİNDEN
BÛTÛNLÛKÇÛ BİR GELENEK OKUMASI:
TÂHÂ ABDURRAHMAN ÖRNEĞİ

MÜNTEHA MAŞALI*

In the context of the Maqâsid al-Sarî'a the Interpretation
of the Islamic Tradition by means of Holistic Approach through
Law-Ethics Interpenetration : Sample of Tâhâ Abdurrahman

Abstract: This article attempts to investigate into the Moroccan scholar Tâhâ Abdurrahman's considerations on the maqâsid al-şarî'a. It is known that Tâhâ Abdurrahman especially touches on the following issues in his writings: To evaluate the Islamic tradition by perspective of holistic approach, to handle the Islamic values by innovative perspective, to put an emphasis on ethics, to criticize al-Jâbirî's readings on Islamic tradition, to make analysis on these issues by using systematic and methodical approach required by the analytical and logical point of view. Although this article focuses on Tâhâ Abdurrahman's considerations on the maqâsid al-şarî'a, through these thoughts, it aims to introduce the outstanding issues in his writings and his methodological approach.

* Öğr. Gör. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kuran-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi ABD. [muntehamasali@gmail.com]

Key Words: Tâhâ Abdurrahman, usûl al-fıkh, ethics, maqâsid al-şarî'a, al-Shâtibî, al-Jâbirî.



Öz: Bu yazı mantık, felsefe, dil felsefesi ve ahlak felsefesi üzerine kaleme aldığı çalışmalarıyla tanınan Faslı ilim adamı ve mütefekkir Tâhâ Abdurrahman'ın makâsîd konusuyla ilgili açıklamalarını ele almaktadır. Tâhâ Abdurrahman'ın çalışmalarında daha ziyade geleneği bütüncül bir bakışla değerlendirmeye çalıştığı, özgün ve yenilikçi bir yaklaşımla İslâmî değerlerin günümüze taşınması yönünde analizlerde bulunduğu, ahlaka vurgu yaptığı, Câbirî'nin gelenekle ilgili analizlerinin eleştirisine giriştiği ve bu hususlarla ilgili değerlendirmelerinde mantıkçı bakışın gerektirdiği sistematik ve metodik bir yaklaşımı esas aldığı görülmektedir. İşte bu yazı merkeze Tâhâ Abdurrahman'ın makâsîd konusuyla ilgili düşüncelerini koymuş olsa da bu düşünceler üzerinden onun yazılarına mihver teşkil eden hususlarla ilgili fikriyatını ve takip ettiği metodolojiyi tanıtmayı da amaçlamaktadır.

Anahtar Sözcükler: Tâhâ Abdurrahman, usûl-i fıkh, ahlak, makâsîd, Şâtibî, Câbirî.



Giriş

Fıkhî düşüncenin mihver başlıklarından biri olma vasfı taşıdığı söylenebilecek olan makâsîd konusu geçmişte olduğu gibi günümüzde de ilgi merkezinde olma özelliğini sürdürmektedir. Modern dönemdeki yenilikçi söylemin tecdid çağrılarında konuya yönelik referansların merkezi bir konuma sahip olması bu tespiti teyit etmektedir. Bu durum makâsîd konusu üzerinde hatırı sayılır bir edebiyatın oluşmasıyla sonuç vermiş olsa da, konunun bütün yönlerden tüketildiğini ve özgün değerlendirmelere konu olabilecek bir yanının kalmadığını söylemek mümkün değildir. Nitekim günümüzün önde gelen düşünürlerinden Tâhâ Abdurrahman'ın makâsîdla ilgili özlü tahlilleri, konunun muhtelif yönlerden yapılacak incelemelere hâlâ ihtiyacının bulunduğu yönünde bir tespite gitmeye imkan vermektedir. Zira Tâhâ Abdurrahman makâsîd konusunu, İslâmî ilimler arasındaki epistemolojik tedâhül bağlamında ele almış ve makâsîdi, usûl-i fıkh ile ahlak ilmi arasındaki tedâhülün tecelli ettiği bir mevzu olarak okumuştur. Meseleye makâsîd-ahlak ilişkisi zaviyesinden bakıldı-

ğında maslahatların taksiminde olduğu gibi klasik öğretilerdeki bazı değerlendirmelerin makâsıdın ahlakilik vasfıyla çeliştiğini belirtmiş, keza Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Şâtıbî'yi (ö. 790/1388) burhani sisteme dahil etmesini konunun ahlaki dayanaklarını dikkate almamanın bir sonucu addetmiştir. Dolayısıyla Tâhâ Abdurrahman'ın bu yöndeki tahlilleri makâsıd özelinde kendini ele veren disiplinler arası tedâhül den hareketle geleneği bütüncül bir bakışla okumaya, oradan da parçacı okumaların tevhit ettiği hatalı telakkilerin tashihine varana kadar çok geniş bir perspektife oturmaktadır. Bu genişliği sebebiyle yazıda Tâhâ Abdurrahman'ın değerlendirmelerinin tasviriyile yetinilmiş, bunların tahlili başka çalışmalara bırakılmıştır.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Tâhâ Abdurrahman bu makaleye esas teşkil eden fikirlerini ilk önce uzun yıllar hocalık yaptığı Rabat Muhammed el-Hâmis Üniversitesi Edebiyat ve İslâmi İlimler Fakültesi'nde verdiği bir konferansta sunmuş, daha sonra da *Tecdîdü'l-menhec fi takvîmi't-türâs* isimli eserinde konu hakkındaki düşüncelerini daha da kapsamlı hale getirmiştir.¹ Bilahare *Mecelletü kadâyâ İslâmiyye muâsıra* dergisinde bir makale çerçevesinde konuyu bir taraftan özet olarak işlemeye çalışmışken diğer taraftan bazı ilavelerde bulunmuştur.² Bu makale daha sonra Tâhâ Abdurrahman'ın muhtelif yazılarının derlemesini içeren *Süâlü'l-menhec fi ufukî't-te'sîs li-enmûzecin fikriyyin cedîd* isimli eserine dercedilmiştir.³ Elinizdeki bu yazıda *Tecdîdü'l-menhec*'de geçen açıklamalar -daha kapsamlı olduğu için- merkeze alınmış, söz konusu makalede geçen farklı bilgiler ona dahil edilmiştir.

Tâhâ Abdurrahman gelenekteki bütünlükçü yapıyı gözler önüne serme ve böyle bir yapının vücut bulmasını sağlayan sebepler üzerinde durma amacıyla geleneği incelemeye tabi tutarken meseleyi iki noktadan ele almıştır: İlki geleneksel bilgi türleri arasındaki tedâhül, ikincisi ise sair

¹ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec fi takvîmi't-türâs*, Beyrut 1994, 2001.

² Tâhâ Abdurrahman, "Ru'ye 'ilmiyye li tecdîdi makâsîdi'ş-şerî'a", *Mecelletü kadâyâ İslâmiyye muâsıra*, y. 1422/2002, sayı: 18, s. 208-231.

³ Tâhâ Abdurrahman, *Süâlü'l-menhec fi ufukî't-te'sîs li-enmûzecin fikriyyin cedîd*, Beyrut 2015, s. 71-95.

kültür ve medeniyetlerden intikal eden bilgi türlerinin İslâm Arap kültür havzasına yaklaştırılmasıdır (takrîb).⁴ Tâhâ Abdurrahman'a göre ilk mesele yani tedâhül olgusu iki şekil altında kendini göstermektedir: İlki "dâhilî tedâhül" olup bu, köklü geleneksel ilimlerin birbirleri arasında husûle gelen bir tedâhüldür. İkincisi ise "haricî tedâhül" olup geleneksel ilimler ile gayr-i İslâmî kültür havzasından İslâm kültür havzasına intikal eden ilimler ve bilgi türleri arasında husûle gelen tedâhüldür.⁵ Geleneğe görülen epistemolojik tedâhüle en elverişli iki disiplinin usûl-i fıkıh ve felsefe olduğunu düşünen Tâhâ Abdurrahman'a göre usûl-i fıkıh dâhilî tedâhülün, felsefe ise haricî tedâhülün görüldüğü en tipik örneklerdir. Çünkü usûl muhtelif İslâmî öğretilerin mütakamil bir örgüsü olması itibariyle böyledir; felsefe ise gayr-i İslâmî kültür havzasından intikal eden bir ilim olmakla birlikte İslâm kültür havzasına ait geleneksel öğretilere ait yapıların onda kaynaşmış olması itibariyle bu niteliktedir. İşte Tâhâ Abdurrahman'ın gelenek okumasını tedâhül olgusu üzerinden yapması, dâhilî tedâhüle örnek olarak da usûl-i fikhî seçmesi bu bağlama oturmaktadır.⁶

Usûl-i fıkıhtaki tedâhülün analizinde makâsîd konusunu ve Ebû İshak eş-Şâtîbî'yi esas almasının sebebi ise Tâhâ Abdurrahman'ın tedâhül ve takrib olgularını incelerken, geleneğe bütüncül değil parçacı bakanların dahi kabulleneceği örnekleri dayanak alma şeklinde bir esasını benimsemiş olmasıdır. Binaenaleyh o, bütüncül bir gelenek okuması üzerinden

⁴ Tâhâ Abdurrahman'ın "mecâl et-tedâvül el-islâmî" dediği ve bizim "İslâm kültür havzası" olarak karşıladığımız bu kavram coğrafi anlamda değil semantik anlamda bir sahayı ifade etmektedir ve bu yönüyle de ahlakın veya bir disiplinin İslâm'ın semantik alanı içerisinde olmasını ifade etmektedir.

⁵ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdidü'l-menhec fi takvîmi't-türâs*, Beyrut 2001, s. 75-76.

⁶ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdidü'l-menhec*, s. 75-76. Tâhâ Abdurrahman'a göre geleneğe görülen takrib olgusu da kendi içinde ikiye ayrılmaktadır: İlki "nazarî takrib"tir. Bu, gayr-i İslâmî kültür havzasından nakli gerçekleşen teorik bilgilerin tashihe tabi tutulmasını ve İslâm kültür havzasının tayin edici unsurlarına göre bu bilgilerin adaptasyonunu ifade eder. İkincisi ise "ameli takrib"tir ki bu, nakli gerçekleşen ameli bilgilerin ayıklanması ve İslâm kültür havzasının yönlendirici unsurları mucibince tevcihe, değerlendirilmeye tabi tutulmasını ifade eder. Buna göre nazari takrîbe en ideal disiplin mantık, ameli takrîbe en ideal disiplin ise ahlaktır. Bkz. a.mlf., *Tecdidü'l-menhec*, s. 76.

geleneğe parçacı yaklaşımı eleştirirken, analizlerini, parçacı yaklaşım sahiplerinin yadsımayacağı örnekler üzerine kurmuştur. Tâhâ Abdurrahman'a göre geleneğe Câbirî kadar parçacı bakan biri yoktur. Zira o sadece geleneği burhan, beyan, irfan şeklinde muhtelif epistemolojik kompartımanlara ayırmakla kalmamış, bunun da ötesinde İslâmî coğrafyayı da bu parçacı bakışla epistemolojik bölgelere ayırmıştır. İslâm dünyasının batı bölgelerinde akli ve burhanı esas alan bir eğilimin baskın olmasına karşın doğu bölgelerinde irfani bir eğilimin baskın olduğu yönündeki değerlendirmeleri böyledir. İşte Tâhâ Abdurrahman, parçacı yaklaşımla ilgili eleştirilerinin, bu yaklaşımın en önde gelen temsilcisi olan Câbirî tarafından da dikkate alınabilmesi için, Câbirî'nin kriterlerine uygun olan ve onun da onaylayacağı örnekleri esas alma yoluna gitmiş, bunun için de Câbirî'nin tedâhüle en ideal örnek gösterilen şeyin tayiniyle ilgili olarak ileri sürdüğü şu iki şart doğrultusunda bir seçime gitmiştir: İlki ele alınacak şahsın, usûl ilminin yenilenmesini sağlayan, usûlün yeni bir atılım içerisine girmesini temin eden, dahası ona yeni bir müesses yapı kazandıran kişi olmasıdır. İkinci şart ise ele alınacak şahsın fikriyatının, parçacı bir bakışla tek başına ele alınabilecek bir keyfiyette ve çapta olmasıdır. Tâhâ Abdurrahman'a göre Câbirî'nin ileri sürdüğü bu şartları ne Şâfiî (ö. 204/820) karşılayabilir ne de Gazzâlî (ö. 505/1111). Bu şartları eksiksiz taşıyan kişi şüphesiz Şâtıbî'dir. İşte bu yüzden gelenekteki dâhilî epistemolojik tedâhülünü incelemede Şâtıbî'yi ve onunla anılan makâsîd konusunu esas almıştır.

Zikri geçen özet açıklamaların da delalet ettiği üzere gelenek okumalarında parçacı bir yaklaşımın değil, bütüncül yaklaşımın esas alınmasının gereği üzerinde ısrarla duran, ancak böyle bir yaklaşım esas alınabildiği takdirde İslâm düşünce geleneğinde ilimler ve disiplinler arasında var olan tedâhülün ve karşılıklı epistemolojik etkileşimin keşfinin mümkün olacağını belirten Tâhâ Abdurrahman'a göre Fârâbî (ö. 339/950) *İhsâu'l-`ulûm'* da, İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995) *el-Fihrist'* te, Hârizmî (ö. 387/997) *Mefâtihu'l-`ulûm'* da, İbn Hazm (ö. 456/1064) *Merâtibü'l-`ulûm'* da, İbn Haldûn (ö. 808/1406) *Mukaddime'* de, Taşkoprizâde (ö. 968/1561) *Miftâhu's-saâde'* de ve Kâtib Çelebî (ö. 1067/1657) *Keşfu'z-zunûn'* da ilimleri

belli bir tasnif ve tertibe tabi tutarken ilimler arasındaki bu tedâhülün göstermeye çalışmışlardır.⁷

Tâhâ Abdurrahman'a göre ilimlerin temel meselelerine baktığımızda da onlar arasında bir tedâhülün varlığı kendini ele verir. Sözcüleri kelam ilminin konularına bakıldığında onda lügat, belagat ve felsefe konularıyla olan ilişkinin varlığı göze çarpar. Mantık ilminin konularıyla lügat/dil ve usûl ilminin konuları arasında da karşılıklı bir ilişkinin mevcut olduğu görülür. İlimler arasındaki bu tedâhül Tâhâ Abdurrahman'a göre ilimlerin gelişimine ve tekâmülüne katkı sağladığı gibi⁸ disiplinler arasında bir kavramsal kaynaşmanın olmasını da temin etmiştir. Bu kaynaşma kimi zaman öyle boyutlara ulaşmıştır ki muayyen bir disipline ait epistemolojik problemler artık onun malı olmaktan çıkmış ve diğer disiplinlerin de problemleri haline almıştır. İlimler arasında gerek konu gerek kavram gerekse problematik itibarıyla gözlemlenen bu etkileşim, araç ilimlerin verilerinin amaç ilimler tarafından kullanılması şeklinde tek yönlü bir etkileşim de değildir; aksine amaç ilimlerin verilerinin araç ilimler tarafından kullanılması şeklinde de tahakkuk etmiş bir etkileşimdir. Nitekim nahivle ilgili bir hususun tasavvufi bir bakışla ve dille izah edilmesi buna örnektir.⁹

Tâhâ Abdurrahman'a göre gelenekte ansiklopedist âlimlerin ortaya çıkmasını ve ansiklopedik eserlerin kaleme alınmasını sağlayan şey de yine ilimler arasındaki bu tedâhüldür. Çünkü bu alimler yaşadıkları dönemin bilgi türleri arasında keskin bir ayırma gitmemişler ve onların tamamını kavramanın yolunu aramışlar, kavradıkları bu ilmî müktesebatı da ansiklopedik eserler bünyesinde kaleme almışlardır. Bütün bunlar

⁷ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 89. Ona göre İbn Hazm'ın "Bütün ilimler birbiriyle ilişkilidir ve birbirine muhtaçtır." sözü ile Gazzâlî'nin "İlimler arasında zorunlu bir sıra vardır ve onların bir kısmı diğerine giden yoldur, ilim alanında muvaffak olan kimse bu hiyerarşiye riayet eden kimsedir." şeklinde değerlendirmesi de yine ilimler arasındaki tedâhüle işaret etmektedir.

⁸ Bu katkıya işaret etmek için olsa gerek ki Tâhâ Abdurrahman "et-tekâmül et-tedâhül" tabirini kullanmaktadır ki bu tabirin tefsiri tercümesi şöyle olur: "Aralarındaki tedâhüle dayalı olarak ilimlerin birbirinin tekâmülüne katkı sağlaması."

⁹ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 90.

geleneğe mal olmuş ilmî metinleri incelerken onların birbirini tamamlar nitelik arz ettiği bu çapraz yapıyı dikkate almayı zorunlu kılmaktadır ve bu yapılmadan gerçekleştirilecek bir gelenek okuması asla fayda sağlamayacaktır.¹⁰

1. Usûl-i Fıkıhta Görülen Tedâhülün Alanı ve Mahiyeti

Yukarıda zikrettiğimiz üzere gelenekte ilki İslâmi ilimlerin birbirleriyle karşılıklı etkileşim ilişkisi içinde olması halini ifade eden “dâhilî epistemolojik tedâhül” diğeri ise İslâmi ilimlerin Antik Yunan, İran ve Hint kökenli ithal ilimlerle karşılıklı ilişki içerisinde olması halini ifade eden “haricî epistemolojik tedâhül” olmak üzere iki şekil altında karşımıza çıkan tedâhül türlerinden ilkinin en net haliyle usûl-i fıkıhta ve Ebû İshak eş-Şâtıbî’de görüldüğünü belirten Tâhâ Abdurrahman bu yöndeki değerlendirmelerinde şu önermeyi dayanak almaktadır:

Hilafına bir delil olmadığı sürece Müslüman alimlerden veya bilge şahsiyetlerden birinin ortaya koyduğu ürün ile İslâm Arap kültür havzasına en yakın ilimler arasındaki tedâhülün, bu alana yakın olan sair ilimlerle olan tedâhülden çok daha kuvvetli olduğu kabul edilmeden onların ürünlerini değerlendirme yoluna gitmek sahih olmaz.¹¹

187
OMÜİFD

Bu perspektiften usûl-i fıkıhın sahip olduğu dâhilî tedâhülü tespite ve incelemeye çalışan Tâhâ Abdurrahman evvelemerde usûl-i fıkıhı “Gerçek manada İslâm medeniyetinin inşa ettiği bir disiplin” olarak tavsif etmiş ve bu ilmin muhtelif yönleri ve bilgi türlerini barındıran bir disiplin oluşuna işaret etmiştir. Buna göre edille-i şer’îyyenin tanımına ilişkin açıklamalar ile hüküm istinbatına dair kuralların ele alındığı bölümler onun metodik yönünü oluşturmaktadır. Cedel ve münazara kurallarına dair içerdiği açıklamalar onun diyalektik yönünü, teşrî’ felsefesi bağlamındaki analizleri içeren kısımlar onun epistemoloji yönünü, lafızların delaletlerinin incelemesinin gerçekleştiği hususlar onun dilsel yönünü, fîrû-i fıkıh başta olmak üzere hadis, tefsir, kıraat ve kelim gibi sair İslâmi

¹⁰ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü’l-menhec*, s. 90.

¹¹ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü’l-menhec*, s. 92.

ilimlerin verilerinden bilgi tedarikinde bulunduğu bölüm de onun ameli ve mazmunî yönünü oluşturmaktadır. Bütün bunlar fıkıh usûlünün metodoloji, filoloji, epistemoloji, diyalektik gibi muhtelif yönleri içeren ve sair ilimlerin verilerinden de yararlanan bir disiplin yapısı arz ettiği anlamına gelir ki son tahlilde bu özelde fıkıh usûlü genelde ise geleneğin bütününde epistemolojik tedâhüllerin var olduğuna delalet eder.¹²

Bu bağlamda Tâhâ Abdurrahman “Fıkıh usûlü yalnızca sair İslâmî ilimlerle iç içe bir yapı arz etmez, bunun da ötesinde diğer medeniyetlerin ilmî birikiminden de etkiler ve izler taşır. Dolayısıyla onda yalnızca dâhilî tedâhül değil haricî tedâhül de mevcuttur” şeklinde bir değerlendirmenin serdedilebileceğini belirtmekte ve buna cevaben özetle şöyle demektedir: Usûl konularına dâhilî epistemolojik tedâhül açısından bakıyor olmamız, onlara haricî tedâhül açısından bakmaya engel değildir. Bu hususlardan birinin varlığına açıkça işaret etmek, diğerinin varlığını nefyetmeyi zorunlu kılacak değildir.” Bu sözlerinin ardından Tâhâ Abdurrahman usûl-i fıkıh bağlamında niye sadece dâhilî tedâhülün varlığına işaret ettiğini belirtmektedir. Ona göre bunun tek bir sebebi vardır o da usûlün dâhilî tedâhül olgusunun görünüm kazandığı en ideal örnek oluşudur. Dolayısıyla tedâhül türlerine yönelik bir incelemenin tedâhülün tezahür ettiği en ideal örnek üzerinden yürütülmesi yerinde bir davranış olacaktır. Binaenaleyh her ne kadar usûl-i fıkıhta da haricî tedâhül olgusuna rastlansa da, o, haricî tedâhül olgusuna verilebilecek en ideal örnek değildir.¹³

Tâhâ Abdurrahman bu değerlendirmelerinin ardından sözü Şâtıbî’ye getirir ve onun usûl-i fıkıhtaki bu tedâhülün bilincinde olduğunu ifade eder. Ona göre Şâtıbî’nin zihni usûl ilmini akla veya tümevarıma dayalı kesin külli prensipler üzerine tesis etme düşüncesiyle olduğu kadar, bu ilmin tazammun ettiği tedâhülün keşfiyle de meşguldü. Şâtıbî bu

¹² Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdu'l-menhec*, s. 93.

¹³ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdu'l-menhec*, s. 93. Bu açıklamaları Tâhâ Abdurrahman’ın usul ilminin Müslüman toplumun iç dinamiklerinin şekillendirdiği bir disiplin olsa da, onda dış etkinin ve harici faktörlerin etkisinin de bulunduğu şeklinde bir kanaati benimsediğini göstermektedir.

bilinçle usûl ilmini incelemeye aldı ve bu ilmin muhtelif disiplinlerle tedâhüle sahip olduğunu gözlemledi. Tâhâ Abdurrahman'a göre Şâtıbî'nin çabası, usûl ilminin sahip olduğu tedâhülün alanını ve en üst düzeyde tedâhülün hangi ilim ile gerçekleştiğini tespitte yönelikti. Bu yönde bir tespitte giderken Şâtıbî özellikle şu iki hususu esas aldı:

(1) Başka ilimlere ait meselelerden usûle katılmış olan bilgi türlerinin bir bölümünün fıkhi düşünce açısından fonksiyonel olmasına ve fikhî düşünceye katkı sağlamasına karşın bir bölümü bu vasıfta değildir, dolayısıyla usûle eklenmekle birlikte fıkha bir katkısı bulunmayan bilgiler Şâtıbî'ye göre tedâhül kapsamında değerlendirilemez: "Usûl-i fıkhıta ele alınan her mesele üzerine fikhî hüküm veya şer'î âdâb bina olunamaz veya bunlar usûlle ilgili olarak yardımcı olamazlar, onların usûl-i fıkha konması emanetendir."¹⁴ Tâhâ Abdurrahman'a göre Şâtıbî'nin bu sözleri şu anlama gelmektedir: Tedâhül iki çeşittir: İlki sıradan bir tedâhüldür ki bu, disiplin ayırımı yapmaksızın bir bilginin her tür ilme katılabilmesini, katılırken de dahil olduğu bu yeni ilim itibariyle bilimsellik vasfını kaybetmesini ifade eder. İkincisi ise icrâî/fonksiyonel tedâhüldür ki bu, bir bilginin bütün ilimlere değil de muayyen ilimlere katılıma elverişli olmasını ifade eder.¹⁵

(2) Şâtıbî usûl-i fıkhnın tedâhülün içeriğini belirlerken ikinci olarak usûl-i fıkhnın ile fûrû-i fıkhnın arasında bir ayırımı gitti ve fûrû-i fıkhnın dâhil olup da usûlle ilgisi bulunmayan bilgi türlerinin de usûl-i fıkhnın sahip olduğu tedâhülün kapsamında yer alamayacağını belirtti. Nitekim "Fıkhnın ihtiyaç duyduğu her şey usûlden addedilecek değildir."¹⁶ cümlesi, usûl-i fıkhnın sahip olduğu tedâhülü tayin ederken, yalnızca onun içeriğine bakılması gerektiğine, dolayısıyla fûrû-i fıkhnın tazammun ettiği bilgi türlerinden hareketle bu yönde bir tayine gidilemeyeceğine delalet etmektedir.¹⁷

¹⁴ Ebû İshâk eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî usûli's-şer'îa*, nşr. Abdullah Dıraz, yy. ts., I, 42.

¹⁵ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 94.

¹⁶ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 43.

¹⁷ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 94-95. Kanaatimizce bu cümle Şâtıbî'nin, usûlü, fûrûdan bağımsız bir disiplin olarak gördüğüne ilişkin ima ve işaretler de taşımaktadır.

Tâhâ Abdurrahman'a göre bu iki hususa Şâtıbî'nin haricî tedâhülü kabul etmemiş olmasını da eklemek gerekmektedir. Zira ona göre İslâm'ı ilgilendirmeyen meselelere girmenin fitne ve vakit kaybı olduğu, her türlü meseleyi inceleme konusu yapmanın felsefecilerin tavrı olduğu ve Müslümanların bundan beri durması gerektiği yönündeki değerlendirmeleri, Şâtıbî'nin haricî tedâhülü en azından genelde İslâm kültür havzasına dahil ilimler özelde ise usûl-i fıkıh itibariyle dikkate alınmadığının bir delilidir.¹⁸

Tâhâ Abdurrahman'a göre Şâtıbî'nin usûl-i fıkıhın sahip olduğu tedâhülün sınırlarını tespitte yönelik değerlendirmelerinden bu ilmin sahip olduğu tedâhülün tayininde şu şartların dikkate alınmasının gerekliliği ortaya çıkacaktır: (1) Usûl-i fıkıh ile tedâhüle konu olan mesele, İslâm Arap kültür havzasına alabildiğine yakın ilmi bir mesele olmalıdır, yani haricî değil dâhilî tedâhülün konusu olmalıdır. (2) Usûl-i fıkıh ile tedâhüle konu olan mesele, fıkha katkı sağlayan, bu yönüyle de bazı fer'î hükümlere esas teşkil eden bir mesele olmalıdır. (3) Bu meselenin, ait olduğu ilmi sahadan usûl-i fıkha naklinin, söz konusu ilim dalı ile usûl-i fıkıh arasında köklü bir intisabın/bağın tesisine engel olmamasıdır.¹⁹ Tâhâ Abdurrahman bu durumda varlığını ispatlamayı amaçladığı epistemolojik tedâhül olgusunun son iki maddedeki şartlarla kayıtlanmak durumunda olduğunu belirtmekte, "dâhilî tedâhül iddiası" olarak isimlendirdiği bu hususu şu şekilde formüle etmektedir:

Usûl âlimlerinden birinin ortaya koyduğu ürün, bazı fürû meseleleri itibariyle fıkha katkı sağladığı, usûl ilmi ile aralarında asli bir bağ tesisinin önünde bir engel bulunmadığı, usûl ilmi ile arasında tedâhül bulunan bilimsel konunun, başka bir disiplinden alınma konular içerisinde İslâm Arap kültür havzasına en yakın konu olduğu kabul edilmeden, onu değerlendirme yoluna gitmek sahih olmaz; hilafına bir delil vaki olana kadar bu böyledir.²⁰

¹⁸ Şâtıbî, *el-Muwâfakât*, I, 51.

¹⁹ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 95.

²⁰ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 95-96.

Tâhâ Abdurrahman'a göre, Şâtıbî'nin tedâhülle ilgili açıklamalarından hareketle oluşturduğu bu formüle konu olan kayıtların daha da daraltılmasının usûl ilminin dâhilî tedâhülü esas aldığı yönündeki iddiayı hem daha perçinleyecektir, hem de usûl-i fıkıhla tam bir tedâhül içinde olan ilmin tespitini mümkün kılacaktır. Tâhâ Abdurrahman'a göre Şâtıbî'nin açıklamalarından hareketle oluşturulan yukarıdaki formülde geçen cüz'î/tikel unsurların yerine külli/tümel unsurlar konmak suretiyle bu kayıtlama gerçekleşebilir: Formülde geçen "ilmi mesele" yerine "ilim", "fürû-i fikhın bir bölümü" yerine "fürû-i fikhın tamamı", "aralarında asli bir bağ" yerine ise "kapsamlı bir bağ" ifadeleri konmak suretiyle mezkûr formülasyon, dâhilî tedâhül iddiasını daha teyit edici hale gelecektir.²¹ Tâhâ Abdurrahman'a göre bu durumda tedâhülün şartları şöyle olur: (1) Usûl-i fıkıh ile tedâhüle sahip olan ilmin, İslâm Arap kültür havzasına son derece yakın bir ilim olması (2) Bu ilmin, fürû-i fikhın bütününe esas teşkil edilebilecek şekilde fıkha katkı sunan bir ilim olması (3) Bu ilmin usûl ilmine nakledilmesinin, iki disiplin arasında kapsamlı bir intisabın/bağın kurulmasına engel olmaması. Tâhâ Abdurrahman'a göre bu şartları taşıyan tedâhülün formülü şöyle olacaktır:

Usûl âlimlerinden birinin ortaya koyduğu ürün, bütün fürû meseleleri itibariyle fıkha katkı sağladığı, usûl ilmi ile aralarında kapsamlı bir bağın tesisinin önünde bir engel bulunmadığı, usûl ilmi ile arasında tedâhül bulunan disiplinin, İslâm Arap kültür havzasına en yakın disiplin olduğu kabul edilmeden, onu değerlendirme yoluna gitmek sahih olmaz; hilafına bir delil vaki olana kadar bu böyledir.²²

Gelinen bu noktada Tâhâ Abdurrahman şöyle bir ilmin varlığının ispatına ihtiyaç duyulacağını ifade eder: (1) Usûl-i fıkıh ile tedâhüle sahip özel bir ilim (2) Bu ilmin fürû-i fikhın tamamı itibariyle katkı sağlaması (3) Bu ilim ile usûl-i fıkıh arasında kapsamlı bir bağın sübut bulması (4) Bu ilmin gerek fıkha katkı sağlaması gerekse usûl-i fıkıhla olan bu kap-

²¹ Tâhâ Abdurrahman, tedâhülle ilgili kendi formülasyonunu "el-akvâ" kaydıyla tavsif ederken, Şâtıbî'nin açıklamalarından hareketle kurguladığı formülasyonu "el-ad'af" kaydıyla tavsif etmektedir.

²² Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 96.

samlı bağı itibariyle İslâm kültür havzasına en yakın ilim olması. Tâhâ Abdurrahman bunları “dâhilî tedâhül iddiasının rükünleri” olarak isimlendirmekte, sonrasında da tek tek delillendirme yoluna gitmektedir. Bu delillendirmede de dördüncü rükünden başlamaktadır. Sebep ise bu rükünün ispatının diğer rükünlerin ispatına bağlı olmasıdır.²³

2. Ahlak İlminin Usûl-i Fıkıh ile Tedâhülü

Şâtıbî'nin usûl ilmindeki dâhilî epistemolojik tedâhülle ilgisinin “maksat” kavramı üzerinden gerçekleştiğini belirten Tâhâ Abdurrahman, usûl ilminin kurucusu olarak Şâtıbî'nin gösterilmesi meselesine değinir ve her ne kadar Şâtıbî'ye takaddüm eden Cüveynî ve Gazzâlî gibi âlimler de makâsîd konusu üzerinde durmuş olsalar da “makâsîd ilmi”nin kurucusu olarak Şâtıbî'nin gösterilmesinin şu iki cihetten gerçekleştiğini söyler: İlki Şâtıbî'nin makâsîd konusunu usûl ilminin bir bölümü kılması, ikincisi ise usûl ilmini metodik bakımdan daha sağlam ve içerik bakımından da daha kuşatıcı bir disiplin olarak yepyeni bir kalıba sokmasıdır. Tâhâ Abdurrahman ilk gerekçeyi kabul edilebilir bulmamaktadır. Bu tesis nispetinin usûl ilmine müstakil bir disiplin hüviyeti kazandırması yönünden oluşuna gelince, şayet bununla, Câbirî'nin dediği gibi, fıkıh ilmini beyani yaklaşımdan burhani yaklaşıma uyumlu hale getirmek anlamında epistemolojik sistem itibariyle bir dönüşümü sağlamış olması kastediliyorsa, Tâhâ Abdurrahman'a göre bu da kabul edilebilir değildir. Çünkü makâsîdla ilgili konular öyle bir epistemolojik sistemin münderecatına oturmaktadır ki bunlar gerçek manada irfani bir vasfa sahiptirler. Dolayısıyla irfanı, beyan mertebesinin altında bir mertebe olarak değerlendiren Câbirî'nin anlayışı esas alınacak olursa, Şâtıbî, usûl ilmini yüceltmiş olmaz. Tam aksine bu durumda Şâtıbî eliyle vuku bulan şey, bilimsel değer itibariyle gerçekleşen bir irtifa/yükselme değil, daha aşağı olan yönünde gerçekleşen bir intikal yani değer itibariyle bir düşüş olacaktır.²⁴

²³ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 96-97.

²⁴ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 97.

Tâhâ Abdurrahman'a göre makâsîd ilminin kurucusu olma vasfının Şâtıbî'ye nispet edilmesinden kasıt, önceki hiçbir usûlcünün aklına gelmeyen bir şeyi yapmış olması, yani ahlakla iç içe bir makâsîd sistemi kurmasıdır.²⁵ Bir başka ifadeyle Şâtıbî'nin başarısı makâsîdı ahlakla mütedahil bir disiplin haline getirmesi, bu tedâhül üzerinden de makâsîdın mütekamil bir yapı kazanmasını sağlamasıdır. Geline bu noktada Tâhâ Abdurrahman, Şâtıbî'nin makâsîd-ahlak tedâhülü üzerine tesis ettiği bu yapıyı Şâtıbî'nin sisteminin mihverini oluşturan "maksat" kavramının tahlili üzerinden keşfe çalışır. Bunu yaparken "maksad" lafzının müsterek bir lafız oluşuna dikkat çeker, onun medlûlünü tayinde de zıddını esas alma şeklinde bir yöntem izler.

(1) "Ka-sa-de" fiili "leğâ" fiilinin zıddı olarak kullanılır. "Lağv" faideden ve delaletten yoksun olma anlamına geldiğine göre "maksad", faydanın hasıl olması ve delaletin tahakkuk etmesi anlamına gelecektir. Bu anlamdaki maksadın özel adı "maksûd", çoğulu ise "maksûdât"²⁶ olup "delalet esaslı içerik" manasına gelmektedir. Buna göre "maksadü'l-kavl" sözü "maksûdü'l-kavl" lafzına karşılık gelmekte ve "sözün sahibinin, kelamın sadır olduğu bağlam itibariyle kastettiği delalet içeriği"ni ifade etmektedir. Böyle bir bağlamda "makâsîdü'ş-şerîa" ifadesi "şâriin mükelleflere hitapta bulunduğu sözleri ile kastedilmiş olan delalet içerikleri" anlamına gelmektedir.²⁷

(2) "Ka-sa-de" fiili "sehâ" fiilinin zıddı olarak kullanılır. "Sehv" ne yapacağını bilememe ve unutmaya anlamına geldiğine göre "maksad" bunun zıddı olarak "bilinçli olma" ve "unutma halinden çıkma" anlamına gelecektir. Bu anlamdaki maksad "kasd" kelimesiyle karşılanır ve bunun çoğulu "kusûd"dür. Buna göre "kasdü'l-kâil" sözü "sözün, sahibinden

²⁵ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdidü'l-menhec*, s. 97.

²⁶ Tâhâ Abdurrahman kelimenin bu anlama geldiği yerlerde tefrik edilmesine imkan vermesi hasebiyle "maksûdât" şeklindeki çoğul hali kullanmayı tercih etmektedir.

²⁷ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdidü'l-menhec*, s. 98; Tâhâ Abdurrahman, "Ru'ye 'ilmiyye li tecdîdi makâsîdi'ş-şerî'a", s. 211. Şâtıbî "Makâsîdü'ş-şâriin" in ikinci alt başlığı olan "makâsîdü vaz'î'ş-şerîati li'l-ifhâm/şer'îatin ifham amacıyla vazedilmiş olmasının makâsîtları" altında bu konuyu ele almıştır.

sudur etmesini sağlayan niyet” anlamına gelir. Buna göre “kasd” anlamındaki “maksad” “sözün sadır olduğu bağlam ve makam itibariyle, o sözün delaletine eşlik eden bilinçli/kasıtlı içerik” olmaktadır. Bu anlamda “makâsîdü’ş-şerîa” terkibi “Şâriin dini vazederken bile bile bir vazda bulunduğunu ve mükellefin fiillerinin de bilince dayalı olarak gerçekleşeceğini” ifade etmektedir.²⁸

(3) “Ka-sa-de” fiili “lehâ” fiilinin zıddı olarak da kullanılır. “Lehv”, sahih bir garazın/amacın olmaması ve meşru bir sebebin/illetin bulunmaması anlamına geldiğine göre onun zıddı olan “maksad” “sahihi bir amacın bulunması ve meşru bir illetin var olması” anlamına gelir. Bu açıdan bakıldığında “maksadü’l-kavl” ifadesi “söz sahibinin sözüyle hedeflediği ve gerçekleşmesini murat ettiği gaye” veya “sözün yöneldiği değer” anlamına gelir. Buna göre maksad “söz sahibinin, sözün sevk edildiği bağlam ve makam itibariyle, sözünün delaletine eşlik etmesini sağladığı değersel içerik” olmaktadır ve bu yönüyle de usûl-i fıkhîta “hikmet” ve “maslahat” olarak isimlendirilen şeye karşılık gelmektedir. Bu anlam doğrultusunda “makâsîdü’ş-şerîa” ifadesi “şeriatin sahip olduğu değerler”e karşılık gelmektedir.²⁹

Bütün bu açıklamalarının ardından Tâhâ Abdurrahman “ka-sa-de” fiilinin “anlamın oluşmasını sağladı”, “niyetin oluşmasını sağladı” ve “gayenin oluşmasını sağladı” anlamlarına geleceğini belirtmiş, bu yönüyle de makâsîd ilminin üç nazariyeyi içine aldığından bahsetmiştir. (1) Nazariyyetü’l-Maksûdât: Bu, şer’î hitabın delaletle ilgili içeriğini araştırır.

²⁸ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdidü’l-menhec*, s. 98; Tâhâ Abdurrahman, “Ru’ye ‘ilmiyye li tecdîdi makâsîdü’ş-şerîa”, s. 211-212. Şâtîbî bu konuları Kitâbü’l-makâsîd’in muhtelif yerlerinde işlemiştir. Nitekim “şer’iatin teklif amacıyla vaz edilmiş olmasının maksatları” ve “şer’iatin imtisal/yerine getirme amacıyla vaz edilmiş olmasının maksatları” ve “mükellefin maksatları” başlıkları altında hep bu konuları ele almıştır.

²⁹ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdidü’l-menhec*, s. 98; Tâhâ Abdurrahman, “Ru’ye ‘ilmiyye li tecdîdi makâsîdü’ş-şerîa”, s. 212. “Maksad” kelimesinin bu anlamda kullanıldığı yerlerde Tâhâ Abdurrahman “makâsîd” şeklindeki çoğulunu kullanmayı tercih etmektedir. Tâhâ Abdurrahman’a göre, Şâtîbî bu türden makâsîd, “Makâsîdü’ş-şâri”in ilk alt başlığında “makâsîdü vaz’i’ş-şerîati ibtidâen/Şer’iatin sıfırdan vaz edilmesinin maksatları” başlığı altında incelemiştir.

(2) Nazariyyetü'l-Kusûd: Bu, şer'î hitabın şuur ve iradeye dayalı içeriğini inceler. (3) Nazariyyetü'l-Makâsîd: Bu ise şer'î hitabın değersel içeriğini inceler.³⁰ Tâhâ Abdurrahman'a göre "ka-sa-de" fiilinin tazammun ettiği bu delalet düzeyleri arasındaki farkın ve delalet düzeylerinin sonucu olan söz konusu nazariyelerin farkına varamama ve onları gözden kaçırma kayda değer hatalara yol açmaktadır ki bunlar arasında özellikle üçü zikre değerlidir: (1) Vesâil-hiyel-zerâi'yi birbirine karıştırmak. (2) Sebebî illet ile gâî illeti birbirine karıştırmak. (3) İzah edici akıl ile yönlendirici akıl birbirine karıştırmak.³¹

Tâhâ Abdurrahman'a göre "ka-sa-de" fiilinin muhtelif delalet düzeyleri derinlemesine incelendiğinde onların tamamını kuşatan birleştirici bir unsurun var olduğu görülecektir ki o da ahlaki vasıflardır. Usûl ilmi ile ahlakın nasıl bir kaynaşma hali içinde olduğunu gösterecek olan bu ahlaki vasıfların izahı şöyledir.

2.1. Şer'î Delalet Anlamındaki Maksadın (Maksûdât) Ahlaki Vasıfları

Tâhâ Abdurrahman'a göre şer'î hitabın delaleti itibariyle söz konusu olan ilk ahlaki vasıf "amel"dir. Şöyle ki; kimi zaman doğrudan nassın mantukundan kimi zaman da nass dışı başka deliller üzerinden ve akla dayalı olarak çıkarılan delalet, salt soyut bir karaktere sahip olmayıp amele geçme yönünde bir yönlendirmeyi de içerir; dolayısıyla delalet soyut bir tasavvur değil, aksine amelî değeri olan bir şeydir. Çünkü şer'î delalet (maksûd) nassın ibaresi itibariyle mevcudiyete sahip olduğu kadar nassın yaptığı işaret/gönderme itibariyle de mevcudiyete sahiptir ve bu yönüyle de düşüncede olduğu gibi amelde de tahakkuk etmektedir. Delalet taşıyan ve amele yönlendiren her bir içeriğin ahlakla derinden bir alakasının olması şer'î delaletle ahlaki bir vasıf katmaktadır.³²

³⁰ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 98-99.

³¹ Bkz. Tâhâ Abdurrahman, "Ru'ye 'ilmiyye li tecdîdi makâsîdi's-şer'î'a", s. 213-215.

³² Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 99-100. Tâhâ Abdurrahman "tasarruflar itibariyle dikkate alınacak olan makâsîd ve meânîdir, lafızlar ve kipler değildir" şeklindeki usul kuralının da bu yönde bir delil olduğunu belirtmiş, Şâtıbî'nin delaletin bu amelî yönüne vurgu yapmasının ardında "amelü ehli'l-medine"yi müstakil şer'î bir kaynak

Şer'î delaletin ameli bir boyuta sahip olması onun fitratın gerekleriyle uyumlu olmasını gerektirir ki bu da delalet itibariyle mevzubahis edilebilecek ikinci ahlaki vasfın, fitrî olma vasfı olduğunu gösterir. Şöyle ki; fitrat insanın yaratılışında var olan ve kişiyi yaratıcıya kulluk bilgisine ulaştıran ahlaki ve manevi çatıyı/iskeleti ifade eder. Şer'î delaletin insanın içindeki bu çatıya muvafık oluşu, insanın kulluğunun bilgi düzeyinden amel düzeyine intikaline imkân verir.³³ Öte yandan hem delaletin, hem de delaletin işaret ettiği şer'î hükmün davranışı tashih edici kural konumundaki fitrata dayalı olması, her bir şer'î hükmün ahlaki tashih edici vasıfta olmasını gerektirir.³⁴ Tâhâ Abdurrahman'a göre çok sayıda ayet ve hadiste şer'î delaletlerin (maksudat) ahlaki tahsil amacıyla vazedilmiş olduğunun belirtilmesi, keza Medeni teşriin ahkâma ilişkin olarak sahip olduğu delaletin, Mekke döneminde gerçekleşen ahlak esaslı delaletlerin üzerine oturtulmuş olması, delaletin amel ile amelin de ahlak ile olan ilişkisini gözler önüne sermektedir.³⁵

196

OMÜİFD

2.2. Niyet ve Bilinç Anlamındaki Makâsıdın (Kusûd) Ahlaki Vasıfları

Tâhâ Abdurrahman'a göre bu yönüyle maksadın iki temel ahlaki vasfından bahsedilebilir ki bunlar "iradi olma" ve "(halis niyet dışındaki her şeyden) soyutlanma"dır. İradî olma vasfı mükellefin kasdı itibariyle kendini göstermektedir. Şöyle ki; kasdî her fiil bir emrin ya yerine getirilmesini ya da getirilmemesini gerektirir ki bu "irade"dir. Mükellefin iradesi, şâriin iradesi tarafından yapılması veya yapılmaması istenen şeyi, istendiği şekilde yerine getirmesini, bunu yaparken de şâriin kasdına muvafık olmayı ve ameline ilişmesi mümkün olan bütün başka maksatlardan sıyrılmasını ifade eder. Halis niyet olarak ifade edilebilecek olan bu ahlaki vasıf, bütün fiillere kaynaklık eden bir asıl konumundadır. Bu yüzden

olarak gören Malikiğe intisabı yattığını belirtmiştir. Hülâsa şer'î delaletin ahlakla irtibatı, onun amele sevk eden bir içeriğe sahip olmasıdır.

³³ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 100.

³⁴ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 103.

³⁵ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 100.

amellerin salah ve fesadı niyetin sahih veya fesat olmasına göre gerçekleşir.³⁶

Öte yandan şer'î hükümle amel etmek, takarrub kasdına matuf olmalıdır. Takarrub kasdı, beraberinde ihlasın tahakkuku yönünde bir çabayı kaçınılmaz kılmaktadır. Niyet ve ihlas da ahlaki alana dahildir. Bütün bu öncüller şer'î hükmün, ahlaki şartları taşımasını gerektirir. Çünkü niyet ve ihlas sair ahlaki hususlardan önde gelir. Bu yönüyle ihlasın ve niyetin eşlik etmediği bir şey asla bir amel olamaz. Nitekim "ameller niyetlere göredir"³⁷ hadisi bunu doğrulamaktadır. Keza niyet ve ihlas en derin iki ahlaki özelliktir. Bu öyle bir derinliktir ki davranış üzerindeki etkileri olmasa onların mevcudiyetleri bile fark edilemez.³⁸

2.3. Hikmet ve Maslahat Anlamındaki Maksadın (Makâsıd) Ahlaki Vasıfları

Tâhâ Abdurrahman'a göre bu anlamdaki maksadın ahlakla ilişkisi şu iki ahlaki vasıf üzerinden gerçekleşmektedir: Hikmeti esas alma ve maslahatı esas alma. Şöyle ki; şer'î hükme eşlik eden ve mükellefin fiilinin hedefi olan en üst değerın adı "hikmet"tir. Hikmetin böyle bir üst değer oluşu, hikmeti esas almaya ahlaki bir vasıf kazandırmaktadır. Bu bağlamda

³⁶ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 100-101. Mükellefin, ameline ilişmesi mümkün olan sair bütün amaçlardan ve mülahazalardan kendini soyutlaması ise şunlarla mümkündür: (i) Amele hazların eşlik etmemesi: Mükellef kimi zaman muayyen bir emri yerine getirmeye niyetlenir, fakat buna ahlakçaların "hazlar" dedikleri birtakım mülahazalar eşlik eder. Bu durumda kişinin söz konusu hazlardan yüz çevirmesi gerekir; velev ki onlar takarrub/kulluk kasdına muhalif olmasa bile. (ii) İşin başında niyetin hazır tutulması: Mükellefin amele, niyeti tam hâsıl olmadan başlamaması gerekir, velev ki bu amel zahiri itibarıyla bu niyete ihtiyaç duymasa bile. (iii) Niyetin çok olması: Mükellefin kulluğa ilişkin muayyen bir konuda tek niyetle iktifa etmesi olmaz, aksine ona düşen takarrub/kulluk noktasında niyetini tekrarlaması gerekir. Böyle yaptığı takdirde amelinin, saf/arı bir amel olmasına müncer olacak hayırları kapsama imkânı elde eder. Tâhâ Abdurrahman'a göre üç kasıt türü içinde Şâtıbî'nin esas ilgisi bu ikinci türe yani teklifle ilgili kasda yönelik olmuştur. Tâhâ Abdurrahman'a göre bunun sebebi "işler kasda göredir", "muamele, fasit kasdın nakızı iledir", "sedd-i zerâi" ilkesi gibi Maliki mezhebinde teklife (maksud) has ilkelerin geniş bir kullanım alanına sahip olmasıdır: a.mlf., *Tecdîdü'l-menhec*, s. 101.

³⁷ Buhârî, "Bedü'l-vahy", 1; Ebû Dâvûd, "Talâk", 11.

³⁸ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 103-104.

ahkâmın ta'lîlinde hikmetin (ğâî sebep) esas alınıp alınmayacağı hususunda usûlcüler arasındaki farklı kanaatlere işaret eden Tâhâ Abdurrahman, illetle olduğu gibi hikmetle ta'lîli de esas alan alimlerin “amelü ehli'l-Medine” anlayışında kendini gösterdiği üzere ahkâmın ameli ve ahlaki yönüne ilgi atfeden Maliki alimler ile Gazzâlî, İzz b. Abdüsselam, İbn Teymiye ve İbn Kayyim gibi düşünce yapısında ahlaki bir eğilim hakim olan Şafîî ve Hanbelî alimler olmasını bu bağlamda anlamlı bulmaktadır.³⁹

Şer'î hükme eşlik eden bir gayenin mutlaka var olması gibi, her bir gaye de mutlak surette muayyen bir maslahatı içermektedir. Maslahatın lafzi yapısının da delalet ettiği üzere onda asıl olan ahlakıdır. Zira “maslahat” kelimesi “sa-le-ha” veya “sa-lu-ha” fiilinden türemiş olup ism-i mekân kipindedir. Esasen onunla “mükellefin salahının vuku bulunduğu manevi mahal” kastedilir. Binaenaleyh maslahat, salahın mahalli olmaktadır. Salahın ahlaki bir değer, hatta ahlaki değerlerin başı oluşu, ahlakın da ancak salah üzerinden tanımlanabilecek olması, şeriatın/dinin muteber addettiği maslahatların salt ahlaki fonksiyona ve değere sahip olmasını sağlamaktadır.⁴⁰ Maslahatın ahlaki bir değer konumunda olması, maslahatı esas alan şer'î hükmün de ahlaki değerle alakalı olmasını, hatta en üstün ve en sağlam ahlaki değerleri bünyesinde taşımasını zorunlu kılmaktadır.⁴¹

Ameli olma, fitri olma, iradi olma, şâriin kasdı dışındaki bütün mülahazalardan soyutlanma, hikmete dayanma ve maslahatı esas alma gibi maksad kelimesinin, ifade ettiği bütün anlam düzeylerinde ahlakla sıkı

³⁹ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 101-102. Tâhâ Abdurrahman, ahkâmın ta'lîlinin ne ile olacağına ilişkin fukaha ve usulcülerin açıklamalarını özetleyen Tâhâ Abdurrahman “sebebe/illete dayalı ta'lîl” “hikmete dayalı ta'lîl” olmak üzere ikiye ayırdığını belirtmiş ilkinin “sebebi ta'lîl” ikincisini ise “ğâî ta'lîl” olarak kavramlaştırmıştır. Fukaha ve usulcülerin kullanımında ta'lîl denince akla vasıfla/illetle ta'lîl geldiğini belirten Tâhâ Abdurrahman'a göre bazı usul alimlerinin özellikle de makâsîd konusuyla ilgilenenlerin her iki tür ta'lîli esas almalarının, sebebi ta'lîli gâî ta'lîle bağlama amacına matuf olduğundan bahsetmiştir: a.mlf., *Tecdîdü'l-menhec*, s. 102.

⁴⁰ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 102-103.

⁴¹ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 104.

ilişki içerisinde olması, keza şer'î hükmün delalet düzeyinde en uygun ve en köklü ahlaki kuralların şekillenmesini sağlaması, teklif düzeyinde en öncelikli ve en hassas ahlaki şartları gerekli kılması, hikmet düzeyinde en sağlam ve en üstün ahlaki değerleri taşıması, Tâhâ Abdurrahman'a göre, usûl-i fıkıh ile ahlak arasındaki tedâhülün mevcudiyetini teyit etmektedir. Bu yönüyle bakıldığında makâsîd, ahlak ilminin fıkıh usûlüne dahil olabilmek için almış olduğu suret/form görünümündedir; bir başka ifadeyle ahlak ilmi makâsîd içinde ete kemiğe bürünmüştür.⁴²

Bu açıklamalarının ardından Tâhâ Abdurrahman usûl-i fıkıh-ahlak arasındaki dâhilî tedâhüle ilişkin olarak kurguladığı formülasyonun üçüncü ve son rüknü olan "Ahlak ilminin usûl-i fıkıh ilmine nispeti kapsamlı bir nispettir" rüknünün delillendirmesine geçer. Her bir şer'î hükme mutlak surette bir ahlaki aslın eşlik ediyor oluşu Tâhâ Abdurrahman'a göre şer'î hükmün "fıkhi yön" ve "ahlaki yön" olmak üzere iki yönünün bulunduğu delalet etmekte ve şer'î hükmü ele alırken sadece onun gerekli kıldığı teklifi değil, bu teklife eşlik eden ahlaki unsuru da dikkate almayı zorunlu kılmaktadır. Çünkü her bir şer'î hüküm bünyesinde iki yönü barındırır, dolayısıyla da şer'î hüküm iki temel fonksiyon ifa etmektedir; fıkhi fonksiyon ve ahlaki fonksiyon.⁴³

Tâhâ Abdurrahman'a göre şer'î hükmün fikhî yönü üç temel vasfa sahiptir: (1) Maddi anlamda bir denetimi zorunlu kılar ve bunu da ceza yoluyla gerçekleştirir. (2) Kişinin gerek kendisine gerekse bir başkasına fayda veya zarar sağlayacak türdeki fiillerinin zahiri tarafını kontrol altına alır. (3) Ahkâmı tayin ederken ve ahkam arasında bir eşgüdüm oluştururken "sebebî ta'lîl"i aracı kılar. Şer'î hükmün ahlaki yönü de yine üç temel vasfa sahiptir: (1) Manevi anlamda bir denetimi zorunlu kılar, bunu da insanın özünde bulunan içsel bir güdü kanalıyla gerçekleştirir. (2) Salâhı veya fesadı kişinin gerek kendisine gerekse bir başkasına dönecek

⁴² Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 103-105.

⁴³ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 106-107.

olan amellerinin batını/iç yönünü kontrol altında tutar. (c) Değerlendirmelerini açıklarken ve onları sıralarken “gâî ta’lîl”i aracı kılar.⁴⁴

Bu noktada Tâhâ Abdurrahman şer’î hükmün fıkhi yönünün mü ahlaki yönünün mü önce geldiğini analize koyulur. Bu analizinde o vesile-maksat ayırımını esas alır. Ona göre ahlaki yönün esas aldığı “gâî ta’lîl” metbû, fikhî yönün esas aldığı “sebebî ta’lîl” ise tâbî konumundadır ve bu, vesilenin/aracın maksada/amaca tabi olması tarzında bir tâbiiyettir. Vesile-maksat arasındaki ilişkiyi izah ederken Tâhâ Abdurrahman meseleyi makâsîd alimlerinin vazettikleri şu öncüller üzerinden ele almaktadır: (1) Maksat, vesileden önde gelir. (2) Vesilenin hasen veya kabihliği, maksadın hasen veya kabihliğine bağlıdır. (3) Maksatlar itibara alınmadığında vesileler de itibara alınmazlar. Bütün bunlar Tâhâ Abdurrahman’a göre şer’î hüküm itibariyle ahlaki yönün fikhî yöne tekaddüm ettiğini teyit etmektedir.⁴⁵

200

OMÜİFD

Şer’î hükmün ahlaki yönünün “gâî ta’lîl”, fıkhi yönünün ise “sebebî ta’lîl” üzerine kurulu oluşu açısından bakıldığında da ahlaki yön fıkhi yönün maksadı, fikhî yön de ahlaki yönün vesilesi konumunda olmaktadır. Maksat vesileden üstün olduğu için de ahlaki yön fıkhi yönden üstün olur. Bu durumda da şer’î hükümlerde gâî ta’lîle gösterilen önem, sebebî ta’lîle gösterilen önemden daha fazla olmalıdır. Bunun böyle olmasının sebebi, ahlaki yönün fikhî yönü iki cihetten kuşatmakta oluşudur: Dâhilî cihetten kuşatmaktadır, yani fıkıh ahlaka göre şekillenmekte, fıkhi hükme sebep aranırken ahlaki sebeplerden yardım alınmaktadır. Hariçî cihetten kuşatmaktadır, yani fıkhi yön, ahlaki yönün hakemliğine başvurmakta, fıkıh hareketinin yönünü ahlak belirlemektedir.⁴⁶ Bu da her ne kadar şer’î hükmün fikhî yönü ile ahlaki yönü yapısal olarak birbirine benzese ve fonksiyonel olarak birbirlerini tamamlasalar da, maksadın vesileye üstün olması sebebiyle, maksat konumundaki ahlaki yön, vesile konu-

⁴⁴ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 106.

⁴⁵ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 107-108.

⁴⁶ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 108.

mundaki fıkhi yöne karşı bir üstünlüğe sahip olmaktadır.⁴⁷ Tâhâ Abdurrahman hükümlerin fikhî/kanuni yönü ile ahlaki yönü arasındaki dengeyi tutturabilmeyi orta yolcu (vasatiyye) bir yaklaşım olarak değerlendirmekte, bu taraflardan birine ağırlık veren bu yönüyle fikhî-ahlakî yönler arasındaki dengeyi birinin aleyhine olacak şekilde ihlalini ise aşırılık (tarafiyye) olarak addetmektedir.⁴⁸

Tâhâ Abdurrahman'a göre bütün bunlar ahlak ilminin usûl-i fıkha tedâhülünün ahlakla usûl arasında kuşatıcı bir bağın kurulmasını sağladığına delalet etmektedir. Bu açıdan ahlak ile usûl arasında şu iki cihetten bir bağın varlığından bahsedilebilir:

(1) Ahlakın usûlü şümülü: Aralarındaki yapısal benzerlik sayesinde şer'î hükmün ahlaki yönü ile fıkhi yönü birbirine benzer, dolayısıyla birinin yapısında olmayıp da diğerinin yapısında olan bir unsur bulamayız. Bu yönüyle iki yön arasında bir örtüşme vardır. Fonksiyonel olarak birbirlerini tamamlıyor oldukları için de, şer'î hükmün fıkhi ve ahlaki yönlerinden herhangi birinin ifa ettiği bir fonksiyonu, diğer yönün ifa ettiği bir fonksiyon tamamlar. Bu durumda fıkıh, usûl ilmini hangi ölçüde kuşatıyor ise ahlak da usûlü aynı ölçüde kuşatmış olur. Yani fıkıhın, usûlü ilgilendiren tarafının tamamını, ahlak da kuşatmış olacaktır ki Tâhâ Abdurrahman'ın "şümül" derken kastettiği budur.

(2) Ahlakın usûlü iştimali: Şer'î hükmün fikhî ve ahlaki yönlerinin ikisini de kuşatan amaçlılık, usûlle ilgili tespitlerde bulunurken ve istinbata giderken ahlakın, usûlcüler üzerinde denetleyici bir rol ifa etmesini sağlar.⁴⁹ Buna göre "iştimal" kavramı, ahlakın fıkıh usûlünün içinde yer almasının da ötesinde (şümül), usûl üzerinde denetleyici bir rol ifa etmesini ifade etmektedir. Dolayısıyla ahlakla usûl arasındaki ilişki sadece bir şümül yani kapsama ilişkisi değil bir iştimal yani kuşatma ilişkisidir, dolayısıyla ahlak sadece usûlün içinde değildir, aynı zamanda onun üye-

⁴⁷ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 108.

⁴⁸ Bu çerçevedeki detaylı açıklamaları için bkz. Tâhâ Abdurrahman, "Ru'ye 'ilmiyye li-tecdîdi makâsîdî'ş-şer'î'a", s. 223-229.

⁴⁹ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 108.

rindedir ve denetleyicidir. Tahâ Abdurrahman'a göre ahlakın usûle nispetinin kuşatıcı bir nispet olduğu şeklindeki üçüncü rükne ilişkin bu tespit ve delillendirmeler de göstermektedir ki ahlak ile usûl-i fıkıh arasında dâhilî bir tedâhül vardır ve bu yönüyle de ahlak fürû-i fıkha kapsamlı bir katkı sunmaktadır.⁵⁰

3. Ahlakın İslâm Kültür Havzasına Yakınlığı

Tâhâ Abdurrahman, usûl-i fıkıh bağlamında tedâhülün alanı ve hangi ilimler arasında olacağını tespitinde esas aldığı formülasyonun son ayağının analizini yapmaktadır. Zira söz konusu formülasyonda usûl-i fıkıh ile arasında tedâhül bulunan ilmin fürû meseleleri itibariyle fıkha katkı sağlaması, usûl-i fıkıh ile arasında kapsamlı bir bağın bulunması ve İslâm Arap kültür havzasına en yakın disiplin olması gibi şartları haiz olmasına yer verilmişti. İşte gelinen bu noktada Tâhâ Abdurrahman ahlakın İslâm Arap kültür havzasına yakınlığını tayine çalışmakta, böylece de usûl-i fıkıh-ahlak tedâhülünün bütün şartlarının tahakkuk ettiğini göstermeye gayret etmektedir. Tâhâ Abdurrahman ahlak ile İslâm kültür havzası arasında üç boyuttan bir yakınlığın varlığından bahsedebileceğini belirtmektedir:

(1) Dil üzerinden kurulacak yakınlık: Tâhâ Abdurrahman'ın dil ilişkisi dediği şey özetle şöyledir: Makâsıdın delalet, niyet, gaye yönlerini içeren muhtelif düzeyleri bulunsa da yukarıda görüldüğü üzere "ka-sade" kökü sahip olduğu dilsel özelliği sayesinde bütün bu muhtelif düzeyleri kapsamakta ve bu sayede ahlakın makâsıd üzerinden usûle dahil olmasını sağlamaktadır. Bu da ahlakın İslâm kültür havzasına yaklaşma-

⁵⁰ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 108-109. Tâhâ Abdurrahman'a göre Şâtıbî'nin tedâhül bağlamındaki açıklamalarında da ahlakın usulî kuşatıcı oluşuna yönelik beyanlar bulunmakla birlikte, Şâtıbî meseleyi kendisinin yaptığı gibi problem merkezli olarak ele almamış, "Şer'at mekarim-i ahlakla ahlaklanmaktan öte bir şey değildir" sözünde olduğu gibi belli açıklamalarla bu hususa işaret etmekle yetinmiştir. Tâhâ Abdurrahman'a göre Şâtıbî'nin "Mekke döneminde, davetin sade üslubuna uygun bir mekarim, Medine döneminde de davetin kompleks üslubuna uygun bir mekarim vazedilmiştir" mealindeki açıklamaları fıkıhın üstü örtülü ve zamana bağımlı ahlaki kuralları ihtiva ettiği anlamına gelir. Bkz. a.mlf., *Tecdîdü'l-menhec*, s. 109.

sını sağlayan unsurlardan birinin dilsel unsur olduğunu gösterir. Şayet Arap dilinin bu özelliği olmamış olsaydı, “maksad” kelimesine bu farklı delaletleri yüklemek mümkün olmazdı ve bunu bir başka dil de başaramazdı. Binaenaleyh Arap dilinin bu özelliği gelenekte karşımıza çıkan şekildekine benzer maksad merkezli bir disiplin inşasına imkan vermiş, bu disiplin üzerinden de ahlak usûl ilmine dahil olmuştur.

Tâhâ Abdurrahman’a göre ahlakın İslâm kültür havzasına yakınlığını sadece bu dilsel özellik üzerinden tesis etmek mümkün değildir. Dolayısıyla sadece dil düzeyinde bir yakınlık kurulacak olursa o zaman kelimelerin İslâm kültür havzasına yakınlığı ile ahlak ilminin yakınlığı arasında bir fark kalmaz, o zaman da kelimeler ile usûl arasındaki tedâhül ahlak ile usûl arasındaki tedâhülle hemen hemen aynı düzeyde olur. Bu sebeple sadece lügavi belirleyici üzerinden gidilmemeli, bu yakınlığın tecelli ettiği başka yönlerin beyanına çalışılmalıdır.⁵¹ İşte Tâhâ Abdurrahman’ın “amel bağı” ve “fıkıh bağı” şeklinde sonraki maddelerde işaret edeceği hususlar, ahlak ilmi ile İslâm kültür havzası arasındaki yakınlığı, başka ilimlerin sahip olduğu yakınlıktan daha öne geçiren yönler olmaktadır.

(2) Ahlakın ameli merkeze almasının sağladığı yakınlık: Ahlaki olma vasfının amele dönük bir vasıf olduğu açıktır. Nitekim İslâmi ilimler sahasında en önde gelen usûl ilkesi, amelin teoriye tekaddüm ettiğidir. Dolayısıyla İslâmi ilimler sahasına ait olan hiç bir şey yoktur ki mutlaka amelî bir yanı vardır. Sözelimi dil söz konusu olduğunda bu yön “kullanım”dır; akide söz konusu olduğunda bu “hemhal olma”dır, bilgi söz konusu olduğunda ise “bilginin işletimi”dir. Böylece ahlak, ameli vasıflar olması itibarıyla, İslâm kültür havzasına her şeyden daha öte bir yakınlığa sahiptir.⁵²

(3) Ahlakın fıkıhla ilişkisinin sağladığı yakınlık: Fıkıhta asıl olan, dinin emir ve yasaklarıyla amel etmektir, yoksa emir ve yasaklar üzerinde salt incelemede bulunmak değil. Fıkıhta amel teorisi karşılansa da teori

⁵¹ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 109-110.

⁵² Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 110.

ameli asla karşılayamaz. Ahlakın ahkâmın tamamı itibariyle fikhın ayrılmazı ve asli bir unsuru oluşu, ahlakın diğer disiplinlere oranla usûlün içine daha işlemiş olması sonucunu doğurmaktadır. İşte Tâhâ Abdurrahman'a göre genel olarak İslâm kültür havzasının özel olarak da fıkıh sahasının amel hassasiyetinin, usûl-i fıkıh ile ahlak arasındaki tedâhülü sair disiplinlerle olan tedâhülden çok daha ileri boyutlara taşımaktadır.⁵³

4. Ahlaka Parçacı Bakışın Eleştirisi

Ahlakın fıkhi ahkâmın tamamını kuşattığı, usûl-i fıkıh ile derinlemesine/köklü bir ilişki içerisinde olduğu yönündeki bu açıklama ve delillendirmelerinin ardından Tâhâ Abdurrahman fıkıh-ahlak ilişkisi bağlamında iki hatalı yaklaşımın varlığına işaret etmekte ve bunların tashihine çalışmaktadır. Bunlardan ilki "ahlakı fikhın bölümlerinden birine indirgemek"tir. Tâhâ Abdurrahman'ın indirgemeci olmakla eleştirdiği bu yaklaşım maslahatların zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât şeklindeki taksimidir. Dolayısıyla o, bu geleneksel maslahat taksimini eleştiri konusu yapmış ve maslahatların yeni bir taksime tabi tutulmasının gereğine işaret etmiştir. Tâhâ Abdurrahman'ın sözünü ettiği ikinci hatalı yaklaşım ise "ahlakı fikhın alanından bütünüyle dışlamak"tır. Tâhâ Abdurrahman'a göre bu yaklaşım bazı çağdaş araştırmacılarda da görülse de, Muhammed Âbid el-Câbirî'de tavan yapmaktadır.⁵⁴ Şimdi Tâhâ Abdurrahman'ın ahlakı fikhın bir bölümüne hasretme veya ahlakı fıkhi alandan dışlama şeklindeki bu iki yaklaşımın geçersizliğini göstermeye yönelik izahlarına geçebiliriz.

4.1. Ahlakın Fikhın Bir Bölümüne Hasredilmesi ve Klasik Maslahat Anlayışının Eleştirisi

Tâhâ Abdurrahman bu yöndeki eleştirilerine geçmeden klasik maslahat anlayışını özet olarak vermiştir. Fukaha ve usûlcülerin maslahatları üç kısma ayırma eğilimi ve alışkanlığı içinde olduklarını belirtmiş, sonra bu taksime konu olan maslahat türlerinin özet bir tanımını vermiştir. Buna

⁵³ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 110.

⁵⁴ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 110-111.

göre “zarûrî maslahatlar”, eksikliği dini ve dünyevi hayatın fesada uğramasına yol açan maslahatlardır; “hâcî maslahatlar”, eksikliği mükellefe sadece zorluk ve sıkıntı olarak rücu eden maslahatlardır; “tahsînî maslahatlar” ise hâcî maslahatlardan daha alt derecede olup eksikliği mükellefin sadece kişiliğini zedeleyen maslahatlardır.⁵⁵ Geleneksel maslahat taksimini ve bu taksime konu olan hususları bu şekilde özetledikten sonra bu maslahat türlerinin hangi hususları içerdiği ile ilgili klasik açıklamaları eleştiriye tabi tutmuştur.

Ona göre usûlcülerin tümevarıma dayalı olarak zarûrî maslahatları “dinin korunması”, “canın korunması”, “akıl korunması”, “neslin korunması” ve “malın korunması” şeklinde beş hususa hasretmiş olmaları kabul edilebilir gözükmemektedir. Çünkü bu, makbul bir taksimin esas alması gereken mantiki ve metodik şartları olan “hasr”, “mübayenet” ve “tahsis” şartlarını karşılamamaktadır. Hasr şartı tahakkuk etmediği için zarûrî maslahatları anılan beş hususla sınırlamak mümkün olmadığı gibi başka unsurların da bu gruba dâhil olmasını engellemek de imkansızdır.⁵⁶ Anılan beş husus arasında “mübayenet şartı” yani unsurların birbirinden farklı olması şartı tahakkuk etmediğinden bu unsurların birbirlerinden bütünüyle ayrı olduğunu söylemek de mümkün değildir. Keza “tahsis şartı” da tam gerçekleşmemektedir. Zira bu unsurlardan hiç biri, onu çerçeveleyen asıldan yani şeriaten daha hususi değildir. Nitekim din ile şeriatin birbirine müsavi olması bunun bir göstergesidir.⁵⁷ Bu şekilde hasr, mübayenet ve tahsis şartlarının tahakkuk etmemesi, zarûrî maslahatların anılan beş husustan ibaret görülmesini engellediği gibi, hâciyyât ve tahsînîyyât kategorisinde değerlendirilen maslahatların da zarûriyyâta dahil edilmesini mümkün kılmaktadır. Sözelimi zinanın haram oluşu zarûrî bir değeri, namahrem bir kadının vücudunun örtülmesi zorunlu olan kısımlarına bakmak hâcî bir değeri, kadının açılıp saçılması da tah-

⁵⁵ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdidü'l-menhec*, s. 111.

⁵⁶ Nitekim bazıları bunlara ‘ırz’ ve ‘adaleti’ dâhil etmişlerdir.

⁵⁷ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdidü'l-menhec*, s. 111; a.mlf., “Ru’ye ‘ilmîyye li-tecdîdi makâsîdi ‘ş-şerî’a”, s. 217-218.

sinî bir değeri korumaya matuf hükümler olsa da neslin korunması itibarıyla ortaklık arz etmektedirler.⁵⁸

Bütün bunlar zarûriyyâtı oluşturan beş maslahatı, zarûrî, hâcî, tahsînî maslahatların tamamının keşiştiği ortak bir cins olarak değerlendirilmeyi mümkün kılmaktadır ki bu onların üç maslahat sınıfının üstünde bir konumda değerlendirilmesini gerektirir. Bu durumda en üst külli gayeler konumunda olacaklarından sair maslahatların tamamı onların gerçekleşmesinin teminine yönelik olacak, mükellefin fiilinin salah ve fesat açısından tayininde de onlara başvurulacaktır. Durum böyle olduğuna göre bu beş aslın en üst ahlaki değerler olarak konumlandırılması zorunlu hale gelecektir. Tâhâ Abdurrahman'a göre başta Şâtîbî olmak üzere bazı usûlcüler bu beş gayenin ahlaki karakterinin bilincindedirler. Bu bilinç onları söz konusu asılları esas alma itibarıyla şer'î hükümlerin tamamının birlik arzettiği yönündeki bir söyleme ve bunların selim insani fitratın onayladığı ebedi gayeler olduğu şeklindeki bir iddiayı dillendirmeye sevk etmiştir.⁵⁹

206
OMÜİFD

Usûlcülerin kahir ekseriyetinin tahsînî maslahatları mekarim-i ahlakla sınırlandırmasına yönelik Tâhâ Abdurrahman'ın eleştiri ve itirazları ise şöyledir: (1) Mekârim-i ahlaki, tahsînî maslahatlar kategorisinde ele almak, onların göz ardı edilebilecek türde zarûrî olmayan yani mükellefin yerine getirip getirmeme muhayyerliğinin bulunduğu, hatta karşılanmasa da olur addedildiği zannını vermektedir. (2) Usûlcülerin tahsînî maslahatlara ilişkin olarak verdikleri örnekler "tahâret", "habis şeylerin satışının ve yenmesinin haram olması" gibi şer'î ahkam grubuna dâhil olan hususlardır; dolayısıyla da tahsînî olanlar içinde vacip olanlar ve haram olanlar da bulunmaktadır. Hal böyle olunca tahsînî maslahatların, zarûrî

⁵⁸ Tâhâ Abdurrahman, "Ru'ye 'ilmiyye li-tecdîdi makâsidi'ş-şerî'a", s. 217. Tâhâ Abdurrahman bu üç hükmü neslin korunması şeklindeki üst değer in muhtelif mertebeleri olarak değerlendirmekte ve bu mertebeleri "i'tibâr", "ihtiyât" ve "tekrîm" şeklinde kavramlaştırmaktadır. Buna göre zinanın haramlığı i'tibâr mertebesine, namahrem kadına bakmama hükmü ihtiyât mertebesine, kadının açılıp saçılmaması hükmü ise tekrîm mertebesine karşılık gelmektedir.

⁵⁹ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 111-112.

maslahatlar veya en azından hâci maslahatlar konumunda addedilmesi gerekir. Tâhâ Abdurrahman'a göre maslahatla ilgili taksimatta maddi mülahazaların esas alınmış olması ve kelamcılarının maslahat anlayışının etkisinde kalınması böyle bir sonucu tevhit etmiş gözükmektedir. (3) "Mekârim-i ahlak" ibaresi Ebû Hureyre'den gelen şu sahih hadiste geçmektedir: "Ben sadece mekârim-i ahlakı tamamlamak için gönderildim." Bu rivayet Hz. Muhammed'in (sas.) peygamberliğinin, zarûfî ve hâcî olanlara ilave hususları yani tahsîniyyâtı tamamlamaya münhasır olmadığı yönünden değerlendirildiğinde, mekârim-i ahlak, İslâm şeriatının tazammun ettiği bütün maslahatları kapsar.⁶⁰

Tâhâ Abdurrahman'a göre, Şâtıbî'nin "Şeriatin tamamı mekarim-i ahlakla ahlaklanmaktan ibarettir." sözüyle ahlakın şeriatin bütününe kuşattığına işaret etmiş olması ile mekârim-i ahlakı tahsîniyyât altında ele almış oluşu arasında bir tearuz hissi oluşmaktadır, dolayısıyla bunun izahı gerekmektedir. Ona göre Şâtıbî'nin mekarim-i ahlakı tahsîniyyât altında ele alması, tahsîniyyâtın onlardan ibaret olduğunu düşündüğü için değil, tahsîni maslahatları mekarim-i ahlak ile örneklendirme yoluna gitme şeklindeki genel adetin dışına çıkmamak ve ona mutabık kalmak istediği içindir. Zira bir kere Şâtıbî'nin "Şeriatin tamamı mekarim-i ahlakla ahlaklanmaktan ibarettir" sözü, *el-Muvâfakât*'ta mekârim-i ahlakı tahsîniyyât altında sıralamasından sonra geçen bir sözdür ve ahlaka karşı genel duruşunu ifade etmektedir; dolayısıyla onun anlayışını, aslında bu söz yansıtır. İkinci olarak Şâtıbî, bu sözünün sahihliğine "Ben mekarim-i ahlakı tamamlamak için gönderildim" hadisi ile istidlalde bulunmuştur. Bu durum onun mekarim-i ahlakı tahsîniyyât altında zikretmesinin, mekarimin zarûriyyât ve hâciyyât altında zikrine engel görmediğini gösterir. Üçüncü olarak Şâtıbî anılan sözü İslâm davetinin Mekki ve Medeni süreçleriyle ilgili açıklamaları bağlamında dillendirmiş, böylece her iki süreci,

⁶⁰ Tâhâ Abdurrahman'a göre Buharî'nin *Kitâbü'l-edebe*'i ile Süyûtî'nin *el-Câmiu's-sağîr*'inde geçen "Ben sadece salih ahlakı tamamlamak için gönderildim." rivayeti de (*el-Muvatta*', "Hüsnü'l-huluk", 8; Müsned, II, 381) bunu teyit etmektedir: Rivayette geçen "innemâ" hasr edatı ile "sâlih" lafzından çıkarılacak olan şey şudur: "Şer'î hükme eşlik eden bir maslahatın bulunduğu yerde salih ahlak vardır".

o süreçler itibariyle gerekli olan öğreti ve hükümlerde mekarim-i ahlakı esas alan bir terbiye süreci olarak değerlendirmiştir. Şâtıbî'nin mekarim-i ahlak bağlamında inhisarcı bir tutum içine girmediğini ve onları tahsîniyyâta sınırlandırma yoluna gitmediğini göstermeye yönelik bu izahatının ikna edici olmayabileceği ihtimaline karşı Tâhâ Abdurrahman Şâtıbî'nin sözlerinden oluşturduğu şu derlemeye referansta bulunmayı uygun bulmaktadır:⁶¹

Şeriatin tamamı sadece ve sadece mekarim-i ahlakla ahlaklanmaktadır. Bundan dolayıdır ki Peygamber (sas.) "Ben mekarim-i ahlakı tamamlamak için gönderildim" buyurmuştur. Ancak mekarim-i ahlak iki türdür: İlki bilindik olan ve akla yakın durandır. Nitekim İslâmiyetin başında buna muhatap kılınmışlardı. Bilahare onlar bunu iyice içselleştirdiklerinde geri kalanlar tamamlandı ki bu ikinci kısımdır. Bunlar içerisinde vehle-i ûlâ'da anlamı/hikmeti anlaşılamayacak olanlar vardı ki bu yüzden onlar sonraya bırakıldı. Nitekim faizin haram kılınması vb. hususlar bunların sonuncularından biridir. Bütün bunlar mekârim-i ahlaktır.

Tâhâ Abdurrahman'a göre geleneksel maslahat taksimine ilişkin eleştirilerinin sonucu olan "zarûrî maslahatları beş hususa hasretmemek gerekir", "bu beş zarûrî maslahat bütün maslahatları çevreleyen ahlaki değerler konumuna oturtulmalıdır" ve "mekarim-i ahlak tahsînî maslahatlara indirgenmeyip bütün maslahatlara dahil kılınmalıdır" şeklindeki çıkarımlar nazarı itibara alındığında maslahatların bilindik taksimatın yerine yeni bir taksimata tabi tutulmasının lüzumu ortaya çıkacaktır. Bu yeni taksimde maslahatların dağılımı şöyledir:⁶²

(1) Fayda ve zarar merkezli değerler veya "hayati maslahatlar". Bunlar fayda ve zararların değerlendirilmesine aracılık eden ahlaki içeriklerdir. Bunlara uygun düşen hissiyat 'haz' ve 'elem'dir. Haz, faydanın oluşması durumunda, elem ise zararın oluşması durumunda husûle gelir. Can, sağlık, nesil ve malla ilgili maslahatlar bunun altına girer. (2) Hüsün ve kubuh merkezli değerler veya "akli maslahatlar": Bunlar derunî ve

⁶¹ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 112-113.

⁶² Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 113-114; a.mlf., "Ru'ye 'ilmiyye li-tecdîdi makâsidi'ş-şerî'a", s. 219-220.

akli yapıların tamamına arız olan güzelliklerin ve çirkinliklerin değerlendirilmesine esas teşkil eden ahlaki içeriklerdir. Bu maslahatlara uygun düşen hissiyat ‘sevinme’ ve ‘üzülme’dir. Sevinme, hayrın husûle gelmesinde, üzülmeye ise şerrin husûle gelmesinde söz konusu olur. Bu gruba dahil olan maslahatlar saymakla bitmese de emniyet, hürriyet, çalışma, barış, kültür, diyalog bunlara örnek gösterilebilir. (3) Salah ve fesat merkezli değerler veya “manevi maslahatlar”: Bunlar ruhi ve manevi yeteneklerin/potansiyellerin tamamına arız olan salah ve fesat içeren hususların değerlendirilmesine esas olan ahlaki içeriklerdir. Bunlara uygun düşen hissiyat ‘mutluluk’ ve ‘mutsuzluk’tur. Mutluluk salahı içeren şeyin husûle gelmesi durumunda söz konusu olur. İyilikte bulunmak, merhamet, muhabbet, huşû ve tevazu gibi dinin manevi boyutunu ilgilendiren hususlar bu gruba girer.

Tâhâ Abdurrahman’a göre bu yeni maslahat taksimini ayrıcalıklı kılan iki özellikten bahsedilebilir: (1) Bu taksimata göre şer’î hüküm, bazı usûlcülerde görülen cari taksimatta olduğu gibi, tek bir değerle kaim olan veya tek bir maslahata menat teşkil eden bir hüküm olmaktan çıkmakta, müteaddit değerler altında yer alma veya müteaddit maslahatlara menat teşkil etme imkânı bulmaktadır. Bu açıdan bakıldığında sözgelimi adam öldürmenin haram kılınışının hayati bir değer olan hayatın korunmasıyla, akli bir değer olan insani toplumun muhafazasıyla ve manevi bir değer olan (insanda mündemiç olan) ilahi nefhanın korunmasıyla olmak üzere muhtelif maslahatlarla ilişkilendirilmesi mümkün olmaktadır. (2) Bu taksimatta hayati değerler, klasik taksimatta olduğu gibi maslahatlar sıralamasında ilk sırayı ihraz etmemektedir. Zira klasik taksimatta zarûriyyâtın büyük bölümünü can, mal, nesil gibi hayati maslahatlar oluşturmaktadır. Bu yeni taksimatta ilk sıraya yerleşecek olanlar –ki bunlar klasik taksimatta en alt sırada yer almaktadırlar- manevi değerlerdir. Çünkü manevi değerler, makâsıdı tesis ederken hem hayati hem de akli değerleri esas alan ahlak merkezli yaklaşımı en üst düzeyde temsil eden değerlerdir. Buna göre manevi değerlerle amel etmeye olan ihtiyaç, sair değerlerle amel etmeye olan ihtiyaçtan daha fazla olacak ve sair değerler bu manevi değerlerin hizmetçisi konumuna oturacaklardır. Bu durumda

manevi değerlerle amel etmeyi terk etmenin tevlit edeceği karmaşa, sair değerlerle amel etmeyi terk etmenin tevlit edeceği karmaşadan daha ileri düzeyde olacağı muhakkaktır.⁶³ Özetle ifade edecek olursak Tâhâ Abdurrahman'ın önerdiği bu yeni maslahat taksiminin birinci temel özelliği, bir şer'î hükmün muayyen bir maslahatla kayıtlanmayıp muhtelif maslahatlarla irtibatlı olabilmesi iken ikinci temel özelliği manevi değerlerin maddi değerlere önceliğidir.

4.2. Ahlakın Fıkıhtan Dışlanması: Câbirî'nin Şâtübî Okumasının Eleştirisi

Tâhâ Abdurrahman, usûl-i fıkıh ile ahlak arasında bir tedâhülün mevcudiyetiyle çelişen telakkiler bağlamında ikinci sırada ahlakı fıkhi alandan dışlayıcı söylemlerin eleştirisine girişmekte ve bunu da Câbirî üzerinden götürmektedir. Ona göre Câbirî'nin "Şâtübî fıkıh usûlünü, beyani sistemin kıyası esas alan ve zanni bir karakter arzeden benzerlikler üzerine kurulu bir usûl olmaktan çıkarmış, istidlali esas alan ve kesinlik ifade eden burhani bir sisteme dönüştürmüş" şeklindeki iddiası kabul edilebilir değildir. Bunun kabul edilebilir olmadığını gösterme sadedinde Tâhâ Abdurrahman önce Şâtübî'nin kesinlik ile neyi kastettiğinin tahliline çalışmaktadır. Câbirî'den çok önce İbn Haldun'un istidlal anlayışı üzerinde metinler kaleme aldığından bahseden Tâhâ Abdurrahman bu çerçevede şöyle bir sonuca vardığını belirtmiştir: İbn Haldun medeniyet/umran esaslı projesinde burhanı aracı kılmış olsa da usûl âlimlerinin kullandıkları kıyas, sebr, taksim gibi diyalektik yöntemleri esas almıştır." Tâhâ Abdurrahman'a göre İbn Haldun'la ilgili bu tespitleri aynıyla Şâtübî için de geçerlidir. Zira Şâtübî de bir taraftan fûrû-i fıkha esas teşkil eden usûlde, kesinliği tahakkuk ettirmenin şartlarından bahsetmiş, diğer taraftan usûl âlimlerinin bağlı kaldıkları istidlal yöntemlerini kullanma yoluna gitmiş ve bunda asla bir beis görmemiştir.

⁶³ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 114; a.mlf., "Ru'ye 'ilmiyye li-tecdîdi makâsîdi-ş-şerî'a", s. 220-221.

Tâhâ Abdurrahman'a göre bu bağlamda şu soruların cevaplanması gerekmektedir: "Şâtıbî'nin kesinlik talebinde bulunurken birden diyalektik bir uygulama içine girme şeklinde bir dönüşüm yaşamasının sebebi acaba nedir? Sebep onun burhani bakışın enstrümanlarına sahip olmaması mıdır? Yoksa incelemeye aldığı makâsîd konusunun yapısı mı böyle bir yaklaşımı dayatmıştır?" Tâhâ Abdurrahman'a göre Şâtıbî'nin burhanî enstrümanlara hakimiyetinin bulunmadığını ve bu noktada yetersiz olduğunu söylemek mümkün değildir; bu durumda ortada tek bir ihtimal kalmaktadır o da makâsîd konusunun tabiatının Şâtıbî'yi diyalektik bir yaklaşımı esas almaya sevk etmiş olduğudur. Tâhâ Abdurrahman'a göre anılan sorulara daha doyurucu cevaplar verebilmek için Şâtıbî'nin "kesinlik" kavramına hangi anlamı yüklediğine bakmak gerekecektir.

Şâtıbî'nin "kesinlik" ile neyi kastettiğinin tespiti Tâhâ Abdurrahman'a göre ancak kesinliğin iki türü arasında bir ayırma gitmekle mümkün olacaktır: (1) Formun kesinliği veya formel kesinlik: Bu öncüllerden sonuca giden bir yapı dâhilinde disiplin altına alınmış enstrümanları kullanmanın sonucu olan sahih bir istidlalin sağladığı kesinliktir. (2) İçeriğin kesinliği veya içeriksel kesinlik: Bu ise istidlale dahil olan meselelerin içeriği itibariyle hasıl olan kesinliktir ve bunda ilk türdekinin hilafına disiplin altına alınmış olma vasfı taşımayan enstrümanlar aracı kılınmış olabilir. Tâhâ Abdurrahman'a göre Şâtıbî "kesinlik" derken ikinci tür kesinliği kastetmektedir. Dolayısıyla onun kesinlikten kasdı, içeriğin yani şer'î deliller üzerine yürütülen istikrâ yoluyla ulaşılan külli prensiplerin kesinliğidir, bu yüzden de önceki usûlcülerin istidlal araçlarını kullanmada herhangi bir sakınca görmemiştir.⁶⁴ Bir başka ifadeyle Şâtıbî kesinlik derken ulaştığı külli prensiplerin kesinliğini kastetmektedir, yoksa bu külli prensiplere ulaşmada kullandığı araçların ve yöntemin kesinliğini değil. Bu yönüyle de o, burhan ehlerinden ayrılmaktadır.

Gelinen bu noktada Tâhâ Abdurrahman Şâtıbî'nin esas çabasının burhanı esas alan bir usûl ortaya koymak olduğu yönünde Câbirî tarafından dillendirilen iddianın eleştirisine girer ve eleştirisinin hareket

⁶⁴ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdidü'l-menhec*, s. 115.

noktasını “Şâtîbî’nin yönteminin Aristo’nun ‘burhan’ından farklı oluşu” olarak belirler.⁶⁵ Tâhâ Abdurrahman’a göre Şâtîbî “kesinlik”ten bahsederken “burhan” kavramını asla kullanmadığı gibi eserinde “burhan” kelimesine özel bir anlam da yüklememiştir. *el-Muvafakat*’ta ara sıra geçen bu kelime, geçtiği yerlerin tamamında da “delil” ve “istidlal” şeklindeki genel anlamında kullanılmıştır, bunun ötesinde bir delalet taşımamaktadır.

Tahâ Abdurrahman, konunun Şâtîbî üzerinden değil, Câbirî üzerinden çözülebileceğinden hareketle, Câbirî’nin “burhan”ı nasıl tarif ettiğini tespitte koyulur ve onun burhan tanımının Şâtîbî’nin projesine uygunluğunu sorgular. Bu sorgulama öncesinde Tâhâ Abdurrahman Câbirî’nin kavram tariflerinin tutarsızlık sorununa işaret eder ve şöyle bir tespite gider: Câbirî’nin bir kavramı başlı başına tarifi ile muayyen bir söylemi ele aldığı bağlamda gerçekleştirdiği tarif birbirinden farklıdır; ikinci durumda kavrama kendi düşünce rengini vermektedir (telvîn) ve bunu yaparken de müstakil olarak yaptığı tarifte herhangi bir revizyona gitmemektedir. Bu durumun Câbirî’de sık görüldüğünden bahseden Tâhâ Abdurrahman’a göre Câbirî, burhani sistemi tarif ederken de benzeri bir tutum içerisine girmiştir. Dolayısıyla Câbirî, burhani sistemle ilgili olarak biri müstakil olarak yaptığı tarif, diğeri ise makâsîd bağlamında yaptığı bağlamsal tarif olmak üzere iki tarif vermiştir.⁶⁶ Verdiği asli tarif, epistemolojik sistemleri genel bir tanımlamaya tabi tutarken geçmektedir ki o burada burhani sistemi özetle şu vasıflar üzerine kurulu bir sistem olarak değerlendirmektedir: (1) Antik Yunan ve Aristocu akli esas alan bir düşüncenin ürünüdür. (2) Câmî kıyas ile somut tecrübe ve sebabî ta’lilden elde edilen istikrâ enstrümanları üzerine kurulu olan istinbat mekanizmalarını esas alır. (3) Akıl dışında bir başka epistemolojik asla ihtiyaç duymaz.⁶⁷

⁶⁵ Tâhâ Abdurrahman’a göre Câbirî’nin geleneğe ilişkin değerlendirmelerinin kahir ekseriyeti sorunludur. Bkz. Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü’l-menhec*, s. 116.

⁶⁶ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü’l-menhec*, s. 116.

⁶⁷ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü’l-menhec*, s. 116-117. Tâhâ Abdurrahman’a göre Câbirî’nin böyle davranmasının sebebi bu tutumun kendisine işine geldiği gibi hareket etme im-

Tâhâ Abdurrahman bu tarifi Şâtıbî açısından geçerliliğini sorgulamaya geçer ve bu tarife konu olan tavsiflerin topluca varlığı mı burhanlık vasfı vermektedir, yoksa birinin veya birkaçının mevcudiyeti böyle bir tavsife gitmek için yeterli midir? şeklindeki sorulara cevap olabilecek bir izahın Câbirî'den gelmemesini dikkate alarak meseleyi her iki ihtimale göre izaha çalışır. İlk ihtimale göre yani burhanı tarife ilişkin sıfatlar bir bütün olarak "burhanî" olma vasfının tahakkukunu sağlayan zorunlu ve yeterli şartlar olarak kabul edildiğinde Şâtıbî'nin projesi bu şartları hiçbir durumda tam olarak karşılamamaktadır. Çünkü üçüncü kriter yani burhani olanın aklın dışındaki sair kaynaklara ihtiyaç duymaması, Şâtıbî itibarıyla asla sahih bir kriter olamaz. Çünkü Şâtıbî'nin eserlerinde sürekli olarak çağrıda bulunduğu en köklü ilkelerden biri "aklın nakle tabi olduğu" ilkesidir. Bunun da ötesinde Şâtıbî şer'î bir konuyu ele alırken bunu işin kudsiyet boyutunu devre dışı bırakan bir yaklaşımla değil, akli hususlarda da yalnızca naklin hakemliğine başvuran bir yöntem doğrultusunda yapmaktadır. Binaenaleyh Şâtıbî'yi ehl-i burhanla aynı kefeye koymak mümkün olamaz.⁶⁸

Tâhâ Abdurrahman'a göre meseleye ikinci ihtimal yani tarifte geçen özelliklerden birinin tahakkukunun yeterli görülmesi itibarıyla bakılacak olursa, o zaman bu ölçütlerden birinin oluşması durumunda Şâtıbî'nin sistemini "burhanî" olarak nitelemek mümkün hatta zorunlu olacaktır. Tâhâ Abdurrahman'a göre tarifte geçen üçüncü kriterin geçersiz olduğu yukarıda ortaya çıktığına göre bu incelemeyi birinci ve ikinci kriterler üzerinden yürütmek gerekecektir. Bu açıdan bakıldığında Şâtıbî'nin Aristocu akla dayanan bir düşüncüyü esas almış olması kabul edilebilir değildir. Çünkü Şâtıbî Yunan felsefesini elinin tersiyle itmiştir.⁶⁹

kanı sunacak olması, dolayısıyla kendini kayıtlamak istemeyişidir. Bkz. a.mlf., *Tecdidü'l-menhec*, s. 117.

⁶⁸ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdidü'l-menhec*, s. 117.

⁶⁹ Tâhâ Abdurrahman'a göre Şâtıbî bunu yaparken de iki gerekçe ileri sürmüştür: (1) Felsefe amele/eyleme dönük bir yanı bulunmayan soyut meselelere girer. Oysa matlup olan bilginin amelden ayrılmamasıdır. (2) Felsefe incelemelerinde son derece girift ve kompleks yöntemleri aracı kılar. Oysa matlup olan ilme/bilgiye götürecek en kestirme yolları esas almaktır.

İkinci ölçüte gelince Tâhâ Abdurrahman bunu değerlendirmede Câbirî'nin Şâtübî bağlamında yaptığı burhan tarifini esas alır. Câbirî bu tarifinde burhanı şu üç nitelikte tavsif etmektedir: (1) Sonuç çıkarma ve cami kıyas yöntemini takip etmek. (2) İstikrâ yöntemini takip etmek. (3) Makâsıd-ı şer'îayı itibara almak. Tâhâ Abdurrahman'a göre bu tarife konu olan ilk ölçüt Şâtübî'nin sistemine uymamaktadır; çünkü Şâtübî cami kıyası tenkit etmiştir.⁷⁰ Tarifte geçen ikinci ölçüte yani istikrâ meselesine gelince Tâhâ Abdurrahman Şâtübî'nin istikrâyı esas aldığını kabul etmekte, fakat onun esas aldığı istikrânın burhani sistemde karşımıza çıkan istikrâdan farklı olduğunu belirtmektedir. Ona göre burhani sistemdeki istikrâ, Şâtübî'nin başvurduğu istikrâ gibi tümellere gitmeye imkan verse de, kesinlik ifade etmemektedir. Çünkü buradaki istikrâ, esas alacağı bir dayanağa ihtiyaç duymaktadır ki bu da kıyas esaslı çıkarımda bulunmaktır. Oysa Şâtübî'nin istikrâsı, böyle bir kıyasa ihtiyaç duymaksızın kesinlik bildirmektedir. Çünkü ondaki kesinlik, ulaştığı tümellerin içerdiği muhtevanın kesinliği üzerinden tahakkuk eden bir kesinliktir ki Şâtübî buna "delillerin birbirini desteklemesi ilkesi" adını vermektedir.⁷¹

214

OMÜİFD

Tâhâ Abdurrahman'a göre Şâtübî'nin esas aldığı istikrânın burhani sistemle alakasının bulunmadığı ortaya çıktığına göre bu bağlamda tespit edilmesi gereken şey, onun beyanı sisteme mi irfani sisteme mi dahil olacağıdır. Tâhâ Abdurrahman bunun için Câbirî'nin Şâtübî bağlamında serdettiği burhan tarifinin üçüncü vasfını yani "makâsıdı esas alma" ilkesini esas alır ve bu ilkenin hangi sisteme dahil olmayı gerektirdiğini sorgular.⁷² Bu sorgulamada makâsıd konusunun gaye merkezli bir konu oluşuyla ilgili çalışmanın başında yaptığı ispatı esas alır ve bu ispatın şöyle iki temel sonucunun bulunduğunu belirtir: (1) Şâtübî'de kesinlik, hükümleri, vasıflara/sebeplere bağlama üzerine değil de hikmetle-

⁷⁰ Tâhâ Abdurrahman'a göre Şâtübî bu tenkidini iki açıdan yapmaktadır: İlki "tekel-lüf/zorlama" açısından; zira bu kıyas tabii/doğal istidlalin, Şâtübî'nin tabiriyle ifade edecek olursak herkes için geçerli olan "ümme istidlalin" şartı ile çelişmektedir; ikincisi ise "giriş olma" açısından; zira cami kıyas öyle dolambaçlı ve uzayıp giden bir yapıya sahiptir ki matlup olana vasıl olmada aklın tökezlemesine yol açar.

⁷¹ Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 119.

⁷² Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec*, s. 119.

re/gayelere bağlama üzerine kuruludur. Bu, kesinliğin, sebabî ta'lile değil de gâî ta'lil üzerine kurulu olduğu anlamına gelir. Bu durumda Câbirî'nin "Şâtıbî burhancılığını, sebab esaslı ta'lil üzerine bina etmiştir, bunu yaparken de İbn Rüşd'ün etkisinde kalmıştır." şeklindeki iddiası geçersiz hale gelir. (2) Şâtıbî'nin kesinlik dediği şey, delaletle ilgili içeriğin kesinliği değil, ahlaki içeriğin kesinliğidir. Tâhâ Abdurrahman'a göre şayet Câbirî gaye esaslı ta'lilin yapısını ahlaki değerler üzerine kurulu olma açısından biraz incelemiş olsaydı o zaman Şâtıbî'nin irfani sisteme oturmasının daha öncelikli olduğunu görürdü. Çünkü o ahlakçıları da sufiler gibi irfani sisteme dahil etmiştir.

Tâhâ Abdurrahman'a göre Câbirî, Şâtıbî'nin anlayışında ahlakın ne gibi bir konuma sahip olduğunu, ahlakçıların da makâsıd ilmi itibariyle nasıl bir konumlarının bulunduğunu tespiti yönelik ciddi bir araştırma içine girmemiştir. Şayet böyle bir araştırma içine girmiş olsa tamamen göz ardı ettiği şu iki hakikati idrak edecektir:

(1) Câbirî'nin sözlerinin iham ettirdiğinin aksine makâsıd söyleminin kaynağı ne usûlcülerdir, ne kelimcilerdir ne de felsefecilerdir, tam tersine makasıdıcı söylem tasavvufçulara, gönül insanlarına aittir. Bu kesimin makasıdıcı bir fikre gitmelerinin sebebi insanın ve kainatın içermiş olduğu kevnî harikalıklar üzerinde gerçekleştirdikleri tefekkürdür. Zira onların anlayışına göre Allah'ın yarattığı her ne varsa mutlaka onun altında açık bir hikmet veya gizli bir sır vardır, bu hikmet ve sırların keşfine çalışmak ve onların bilgisine ulaşmayı istemek Allah'a daha yakın olmayı temin eder. Tâhâ Abdurrahman'a göre başta *İhyâu ulûmi'd-dîn* olmak üzere Gazzâlî'nin eserlerinin bu değerlendirmeleri teyit edecek hususlar içermektedir. Gazzâlî'nin *Mustasfâ'* da makâsıd üzerine söyledikleri ile ondan önce Cüveynî'nin *el-Burhân'* da serdettiği açıklamalar ahlakçıların üzerinde ısrarla durdukları bu kevnî harikalıkları itibara almanın bir tür semeresidir.

Tâhâ Abdurrahman bu yöndeki değerlendirmelerini bir adım daha ileriye götürür ve makâsıd düşüncesinin temellerini, kainata hikmet perspektifinden bakma alışkanlığı içinde olan âlimlerde aramanın gere-

ğine işaret eder ve bu çerçevede makâsıd ilminin kurucusu olma vasfını herkesten çok hak ettiğini belirttiği Hakîm et-Tirmizî'yi özellikle zikre değer bulur. Ona göre Tirmizî'nin "hakîm" lakabıyla anılmasının tek bir sebebi vardır o da bu itibar/ibret arama meselesine kendisini iyice kap-tırmış olmasıdır. Tâhâ Abdurrahman, Hakîm et-Tirmizî'nin kaleme aldığı kitapların isimlerinin dahi onun her iki türden ta'lilin özellikleri hakkında bilgi sahibi olduğunu gösterecek nitelikte bulur.⁷³

(2) Câbirî'nin gözden kaçırdığı ikinci hakikat ise Şâtıbî'nin kaynağı-nın/dayanağının burhan değil irfan olduğu gerçeğidir. Zira Şâtıbî'nin, teşriin tamamının mekarim-i ahlakı beyana matuf olduğunu söylemesi, mekarim ile amelde bulunmanın fıkhnın, bu mekarimi dallandırmanın yöntemleri üzerine düşünmenin de fıkhnın usûlünün görevi olduğunu ısrarla vurgulamış olması, keza şer'î hükmün fıkhi yönü ile ahlaki yönü arasında bir ayrılmazlık ilişkisi bulunduğunu belirtmesi buna delalet eder.

216

OMÜİFD

Tâhâ Abdurrahman'a göre bütün bu açıklamalarının özeti şudur:

Şâtıbî'nin burhanı esas aldığı yönünde Câbirî tarafından ileri sürülen iddia batıl bir iddia olup batıl oluşunun delili şudur: Onun muhtelif türleriyle burhan hakkında yaptığı tanım, ister icmalî/aslı tarifi itibarıyla olsun, isterse Şâtıbî bağlamında yaptığı tarif itibarıyla olsun, bu tarifi oluşturan unsurların ister hepsinin tahakkuku şartıyla olsun, isterse bir veya birkaç tanesinin tahakkuku şartıyla olsun, Şâtıbî'nin fikri ürünleri ile örtüşmemektedir. Bize göre Şâtıbî ahlak ilmi ile usûl ilmi arasındaki tedâhülün fikir babasıdır, bunu yapmakla o usûl ilmini tam eşgüdüm temelleri üzerine bina etme şeklinde bir yol açmıştır ki bu yönüyle onun ne kendinden önce ne de kendinden sonra bir benzeri vardır.

Sonuç Yerine

Yazının sonunda Tâhâ Abdurrahman'ın düşüncelerinin özet bir aktarımını yapmanın yanı sıra bu düşüncelerinin hangi yönlerden özgün oldu-

⁷³ Tâhâ Abdurrahman örnek olarak Hakîm et-Tirmizî'nin şu eserlerini ve risalelerini gösterir: *Kitabü's-salât ve makâsıduha*, *Kitabü'l-hac ve esrâruhu*, *'İlelü'l-'ubûdiyye*, *'İlelü'l-ş-şer'*, *Çavru'l-umûr ve'l-mesâilü'l-kevnîyye*.

ğunun tespitine çalışmamız yerinde olacaktır. Bu çerçevede Tâhâ Abdurrahman'ın zikri geçen izah ve değerlendirmelerini şu şekilde özetlemek mümkündür: İslâm düşünce geleneğini oluşturan disiplinler arasında epistemolojik manada bir tedâhül bulunmaktadır. Bu tedâhülün en tipik örneği ahlak-usûl-i fıkıh tedâhülüdür ve bu da makâsıd konusu üzerinden gerçekleşmiştir. Makâsıd kelimesinin kökü olan "ka-sa-de" fiilinin işaret ettiği muhtelif delalet düzeylerinin tamamının ahlaki vasıflara dayanıyor olması da bunu teyit etmektedir. Haddizatında Ebû İshâk eş-Şâtıbî'nin makâsıdla ilgili düşüncelerini özel kılan hususların başında da onun meseleyi iki disiplin arasındaki tedâhül üzerinden izaha çalışmış olması gelmektedir. Keza Şâtıbî'nin makâsıd ilminin kurucusu olarak anılmasının sebebi de budur. Nitekim Şâtıbî'nin açıklamalarında geçen ahlakın fıkha katkı sağlayan bir ilim olması ve usûl-ahlak arasında asli bağ bulunması gibi değerlendirmeler usûl-i fıkıh ile ahlak arasındaki tedâhülü vurgulamaktadır. Usûl-i fıkıh ile ahlak arasındaki bu ilişki ve tedâhül şer'î hükmün fihhi ve ahlaki olmak üzere iki boyuttan ele alınmasını gerekli kılar. Bu yönüyle şer'î hükme hem hukuki hem ahlaki fonksiyonu açısından bakmak kaçınılmazdır.

Usûl-i fıkıh ile ahlak arasındaki bu tedâhülü ve sıkı ilişkiyi gözden kaçırmak, geçmişte ve günümüzde bazı hatalı yaklaşımların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Nitekim ahlakın fihhi düşüncenin çok dar bir alanına hasredilmesi bu hatalardan sadece biridir ve klasik maslahat taksimine böyle hatalı bir anlayış vücut vermiştir. Bu yüzden maslahatların ahlak-usûl ilişkisi dikkate alınarak yeni bir taksimata tabi tutulması zorunludur. Bir diğer hatalı anlayış da ahlaki fihhi alandan dışlama şeklinde gerçekleşmiştir. Nitekim Ebû İshak eş-Şâtıbî'nin burhanı esas alan makâsıd öğretisi geliştirdiği yönünde Câbirî tarafından yapılan değerlendirmeler böyledir. Oysa Şâtıbî burhanı değil ahlaki esas almıştır, dolayısıyla onun sistemi, Câbirî'nin kategorik tasnifi itibarıyla burhani sisteme değil irfani sisteme oturmaktadır. Bütün bunlar geleneği ilimler arası tedâhülü dikkate alarak okumaya tabi tutmanın gereğine işaret etmektedir. Bu tarz bir yaklaşım geleneğin bütüncül bir perspektiften okunmasına imkân vereceği gibi parçacı analizlerden de kaçınmayı mümkün kılacaktır.

Tâhâ Abdurrahman'ın bu değerlendirmelerinde öne çıkan hususların başında hukuk-ahlak ilişkisi gelmektedir. Hukuk-ahlak ilişkisine yaptığı bu vurgu önemli olmakla birlikte geleneksel temellere sahip olan ve yenilikçi söylemde karşılığı bulunan bir vurgu olduğu söylenebilir. Nitekim makâsıd düşünce geleneğinin önemli şahsiyetlerden biri olan ve konunun teorik altyapısının şekillenmesine önemli katkılarda bulunan İbn Rüşd'ün makâsıd yaklaşımının felsefi-ahlaki bir zeminde gerçekleştiği söylenebilir. Zira o dinin külli maksatları ile ahlak arasında ilişki kurarak dinin en temel maksadının erdemli bir hayatı ikame etmek olduğunun altını çizmiş, ahlaka yaptığı bu vurgu ile makasıd düşünce geleneğinde ayrıcalıklı bir konum elde etmiştir. Çağdaş dönem yenilikçi düşüncede ise Fazlur Rahman'ın düşünce sisteminde makâsıdın ve makâsıd anlayışında da ahlakın önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Zira Fazlur Rahman Kur'an'ı anlamada olsun hüküm istinbatında olsun Kur'an'ın toplumsal ve ahlaki gayelerinin merkeze alınmasını tavsiye etmiş, bunu dikkate almayan bir içtihat ve anlama faaliyetinin Kur'an'ın ruhuyla çelişen hatalı çıkarımlara yol verebileceğinden bahsetmiştir. Fazlur Rahman bu yöndeki değerlendirmelerinde Kur'an hükümlerinin arkasında yatan ahlaki gaye ve hedeflerin esas alınması ve bunların asla literal anlama kurban edilmemesi hususu üzerinde ısrarla durmuştur⁷⁴. Câbirî'nin Kur'an'ın lafız ve metni ile ilgilendikleri ve onun sosyal-ahlaki boyutunu gözden kaçırdıkları yönünde fukahaya yönelttiği eleştirilerde de ahlaka yapılan vurgunun öne çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla Tâhâ Abdurrahman'ın ahlak vurgusunu da bu bağlama yerleştirmek mümkündür.

Tâhâ Abdurrahman'ın değerlendirmelerinde öne çıkan bir diğer hususun makâsıdın yani dinin külli gayelerinin yeni bir yoruma tabi tutulması yönünde olduğu anlaşılmaktadır. Aslında makâsıdın içeriğinin güncellenmesi yönündeki değerlendirmeler Tâhâ Abdurrahman'dan önce de yapılmıştır. Sözelimi İbn Teymiye'nin iman esaslarına ilave olarak Allah'ı sevme, yalnızca O'na bağlanma ve O'ndan istekte bulunma, sözleş-

⁷⁴ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık: Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*, (çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaoğlu) Ankara 2002, s. 72.

melere bağlı kalma, akrabalarla ilişkileri kesmeme, komşuların haklarını gözetme, müslümanların haklarına riayet etme gibi uhrevi-dünyevi maslahatları da zaruri maslahatlar kapsamına dâhil etmesi, külli maksatların ve maslahatların alanının beş hususa hasredilmemesi yönündeki bilincin gelenekte de varolduğuna işaret etmektedir. Yenilikçi söylemde ise başta Tâhâ Abdurrahman'ın eleştirilerde bulunduğu Câbirî olmak üzere çok sayıda düşünür, geleneksel maslahat taksimatının, günümüz şartları dik-kate alınarak yeniden içeriklendirilmesinin gereğinden bahsetmişlerdir. Tâhâ Abdurrahman'ın açıklamalarını da bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Ancak belki onun özgün yanının maslahat türlerinin belirlenmesinde ve bunlar arasındaki hiyerarşinin tayininde manevi ve ahlaki değerlerin esas alınmasına yaptığı vurguda yaptığı söylenebilir.

Hülâsa, Tâhâ Abdurrahman gerek ahlaka yaptığı vurgu gerekse külli maksatların yeniden içeriklendirilmesi yönündeki değerlendirmeleri itibariyle çok da özgünlükle muttasıf gözükme de kanaatimizce onu özgün kılan taraf, ahlaka yaptığı vurgudan da ziyade, usul-ahlak ilişkisinin geleneğe yönelik okumaların nasıl olması gerektiği yönünde sunduğu katkıyı ortaya koymasında ve gelenek okumasının düşünce geleneğimizi oluşturan disiplinleri ayrı kompartımanlar olarak değil içiçe geçmiş yapılar olarak değerlendirmek suretiyle mümkün olacağını söylemesinde ifadesini bulmaktadır. Nitekim ahlak vurgusu ve maslahatların yeniden tayin edilmesi hususlarında ortaklık arzettiği Câbirî'den ayrıldığı nokta da budur ve zaten Câbirî'ye yönelik eleştirileri de bu yöndedir.

Kaynakça

- Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık: Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*, (çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaoğlu) Ankara 2002.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî, *el-Muvâfakât fi usûli's-şerî'a*, (nşr. Abdullah Dıraz) yy. ts.
- Tâhâ Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec fi takvîmi't-türâs*, Beyrut 2001.
- _____, "Ru'ye 'ilmiyye li tecdîdi makâsidi's-şerî'a", *Mecelletü kadâyâ İslâmiyye muâsıra*, y. 1422/2002, sayı: 18, s. 208-231.
- _____, *Süûlü'l-menhec fi ufuku't-te'sîs li-enmûzecin fikriyyin cedîd*, Beyrut 2015.

