

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**FASLI ÇAĞDAŞ DÜŞÜNÜR TAHA ABDURRAHMAN'IN
FİKİH VE FİKİH USÛLÜNÜN YENİLENMESİ
HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ**

**Hazırlayan
Zakaria BOUBEKRI**

**Danışman
Prof. Dr. H. YUNUS APAYDIN**

Yüksek Lisans Tezi

Mart 2022, KAYSERİ

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**FASLI ÇAĞDAŞ DÜŞÜNÜR TAHA ABDURRAHMAN'IN
FİKİH VE FİKİH USÛLÜNÜN YENİLENMESİ
HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ
(Yüksek Lisans Tezi)**

**Hazırlayan
Zakaria BOUBEKRI**

**Danışman
Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN**

Mart 2022, KAYSERİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgileri, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışlarım gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Zakaria BOUBEKRI



T.C.

ERCIYES ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Program Adı : Yüksek Lisans

Proje Başlığı : Faslı Çağdaş Düşünür Taha Abdurrahman'ın Fıkıh ve Fıkıh Usûlünün Yenilenmesi Hakkındaki Görüşleri

Yukarıda bilgileri verilen proje çalışmasının a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Önsöz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam 103 sayfalık kısmına ilişkin 17.03.2022 tarihinde **Turnitin** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı: **%14'** tür.

Filtrelemeye **alıntılar dahil** edilmiştir. Filtrelemede **yedi (7) kelimeden daha az** örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Proje İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre proje çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim.

Danışman: Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN

Öğrenci: Zakaria BOUBEKRI

KILAVUZA UYGUNLUK

“Faslı Çağdaş Düşünür Taha Abdurrahman’ın Fıkıh ve Fıkıh Usûlünün Yenilenmesi Hakkındaki Görüşleri” adlı Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesi’ne uygun olarak hazırlanmıştır.

Tezi Hazırlayan

Zakaria BOUBEKRI

Danışman

Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Başkanı

Prof. Dr. İbrahim GÖRENER

ÖN SÖZ

Genel olarak ilimlerin yenilenmesi çağrısı içerisinde fıkıh ve usûlünde yenilenme çağrısı Hz. Peygamber (s.a.v.) “*Muhakkak ki Allah Teâlâ bu ümmete, her yüzyıl başında dinini yenileyecek birini gönderir*” hadisinde bahsettiği, dinin yenilenmesi kapsamında ortaya çıkmıştır. Fakat usûl-ı fikhin yenilenmesi konusundaki taraflar, İslamî ilimleri yeniden gözden geçirmek için genel olarak şer‘î naslara başvurma noktasında ittifak etseler de bu başvurunun sureti ve ona ulaşmak için izlenmesi gereken yöntem konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

Tezimizde günümüzün önemli filozoflarından Faslı mütefekkir Taha Abdurrahman’ın fıkıh usûlünün ve fikhin yenilenmesi hakkındaki görüşleri bahse konu edilmiştir. Taha Abdurrahman’ın bu konuda ihtimam gösterdiği konular şunlardır: Fıkıh ahlâkı ve Makâsıdü’ş-Şerî‘a’nın ahlâkîleştirilmesi. Yenilenme projesinde ortaya attığı kavramlardan birisi “tedâhül” kavramıdır. *Tedâhül*, klasik ilimlerde kullanılan kavramların içeriklerinin -alan farklılığına rağmen- müşterek olmasıdır. Bu sebeple fıkıh ve fıkıh usûlü ile ahlâk ilmi arasında da tedâhül vardır. Ona göre ahlâk, şer‘î hükümlerin aklı yönünün tecelli ettiği yerdir; Ahlâk, şer‘î hükümlerin aklıdır.

Çalışmamızda Taha Abdurrahman’ın fıkıh ve fıkıh usûlünün yenilenmesi konusundaki görüşlerini kendi eserlerinde tespit edip genel hatlarıyla ortaya koyduktan sonra, çeşitli yönlerden değerlendirdik. Değerlendirmede Taha Abdurrahman hakkında araştırma yapmış yazarlardan da istifade edilmiştir.

Tezimiz üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde ahlâk ilmi ile usûl-ı fıkıh arasındaki tedâhül ele alınmıştır. İkinci bölümde ahlâk ilminin fıkıh ile ilişkisi izah edilmeye çalışılmıştır. Üçüncü bölüm ise genel değerlendirmeye hasredilmiştir.

Tezin konusunun belirlenmesinden sonuca kadar yardımını ve yönlendirmesini benden esirgemeyen, derin ilmiyle bana rehberlik eden danışman Hocam Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN’a, tez çalışması esnasında destek kapısını cömertçe açan Mahmut Hasan GÖKSÜN’e ve eğitim sürecinde emeği geçen tüm hocalarıma müteşekkirim.

Zakaria BOUBEKRI

Kayseri, 2022

FASLI ÇAĞDAŞ DÜŞÜNÜR TAHA ABDURRAHMAN'IN FIKIH VE FIKIH USÛLÜNÜN YENİLENMESİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Zakaria BOUBEKRI

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Yüksek Lisans Tezi, Mart 2022

Danışman: Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN

ÖZET

Bu tezde Faslı düşünür ve ahlak felsefecisi olan Taha Abdurrahman'ın fıkıh ve fıkıh usûlüne dair ortaya koyduğu yeni bakışının ne olduğu ve onun bu konudaki görüşleri tespit edilip değerlendirilmiştir. Bu çalışma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, önemi ve amacı, yöntemi, sınırı ve araştırmanın kaynakları verilmiştir. Birinci bölümde Taha Abdurrahman'ın, amacı insanın salâhı olan bir ahlâk ilmi olarak makâsıd ilminin yenilenmesi çağrısında bulunduğu çıkış noktası izah edilerek, ahlâk ilmi ile usûl-ı fıkıh arasındaki birbirine girme/tedâhülü ele alınmaktadır. İkinci bölümde Taha Abdurrahman'ın fıkıh ile alakalı olan i'timânî bakışına odaklanılarak fıkıhın ahlâkî yönü izah edilmeye çalışılmıştır. Üçüncü bölüm önceki iki bölümde zikredilen konuların değerlendirilmesine hasredilmiştir. Sonuç kısmında ise araştırma sürecinde elde edilen bilgiler ve tespitler özet olarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Taha Abdurrahman, Fıkıh Usûlünün Yenilenmesi, Makâsıd-ı Şeria, Ahlâk, İ'timânî ve İ'timârî Fıkıh,

**THE VIEWS OF CONTEMPORARY MOROCCAN THINKER TAHA
ABDURRAHMAN ON RENEWAL OF FIQH AND USUL AL-FIQH**

Zakaria BOUBEKRI

**Erciyes University, Graduate School of Social Sciences
Master's Thesis, March 2022
Supervisor: Assoc. Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN**

ABSTRACT

The personality and views of the Moroccan thinker and moral philosopher, Taha Abdurrahman, constitutes this thesis's topic. In the thesis, efforts were made to identify and critically analyse his thoughts on Islamic jurisprudence and its principles. The study is made up of an introduction and three chapters. In the introductory chapter, the subject of the research, its importance, purpose, method, limit, and sources were highlighted. In the first chapter, Taha Abdurrahman's call for the renewal of the science of maqāṣid- a moral science that seeks the goodness of man- was examined. While doing this, the interplay between moral science and the principles of jurisprudence was discussed. The second chapter examined the moral facet of Islamic jurisprudence by focusing on Taha Abdurrahman's fiqh-related Trusteeship view. The third chapter evaluated the issues mentioned in the first two chapters. Subsequently, the information obtained during the research process were summarily discussed in the concluding chapter.

Keywords: Taha Abderrahmane, Renewing Islamic Legal Theory, Objectives of the Sharia, Ethics, Trusteeship/Ethicist and Imperative/Rigid jurisprudence.

İÇİNDEKİLER

FASLI ÇAĞDAŞ DÜŞÜNÜR TAHA ABDURRAHMAN'IN FIKIH VE FIKIH USÛLÜNÜN YENİLENMESİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
KILAVUZA UYGUNLUK	iii
KABUL VE ONAY TUTANAĞI	iv
ÖN SÖZ	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR.....	xi
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

AHLÂK İLMİNİN FIKIH USÛLÜ İLMİNİ İLİŞKİSİ

1.1.Tecdîd Anlayışı	7
1.1.1.Tecdîd Kavramının Sözcük Anlamı	7
1.1.2.Tecdîd Kavramının Çıkış Noktası	8
1.1.3.Taha Abdurrahman Tecdîd Anlayışı ve Diğer Görüşler:	9
1.2.Tedâhül (birbirine girme) Kavramı	16
1.3.Fıkıh Usûlü İlminde Dâhilî Tedâhül (Şâtıbî Örneği)	18
1.3.1.Münasebetsiz Tedâhül	21
1.3.2.İcrâî/pragmatik Tedâhül	22
1.4.Ahlâk İlminin Usûl-i Fıkıh ile Tedâhülü	23
1.4.1.Taha Abdurrahman'a göre "el-Maksad" Teriminin Tanımlanması	24
1.4.2.Üç Maksudî Anlamın Karıştırılmasından Kaynaklanan Hatalar	28
1.4.2.1.Vesâil – Hiyel - Zerâi'yi Birbirine Karıştırmak	28
1.4.2.2.Gâî İllet ile Sebebî İlleti Birbirine Karıştırmak	29
1.4.2.3.Yönlendirici Akıl ile İzah Edici Akıllı Birbirine Karıştırmak	30
1.4.3.Üç Maksudî Anlamın Ahlâkî Vasıfları	31
1.4.3.1.Maksûdâtın Ahlâkî Vasıfları	32
1.4.3.1.1.Şer'î Maksûdün Manevî Vasfı.....	32

1.4.3.1.2.Şer'î Maksûdün Fitrî Vasfı	32
1.4.3.2.Kusûdün Ahlâkî Vasıfları	33
1.4.3.2.1.Şer'î Kusûdün İradî Olma Vasfı	33
1.4.3.2.2.Şer'î Kusûdün Soyutlanma Vasfı	34
1.4.3.3.Makâsıdın Ahlâkî Vasıfları	34
1.4.3.3.1.Şer'î Makâsıdın Hikmet Vasfı	34
1.4.3.3.2.Şer'î Makâsıdın Maslahat Vasfı	36
1.5.Taha Abdurrahman'ın Klasik Makâsıd Anlayışı ve Maslahat Taksimini Eleştirmesi.....	37
1.5.1.Klasik Makâsıda Genel İtirazları	38
1.5.2.Klasik Makâsıda Özel İtirazları	39
1.5.2.1.Zarûrî Maslahatlara İtirazları	39
1.5.2.2.Tahsînî maslahatlara Eleştiri ve İtirazları	40
1.5.3.Makâsıd-ı Şeria'nın Yeni Taksimi	43
1.5.3.1.Yeni Değerler Taksiminin Özellikleri	44

İKİNCİ BÖLÜM

AHLÂK İLMİNİN FIKIH İLE İLİŞKİSİ

2.1.Şer'î Hükmün Fıkîhî ve Ahlâkî Yönleri	46
2.2.Şer'î Hükmün Yönlerini Birleştirmek Ve Orta Yolculuk (Vasatiyye).....	50
2.3.Şer'î Hükmün Yönlerini Ayrıştırma Ve Aşırılık (Taraifiyye).....	51
2.4.İslam'ın Modern Fıkîhî Aklı.....	54
2.5.İlâhî el-İ'timâr ve el-İ'timân Arasında Fakih	58
2.5.1.İ'timârî Fıkîh	61
2.5.2.İ'timânî Fıkîh.....	62
2.5.2.1.Hükümlere Merhamet ile Bakma Mekanizması.....	63
2.5.2.2.Hükümlere Tezyîl Yapma Mekanizması.....	64

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TAHA ABDURRAHMAN'IN FIKIH VE FIKIH USÛLÜNÜN YENİLENMESİNE DAİR GÖRÜŞLERİNİN TAHLİLİ

3.1.Ahlâk İlmi ile Usul İlmi Arasındaki Tedâhül	69
---	----

3.2.Sebebî İletin Gâî İlete Tabiiyeti	71
3.3.Şâtıbî'ye Göre “el-Kasd” Teriminin Doğru Kökeni.....	73
3.3.1.Usûlî Hakikat: Delâlet İlminin Şer‘î ve Lügavî Sahih Anlamlar Üzerine Temellendirilmesi.....	76
3.4.Fıkhî İ’timânî Anlayış	77
3.4.1.Usûlî ve Fıkhî bir Hakikat: Şer‘î Lafızların Sahih Anlamlarının Mükelleflerin Durumlarının Değişmesiyle Değişmemesi.....	86
3.5.Makâsıda Riayet Edilme Fıkhı	88
3.6.Fıkıh Usûlünün Yenilenmesine Çağrı Yapanlar.....	93
3.7.Fıkıh Usûlünün Yenilenmesinin Mahiyeti	97
 SONUÇ	100
KAYNAKÇA.....	104

KISALTMALAR

b.	: Bin
Bkz.	: Bakınız
Bs, bsk	: baskı
Çev.	: Çeviren
Hr.	: Rahimahullah
Ra.	: Radıyallahu anh
Hız.	: Hazreti
İbn	: İbni
Nşr.	: Neşreden
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
Thk.	: Tahkik eden
ty.	: Baskı tarihi yok
vd.	: ve devamı
yy.	: Baskı yeri yok

GİRİŞ

Tezin Konusu

Tezimiz, Faslı düşünür ve ahlâk felsefecisi olan Taha Abdurrahman'ın fıkıh ve fıkıh usûlüne dair ortaya koyduğu yeni bakışın ne olduğunu ve onun bu konudaki görüşlerini tespit etmek kaleme alınmıştır. Taha Abdurrahman fikrî kariyeri boyunca gelenek (التراث), modernite, ahlâk, din, akıl ve Nahda (Rönesans/uyanış) gibi konular ile ilgilenmiş ve fıkıh usûlüne dair görüşlerini daha çok din, ahlâk, akıl ve gelenek konularını incelerken dile getirmiştir. Orijinal üretimlerinin zenginliğine ve derinliğine ek olarak, bu dikkat çekici filozofun çalışmalarında bu alan önemli bir konuma sahiptir. Bunun yanında gelenek bilgisinin tüm biçimlerinde ve çeşitli dallarında değerlendirilmesinde sistemli ve yenilikçi bir model ortaya koymaktadır. Taha Abdurrahman, projesinde aslında aynı gelenek bilgisinin tüm unsurlarına ait olan kökenlerin analitik mekanizmalarını kullanmaktadır.

Taha Abdurrahman'ın fikrî projesine ilişkin bizi ilgilendiren, özellikle fıkıh ve usûlü açısından yenileştirici yapılanma (البناء التجديدي) yönüdür. Kanaatimizce Taha Abdurrahman'ın yenileme anlayışındaki en önemli hareket noktası şudur: “Şer‘î Ahkâmın Akıllı Ahlâktır.” Nasıl böyle olmasın? Çünkü -ona göre- dinin yenilenmesi ahlâkın yenilenmesine bağlıdır; ahlâkın yenilenmesi olmadan dinin yenilenmesi de mümkün değildir.

Tezin Amacı ve Önemi

Yenileşmeci düşünür Taha Abdurrahman'ın, usûlî ve fikhî metodolojinin unsurlarını yenilemek için gösterdiği gayret İslam ilimleri alanındaki araştırmacılara yeni bir ufuk açmaktadır. Usul alanında bütün çalışmalarındaki gayreti, usul araştırmalarında mantıksal metodolojik mekanizmanın görevinin merkezîliğini ortaya çıkarmaktır.

Taha Abdurrahman'ın fikrî projesinin eleştirel ve kurucu özelliği sebebiyle fıkıh ve fıkıh usûlünün yenilenmesi konusundaki bakış açısını araştırmaya karar verdik. Usul ve fıkıh yenilenmesi, İslam dünyasında önemli bir yer işgal ettiği gibi Taha Abdurrahman'ın projesinde de en önemli yeri işgal eden birbiriyle iç içe girmiş iki alandır. Usul ve fıkıh, Taha Abdurrahman'ın temellendirdiği İslam modernliğinin zemini olarak kabul edilmektedir. Bunun yanında Taha Abdurrahman'ın yenileme -dini düşüncenin yenilenmesi üzerine çalışan projelerden biri olması itibarıyla- anlayışının arkasındaki maksat, İslam ümmetinin ahlâkî uyanışıdır.

Yukarda zikredilen söylemlerin önemine binaen Taha Abdurrahman'ın fıkıh ve fıkıh usûlü ile ilgili görüşlerini incelemek amacıyla bu konuyu ele almaktayız.

Amacımız, Taha Abdurrahman'ın getirdiği kendine özgü bakış açıları ve kitaplarında ortaya koymak istediği yeni gayelerin neler olduğunu araştırmamızda arz edip bu görüşleri değerlendirmektir. Fakat şunu belirtelim ki Taha Abdurrahman'ın kitaplarında yer alan tez konumuzla ilgili düşüncelerini veya söyleyiş şekillerini bütünüyle toplayıp bunları yazıya dökmek değildir. Bundan ziyade Taha Abdurrahman'ın bu konuda ihtimam gösterdiği fıkıh ahlâkı ve Makâsıdü's-Şeri'a'nın ahlâkileştirilmesi gibi temel fikirleri konunun amacına uygun bir şekilde araştırmaktır. Bu çalışmamızda Taha Abdurrahman'ın fıkıh ve fıkıh usûlüne dair görüşlerini bütün boyutlarıyla ele aldığımızı iddia etmiyoruz. Daha bu konuda yapılması gereken pek çok çalışma vardır. Bizim tezimiz bu yönde yapılacak çalışmalar için bir başlangıç olabilirse biz bundan mutluluk duyacağız.

Literatür Değerlendirmesi

Taha Abdurrahman'ın özgün çalışmaları, son zamanlarda geniş bir akademik ilgi görmüştür. Yaptığı çalışmalardaki düşüncelerini tartışmak için konferanslar ve sempozyumlar düzenlenmiştir. Birçok ülkede düşünceleriyle ilgili tezler hazırlayan araştırmacı öğrenciler olduğu gibi bu düşünceleri, Batılı üniversiteler tarafından çalışma ve araştırma hedefi haline de gelmiştir. Araştırmamızın neticesinde genel olarak Taha Abdurrahman'ın fikrî projesi üzerine çok sayıda eserin kaleme alındığını tespit ettik. Bunlardan bazıları şöyledir:

1. İbrahim Meşrûh, "Taha Abdurrahman: Kırâatün fi meşrûhi'l-fikrî" (2009).

Bu çalışma, Taha Abdurrahman'ın bütün kitapları hakkında kısa bilgiler verip fikrî görüşlerini aktarmaktadır.

2. Bûzebra Abdüsselâm, “Taha Abdurrahman ve nakdü'l-hadâse” (2011).
3. M. Ahmed es-Sagîr, “Aklâniyyetü'l hadâseti'l-müeyyede: İstikrââtü't-Tefkîkiye fi a'mâli Taha Abdurrahman” (2014).

Bu iki çalışmada Taha Abdurrahman'ın, tecdîd ruhunu simgelediğini ifade ettiği üç temel prensip ile Batılı modelde bu prensiplerin gerçekleşmesinde karşılaşılan hatalar ve İslâmî tecdîd modelinde bu hataların üstesinden nasıl gelineceği hakkındaki değerlendirmeleri incelenmeye çalışılmıştır.

4. Abbas Erhîle, “Feylesûf fi'l-müvâcehe: Kırâatün fi fikri Taha Abdurrahman” (2013).

Bu çalışma, Taha Abdurrahman'ın felsefenin yenilenmesi ve İslamlaştırılması hakkındaki görüşlerini aktararak değerlendirmektedir.

5. Hammû en-Nekkârî, “Mantiku tedbîri'l-ihtilâf min hilâli a'mâli Tâhâ Abdurrahman” (2014).

Bu çalışma, Taha Abdurrahman'ın öğrenilmesini zorunlu gördüğü mantık dersi üzerine çalışmıştır. Mantık ilminin, hilaf ve diyalogda ne kadar gerekli olduğunu incelemektedir.

6. Abdünnebî el-Harbî, “Tâhâ Abdurrahmân ve Muhammed Âbid el-Câbirî: Sırâu'l-meşrûayn 'alâ ardı'l-hikmeti'r-Rüşdiyye” (2014).

Bu çalışma, çağdaş Arap felsefesinde iz bırakmış düşünürlerin bir çalışmasıdır. Taha Abdurrahman ve Muhammed Âbid el-Câbirî arasındaki en tartışmalı konulardan birini incelemiş ve analiz etmiştir.

Bunun yanında ulusal ve uluslararası pek çok sempozyum düzenlenmiş, tezler ve makaleler de kaleme alınmıştır. Bunlardan bazıları:

İslam hukukunda hem usûl-i fıkıh hem de fûrû-i fıkıh olmak üzere iki ayrı açıdan ele alınmaktadır. Yazar bu çalışmada umûmü'l belvâyı sadece fikhî meselelerin hükümlerinde hafifletici sebep olma yönüyle ele almıştır.

1. Samir Faridi, “Felsefetü't-Din inde Taha Abdurrahman beyne't-Tahlîl el-Îmanî ve'n-Nakdi'l-İ'timanî” (2021), (Doktora Tezi).

2. Yusuf el-Mutevakkil, “et-Tekamüliyye Ufukan li’l-İ’timaniyyeti fi Fikr Taha Abdurrahman nahve Binai unmûzecin Ma’rifîyyin Cedîdin fi’t-Turasi ve’l-Felsefe” (2021), (Doktora Tezi).
3. Bûzebra Abdüsselâm: “Mevkıfû Tâhâ Abdurrahman mine’l-hadâse” (Cezayir, Câmiatü Mentûrî Kosantîne, 2010), (Yüksek Lisans Tezi).
4. Mehmet Emin Maşalı: “Taha Abdurrahman’ın Modernite ve Modernist Kur’an Yorumlarına Yönelik Eleştirisi” (İslam Araştırmaları Dergisi, sayı: 34, yıl: 2015).
5. “İsti’nafu’l-Kavli’l-Felsefî, Meşru‘ Taha Abdurrahman” (2021), (Sempozyum).
6. “el-Mefâhîmü’l-Ahlâkiyye fi’l-Fikri’l Felsefî’l-Muâsır min hilâli’l-Feylesof Taha Abdurrahman” (2021), (Sempozyum).
7. “Ehemmiyetü’t-Te’sîl ve İlmi’l-Lügati’l-Mukâren ve Devruhumâ fi zabti’l Mefâhîmi’l-istilâhiyye, Mustalahu’l-İlmâniyye inde Taha Abdurrahman enmûzecen” (2021), (Sempozyum).
8. “el-Mûsekkâfu’l-İ’timani ve Vacibu’l Murabitâtü’l Makdesiyye” (2021), (Sempozyum).

Görüldüğü gibi Taha Abdurrahman’ın fikrî projesi üzerine kaleme alınan çalışmaların çoğu felsefe veya modernlik hakkında yapılmıştır. Ancak fıkıh usûlü alanında sadece iki çalışma bulunmaktadır;

1. Ahmed Mouna: “Medâhîlü Tecdîdi İlmi’l-Usûl inde Taha Abdurrahman: Dirâsetün fi’d-Delaleti’l-Usûliyye ve’l-Makâsıdî’s-Şer’iyye” (2017).
2. Münteha Maşalı: “Makâsıd Konusu Bağlamında Fıkıh Usûlü–Ahlâk Tedâhülü Üzerinden Bütünlükçü Bir Gelenek Okuması: Tâhâ Abdurrahman Örneği” (2015), (Makale).

Bu iki çalışmada genel olarak Taha Abdurrahman’ın fıkıh usûlü alanında delalet ve makâsıd hakkındaki görüşleri zikredildikten sonra bir sonuç çıkarılmaktadır. Bunun yanında usul dışında bazı konulardan da bahsedilmiştir.

Furu‘ fıkıh alanında ise hiçbir çalışmaya ulaşamadık. Bütün eserlerden istifade ederek Taha Abdurrahman’ın hem fikhın yenilenmesinin ne olduğu hem de fikhı

usûlünün yenilenmesi hakkındaki görüşlerini aktarıp çeşitli yönlerden değerlendireceğiz.

Tezin Yöntemi

Öncelikle bu tür akademik araştırmaları (Taha Abdurrahman'ın kitapları) inceleme konusunda deneyimimiz olmadığı için araştırmamız birtakım zorluklarla iç içeydi. Ayrıca Taha Abdurrahman'ın yazdıklarını, eserlerinde atıfta bulunduğu şeyleri incelememiz için yeterli ve geniş zaman icap ettiğini de ifade edelim.

Taha Abdurrahman'ın fıkıh ve fıkıh usûlüne dair görüşlerini tesbit etmek için onun çeşitli kitaplarını inceledik ve daha sonra araştırma konumuz ile ilgili düşüncelerini elde ettikten sonra bu düşünceleri onun ifadelerine dayanarak takdim ettik. Görüşlerini serdettikten sonra objektif bir şekilde Taha Abdurrahman'ın bu konudaki entelektüel yönelimini eleştiren fikirlere yer vererek -gücümüz nispetinde- neyin doğru neyin yanlış olduğuna dair bir açıklamada bulunmaya çalıştık.

Tezimizi önsöz, giriş ve sonuç kısımlarının dışında üç ana bölümde ele aldık. Birinci bölümde Taha Abdurrahman'ın, amacı insanın salahı olan ahlâk ilmi olarak makâsıd ilminin yenilenmesi çağrısında bulunduğu çıkış noktasını izah ederek, ahlâk ilmi ile usûl-ı fıkıh arasındaki birbirine girme/tedâhülüne ele aldık. İkinci bölümde Taha Abdurrahman'ın fıkıh ile alakalı olan i'timânî bakışına (i'timânî kavramı, Taha Abdurrahman'ın kullandığı bir terim olup ilerde açıklanacaktır.) odaklanarak fıkıhın ahlâkî yönünü izah etmeye çalıştık. Üçüncü bölümü ise önceki iki bölümde zikredilen konuları değerlendirmeye hasrettik.

Taha Abdurrahman'ın Yaşamına Dair Kısa Bir Biyografi

Araştırma yöntemlerinde, araştırma yapılacak kişinin düşüncelerinden bahsetmeden önce hayatına dair kısa bir bilgi gerektiği malumdur. Taha Abdurrahman 1944 yılında Fas'ın Cedide şehrinde doğdu. Maneviyat ve fikhî birleştiren bir eğitim aldı. Ana dili Arapça olmakla beraber ek olarak, Fransızca, İspanyolca, Almanca, İngilizce ve Antik Yunanca öğrendi. Rabat'ta V. Muhammed Üniversitesi'nde Felsefe alanında lisans eğitimini, Fransa'daki Sorbonne Üniversitesi'nde ise yüksek lisans eğitimini tamamladı. Felsefe alanında ikinci defa Sorbonne Üniversitesi'nde lisans eğitimini, ardından 1972'de "Dil ve Felsefe" alanındaki *"Ontoloji Sorunsalının Dilsel*

Yapısı”¹ araştırmasıyla doktorasını tamamladı. 1985’te ise Mantık ilmi alanındaki “*Gerekçelendirmeli Doğal İstidlâl Mantığı ve Örneği*”² teziyle ikinci kez doktor unvanı almaya hak kazandı. Rabat V. Muhammed Üniversitesi’nde 1970 ile 2005 yılları arasında Mantık dersleri okuttu. İki kez Fas Kitap Ödülü’ne, ardından 2006’da ise ISESCO’nun İslami ve Felsefi Araştırmalar Ödülü’ne layık görüldü. 2014 senesinde ise VI. Muhammed İslam Düşüncesi ve Araştırmaları Ödülü’nü aldı.

Taha Abdurrahman’ın Eserleri

Taha Abdurrahman İslam düşünce alanında birçok eser telif etmiştir ve bu alanda yeni eserler vermeye devam etmektedir. Burada telif ettiği eserleri konularına göre beş başlık altında sunacağız.³

Fikrî Projesine Genel Giriş Bağlamındaki Eserleri:

- 1- Hivârâtun Min Ecli’l-Müstakbel, 2000.
- 2- el-Hivâr Ufkan li’l-Fikr, 2013.

Mantık Alanındaki Eserleri:

- 1- el-Mantık ve’n-Nahvu’s-Sûrî, 1985.
- 2- el-Lisân ve’l-Mizân evi’t-Tekevsiuru’l-Aklî, 1998.
- 3- Suâlu’l-Menhec: fî Ufki’t-Te’sisi li Enmûzecin Fikriyyin Te’sisiyyin, 2015.

Geleneğe Bütüncül Bakış Hakkındaki Eserleri:

- 1- Fî Usûli’l-Hivâr ve Tecdîdi İlmi’l-Kelam 1987.
- 2- Tecdîdu’l-Menhec fî Takvîmi’t-Turas 1994.

Felsefe Alanındaki Eserleri:

- 1- Fıkhu’l-Felsefe I: el-Felsefetu ve’t-Tercüme, 1996.
- 2- Fıkhu’l-Felsefe II: el-Kavlu’l-Felsefiyyu, Kitâbu’l-Mefhûm ve’t-Tesîl, 1999.
- 3- el-Hakku’l-Arabiyyu fî’l-İhtilafi’l-Felsefiyyi, 2002.

Din Felsefesi ve Ahlâkî Eleştiri Bağlamındaki Eserleri:

- 1- el-Amelu’d-Dîniyyu ve Tecdîdu’l-Akl 1989.

¹ Tezin orijinal Adı: “*Essai sur les structures linguistiques de l’ontologie*”.

² Tezin orijinal Adı: “*Essai Sur Les Logiques Des Raisonnements Argumentatifs Et Naturels*”.

³ Bu sıralama, Taha Abdurrahman’ın “*Suâlu’l-Menhec: fî Ufki’t-Te’sisi li Enmûzecin Fikriyyin Te’sisiyyin*” adlı eserinin sonunda yer almaktadır.

- 2- Suâlu'l-Ahlâk: Müsâhemetun fi'n-Nakdi'l-Ahlâkıyyi li'l-Hadâseti'l-Garbiyye 2000.
- 3- el-Hakku'l-İslamiyyu fi'l-İhtilafi'l-Fikriyyi, 2005.
- 4- Rûhu'l-Hadâse: el-Medhal ilâ Te'sisi'l-Hadâseti'l-İslamiyye 2006.
- 5- el-Hedâse ve'l-Mukâveme, 2007.
- 6- Suâlu'l-Amel: Bahsun ani'l-USuli'l-Ameliyye fi'l-Fıkr ve'l-İlm 2012.
- 7- Rûhu'd-Dîn: min Dayki'l-Almâniyye ilâ Se'eti'l-İ'timâniyye 2012.
- 8- Bü'sü'd-Dehrâniyye: en-Nakdu'l-İ'timânî li'l-Fasli beyne'l-Ahlâk ve'd- Dîn 2014.
- 9- Şürûdu mâ b'ade'd-Dehrâniyye: en-Nakdu'l-İ'timânî li'l-Hurûci Mine'l-Ahlâk 2016.
- 10- Mine'l-İnsani'l-Ebter, İlâ'l-İnsânî'l-Kevser, 2016.
- 11- Dinu'l-Hayâ': mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî I. II. III. 2017.
- 12- Suâlu'l-'unf Beyne'l-İtimâriyye ve'l-Hivâriyye, 2017.
- 13- el-Mefâhîmu'l-Ahlâkiyye Beyne'l-İtimâniyye ve'l-Almâniyye, 2021.

Taha Abdurrahman, Müslüman araştırmacı ve düşünürlerin önüne başkalarının felsefesini terk ederek yeni ufuklar açan farklı içerikte bir felsefe ortaya koymak için çabalamıştır. İslam ve Arap kültürünü nasıl bütün insanlığın kültürüne dönüştürürüz sorusuna cevap aramıştır.

Taha Abdurrahman, şu ana kadar doğrudan fıkıh veya fıkıh usûlü ile ilgili bir eser kaleme almamıştır. Bu konulardaki görüşleri genellikle gelenek ve modernlik ile ilgili telif ettiği eserlerin içinde dağınık halde bulunmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

AHLÂK İLMİNİN FIKİH USÛLÜ İLMİNİ İLİŞKİSİ

1.1. Tecdîd Anlayışı

Tez konumuzla ilgili önemli kavramlardan biri “Tecdîd” kavramıdır. İyi anlamamız için bu kavram üzerinde biraz durmamız gerekir.

1.1.1. Tecdîd Kavramının Sözcük Anlamı

Tecdîd kelimesinin kökü olan “C-D-D” (جَدَد) sözlükte şu anlamlarda kullanılmaktadır:⁴ Teceddüdü’ş-şey’, bir şeyin yenilenmesi (sâre cedîden) anlamındadır. Yine “eceddehû (أَجَدَّهُ), isteceddehû (اسْتَجَدَّهُ) ve ceddedehehû (جَدَّدَهُ)” lafızları da yeni bir hale sokmak manasına gelmektedir. Bu sözlük anlamından hareketle şu söylenebilir: O şey var olmuştur; bir öze ve bir mahiyete sahiptir ve belirli bir formdadır. Kur’an-ı Kerim’de “Ceddede veya Tecdîd” kelimeleri geçmemektedir. Fakat “Cedîd” kelimesi birden fazla yerde geçmektedir.⁵ Tecdîd kelimesinin geçtiği en meşhur hadis Ebû Davud’un Sünen’inde yer alan ve Ebû Hüreyre’den rivayetle Resûlullah’tan nakledilen şu hadistir: “*Muhakkak ki Allah Teâlâ bu ümmete, her yüzyıl başında dinini yenileyecek birini gönderir.*”⁶

Bu hadis, tecdîd kavramının kökenidir. Ayrıca bu hadisi izah eden kitaplarda da yenilenme lafzı hakkında birtakım görüşler yer almaktadır. Her halükârda hadis,

⁴ Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn ibn Manzûr el-Ensârî, *Lisânü’l-Arab* (Dâru’l-Sâdır, 1993), II, 111; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, es-Sihâh: *Tâcü’l-luğa ve Sihâhu’l-Arabiyye* thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru’l-İlim’li’l-Mâleyyin, 1987), II, 454.

⁵ İsrâ, 17/49; Secde, 32/10; Sebe, 34/7; Kâf, 50/15

⁶ Süleymân Ebû Dâvûd Es-Sicistânî, es-Sünen. (thk: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut: el-Mektebetü’t-Teceriyyetü’l-Kubra, t.y.), Melehim, 4/109.

yenilenmenin sürekli olduğu ve vaktinde vuku bulacağı konusunda mü'minin nefsinde şüpheyi yer bırakmayan bir delildir.⁷

1.1.2. Tecdîd Kavramının Çıkış Noktası

Uzun zamandan beri İslam ümmeti yenilenmeye ihtiyaç duymaktadır. Ali Cuma'nın dediği gibi İslam ümmeti çamura saplanmış bir araba gibidir. Ancak sorun sadece bu arabayı çamurdan çıkarmak değildir. Onu çıkarmak istediğimiz zaman frenlenmiş olarak buluruz. Frenlerini söktüğümüzde ise parçalarının paslandığını görürüz. Daha sonra pası çıkartıp parlattığımızda ise kırık olduğunu ve teknik onarıma ihtiyacı olduğunu görürüz. Tamir ettiğimizde ise yakıtının olmadığını fark ederiz. Didinip yakıt getirdiğimizde ise arabanın şoförünün olmadığını anlarız. Şoförü bulduğumuzda da ne tarafa gideceğimizi ve şoförün aslında yolu bilmediğini, bu yüzden de bizi bir labirente doğru götürdüğüne şahit oluruz. Bir işaret gördüğünde bunun doğru yol olduğunu düşünüp yol alsada daha sonrasında o yolun yanlış olduğunu anlayıp geri döner. Böylece zaman boşa gitmiş ve karanlık daha da artmış olur. Tüm bunların sonucunda ise üzerimizdeki stres ve yorgunluk daha da artar. Durum böyle iken bu haletten mantıklı bir çıkış yolu var mıdır? Kimimiz; bataklığın içinde, kimimiz frenlenmede, bazılarımız paslanma, bazılarımız başarısızlıkta, bazılarımız şoför bulunamamasında, bazılarımız yolu kaybetmede, kalanlar ise stres ve kaygı aşamalarında olmak üzere şu anda tüm bu krizleri birlikte deneyimleyip yaşıyoruz.⁸

Ancak, yıllardır çağdaş İslamî söylem adı altında ümmeti bu durumdan çıkarmak için çağrılan bu yenilenme nedir? İslam dünyasının şahit olduğu yenilenme konferansları nedeniyle bu sorunun sorulması zorunlu olmuştur. Örneğin 2008'de Arap başkentleri yenilenme adı altında bir ay içinde ardı ardına düzenlenen beş konferansa tanık oldular; Şam'daki el-Vasatiyye الوسطية Konferansı, Amman'daki Te'silü't-Tenvîr تأصيل التنوير (Aydınlanmanın temellendirilmesi) Sempozyumu, Katar'daki ed-Demokrâtiyye ve'l-Âlemü'l-İslâmî الديمقراطية والعالم الإسلامي (Demokrasi ve İslam Dünyası) Konferansı, Rabat'taki et-Tenmiyyetü'l-İslâmîyye التنمية الإسلامية (İslam Kalkınma) Konferansı, İskenderiye'deki el-İslâhu'l-Arabî الإصلاح العربي Konferansı gibi. Arap dünyasının düşmanları tarafından hedeflenmesi ve kendi içinde bölünmesinin

⁷ H. birinci yüzyıldan on üçüncü yüzyıla kadar yenilikçilerin isimleri için bkz. Bastamî Muhammed Said Hayr, *Mevhûm Tecdidü'd-Dîn* (Jedde: merkez't-Tasîl'li'd-Dirâset ve'l-Buhus, 2012), 45-48.

⁸ <https://www.facebook.com/DrAliGomaa/posts/352986606199178>

bir sonucu olarak yaşadığı hayal kırıklıklarından sonra Arap dünyasına en önde gelen âlimler ve vâizler tarafından bir yenilenme söylemi sunma ihtiyacının arttığı bir gerçektir.⁹ Ümmeti ıslah etmeye ve tüm çukurlardan kurtarmaya yönelik bu çabaların sonuncusu, 2021 yılının Temmuz ayının ilk haftasında “Mevsü’atü Tefkîki Hitabî’t-Tetarruf” (موسوعة تفكيك خطاب التطرف) (Aşırılık Söylemini Çözme Ansiklopedisi) adı altında başlatılan ve Fas’taki “er-Râbitatü’l-Muhammedîyyetü lil-ulamâ” ve “İslam Dünyası Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü”nün (ISESCO) birlikte yürüttüğü bir çalışmadır. Bu ansiklopedi üç bölümden oluşmaktadır.¹⁰ Bu tecdîd meselesi yenilenme (التجديد) adına yakın isimler altında da çok konuşuldu konuşuluyor: İslah/reform (الإصلاح), aydınlanma (التنوير), vizyon (الرؤية), değişim (التغيير), ilerleme (التقدم), gelişme (التطور), modernlik (الحداثة), devrim (الثورة) vb. Ayrıca bu mesele hakkında internette küçük bir araştırma yapıldığında -sayının sürekli değiştiğini dikkate alarak- yenilenme ile alakalı hazırlanmış kitaplar, araştırmalar, makaleler, seminerler, medya programları, gazeteler ve kanallardan çok sayıda görülür. *Buna rağmen yenilenme üzerine yapılan çalışmalar teoride kalmış ve pratiğe dökülememiştir. Bunun delili de İslam düşüncesinin bugünkü halidir.*

1.1.3. Taha Abdurrahman Tecdîd Anlayışı ve Diğer Görüşler:

Genel olarak ilimlerin yenilenmesi çağrısı içerisinde fıkıh ve usûlünde yenilenme çağrısı Hz. Peygamber (s.a.v.) “*Muhakkak ki Allah Teâlâ bu ümmete, her yüzyıl başında dinini yenileyecek birini gönderir.*” hadisinde bahsettiği, dinin

⁹ Muhammed Habaş, “et-Tarîku ila tenvîri’l-‘akli’l-İslâmî..men’ayne nebde’?”, <https://mohammadhabash.org/?p=24544>. Malezya Devleti’nde de Abdullah Ahmed Badavi’nin Malezya’da İslâm’i yenilemeyi amaçlayan projesini bulunur ve bu proje, “İslam medeniyeti” (Civilizational Islam) adı altındadır. Türkiye’de, başkanlığını Prof. Dr. Mehmet Görmez’in yaptığı “İslami Düşünce Enstitüsü”nü bulunur. Bu enstitü, Türk İslam düşüncesinin müfredatını yenileyen, çağdaş yenilikçilerin fikirlerini, özellikle Taha Abdurrahman’ın fikirlerini benimseyen bir yaklaşım benimsemiştir. Ayrıca Taha Abdurrahman’ın kitaplarının okunması konusunda haftalık dersler düzenlemektedir. Bu kitapların Türkçe’ye tercüme yapılmış bazıları şudur:

- Dinin Ruhu, Sekülerizmin Sığılından İlahî Sözleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliğine.
- Amel Sorunsalı, Bilim ve Düşüncenin Pratik Temelleri Üzerine Bir Araştırma.
- Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi.
- Bilgi Ahlâktan Ayrıldığında.
- Ahlâk Sorunsalı, Batı Modernitesinin Ahlâkî Eleştirisine Bir Katkı.

Bunu yanında enstitü, yenilenme, makâsîd ve ahlâk konularında seminerler ve konferanslar vermektedir... Örneğin, 2017 yılında Prof. Dr. Ahmed er-Reysûnî’yi “İslami İlimlerde Yenilenme” başlığı altında bir konferans vermesi için ağırlamıştır. Bu konferans için bkz. https://www.youtube.com/watch?v=NwJ7JDosTk8&ab_channel=%C4%B0sl%C3%A2m%C3%BC%C5%9F%C3%BCnceEnstit%C3%BCs%C3%BC%5B%C4%B0DE%5D

¹⁰ Şimdiye kadar yayınlanan ilk bölümü incelemek için bkz. <https://www.arrabita.ma/wp-content/uploads/2021/07/موسوعة تفكيك خطاب التطرف.pdf>

yenilenmesi kapsamında ortaya çıkmıştır. Fakat usûl-ı fikhın yenilenmesi konusundaki taraflar, İslamî ilimleri yeniden gözden geçirmek için genel olarak şer'î naslara başvurma noktasında ittifak etseler de bu başvurunun sureti ve ona ulaşmak için izlenmesi gereken yöntem konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu konudaki farklılıklar, muhtelif fikrî ve akidevî yaklaşımlardan, teorik çalışmaların arkasındaki gayelerden ve psikolojik koşullardan kaynaklanmaktadır.¹¹

Burada İslamî kaynaktan beslenmeyen bir grup daha vardır ki, onlar fıkıh usûlünün kaidelerini değiştirmeye çalışırlar, hatta şer'î nasların (Kitap ve Sünnet) çağdaş rasyonaliteye uygun olarak akli ve eleştirel bir şekilde yeniden okunması çağrısında bulunurlar. Ramazân el-Bûtî “*el-İslâm Beyne't-Tecdîdi'l-Matlûb ve't-Tebdîli'l-Marfûd*” makalesinde bu görüş sahiplerine atıfta bulunarak, Bu devirde pek çok araştırmacı ve yazarın yenilenme/tecdîd adı altında dedikleri şey aslında, Resûlullah'ın ikazda bulunduğu ve izah ettiği; İmam Malik'in Muvatta'sında rivayet ettiği ve yine Müslim'in Sahihinde Ebû Hüreyre'den rivayet ettiği sahih hadiste geçen değiştirmekten (istibdâl) başka bir şey değildir, Rasûlullah (s.a.v.) Bakî' halkına selam verdikten sonra şöyle buyurmuştur: “*Kardeşlerimizi (dünyada) görmüş olmayı çok arzu ederdim...Onlar Kevser havuzunun başından kaybolmuş sahipsiz develer gibi kovulmazlar. Ben onlara: 'gelin buraya, gelin buraya, gelin buraya diye seslenirim de o sırada 'Onların, Senden sonra neler değiştirdiklerini bilir misin' denilir. Ben de: 'Öyleyse onlar benden uzak olsunlar, onlar benden uzak olsunlar onlar benden uzak olsunlar' derim.*”¹² Ayrıca Bûtî, bugün Arap ve İslam dünyasındaki çağrılarının dinin yenilenmesi olmadığını, bilakis istibdâl olduğunu ve bunun da tecdîd ve benzeri kelimelerle örtüldüğünü söyleyerek bu konuda uyarmaktadır.¹³

Taha Abdurrahman “Tecdîdü'l Menhec fî Takvîmi't-Türâs” kitabında bu grubun Kur'an-ı Kerim'i, Hz. Peygamberin sünnetini ve geleneği incelerken kullandıkları batıdan ithal edilen aklî mekanizmalar (الآليات العقلانية) hakkında en düşük düzeydeki bilgiden bile yoksun olduklarını söyleyip onları şöyle eleştirmiştir:

¹¹ Ebu't-Tayyib Mevlud Es-Serîrî, *el-Kanun fi't-Tefsiri'n-Nusus* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 183.

¹² Ramazân el-Bûtî, “*el-İslâm Beyne et-Tecdîd'l-Matlûb ve't-Tebdîli'l-Marfûd*”, <http://www.aslein.net/showthread.php?t=350>

¹³ el-Bûtî, “*el-İslâm Beyne et-Tecdîd'l-Matlûb ve't-Tebdîli'l-Marfûd*”, <http://www.aslein.net/showthread.php?t=350>

- a. Bunlar, batıda üretilmiş kavramlar, yerleşik kurallar, izlenen yöntemler ve yazılıp çizilen teoriler gibi rasyonel araçların tekniklerinin tamamını ve uygulama biçimlerini ihata etmek şöyle dursun bunları kullanma konusunda yeterli tecrübeye sahip olduklarını bile ispatlayamazlar.
- b. Bunlar, bu rasyonel kavramları yeterli bir şekilde eleştiriye tabi tutarak kültürel miras üzerine nasıl temellendireceklerini ortaya koymamışlardır ki bu araçların ne ölçüde yeterli olacağı, tahlil yeteneğinin ve üretim kapasitesinin ne olduğu anlaşılabilir.
- c. Bunlar, hususi yönetsel bir tercih olması açısından modern akılcılığı eleştirmemişlerdir. Özellikle akılcılığın yöntemlerini oluşturanlar ve buna göre meseleleri düzenleyenler yanında asli konumundaki inceliği ve açıklığı kaybetmiş olmasına rağmen yine de modern akılcılığı eleştirmemişlerdir.¹⁴

Fıkıh usûlünün yapısının (هيكل أصول الفقه), fikhî hükümlerinin kendisinden çıkarıldığı yöntemlerin ve beşer aklının kurala dayalı oluşturduğu her türlü konulmuş hükümlerin yenilenmesinin gerekliliğine çağıran İslamî kaynaklı bir grup da vardır. Bu grup, usul-ü fıkıh ve fikhî hükümlerle ilgili çalışmalar yürütürken hem gelenekçi fakihlerin yönteminin hem de usul-ü fıkıh ve fıkıh öğretiminde benimsenmiş temel ve önceki yöntemlerin değiştirilmesi gerektiğine çağrı yapmaktadır.¹⁵ Günümüzde Hasan el-Turabî ve Taha Cabir el-Ulvânî bu grupta bulunmaktadır.¹⁶

Tezimizde kendisinin usûlü fıkıh hakkındaki görüşleri ile ilgili çalışma yaptığımız Taha Abdurrahman da bu gruptandır. Fakat o, zikrettiğimiz geleneksel yöntemlerin değiştirilmesi gerektiğine çağrı yapanlardan farklı olarak fıkıh ve usûlü'l fikhin yenilenmesi çağrısını, kendilerini modernist veya diğer isimlerle tanıtan ilk grubun geleneği değerlendirmede kullandığı yöntemleri çürüttükten sonra inşa etmiştir. Onların yöntemlerini çürütme meselesinde Taha Abdurrahman, sırlarına ulaşmak ve hakiki mahiyetlerini göstermek için onların söz ve naslarıyla iştigal etmiştir.

¹⁴ Taha Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmî't-Türâs* (Dâru'l-Beyda': el-Merkezu's-Sekâfî el-'Arabî, ty), 25.

¹⁵ Ebu't-Tayyib Mevlud Es-Serîrî, *Tecdîdu 'İlmi Usuli'l-Fikh* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016), 63-66.

¹⁶ Onların bu husûs ile ilgili görüşleri için bkz. Hasan et-Turabî, *Tecdîdu'l-Fikrî'l-İslâmî* (Rabat: Dâru'l-Karafi'li n-Neşer ve't-Tevzi', ty); Taha Câbir el-Ulvânî, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî Menhcu Behsin ve'ma'rifeh* (Virjinya: el-me'hadu'l-'âlemî li-Lfikrî'l-İslâmî, 1995).

Fikirlerin dayandığı temeller hususunda es-Serîrî şöyle demektedir: “Görüş ve fikirlerin dayandığı temeller çok sayıdadır ve bu temellere şunlar dahildir: Akidevî esaslar, psikolojik esaslar, ruhî esaslar ve aklî esaslar.”¹⁷ Belki bir metnin ya da sözün dış görünüşü hoşumuza gidebilir, fakat temelini veya üzerine inşa edildiği kaynağı öğrenmek için onun derinliğine dikkatlice baktığımızda gözümüzden düşecektir. Taha Abdurrahman da onların iddialarını incelerken, metinlerinin, teorilerinin veya görüşlerinin dayandırıldığı niyeti ve gizli güdüyü ortaya çıkarmayı amaçlamıştır. Nitekim es-Serîrî bu hususta şöyle demektedir:

“Sözlerin ballı oluşuna, ifadelerin güzel görünümüne ve dış görünüşüne aldanmamak gerekir. Zira ifadelerin bir dış, bir de iç yönü vardır. Bu iki yönün birbirinden farklı olması ne kadar doğaldır. Hilekâr olan kimse ifadelerinin dış görünüşünde inkâr edilecek şeyi göstermez, kabul edilecek şeyi gösterir. Gerçek meramını ise ifadelerinde gizler. Öyle ki insanlar onun ifadelerinin dış görünüşüne baktıklarında belli bir zaman sonra da olsa ifadelerinin iç yüzünün ifade ettiği şeyi de kabul etmeye hazırlanırlar(...)İnsan, fikrî ekseninden ayrılamaz. Bu bir ayıp, kusur ve eksiklik değildir. Çünkü insanın fikrî ekseninin dışına çıkması mümkün değildir. Ayıp ve kusur kamuflaj yapmakta ve bazı şeyleri bazı şeylere giydirmektedir(...)Beşerî ifadelerin en büyük maksadı insanların kültürel ve düşünsel durumlarını değiştirmektir(...)Bu ifadelerin maksatlarının bilinmesi gerekir. Islaha çağrıda bulunan herkesin amacı ıslah etmek değildir. Akılcılığa çağrıda bulunan herkes gerçekten akılcı değildir. Görüş hassasiyeti olan herkes, hilekarlık yapma, efendiler, güç sahipleri, nüfuz ve yetki sahipleri için çalışma suçlamasından beri değildir. Kötü bilginler, yeryüzünde ilim ve ilim ehli bulunduğu ve zulüm ile zulüm ehli olduğundan beri zalimlerin ve despotların kullara yaptıkları zulmü bunlar için meşru kılmışlardır.”¹⁸

Tecdîd kavramıyla ilgili Muhammed Mehdi Şemsüddin “el-İctihâd ve’t-Tecdîd fî'l-Fıkhî'l-İslâmî” adlı eserinin mukaddimesinde birtakım sorular sormaktadır. Bu sorulardan bazıları şunlardır:

¹⁷ es-Serîrî, *el-Kanun fî't-Tefsiri'n-Nusus*, 223.

¹⁸ es-Serîrî, *el-Kanun fî't-Tefsiri'n-Nusus*, 223-224.

“Tarihte, fıkhıta ve değerler sisteminde tecdîd, delilin dışında bir hareket midir? Yoksa içinde midir? Tecdîd, varsayımlar ile yaşamın gerçek gereksinimleri arasında uzlaştırmalı bir işlem olup bu varsayımların gerçeğe uyumlu olduğu zannını vermek için bu varsayımları köklerinden koparmaya mı yol açıyor? Yoksa bu varsayımları daha geniş ufuklarla, daha derin ve daha kapsamlı bakışlarla yeniden temellendirmek ve köklendirmek midir?

Tecdîd sürekli ve yenilenen bir düşünce işlemi midir? Yoksa gelişme aşamalarının koyduğu ahlâkî bir tutum mudur? Veya istek ve arzuların gerektirdiği bir kişisel tutum mudur?

Tecdîd tarihî gelişimin devam etmesi ve köklerden beslenen bir yenilik midir? Yoksa tarihten kopup ona karşı çıkmak ve köklerden arınmak mıdır?

Tecdîd zaman ve mekânın baskısına bağlı aşamalı bir çözüm müdür? Yoksa başlangıç ve sonuç arasında insanoğlunun ürettiklerini (النتاج) sürekli gözetleme hareketi olup bazen düzeltme ve doğrultmayı, bazen de yaratma ve üretmeyi gerektirmekte midir?

İnsanî kanunları (التشريع الإنساني) sorguladığımız gibi ilahi kanunları (التشريع الإلهي) sorgulamamız, düşünceyi üretmede ve kararları oluşturmada bireysel akıl (العقل الفردي) ya da normal akıl (العقل العادي) özgür bırakmamız mümkün müdür? Yoksa bu özgürlüğün ufukları ve alanları ne kadar geniş olsa dahi bu özgürlüğü en üst ve mutlak bir akıldan ve en temiz kaynaktan beslenen, düşünceyi sistemleştiren, bilgiyi zenginleştiren ve yetenekleri genişleten bir özgürlük kılan sınırlara ve sınırlandırmalara riayet etmek mi gerekir?

Din ve din tarihindeki tecdîd sırf insan ürünü olan tarihi bilgi-ki tarihi bilgi insanın düşüncesi olduğu ve gayptan bağımsız olduğu sürece insan bunlarda yükümlülükleri göz ardı etme ve aşamaları atlama hakkına sahiptir-birikimindeki tecdîd gibi midir? Yoksa tecdîd, zaman ve zamansızlık (الزمني واللازمي) ile tarih ve gayp arasında bulunan, ilahi hikmetten beslendiği için insan düşüncesinin rolünü koruyan ve tekvinin

hakikatleri ile medeni gelişim hareketindeki oluşum amacı arasındaki bağ olduğu için insan tarihinin konumunu koruyan bir dengeye bağlı mı kılınmalıdır?

Tecdîd sırf bir nazari hareket midir? Yani kişiyi, bilinçsiz bir şekilde köklere tutunma ve tepki ruhu ile gerekçelendirme yöntemiyle yeni olayları karşılama arasında tercih edecek şekilde terk eden bir hareket midir? ki bu durum ümmetin başlangıç noktaları ve hedefler ile gelişim sistemi ve medeni konum arasında yolunu şaşırarak bir duruma koyan yıkıcı bir ikilemin (الازدواجية) tuzağına girmesine yol açmaktadır ki modern tarihimizde geçen aşamalarda bireysel ve kurumsal tezahürlerin çoğunda durum bu şekilde olmuştur. Tecdîd bu anlatılan şekilde bir hareket mi? Yoksa aşamalı bir hareket olup bilinçli bir şekilde köklere tutunmak ve eleştiri ruhuyla yeni olayları karşılamak suretiyle teoriyi, kişiliğin denge ve birliğini koruyan esaslar üzerine gerçeği kuran bir başarıya dönüştürme sorumluluğunu taşıyan bir hareket midir? ki böyle bir yenilik hareketi; ümmetin düzenli bir tarihsel sürecinin devam etmesi, uyumlu bir şekilde gelişmesi ve medeni çatışma ve rekabet dairelerinde etkileşimini güvenceye alan sosyal, siyasi, iktisadi ve eğitimle ilgili kurumlarını üretmesi ve teşkilatlarını oluşturmaları için düşünceyi ümmetin içinde işleyen kültürel bir sistem kılmaktadır.”¹⁹

Taha Abdurrahman’a göre tecdîd,²⁰ özel hazlar ve ortak çıkarlardan dolayı dünya sarayını (الصرح الديني) sırf sağlamlaştırmak değildir. Bilakis tecdîd bundan kat be kat daha değerlidir. Nitekim tecdîd, insanın Rabbiyle ilişkisini güçlendirmek için istenmektedir. Tecdîd bireylerin sırf siyasi bilinçlerini değiştirmek değildir. Bilakis

¹⁹ Muhammed Mehdi Şemsüddin, *el-İctihâd ve’t-Tecdîd fî'l-Fıkhi'l-İslâmî* (Beyrut: el-Müessesetu'd-Devliyye, 1999), 7.

²⁰

التجديد وفقاً لعبد الرحمن هو "إعادة النظر أو التفكير (re-thinking)", أي إعادة التفكير من جديد أو تجديد التفكير، فإعادة التفكير تعني تقديم أسلوب جديد في النظر إلى شيء قديم أو قضية سابقة، أو قلب ذلك الشيء رأساً على عقب. تعد عملية إعادة النظر إذن، عملية "تقليب" أو "انقلاب". لكن هذا التقليب يلتزم بشرطين أساسيين: أحدهما: ألا يكون تعسفياً. والثاني: أن يقوم على منطق معين أو أكثر. Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 48-47.

tecdîd birçok bakımdan bundan daha geniştir. Zira tecdîd insanı bir bütün olarak değiştirmeyi istemektir.²¹

İslam düşüncesini yenileme şartları hakkında Taha Abdurrahman şunları söylemiştir: Bu şartlar dinî gerçekliğin boyutlarını sağlam bir şekilde değerlendirmeye bağlıdır. Bazılarının sandığı gibi din birçok insani uygulama daireleri içinden sınırlı kişisel bir daireye bağlı olan bir davranış değildir. Din, insan faaliyetlerinin anlamları her ne kadar soyutlansa ya da bunun tersi olup belirtileri somutlaşsa dahi bu eylemlerin birbirlerini tamamlama ve birbirleriyle bağlantılı olma konusunda bu eylemlerin tümünü kuşatan mükemmel bir yöntemdir. Bu sebeple dini düşünceyi yenileme şartlarında, dini hakikatin ayrıcalıklı özellikleri olan kapsayıcı ve bütünleyici özelliklerine itibar edilmesi gerekir. Öyle ki Müslümanın hayatı, dini hakların riayet edildiği alanın dışında kalmaması gerekir.²²

Taha Abdurrahman ayrıca şunu vurgulamıştır: İhlas, yenilenmenin pratik şartlarının en önemlilerinden biridir. İhlası elde etmek, faydalı olan her davranışı elde etmenin esasıdır. Çünkü ihlas Yüce Allah'ın ameli doğru olarak kabul etmesi, amelin batıl olmaması ve boşa gitmemesi için Yüce Allah'ı yapılan işe şahit kılmaktır. Kim ki Yüce Allah'ı ameli üzerine şahit kılsa sıkıntılı olan çıkarlarından vazgeçer. Onun ameli bereketli olur ve başkası ondan fayda görür.²³ Taha Abdurrahman'a göre hangi ilim olursa olsun o ilim iki açıdan şeriata hizmet etmesi gerekir; ya şer'î maksatları keşfetme bakımından ya da bu şer'î maksatları keşfetmeye imkan veren araçları koyma bakımından hizmet etmelidir.²⁴

Taha Abdurrahman'ın usul düşüncesinde, klasik usulcülerin Makâsîd taksiminin eleştirilmesi önemli yer tutar. Zira o, ahlâkî düşüncesinden hareketle Cüveynî ile başlayıp öğrencisi Gazzâlî ile devam eden ve Şâtıbî'de zirveye ulaşan bilindik maslahat taksimini eleştirmiş ve maslahatı yeniden tasnif etmiştir. Taha Abdurrahman, Makâsîd-ı Şeria'nın yenilenmesini içeren bu ahlâkî-usûlî nazariyesini kurarken gelenekteki İslami ilim ve maarif (epistemoloji/bilgi felsefesi) arasında meydana gelen *tedâhül*²⁵ (birbirine

²¹Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlâk: Müsâhemetun fî'n-Nakdi'l-Ahlâkıyyi li'l-Hadâseti'l-Garbiyye* (Dâru'l-Beyda': el-Merkezu's-Sekâfi' el-'Arabî, 2000), 194.

²² Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlâk: Müsâhemetun fî'n-Nakdi'l-Ahlâkıyyi li'l-Hadâseti'l-Garbiyye*, 187.

²³ Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlâk: Müsâhemetun fî'n-Nakdi'l-Ahlâkıyyi li'l-Hadâseti'l-Garbiyye*, 188.

²⁴ Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlâk: Müsâhemetun fî'n-Nakdi'l-Ahlâkıyyi li'l-Hadâseti'l-Garbiyye*, 189.

²⁵

girme) fikrinden hareket etmiştir. Bu *tedâhül* ise Taha Abdurrahman'ın savunduğu İslamî Tedâvül Alanı'nın çerçevesinde (Mecâlû't-Tedâvülü'l-islâmî), geleneğe bütüncül bakış (en-Nazratü't-Tekâmüliyye)²⁶ hakikatinin idrak edildiği şümül kavramının en önemli tezahürlerindendir. Bu tekâmül nazariyesi, Muhammed Âbid el-Câbirî tarafından "*Nahnu ve't-Turas*", "*Tekvînü'l-akli'l-Arabî*" ve "*Binyetü'l-akli'l-Arabî*" isimli kitaplarında ele aldığı geleneğe yönelik parçacı bakış açısının (en-Nazratü't-Teczîiyye) eleştirisi olarak ortaya çıkmıştır.

1.2. Tedâhül (birbirine girme) Kavramı

Taha Abdurrahman'a göre *tedâhül* terimi, kültür mirasımızın ihtiva ettiği bilgiler/kavramların, alanlarının farklılığına rağmen bu bilgilerin/kavramların içeriğini oluşturan araçlar bakımından müşterek olmalarıdır.²⁷

Taha Abdurrahman bu kavramın şu iki ana mertebe arasında olduğunu belirtmektedir.

Sıralama: Gazzâlî, "*Mizânü'l-Amel*" isimli kitabında öğrencinin görevlerinden bahsederken şöyle demektedir: "Öğrenci ilimlerin inceliklerine tek seferde dalmamalı, sıralamayı gözetmelidir. Öğrenmeye en önemli ilim dalından başlamalı ve bir önceki ilim dalını tam olarak kavramadan diğer bir ilim dalına girmemelidir. Çünkü ilimler arasında zorunlu bir sıralama vardır. Bu ilimlerden bir kısmı diğerleri için yolu hazırlamaktadır. Muvaffak olan kimse bu sıralama ve tedricîliğe riayet eden kimsedir."²⁸

Etkileşim: İbn Hazm şöyle demektedir: "Bütün İlimler birbirleriyle bağlantılı olup birbirlerine ihtiyaç duyarlar."²⁹ Mantık bahisleri, dil ve usul bahisleriyle etkileşim

غاية التداخل المعرفي هو بلوغ النهاية في خدمة المجال التداولي، علما بأن هذا المجال هو "جملة من الثوابت المحددة والقيم الموجهة اللغوية والعقدية والمعرفية التي تختص بها الممارسة الإسلامية العربية".

Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fi Takvîmi't-Türâs*, 75.

²⁶ Abdurrahman'a göre geleneğin tekâmülü nazariyesinin üç kaynağı vardır: Tedâvülün kaynağı, *Tedâhülün* kaynağı ve Takrîbin kaynağıdır. Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 59-70.

²⁷ Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 64.

²⁸ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *Mizânü'l-'Amel*, Thk, Süleyman Dünya (Kahire: Dâru'l-Ma'arif, 1964), 348-349.

²⁹ Ebû Muhammed b. Hazm el-Endelüsî, *Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî*, Thk: İhsan Abbâs (Beyrut: el-Müessesetu'l-Arabiyye'li d-Dirâset ve'n-Neşer, 1983), *Resâletü Marâtibu'l-'Ulum*, III, 90.

içerisindedir. Aynı şekilde cedel ilminin terimleri fıkıh, kelam, nahiv ve belagat ilimlerinin terimleri ile iç içe geçmiştir.³⁰

Geleneksel metinler her ne kadar farklı olsalar da ortak araçlar üzerine bina edilmiştir. Bu yüzden İslam-Arap geleneğini³¹ incelemek için bu metinleri oluşturan araçları iyi anlamak gerekir. Bu araçlara gösterilen önem ile İslami geleneğe gösterilen önem bir bütün olup ayrıştırılması mümkün değildir.

Bu, Taha Abdurrahman'ın ulaşmaya çalıştığı ve geleneksel ilimlerin -bu ilimler hadis, kelam, fıkıh, tefsir ve tasavvuf gibi *me'sûl ilimler* (العلوم المأصولة)³² ve mantık, felsefe, matematik, astronomi ve tıp gibi *menkûl ilimlerdir* (العلوم المنقولة)³³ - *tedâhülünden* kastettiği şeydir.³⁴ Taha Abdurrahman bu *tedâhülün*, ilimler arasındaki ilişkinin farklılaşması ile farklı şekiller alacağını vurgulamakta ve her ilişkinin özel bir yönelimi olduğunu belirtmektedir. Ayrıca *me'sûl ilimler* arasındaki ilişkiler karşılıklı olduğu için şu sonuç çıkmaktadır: “*Me'sûl ilimlerden* olup başka bir *me'sûl* ilme dahil olan her ilim dalı yeni bir *me'sûl* ilim doğurmaktadır.” *Me'sûl ilimlerin menkûl ilimler* (العلوم المنقولة) ile olan ilişkisi ise böyle değildir. Yani “*me'sûl* ilme dahil olan her *menkûl* ilim yeni bir *me'sûl* ilim doğurur, *menkûl* ilme dahil olan her *me'sûl* ilim ise *menkûl* bir ilim doğurur.”³⁵

³⁰ Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Türâs*, 90.

³¹

مفهوم التراث عند عبد الرحمن طه أعم وأشمل من مفهوم الثقافة ومفهوم الحضارة، حيث يصوغ تعريفه بعيدا عن هذين المفهومين بقوله: "إن التراث الإسلامي العربي هو عبارة عن جملة المضامين والوسائل الخطابية والسلوكية التي تحدد الوجود الثقافي الإسلامي العربي، سواء أكانت نصوص أصلية أم كانت اجتهادات متفرعة عليها، وسواء أكانت نصوصا مكتوبة أو كانت أقوالا منطوقة، وسواء أكانت سلوكيات ظاهرة أم كانت سلوكيات خفية، وسواء أبقينا فرادى أو جماعات- على اعتبارها والعمل بها أم صرنا إلى إلغائها وترك العمل بها" Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 59.

مصطلح "التراث" لا يمكن فهمه بعيدا عن فكر "الإرث" أو "الميراث"، من ماض مات أو أصبح شبه ميت على أقل تقدير. ولا يمكن أن يكون هنا وريث من دون مورث، أي شخص أصبح في عداد الأموات. فالتراث ليس إذن نظاما حيا ولا يمكن أن يكون كذلك، ولكنه ميراث مما كان في ماض ما- نظاما حيا. وكلمة "التراث" مستحدثة لم تعرفها اللغات الإسلامية قبل القرن التاسع عشر.

Wael Hallaq, *Islahu'l-Hadâse el-Ahlâk ve'l-Însânu'l-Cedîd fî Felsefeti'Taha Abdurrahman*, çev. Amr Osman (Beyrut: el-Mektebetü'l-Arabiyyetü li-Lfikri ve'n-Neşer, 2020), 25.

³² Bu ifade ile Taha Abdurrahman muhtemelen kökü bizde olan yerli ilimleri kastetmektedir.

³³ Bu ifade ile Taha Abdurrahman muhtemelen dışarıdan alınmış ilimleri kastetmektedir.

³⁴ Taha Abdurrahman burada “el-Mesûl” kelimesini gelenek ilimlerine işaret etmek için kullanır, yani onların İslami usûlleri vardır. “el-Menkûl” ise modern Arap-İslam söyleminde aktarılan ve yetiştirilen ilimlere işaret etmek için kullanır. Hallaq, *Islahu'l-Hadâse el-Ahlâk ve'l-Însânu'l-Cedîd fî Felsefeti'Taha Abdurrahman*, 75.

³⁵ Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 64. Başka bir ifadeyle açıklayacak olursak Taha Abdurrahman, geleneksel ilimlerin *tedâhül* ilişkilerini, *tedâhülün* taraflarına göre belirlemiştir:

- Bu *tedâhülün* her iki tarafı, gelenek içinde ortaya çıkan ilimler ise o zaman bu dâhilî *tedâhüldür* ve tüm sonuçları da usûlî olacaktır. Örneğin ahlâk ilmi ve usul ilmi; Taha Abdurrahman'a göre ahlâk ilmi, fıkıh usûlüyle bütünleşmek için makâsîd şeklini almıştır. O'na göre makâsîd ahlâk, ahlâk ise makasıttır.

Taha Abdurrahman, tekâmül nazariyesine ulaşmak için *tedâhül* kavramını üç temel üzerine bina etmiştir. Bunlar “*dâhilî tedâhül*”, “*yakın haricî tedâhül*” ve “*uzak haricî tedâhül*”dür. Usul düşüncesinde özellikle Makâsıd-ı Şeria alanında bizi ilgilendiren ve en net haliyle usûl-i fıkıhta ve Ebû İshak eş-Şâtıbî’de görülen dâhilî tedâhüldür.

1.3. Fıkıh Usûlü İlminde Dâhilî Tedâhül (Şâtıbî Örneği)

İlimler arasında *tedâhül*ün çeşitlerinden birisi dâhilî *tedâhül*dür, yani *me’sûl ilimler* arasındaki etkileşimdir. Şöyle ki *me’sûl ilimler*, içlerinde bulunan amelî ilimler bu *tedâhül*ün başını çekecek şekilde birbirlerine girmiş durumdadırlar ve bunun aksine bir delil ortaya koyulana kadar durum böyledir.³⁶ O halde, amelî ilimdeki alakayı sınırlı bir güç temsil etmektedir. Nazarî şekilde *me’sûl* bir ilim, amelî şekilde *me’sûl* bir ilmin içine girecek olursa nazarî ilmin, amelî ilmin şartlarını ve amelî ilmin tarifi açısından nazarî ilme hükmeden şeyi dikkate alması gerekir. Ancak menkul bir ilim *me’sûl* bir ilmin içine girerse *me’sûl* ilmin, menkul ilmin nazarî şartlarını dikkate alması gerekmez. Ancak ortada bunu meşru hale gerektiren bir durum varsa o zaman farklıdır.³⁷ Başka bir ifadeyle şöyle diyebiliriz: Bu konudaki aslî kaide şudur: “Bu çeşit *tedâhül*lerde bir delil ile aksi ispat edilene kadar egemenlik amelî ilmindir.”³⁸ Taha Abdurrahman *me’sûl* ve *menkûl* ilimler arasındaki bu ayrım ile çağdaş Arap düşüncesindeki “Rüşdî” akımı, yani

- Ancak iki taraftan biri usûlî olup (mesela fıkıh usûlü), diğeri *menkûl* olursa (mesele formel mantık), Taha Abdurrahman’a göre bu iki kısma ayrılır: “*yakın haricî tedâhül*” ve “*uzak haricî tedâhül*”.

1. Eğer *menkûl* ilim, *me’sûl* ilme dahil olacaksa Taha Abdurrahman bunu “*yakın hâricî tedâhül*” olarak adlandırır. Sözelimi felsefenin, kelâm ilmine dahil olmasıdır. Taha Abdurrahman’ın bunu yakın olarak adlandırmasının nedeni *menkûl* ilmin geleneksel tedâvül alanına dahil olmasıdır ve pratik gereksinimlerinden etkilenmesidir. Nitekim bu *tedâhül*ün sonucu da *me’sûl* ilimlerin üretimi olacaktır.

2. Ancak eğer *me’sûl* ilim, *menkûl* ilme dahil olacaksa Taha bunu “*uzak hâricî tedâhül*” olarak adlandırır. Çünkü *me’sûl* ilim, başka *menkûl* tedâvül alanına dahil oldu ve bu nedenle gereksinimlerine boyun eğmek güvenli değildir. Sözelimi kelâm ilminin, İlahiyata dahil olmasıdır. Nitekim bu *tedâhül menkûl* bir ilim ile sonuçlanabilir veya *menkûl* olandan etkilenmiş bir ilim ortaya çıkmasına neden olacaktır.

³⁶

يقول عبد الرحمن: "وإذا نحن تأملنا المجال التداولي الإسلامي العربي، وجدنا أن أقرب العلوم التراثية إلى النهوض بالمقتضيات النظرية لهذا المجال هو أصول الفقه بوصف العلم الذي يؤسس منهجية الفقه الاستنباطية، وأن أقربها إلى النهوض بمقتضياته العملية هو علم الأخلاق.

Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fi Takvîmi't-Türâs*, 75.

³⁷ Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 65.

³⁸ Hallaq, *Islahu'l-Hadâse el-Ahlâk ve'l-İnsânü'l-Cedîd fi Felsefeti Taha Abdurrahman*, 76.

İbn Rüşdçü akımı yıkmayı amaçlamaktadır. Bu akım 19. asırda Ferah Antûn ile başlamış ve 20. asırda Arkûn ve Câbirî'ye kadar devam etmiştir.³⁹

Fıkıh usûlü, İslami ilimler arasında dâhilî *tedâhül* olgusunun varlık göstermesi açısından varlığı en belirgin ilim dallarından sayılır. Fıkıh usûlü İslam medeniyetinin ortaya koyduğu bir ilimdir. İlimler arasındaki bu *tedâhüle* Şâtıbî'nin örnek olarak seçilmesi karşı tarafın bunu kabul ediyor olmasındandır.⁴⁰ Taha Abdurrahman, karşı taraf ile Muhammed Âbid el-Câbirî'yi kastetmektedir. Nitekim Câbirî, Şâtıbî'nin makâsîd alanındaki katkılarını, Arap düşüncesinde fıkıh usûlünü (burhanî yöntemle dayanarak) beyanî yöntem ile ele alan epistemolojik bir kalıp olarak görmektedir. Ona göre bu katkılar sayesinde beyanî sistemi, burhanî sistem üzerine bina etme amacıyla olan İbn Hazmcı ve İbn Rüşdçü proje gerçekleşebilirdi.⁴¹ Câbirî'ye göre Arap-İslam kültüründeki epistemolojik sistem burhan, beyan ve irfan olmak üzere üç unsurdan oluşmaktadır. “*Burhan*”, felsefi bilgide temsil edilen ilmi bilginin elde edilmesinin en mükemmel yoludur. Onun arkasından “*beyan*” gelir. Beyan, dilsel ve fikhî bilgiler bütünü olup orta mertebede bulunmaktadır. Bu ikisinin arkasından ise “*irfan*” gelir. İrfan, tasavvufî bilgiler bütünü olup ilmi bilginin en alt tabakasını oluşturur.⁴² Câbirî'ye göre öncelikler sıralaması bu şekildedir. Bu sıralamada ilkelliği ve kabileciliği temsil eden irfanî/tasavvufî yöntemin bir faydası yoktur. Kurtarılması ya da yeniden düzenlenmesine dair bir ümit de bulunmamaktadır. Felsefî/Burhanî yöntem ise –İbn Rüşdçü geleneğinin şiarı olup Avrupa'nın uyanış (النهضة الأوروبية) asrının temelini oluşturur- hakikatin ölçütü ve sınırlarıdır. Eğer fikhî/beyanî yöntemden kurtarılması mümkün olan bir şey varsa bu ancak burhanî yöntemin içerisinde düzelterek olur.⁴³ Câbirî, İslam geleneğine yönelik yaptığı bu taksime binaen şunu iddia etmektedir:

³⁹ Hallaq, *Islahu'l-Hadâse el-Ahlâk ve'l-İnsânü'l-Cedîd fî Felsefeti'Taha Abdurrahman*, 25-38, 76. Bu konu hakkında daha detaylı açıklamalar için bkz. Abbas Erhîle, *Feylesûf fi'l-müvâcehe: Kırâa fî fikri Tâhâ Abdurrahmân* (Dâru'l-Beyda': el-Merkezu's-Sekâfiyyetü'l-'Arabî, 2013), 48-133.

⁴⁰ Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmî't-Türâs*, 94. Taha Abdurrahman'ın görüşlerini anlamak için, el-Câbirî'nin projesinden en önemli görüşlerini aktaracağız, çünkü Taha Abdurrahman'ın makâsîd konusundaki görüşlerini anlatırken bu görüşleri göz önünde bulundurmaktaydı.

⁴¹ Câbirî'nin Orijinal ifadesi şu şekildedir:

"ما فعله الشاطبي في باب المقاصد يعد نقلة ابيستمولوجية هائلة في الفكر الأصولي البياني العربي، نقلة كانت جديرة حقاً بأن تحقق المشروع الحزمي الرشدي: تأسيس البيان على البرهان".

Muhammed Âbid el-Câbirî, *Binyetü'l-'akli'l-'Arabî* (Beyrut: Merkezü'd-dirâsâtî'l-vehdeti'l-arabiyye, 2009), 548.

⁴² Câbirî, *Binyetü'l-'akli'l-'Arabî*, 513-553.

⁴³ Hallaq, *Islahu'l-Hadâse el-Ahlâk ve'l-İnsânü'l-Cedîd fî Felsefeti'Taha Abdurrahman*, 346. Ayrıca Wael Hallaq bu bağlamda şunu ekler: “Bu görüş, uzun 20. yüzyılda İslamî olan her şeye yönelik hâkim eğilimi temsil ediyor.”

Şâtıbî'nin fıkıh usûlünün üzerine temellendirdiği unsurlar, Beyanî yöntemde bulunmamaktaydı. Bilakis Şâtıbî bunu Burhanî yöntemden aldı. Böylelikle Şâtıbî usul ilmini beyanî ve zannî olan kıyastan kat'î ve burhanî olan istidlale taşımış oldu.⁴⁴ Ayrıca Câbirî, Şâtıbî'nin bu taşımayla, -İbn Haldun'un tarih ilmine yaptığı gibi ve İbn Hazm, İbn Rüşd gibi alimlerin yaptığı üzere- şeriat ilmini burhanî bir ilim -kesinliğe dayalı bir ilim- kılmayı istediğini belirtmektedir.⁴⁵ Şâtıbî'yi makâsıd ilminin kurucusu olarak kabul ettiğimize göre Câbirî'nin sözü bu ilmin Burhanî ilimlerden birisi olduğuna işaret etmektedir.

Taha Abdurrahman, Câbirî'nin, Şâtıbî'nin temellendirme projesine yönelik yaptığı analizi batıl görmektedir. Bu çalışmanın ileriki kısımlarında açıklamak üzere onun sözünü burada özetle aktarıyoruz:

- Şâtıbî, usûlî projesinde İbn Haldun'un ümran projesinde kullandığı (İbn Haldun'un, bu projede Burhanî yönetime tevessül ettiğini söylemekle birlikte) yöntemi kullanmıştır. Usulcülerin kullandığı gerekçelendirmeli istidlâl (الاستدلال الحجاجي) yöntemlerini (kıyas, sebr ve taksim...) almıştır.⁴⁶ Şâtıbî'yi bunu yapmaya götüren sebep Makâsıd ilminin doğasıdır. Aynı şekilde Şâtıbî, içeriğin kesinliğini (القطع المضموني) almış olup⁴⁷ "kat'î" sözünden kastettiği şey de bu kesinliktir. O da şer'i delillerden istikrâ yöntemiyle elde edilmiş külli önermelerin kesinliği demektir. Bu önermeler, genel olmakla, sabit olmakla ve hâkimiyetli olmakla vasıflanmıştır. Nitekim Şâtıbî bununla mütekaddim usulcülerden menkul ve meşru istidlâl

⁴⁴ Câbirî, *Binyetü'l-'akli'l-'Arabî*, 538-548.

⁴⁵ Câbirî, *Binyetü'l-'akli'l-'Arabî*, 540, 548. Câbirî, Şâtıbî yaklaşımındaki yenilik ve yaratıcılığın üç metodolojik adımda temsil edildiğini düşünür. İlki sonuç (Câmî kıyas), ikincisi istikrâ, üçüncüsü ise Şer'in maksatlarına itibar edilmek gerekir. Şâtıbî'nin 'istikrâ' ve 'Şer'in maksatlarına itibar edilmek gerekir' anlayışını İbn Rüşd'den sonuç (Câmî kıyas) anlayışını ise İbn Hazm ve İbn Rüşd'den aldığını da vurgular. Câbirî, *Binyetü'l-'akli'l-'Arabî*, 539-540. Ahmed er-Raysunî, el-Câbirî ve Abdülmajid et-Turki'nin, Şâtıbî'nin İbn Rüşd'den etkilediğini iddiasına "Nazariyyetü'l-Makâsıd 'inde'l-İmam'ş-Şâtıbî" adlı kitabında eleştirdi. Ahmed er-Raysunî, *Nazariyyetü'l-Makâsıd 'inde'l-İmam'ş-Şâtıbî*, Ed. Taha Câbir el-Ulvânî (Virginia: el-Ma'had'l-'ali'l-Lfikri'l-İslâmî, 1995), 324-329.

⁴⁶ İbn Haldun'a göre İstidlâl Tabiatı hakkında daha detaylı açıklamalar için bkz. Abdurrahman, *el-Lisân ve'l-Mizân evi't-Tekevsi'ur-l-Aklî*, 387-400.

⁴⁷ Bu bağlamda Taha Abdurrahman şöyle der:

يقول عبد الرحمن في هذا السياق: "القطع نوعان: القطع الصوري؛ وهو عبارة عن اليقين الحاصل من صحة الاستدلال الناتجة عن استخدام آليات مضبوطة تمام الضبط في الانتقال من المقدمات إلى النتيجة. القطع المضموني؛ وهو عبارة عن اليقين الحاصل في مضامين القضايا الداخلة في الاستدلال، حتى ولو وقع التوصل فيه بالآليات انتقالية غير مضبوطة تمام الضبط.

Abdurrahman, *Tecdidu'l-Menhec fi Takvîmi't-Türâs*, 115.

yöntemlerini kullanmıştır. İçeriğin kesinliği (المضمون القطعي) ile gerekçelendirmeli istidlâl arasında uyum mümkündür.⁴⁸

- Özel manası ile makâsîd hakkında düşünmek, gayeler hakkında düşünmek gibidir. Şâtîbî'ye göre kesinlik hükümlerin sebeplerine ya da vasıflarına bağlanmasına değil, hikmetlerine veya illetlerine bağlanmasına dayalıdır. Şöyle ki bu kesinlik “sebebî ta‘lîle” değil, “gâî ta‘lîle” dayalıdır.⁴⁹
- Şâtîbî'ye göre kesinlik, makâsîdî kesinliktir. Şöyle ki bu, nedenselliğe dayalı delaletlerin içeriğinin kesinliği değil, gâîliğe dayalı ahlâkî içeriklerin kesinliğidir. Câbirî ahlâkî değerler üzerinde etraflıca düşünmüş olsaydı Câbirî'nin tasavvuf ehli gibi ahlâk ehli kimseleri İrfanî nizama dahil eden ölçütü gereğince Şâtîbî'yi bu nizama dahil etmenin daha evla olduğunu bilirdi.⁵⁰

Câbirî'nin İslam geleneğine ve de özellikle Şâtîbî'ye yönelik konumuna dair bu özetten sonra hakkında konuştuğumuz konuya tekrar dönüyor ve şöyle diyoruz: Taha Abdurrahman'ın düşüncesi, Câbirî'nin görüşünün zıddıdır; Ona göre Şâtîbî, usulde *tedâhül*ün gereklerini yapanların en iyilerindendir. Böylelikle Câbirî, zannının batıl olduğu ortaya çıktığı zaman yukardaki sonuçlara uymak zorunda kalacaktır.⁵¹ Şâtîbî, usul ilmini akla veya tümevarıma dayalı kesin külli kaideler üzerine kurmakla uğraştığı gibi İslami ilimlerin birbirleriyle olan *tedâhül*ü ile de uğraşmıştır. Abdurrahman'a göre Şâtîbî, usul ilminde bu *tedâhül*ün şu iki şekilde olduğu sonucuna ulaşmıştır: *Münasebetsiz tedâhül* (التداخل الابتدائي) ve *icrâî/pragmatik tedâhül* (التداخل الإجرائي).

1.3.1. Münasebetsiz Tedâhül

Bu çeşitte bir ilim ayırımı yapmaksızın herhangi bir ilme katılır ve katılırken de kendi özelliklerini kaybeder. Bu durum onu konu birliği amacından dışarı çıkarır. Şâtîbî

⁴⁸ Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Türâs*, 115-116.

⁴⁹ Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Türâs*, 119. Taha Abdurrahman'a göre el-Câbirî'nin, Şâtîbî'nin burhan anlayışını sebebî ta‘lîl üzerine dayandığını söylediğinde, nedensellik ve rasyonellik düşüncesini yenilerken İbn Rüşd'den etkilenmiştir. Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Türâs*, 119-120.

⁵⁰ Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Türâs*, 120. Bu çerçevede Corci Tarâbâşî şöyle demektedir: “..

”والحقيقة أنه لو كان لنا أن نزيح الشاطبي عن موقعه المشروع والثابت في عالم البيان، فأحرى بنا أن نزيحه لا نحو عالم البرهان، بل نحو ذلك النقيض المطلق للبرهان الذي هو نظر ناقد العقل العربي، العرفان.”

Corci Tarâbâşî, *Nakdu Nakdu'l-Akli'l Arabî Aklu'l-mustakîl fî'l-İslam* (Beyrut: Dâru'İSâkî, 2004), 372.

⁵¹ Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Türâs*, 94.

şöyle demektedir: “Fıkıh usûlünde bulunan ve üzerine fûrû-ı fikhın ya da şer’î âdâbın bina edilmediği veya buna yardımcı olmayan her meselenin konuluğu sadece iğreti olup fıkıh usûlünden değildir.”⁵² İşte bu ölçüt fıkıh usûlünü kendisine bitişen kelâmî ya da dilsel meselelerden ve ilim ya da amel ifade etmeyen şeylerden temizlemenin yoludur. Bunun yanında Şâtıbî bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Fıkıhın ihtiyaç duyduğu her şey fıkıh usûlünden sayılmaz, fıkha izafe edilen asıllar üzerine eğer fıkıh bina edilmiyorsa o şey fıkıh için asıl değildir.”⁵³ Şâtıbî bu ölçüt ile birçok meseleyi fıkıh usûlünden çıkartmıştır.⁵⁴ Ayrıca Şâtıbî bununla Münasebetsiz *tedâhül* fıkıh usûlünden ayırmıştır. Aynı zamanda icrâî *tedâhül* için iki tane ölçüt koymuştur. Onlar ise “Fıkıh ilmine fayda vermesi” ve “Usul ilmine nispet edilmesi”⁵⁵

1.3.2. İcrâî/pragmatik Tedâhül

*Tedâhül*ün bu çeşidi ilmi meseleyi sadece bir kısım özel ilimler içine dahil eder. Şâtıbî’nin dâhilî *tedâhül*ünde koyduğu ölçütlerden yola çıkan Taha Abdurrahman icrâî *tedâhül* için birtakım şartlar koymuştur. Bu şartlar:

- 1) Usul ilmi ile iç içe giren ilmin İslamî Tedâvül Alanına (mecâlü’t-Tedâvüli’l-islâmî) en yakın ilim olması.
- 2) Bu ilmin üzerine fûrû-ı meseleler bina edilecek şekilde fıkha katkı sağlaması.
- 3) Bu ilmin usule taşınması, bu ilim ile usul arasında kapsayıcı bir bağ kurulmasına bir engel olmaması.

⁵² İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât* Thk. Abdullah Dirâz (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 26.

⁵³ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 26.

⁵⁴ Şâtıbî 4. Mukaddemede şöyle der: “Binaenaleyh, müteahhir âlimlerin üzerinde söz ettikleri ve fıkıh usûlü içerisinde dahil ettikleri birçok mesele usûlün kapsamı dışında kalacaklardır: Vaz’ın ilk başlangıcı meselesi, ibâha meselesi; onun bir teklif olup olmadığı tartışmaları, ma’dûmun (yok olmayan) emri meselesi, Hz. Peygamber (sav.) bir şeriatla kullukta bulunmaya memur mu idi? Meselesi, teklif ancak fiille olur meselesi...gibi konular bunlardır. Aynı şekilde üzerine fikhî meseleler binâ edilirse bile usûlden olmayan, kendi dahil oldukları ilim içerisinde yeterince üzerinde durulan konular yine ondan sayılması uygun değildir. Nahiv ilmine ait harflerin mânâları; isim, fiil ve harfîn çeşitli taksimleri gibi pek çok konuları; hakikat, mecâz; müsterek, müterâdif; müştakk ve benzeri konular bunlardır.” *el-Muvâfakât*, 26.

⁵⁵ Abdurrahman, *Tecdîdu’l-Menhec fi Takvîmi’t-Türâs*, 95.

Taha Abdurrahman, bu çeşit *tedâhül*ün varlığına dair delil getirmek için fıkıh usûlü ile *tedâhüle* sahip olan ve kendisinde zikredilen şartların bulunduğu özel bir ilim bulmaya ihtiyaç duymuştur. İşte bu ilim ahlâk ilmidir.⁵⁶

1.4. Ahlâk İlminin Usûl-i Fıkıh ile Tedâhülü

Taha Abdurrahman'a göre bu iki ilim arasında gerçekleşen tedâhül makâsıd ilmini doğurmuştur. Bilindiği üzere makâsıd ilminin kuruluşu Şâtıbî'ye nispet edilmektedir.⁵⁷ Taha Abdurrahman'a göre burada kuruluştan kasıt, Şâtıbî'den önceki usulcülerin dikkat etmediği tekâmül çeşitlerinden birisini gerçekleştiren bir tedâhül eşgüdümü inşa etmektir. Bunun manası, fıkıh usûlü ilmi için tecdîd muktezası gereği daha muhkem bir yöntem ve içerik açısından da daha kuşatıcı bir disiplin taşıyacak yepyeni bir kalıp inşa etmiş olmasıdır.⁵⁸ Ferid el-Ansarî şu sözüyle bu duruma işaret etmektedir: “İlimde müceddid ve ıstılahta bir kurucu olarak Şâtıbî kendi usul ıstılahını birçok ilmi kaynak ile zenginleştirmiştir. Bunun yanında genel olarak şer'î ilimler arasındaki tedâhül ve özel olarak bunun fıkıh usûlünde açık bir şekilde gerçekleştiği bilinmelidir.”⁵⁹

Taha Abdurrahman mütekaddim usulcülerin hataya düştüğü bir meseleye dikkat çekmiştir. Onların makâsıd konusundaki araştırmaları, ahkâm konusunda yaptıkları araştırmalar ile kıyaslandığında daha az görünmektedir. Halbuki o alimler nezdinde kesinleşmiş kaideye göre her şer'i hükmün özel bir maksadı vardır.⁶⁰

Taha Abdurrahman, makâsıd ilmi hakkındaki araştırmasını geliştirmek için teklif ettiği ilmi bakış açısını kurmadan önce bu bakış açısının çerçevesi olan mefhumlar sistemini (الجهار المفاهيمي) tarif etmekle başlamıştır. Bununla muttali olunan tecdîdin simgelerini anlamak mümkündür. Başlangıcı ise “Ahlâk” mefhumu ile yapmıştır. Ona göre ahlâk, bazılarının düşündüğü gibi insanın muayyen fiillerinden bir fiil değildir. Bilakis ahlâkla ilişkili olmayan hiçbir insan fiili⁶¹ yoktur. İnsan bir zihnî fiil ile ya bir hayrı elde etmek ya da şerri defetmek ister. Böylece en yükseğe ulaşır. Ya da şerri elde

⁵⁶ Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fi Takvîmi't-Türâs*, 96.

⁵⁷ Taha Abdurrahman'a göre İmam Cüveynî ve öğrencisi Gazzâlî genel olarak makâsıd hakkında İmam Şâtıbî'den önce konuşmuşlardır. Taha, *Tecdîdu'l-Menhec fi Takvîmi't-Türâs*, 97.

⁵⁸ Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fi Takvîmi't-Türâs*, 97.

⁵⁹ Ferid el-Ansarî, *el-Müstâlehu'l-Usulî İnde's-Şâtibî*, (y.y, 2004), 163-165.

⁶⁰ Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 71.

⁶¹ Bu bağlamda fiiller, düşünceler ve somut davranışsal fiiller de dahil olmak üzere bir insanın zihinsel ve fiziksel fiillerini kastedilmektedir.

etmek ve hayrı defetmek ister ki bununla da en aşağıya yuvarlanır.⁶² İnsanı hayvandan ayıran şey ahlâktır. Zira hayvan, insan kadar olmasa da akıl melekesine sahiptir. Ancak ahlâkı olmayan insan yoktur.⁶³

Başka bir açıdan Taha Abdurrahman makâsıd ıstılahı üzerinde durmuş ve bu lafzın işaret edebileceği farklı delaletleri açıklamaya çalışmıştır. Zira makâsıd, şeriatın maslahatları ve maksatları hakkında inceleme ve araştırma yapan bir ilim olarak tanımlanması itibariyle sadece tarif edilenin (makâsıd) lafzî bir vasfıdır. Maslahat kavramı da delalet seviyesi dolayısıyla farklı problemler ortaya atmaktadır. Taha Abdurrahman ise bu makâsıd kavramını, usulcülerin yaptığı gibi “amaç” manasında kullanmayıp “salah” kelimesi ile eş anlamlı kullanmaktadır. Makâsıd ilmi insanın dünyevî ve uhrevî maslahatlarını araştırır denilirse, bundan kasıt onun, dünya ve ahiretteki ıslah etme yönlerini araştırmasıdır. Aynı şekilde maslahat amaç değil yöntemdir. Makâsıd ilmi insanın maslahatını araştırır denilirse, bundan kasıt onun, kişinin Allah’a kulluk vasfını sağlaması için onu ıslah etmeyi sağlayan yöntemleri araştırdığıdır.⁶⁴

Özet olarak Taha Abdurrahman’a göre makâsıd ilminin çerçevesi şu soru etrafında dönmektedir: İnsan nasıl salih olur ya da insan nasıl salih amel işler? Böylece makâsıd ilminin salah ilmi olduğu anlaşılmış olur. Çünkü salah, altında diğer bütün ahlâkî kıymetleri barındıran bir ahlâkî kıymettir. Bu ise ahlâk ilminin yoğunlaştığı konudur. Böylelikle makâsıd ilmi, konusu insanın salahı olan ahlâkî bir ilim olmaktadır.⁶⁵

1.4.1. Taha Abdurrahman’a göre “el-Maksad” Teriminin Tanımlanması

“el-Maksad” kavramı, Şâtibî nezdinde -Taha Abdurrahman’a göre- “*dâhilî tedâhiil* yörüngesi”dir. Taha Abdurrahman, üç anlam arasında ortak olduğu için bu kavramın dilsel delâletleri üzerine açıklık getirmektedir. Bütün bu anlamlar, makâsıd ilmini oluşturan İslam ahlâk ilmini, birbirini tamamlayan üç farklı nazariyeden meydana

⁶² Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 72.

⁶³ Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 72.

⁶⁴ Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 73.

⁶⁵ Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 74.

getirir.⁶⁶ Taha Abdurrahman, bu anlamları açıklarken, “el-Maksad” kavramının sahip olabileceği anlamlara karşıtlık kurarak zıddını tanımlama şeklinde bir yöntem izler.

A. “KaSaDe” fiili “leğâ” fiilinin zıddı olarak kullanılmaktadır. “Lağv” faydadan yoksun olma manasına geldiğine göre “maksad”, faidenin hasıl olması manasına gelir. Bu manadaki maksad, “*maksûd*” kelimesiyle karşılanır ve bunun çoğulu “*Maksûdât*” olmaktadır. Buna göre “maksadü’l-kavl” sözü “maksûdü’l-kavl” ya da “medlûlü’l-kavl” sözüne karşılık gelir. (Bu medlûl, açık olabilir ve düşünmenin başlangıcında anlaşılabilir veya gizli olabilir ve karşı tarafın o medlûlün üzerinde derin düşünmesi ve tefekkür etmesine ihtiyaç duyabilir) Bu bağlamdaki maksad, hitap edenin, kelamın sadır olduğu bağlam itibariyle kastettiği *delalet içeriği* (المضمون الدلالي) olup söz bu içerikten yoksun olduğunda “lağv” manasına gelir. Bundan hareketle bu manayı şariat ile bağlayıp “makâsıdü’ş-şerîa” dediğimiz zaman “maksûdâtü’ş-Şerîa”ya karşılık gelir. Yani “Şâri’in mükelleflere hitap ettiği sözleri ile kastedilen delalet içerikleri” manasına gelir. Taha Abdurrahman’a göre bu şeriatin delalet içeriklerine “*Efal*” adı koyabiliriz ve Makâsıd ilmi, şer’î sözlerdeki hükümleri içeren bir ahlâk ilmi olduğuna göre ilk temel rükne dayanmalıdır, o da “*Efal Nazariyesidir.*” “Kudret” ve “Amel” temel kavramlarının etrafında dönen bu *nazariye şer’î fiillerin ahlâkî yönlerini* araştırmakla ilgilidir. Taha Abdurrahman’a göre, Şâtıbî “Makâsıdü’ş-şâri”in ikinci alt başlığı olan “makâsıdü vaz’i’ş-şerîati li’l ifhâm” başlığı altında bu “*Maksûdât*” konusunu incelemiştir.⁶⁷

B. “KaSaDe” fiili “sehâ” fiilinin zıddı olarak kullanılmaktadır. “Sehv” unutma manasına geldiğine göre “maksad” bunun zıddı olarak unutma durumundan çıkma manasına gelir. Bu manadaki maksadın özel adı “*kasd*”, çoğulu ise “*Kusûd*” olmaktadır. Bunun üzerine “maksadü’l-kavl” sözünün asıl manası “kasdü’l-kâil”dir ve hitabın, sahibi olandan sudur etmesini sağlayan niyet manasına gelmektedir. Bu cihetle “kasd” manasındaki “maksad” sözün sevk edildiği makam ve bağlam göz önünde bulundurularak o sözün delaletine

⁶⁶ Abdurrahman, *Suâlu’l-Menhec: Fî Ufki’t-Te’sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 74.

⁶⁷ Abdurrahman, *Tecdîdu’l-Menhec fî Takvîmi’t-Türâs*, 96; *Suâlu’l-Menhec: Fî Ufki’t-Te’sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 75.

yapışık olan *şuur ya da irade esaslı içerik* (المضمون الشعوري أو الإرادي) olup söz bu içerikten yoksun olduğunda “sehv” manasına gelir. Bundan hareketle bu manayı Şeria ile bağlayıp “makâsîdü’ş-şerîa” dediğimizde “Şâri’in kusûdu ve mükellefin kusûdu”na karşılık gelir. Taha Abdurrahman’a göre makâsîd ilmi, Şâri’den ve mükelleften çıkan *kusûdleri* (niyetleri) inceleyen bir ahlâk ilmi olduğuna göre ikinci temel rûkne dayanmalıdır, o da “Niyetler Nazariyesidir.”⁶⁸ “İhlas” ve “İrade” temel kavramlarının etrafında dönen bu nazariye, *teklifî kusûdlerin* Ahlâkî yönlerini araştırmakla ilgilidir. Taha Abdurrahman’a göre, Şâtîbî bu konuları Kitâbü’l-makâsîd’in muhtelif yerlerinde işlemiştir. Nitekim “şer’îatin teklif amacıyla vazedilmiş olmasının maksatları”, “şer’îatin yerine getirme amacıyla vazedilmiş olmasının maksatları” ve “mükellefin maksatları” başlıkları altında bu konuları incelemiştir.⁶⁹

- C. “KaSaDe” fiili “lehâ” fiilinin zıddı olarak da kullanılmaktadır. “Lehv”, doğru bir amacın bulunmaması ve meşru bir illetin var olmaması manasına geldiğine göre onun zıddı olan *Kusûd* doğru bir amacın var olması ve meşru bir illetin bulunması anlamına gelir. Bu manadaki maksad, fıkıh usûlü literatüründe “hikmet” ve “maslahat” olarak isimlendirilen şeye karşılık gelir ve bunun çoğulu “*Makâsîd*” olmaktadır. Buna göre “maksadü’l-kavl” sözün asıl manası “söz sahibinin sözüyle amaçladığı ve gerçekleşmesini istediği gaye” veya sözün yöneldiği ve sözü yönelten değer manasına gelmektedir. Bunun üzerine maksad, sözün sahibinin, sözün sudur edildiği makam ve bağlam itibarıyla, sözünün delaletine eşlik etmesini sağladığı *değer esaslı içerik* (المضمون القيمي) olup söz bu içerikten yoksun olduğunda “lehv” manasına gelir. Bundan hareketle bu manayı şeriat ile bağlayıp “makâsîdü’ş-şerîa” dediğimizde “Şeriatın Değerleri” manasına karşılık gelir. Taha Abdurrahman’a göre Makâsîd ilmi, şer’î hükümlerin gerçekleştirilmesi arzu edilen gayeleri inceleyen bir ahlâk ilmi olduğuna göre⁷⁰ üçüncü temel rûkne

⁶⁸ Şâri’in kasdı, şahsın kasdının niyet olması anlamında bir niyet değil, bir iradedir. Abdurrahman, *Suâlu’l-Menhec: Fî Ufki’t-Te’sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 76.

⁶⁹ Abdurrahman, *Tecdîdu’l-Menhec fî Takvîmi’t-Türâs*, 98; *Suâlu’l-Menhec: Fî Ufki’t-Te’sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 76.

⁷⁰

dayanmalıdır, o da “Değerler/Kıymetler Nazariyesidir.” “İslah” ve “fitrat” temel kavramlarının etrafında dönen bu nazariye, şer’î gayelerin ahlâkî yönlerini araştırmakla alakalıdır. Taha Abdurrahman’a göre, Şâtîbî bu türden makâsıdı, “Makâsıdü’ş-şâri”in ilk alt başlığında “makâsıdü vaz’i’ş-şer’iati ibtidâen” başlığı altında ele almıştır.⁷¹

Sonuç olarak Taha Abdurrahman “KaSaDe” fiilinin “fayda elde edilmesi” (bir maslahata hizmet eden veya bir menfaat peşinde olan) “niyetin gerçekleştirilmesi” (Bir iyiliğin elde edilmesine yönelik bilinçli ve kasıtlı bir arayış olan veya amel iradesini oluşturan duygusal ve psikolojik uyaran) ve “amaç edinilmesi” (sahih bir amacın bulunması ve meşru bir illetin var olması veya ahlâkî bir değere ulaşmayı amaçlayan hikmet) manalarına geleceğini belirtmiş,⁷² bu yönüyle de makâsıd ilminin, İslam ahlâkının yapısını belirleyen üç ahlâkî usûlî nazariyeyi içine aldığından söz etmiştir.

- 1) **Nazariyyetü’l-Maksûdât (Efal Nazariyesi):** Açık veya gizli sülûk/muamele hükümlerini ortaya koyan şer’î hitabın delaleti dayalı içeriğini inceler.
- 2) **Nazariyyetü’l-Kusûd (Niyetler Nazariyesi):** Şer’î hitabın şuur ve irade esaslı içeriğini araştırır.
- 3) **Nazariyyetü’l-Makâsıd (Değerler Nazariyesi):** Şer’î hitabın değer esaslı içeriğini inceler, diğer bir deyişle şer’î hükümlerin gerçekleştirmesi arzu edilen gayeleri araştırır.⁷³

Yukarıdaki üç unsur -“fiil”, “niyet”, ve “değer”- birbirleriyle ilişki içinde iki asla ayrılır: Birincisi, “niyet ile fiil ilişkisi”, dolayısıyla niyetsiz fiil olmaz. İkincisi ise “niyet

ربط محمد الطاهر بن عاشور المقاصد بالمعاني والحكم حيث قال: "مقاصد التشريع العامة: هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها". وعموما فالمقاصد الشرعية نوعان؛ معان حقيقية كالعدل، ومعان عرفية عامة كالإحسان.

Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Makâsıdü’ş-şer’iati’l-İslâmiyye*, nşr. Hatim Busme (Beyrut: Darü’l-Kitap’l-lübnanî, 2011), 82.

كما عرف علال الفاسي المقاصد بقوله: "المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"، فذكر من غاياتها مصلحة الإنسان ومن أسرارها تحقيق العدل في المجتمع.

Muhammed Allâl el-Fâsî, *Makâsıdü’ş-şer’iati’l-İslâmiyye ve mekârimuhâ* (Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1993), 7.

⁷¹ Abdurrahman, *Tecdîdu’l-Menhec fî Takvîmi’t-Türâs*, 98; *Suâlu’l-Menhec: Fî Ufki’t-Te’sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 77.

⁷² Abdurrahman, *Tecdîdu’l-Menhec fî Takvîmi’t-Türâs*, 98; Hallaq, *Islahu’l-Hadâse el-Ahlâk ve’l-İnsânü’l-Cedîd fî Felsefeti’Taha Abdurrahman*, 106-107.

⁷³ Abdurrahman, *Tecdîdu’l-Menhec fî Takvîmi’t-Türâs*, 98; *Suâlu’l-Menhec: Fî Ufki’t-Te’sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 77.

ile değer ilişkisi”, dolayısıyla değersiz niyet olmaz. Taha Abdurrahman, bu iki ilişkiden hareketle İslam ahlâkının yapısını oluşturan bahsi geçen unsurları zaruret derecelerine göre düzenler ve bu itibarla birinci sırada “değer”i, ikinci sırada “niyet”i, üçüncü sırada ise “fiil”i koyar. Bu da “*Değerler Nazariyesi*”nin asıl olup “*niyet nazariyesi*” ve “*Efal Nazariyesi*”nin ona dayandığı anlamına gelir.⁷⁴

Bu çerçevede Taha Abdurrahman, usulcülerin niyetin üçüncü anlamını “maslahat” terimiyle ifade ettiklerini belirtir; çünkü insanın halinin düzeldiği manaya hem “değer” hem de “maslahat” isimleri verilir. Ayrıca usulcüler, yukarıda bahsedilen üç anlamı (“*Maksûdât*”: delalet içeriği elde etmek, “*Kusûd*”: şuur içeriği elde etmek, “*Makâsîd*”: değer içeriği elde etmek) ifade etmek için çoğul “makâsîd”i kullansalar da bu sadece bir tercih meselesidir, çünkü “el-maksud” kelimesi “makâsîd” (مقاصد) ile değil “makasîd” (مقاصيد) şeklinde çoğul yapılır.⁷⁵

1.4.2. Üç Maksadî Anlamın Karıştırılmasından Kaynaklanan Hatalar

Taha Abdurrahman’a göre “KaSaDe” 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: (I) Vesâil – hiyel - zerâi’yi birbirine karıştırmak. (II) Sebebî illet ile gâî illeti birbirine karıştırmak. (III) İzah edici akıl ile yönlendirici aklı birbirine karıştırmak.

1.4.2.1. Vesâil – Hiyel - Zerâi’yi Birbirine Karıştırmak

Vesâil: Taha Abdurrahman’a göre vesileler, makâsîd ilminin incelemesinde yer alır. Vesilenin anlamı ise, amaçlara varmak için kullanılan fiillerdir ve buradaki “amaçlar” kavramı, “*değerler*” değil, “*Maksûdât*” (fiiller) anlamına gelir, çünkü fiil, başkasının fiili için bir vesiledir. Dolayısıyla, “vesâil”i incelemek için daha doğru olan, usulcülerin iddia ettiği gibi *Değerler Nazariyesi* değil, *Fiiller Nazariyesidir*, zira

⁷⁴ Abdurrahman, *Suâlu’l-Menhec: Fî Ufki’t-Te’sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 77.

⁷⁵ Abdurrahman, *Suâlu’l-Menhec: Fî Ufki’t-Te’sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 76. Makâsîd ile uğraşanlardan bazıları, Taha Abdurrahman’ın bahsettiği tiplere paralel olan üç tür makâsîttan bahsetmeye başladılar ki bunlar: “Şeriatın makâsıdı”, Taha Abdurrahman’a göre “*Değerler Nazariyesi*”, “mükellefin makâsıdı” O’na göre “*Niyetler Nazariyesi*” ve “hitabın makâsıdı” O’na göre “*Fiiller Nazariyesi*” karşılık gelir. Abdurrahman, *Suâlu’l-Menhec: Fî Ufki’t-Te’sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 77.

usulcüler, fiillerin birbirlerine varmasını, fiillerle değerlere varma mertebesinde saymışlardır.⁷⁶

Hiyel: Taha Abdurrahman'a göre hiyel de makâsıd ilminin incelemesinde yer alır. Hiyel, hile kelimesinin cemisidir. Anlamı ise bir şahsın amacına ulaşmak için kullandığı gizli araçtır. Bu açıdan bakıldığında zaman bu kısım "*Niyetler Nazariyesi*" kapsamına girer, eğer kasd (niyet) bozulmasaydı, amaç bozulmayacaktı. Çünkü maksat dikkate alınmadan önce niyet dikkate alınır. Ancak usulcüler, itibar edilmesi gerekenin niyetler değil, fiiller olduğunu göz önünde bulundurarak bu babı (hiyel) "*Fiiller Nazariyesi*" içine dahil etmişlerdir.⁷⁷

Zerâi': Taha Abdurrahman'a göre zerâi' de makâsıd ilminin incelemesinde yer alır. Zerâi kavramı bir şeyin bir sonuca vasıta olması anlamına gelmektedir.⁷⁸ Dolayısıyla Zerâi'yi ele almakta en doğru nazariye "*Değerler Nazariyesidir.*" Fakat usulcüler, Hiyel babı ve Zerâi' babını eşit sayarak Zerâi'i bölümünü de "*Fiiller Nazariyesi*" içine dahil etmişlerdir.⁷⁹

Taha Abdurrahman'ın bu konuda düşünerek vardığı sonuç şudur: "*Vesâil*", "*Hiyel*" ve "*Zerâi'*" kavramları her ne kadar bir şeye ulaşma anlamındaysa da ahlâkî yapıyı oluşturan unsurlardan odaklanılan unsura göre farklılık göstermektedir; tevessül, fiile odaklanır, böylece üçüncü sırada olacaktır, hile, niyete odaklanır, böylece ikinci sırada olacaktır ve zerâ'a, değere odaklanır, böylece birinci sırada olacaktır.⁸⁰

1.4.2.2. Gâî İlet ile Sebebî İleti Birbirine Karıştırmak

Taha Abdurrahman'a göre usulcüler, hükümleri kıyasî istidlâl vasıtasıyla ta'lîl etmek için çoğunlukla sebebî ileti kullanınca apaçık bir karışıklığa düştüler.

Sebebî/Vasfî ta'lîl, vasfî hükme bağlar (sebebi müsebbebe bağlama); örneği, hastalık, Şâri'in Ramazan orucunu tutmamayı caiz kıldığı bir vasıftır. Bu tür bir ta'lîl makâsıd bölümünün "*Maksûdât*" kısmına girer. Bu kısım, *Fiiller Nazariyesinin*

⁷⁶ Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 78.

⁷⁷ Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 78.

⁷⁸ Abdurrahman'a göre zerâ'a ve vesile arasındaki fark şudur: Zerâi'ide elde edilen şey, itibarlı olup olmadığına bakmadan belirli bir değerdir. Vesilede elde edilen şey, değer olmayıp sadece fiillerden bir fiildir. Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 78.

⁷⁹ Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 78.

⁸⁰ Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 78.

araştırdığı kısımdır.⁸¹ Fakat *gâî ta'lîl*, şer'î hükümleri, hükümlerin hikmetlerine bağlar; örneği, kolaylık (et-Teysîr), Ramazan orucu açmayı mubah kılan hikmetli bir illettir. Bu tür bir ta'lîl *makâsîd* bölümünün “*gayeler*” kısmına girer. Bu kısım ise *Değerler Nazariyesi*inin araştırdığı kısımdır. Taha Abdurrahman şer'î hükümlerdeki sebabî ta'lîlin, *gâî ta'lîle* tabi olduğunu belirtmiştir. Öyle ki bir hükmün amacı gerçekleşmedikçe sebebi var olsa bile o hüküm husule gelmez. Bu tabiiyet, usulcüler arasında “*münâsebe*” olarak bilinmektedir.⁸² Taha Abdurrahman, usulcülerin düştüğü bu karışıklıktan, hükümlerin gerekçe gösterme konusunda üç gruba ayrıldığı sonucuna varıyor.

İlk grup, -sayıları çoktur- sebabî ta'lîlin sınırlarında durmakla yetinmişlerdir, içtihatlarında teorik kanun koyma baskın olmuştur. *İkinci grup*, -sayıları azdır- yalnızca *gâî ta'lîl* ile yetinmişlerdir, manevi yönelime ilişkin içtihatları baskın olmuştur. *Üçüncü grup* ise amelî ve ahlâkî hususları dikkate alarak hem sebabî hem de *gâî ta'lîli* birleştiren bir yol izlemişlerdir. Taha Abdurrahman, bu üç grup dışında usulcülerden hacet kriterine dayanarak kimi zaman sebabî ta'lîli kimi zaman *gâî ta'lîli* kullanan bir grup olduğunu vurgulamıştır.⁸³

1.4.2.3. Yönlendirici Akıl (العقلانية التوجيهية) ile İzah Edici Akıl (العقلانية التفسيرية) Birbirine Karıştırmak

Akıl, Şâri'in hükümlerine gerekçe olarak gösterdiği vasıfları idrak etmekle doğru yola ulaşabilir, buna göre akıl, bu hükümlerin ilgili olduğu fiilleri izah edicidir ve bu hükümler, vasıflarıyla ma'kuldür.

Akıl, hükümler vasıtasıyla ulaşılabilecek amaç ve değerleri idrak etmekle doğru yola ulaşabilir, buna göre akıl, bu hükümlerin ilgili olduğu fiillere yönlendiricidir ve bu hükümler, kriterleri ile ma'kuldür.

İzah edici ma'kul ve yönlendirici ma'kul arasındaki bu ayrımın farkına varılamaması esas olarak “manası ma'kul olan” ve “manası ma'kul olmayan”

⁸¹ Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 79.

⁸² Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 79.

يضيف طه عبد الرحمن مؤكداً قوله "لقد فهم أغلب الأصوليين من لفظ "المناسبة" كون الوصف الذي أنيط به الحكم علة يحكم العقل بموافقتها لهذا الحكم كما إذا جعلوا الإسكار وصفاً مناسباً لتحريم الخمر؛ فالمناسب، كما قيل، هو "ما لو عُرضَ على العقول تلقته بالقبول"؛ وهذا الفهم فيه قصر للمناسبة على التعليل السببي، في حين أنها تتعداه إلى التعليل الغائي كما ذكرناه.

Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 79.

⁸³ Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 79-80.

(usulcülerin deyişiyile “el-hükmüt-taabbüdî”) arasındaki mukabele meselesiyle ilgili metodolojik kusurlara yol açmıştır, bu mukabele meselesi çok karışıktır ki bazı usucüler, “el-hükmüt-taabbüdî”yi bazen izah edici/vasfî ma’kul bazen yönlendirici/kriterci ma’kul ile karıştırmışlardır.⁸⁴ Taha Abdurrahman, bu karışık durumdan kurtulmanın yolunun, şer’î hükümle ilgili dört nokta arasındaki farklılıkları dikkate almak olduğunu söylüyor: Şer’î hüküm, ya vasfî ma’kul ve kriterci ma’kul (معقولا وصفيا ومعقولا معياريا), ya vasfî ma’kul ve kriterci taabbüdî (معقولا وصفيا وتعبديا معياريا), ya vasfî taabbüdî ve kriterci ma’kul (معقولا وصفيا ومعقولا معياريا), ya da vasfî taabbüdî ve kriterci taabbüdî (معقولا وصفيا وتعبديا معياريا) olacaktır.⁸⁵

Taha Abdurrahman’a göre usulcüler istinbâtlarında ve ta’lillerinde bu dört olasılığı ele alırlarsa pek çok sorun ve şüpheler ortadan kalkıp vasfî ta’lilin temsil ettiği teorik rasyonalizmde ve kriterci ta’lilin temsil ettiği amelî rasyonalizmde ve bu iki rasyonalizmin ilişkilerinde ve aşamalarında daha açıklayıcı bir yöntemin yolu açılacaktır.⁸⁶

1.4.3. Üç Maksadî Anlaman Ahlâkî Vasıfları

Taha Abdurrahman’a göre “KaSaDe” fiilinin manaları dikkatli bir şekilde incelendiğinde onların bütününi kuşatan birleştirici bir aslın bulunduğu görülecektir ki o da “ahlâkî vasıflardır”; “Maksûdât”, “Kusûd” ve “Makâsîd” manalarının her biri, değişik nedenlerle eski ve modern tüm kültür/gelenek çalışmaları tarafından unutulmuş veya unutulmuş gibi gösterilen açık ve gizli ahlâkî vasıflara sahiptir. Makâsîd ilmi ise bu ahlâkî vasıflardan hareketle, ahlâk ilminin usul ilmi ile bütünleşmek için almış olduğu görüntüdür. Zira bu kaynaşma o kadar kapsamlı ve derindir ki fıkıh usûlü ilmi yerine “ahlâk usûlü ilmi” olarak adlandırmaya değer hale gelir.⁸⁷

Usul ilmi ile ahlâkın nasıl bir kaynaşma içerisinde olduğunu gösterecek olan bu ahlâkî vasıfların açıklaması şöyledir.

⁸⁴ Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 80.

⁸⁵ Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 80.

⁸⁶ Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 80. Bu meseleyi anlaşılmadı, özellikle Abdurrahman, önermesini açıklığa kavuşturmak için yeterli kanıt veya örnekten bahsetmedi. Bilindiği üzere usulcüler, manası ma’kul olan ve ma’kul olmayan konusunda ihtilafa düşmüşlerdir.

⁸⁷ Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Türâs*, 99, 103, 105.

1.4.3.1. Maksûdâtın (Şer'î Delalet Manasındaki Maksad) Ahlâkî Vasıfları

Taha Abdurrahman'a göre *şer'î Maksûdât*, sözün delaletleriyle (yani şer'î naslardan çıkarılan delaletin içeriklerini araştıran) iki temel ahlâkî vasıfla vasıflanma yönünden bağlantılıdır, bu vasıflar: “manevî vasıf” ve “fitrî vasıf”tır.⁸⁸

1.4.3.1.1. Şer'î Maksûdün Manevî Vasfı

Taha Abdurrahman'a göre *şer'î maksûd* (şer'î hitabın delaleti), bazen doğrudan şer'î nasların mantukundan bazen da naslar dışı başka deliller üzerinden ve akıl esaslı olarak çıkarılmaktadır.⁸⁹ Dolayısıyla bu *şer'î maksûd*, amel ve akıl ile idrak edilme⁹⁰ itibariyle mana mertebesinde olmuştur (بوصفه مُدْرَكًا عقليا عمليا صار نازلا منزلة المعنى); çünkü mana, nassın ibaresinde var olduğu kadar nassın işaretinde de vardır ve bu cihetiyle de düşünmede olduğu gibi amelde de gerçekleşmektedir. Bu suretle *şer'î maksûdün* ahlâkla derinden bir alakası olup ahlâkî vasfı taşıyan bir maksûttür.⁹¹

1.4.3.1.2. Şer'î Maksûdün Fitrî Vasfı

Şer'î maksûdün davranışsal (amelî) bir boyuta sahip olması onun fitratın⁹² muktezasıyla mutabık olmasını gerektirir. Şöyle ki; fitrat insanın yaratılışında bulunan

⁸⁸ Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 65.

⁸⁹

يقول عبد الرحمن: "قد يكون استخراج المضمون قريبا أو بعيدا؛ فإن كان قريبا، فإن المضمون قد يكون مستفادا من اللفظ، متبادرا إلى الذهن بأول النظر، ونكتفي فيه ببدائ الرأي. وإن كان بعيدا، فإننا نحتاج إلى مجاوزة الدلالة المباشرة والغوص في باطن النص غوصا يتفاوت سعة وعمقا، مع التوسل في ذلك بالأدلة الزائدة على اللفظ، وهي صنفان: أدلة مقالية مكونة من سياقات الكلام، أو نصوص أخرى، والآخر: أدلة مقامية مشتملة على أسباب النزول وملابسات السنة وظروف الممارسة العامة، وعلى ما تواتر من القوانين والقواعد المشترعة إلى وقت ورود النص".

Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Türâs*, 99.

⁹⁰ Taha Abdurrahman, şer'î akıl idrak, soyut bir tasavvur değil, aksine amelî değeri olan bir şey olduğu düşünür. Şâtîbî'nin bu amelî yönüne önem vermesinin sebebi “amelü ehli'l-medine”yi müstakil şer'î bir esas olarak kabul eden Malikiğe intisabı yattığını belirtmiştir. Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Türâs*, 99.

⁹¹ Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Türâs*, 100. Taha Abdurrahman “tasarruflar itibariyle dikkate alınacak olan makâsîd ve meânîdir, lafızlar ve kipler değildir” şeklindeki usul kuralının da bu *maksûdün* ahlâkî yönde bir delil olduğunu belirtmiş, Ona göre bu kural manası şudur: “Şer'î hükümlerin sözlü tasavvur değil, kastedilen medlulleriyle bağlantılıdır”. Wael Hallaq bu çerçevede şöyle der: “Burada önemli olan şey ve hükümdar, dil yapıları ve doğrudan anlamlar değil, şer'î naslarından türetilen yüksek değerlerdir.” Hallaq, *Islahu'l-Hadâse el-Ahlâk ve'l-İnsânu'l-Cedîd fî Felsefeti Taha Abdurrahman*, 107-108.

⁹²

بسط عبد الرحمن طه الكلام في مفهوم "الفطرة" باعتباره الهيئة الخلقية والروحية التي انطوت عليها نفس الإنسان والتي تُوصَله إلى معرفة عبوديته للخالق، وأن المقصود الشرعي موافق لهذه الهيئة الأصلية.

Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Türâs*, 100.

كما أن الفطرة هي الذاكرة الأصلية للإنسان وأن ينزل الوحي على وفقها.

Abdurrahman, *Bü'sü'd-Dehrâniyye en-Nakdu'l-İ'timani li Fasli'l-Ahlâk 'ani'd-Din* (Beyrut: eş-Şebeketu'l-Arabiyye li'l-Ebhâsi ve'n-Neşr, 2014), 36.

وقد عَرَفَهَا أيضا بقوله: "الفطرة هي ذاكرة الروح أو هي الذاكرة الغيبية أو الأصلية".

ve mükellefî Allah’a kulluk idrakine ulaştıran manevi ve ahlâkî çatıyı ifade eder. *Şer’î maksûd*ün mükellefîn içindeki bu çatıya mutabık mevcudiyeti, mükellefîn kulluğunun idrak mertebesinde amel mertebesine intikalini sağlar.⁹³ Öte yandan şer’î hükmün davranışı takvim edici kaide durumundaki fitrata dayalı olması, her bir şer’î hükmün ahlâkî takvim edici sıfatta olmasını gerektirir.⁹⁴ Bu bağlamda Kur’an’ın Mekkî kısmının değeri ortaya çıkar; çünkü Mekkî Kur’an, amel ve akidenin temeli olarak ahlâkî değerlerin özeti ve yörüngesidir ve aynı zamanda bu değerler, medenî dönemdeki (Medine dönemi) yeni bir toplumun ve siyasi varlığın örgütlenmesi ile iç içe girmiş amelî önemlerle bir araya gelen değerlerdir. Böylece, “maksûd” insanı, kendi doğal cevherinin derinliklerine yönlendirme girişimini yansıtırken, aynı zamanda onu Yaratıcıya kulluğunu bilmeye yönlendirir.⁹⁵

1.4.3.2. Kusûdün (Niyet ve Bilinç Anlamındaki Makâsıd) Ahlâkî Vasıfları

Taha Abdurrahman’a göre şuur delaletleriyle alakası olan *şer’î kusûd*ün iki temel ahlâkî vasfından bahsedilebilir ki bunlar “iradî olma” ve “soyutlanma”dır.

1.4.3.2.1. Şer’î Kusûdün İradî Olma Vasfı

Kasdî her fiil bir emrin yerine getirilmesini zorunlu kılmadan ya yerine getirilmesini ya da getirilmemesini gerektirir ki bu usul klasik literatürde “irade” diye ifade edilmektedir, Taha Abdurrahman’a göre iradenin ahlâkî bir medlûle sahip olduğu gizli değildir. İki tür irade vardır: Şâri’in iradesi; emretme iradesidir, emredileni yerine getirmeyi ve nehyedileni yapmaktan kaçınmayı gerektirir. Bu irade, mükellefe emrettiği veya yasakladığı şeylerin kasdı ile sınırlı değildir. Mükellefin kasdı, onun emrettiği veya yasakladığı şeylerle amel etmesindeki kasda mutabık olması gerekir. Mükellefin iradesi; Şâri’in iradesi tarafından yapılması veya yapmaması istenen şeyi, istendiği

Abdurrahman, *Rûhu’l-Dîn Min Dayki’l-‘Almâniyye İlâ Seet’i’l-‘timâniyye* (Dâru’l-Beyda’: el-Merkezu’s-Sekâfî’ el-‘Arabî, 2012), 51. Taha Abdurrahman, fitratın işlevini, *Dinu’l-Hayâ’: mine’l-Fikhi’l-‘İtimâfî ilâ’l-Fikhi’l-‘İtimâfî -1- Usulu’n-Nazari’l- İtimâfî* (Beyrut: el-Müessesetu’l-Arabiyye li’l-Fikri ve’l-İbda’, 2017), 194. Sayfada belirtmiştir. *Suâlu’l-ünf: beyne’l-‘İtimâniyye ve’l-Hiveriyye*, (Beyrut: el-Müessesetu’l-Arabiyye li’l-Fikri ve’l-İbda’, 2017), 204. Sayfada fitrat ile Esmâ-i Hüsnâ bir bağlantıyı kurmuştur.

⁹³ Abdurrahman, *Tecdîdu’l-Menhec fi Takvîmi’t-Türâs*, 100. Şâtıbî şöyle der: “Şeriatın vaz edilmesinde öngörülen şer’î maksat, kulun heva ve hevesinden kurtararak, ıztırârî suretiyle Allah’ın kulu olduğu gibi kendi ihtiyârî suretiyle Allah’a kul olmasını sağlamaktır.” Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 318.

⁹⁴ Abdurrahman, *Tecdîdu’l-Menhec fi Takvîmi’t-Türâs*, 103.

⁹⁵ Hallaq, *Islahu’l-Hadâse el-Ahlâk ve’l-İnsânü’l-Cedîd fi Felsefeti’Taha Abdurrahman*, 107-108.

biçimde yerine getirmeyi, bunu yaparken de Şâri'in kasdına mutabık olmayı ifade etmektedir.⁹⁶

1.4.3.2. Şer'î Kusûdün Soyutlanma (Halis Niyet Dışındaki Her Şeyden)

Vasfı

Kasdî her fiilin mükellefinin halis niyeti elde etmeyi talep etmesi gerektiğini ifade eder; bu ancak mükellefin fiilini bozuk tüm amaçlardan soyutlamasıyla gerçekleşebilir.⁹⁷ Halis niyet, vicdani bir fiildir, dolayısıyla kalbî veya hissî bütün fiillere kaynaklık eden bir asıl konumundadır. Bu yüzden amellerin salah ve fesadı niyetin sahih veya fasit olmasına göre değişir.⁹⁸ Taha Abdurrahman'a göre üç kasıt çeşidi içinde Şâtıbî'nin esas ihtimamı bu ikinci çeşide yani teklif ile alakalı kasda yönelik olmuştur. Ayrıca teklif ile kasd arasında bir ayırım yapmıştır. Bu nedenle kasdı belli olmayana teklif yoktur, aksi takdirde kendisine tahammül edemeyeceği bir şey yüklenir. Taha Abdurrahman'a göre Şâtıbî'nin *kusûda* önem vermesinin sebebi, Malikilikten beslenmesi sebebiyledir. Çünkü "işler maksatlarına göredir", "muamele, fasit kasdın karşısı iledir", "seddü'z-zerâi'" gibi *kusûda* mahsus ilke ve kaidelerin kullanımı Malikî mezhebinde yaygındır.⁹⁹

1.4.3.3. Makâsıdın (Hikmet ve Maslahat Anlamındaki Maksad) Ahlâkî

Vasıfları

Taha Abdurrahman'a göre şer'î hitabın değerli delaletleriyle alakası olan şer'î makâsıd şu iki ahlâkî vasıf üzerinden gerçekleşmektedir: "Hikmet" ve "maslahat".

1.4.3.3.1. Şer'î Makâsıdın Hikmet Vasfı

Şer'î hüküm, bu hükmün maksadı ve gayesi olan muayyen bir değer ile bitişiktir. Bu değer mükellefin fiilini şer'an istenen şekilde gerçekleştirmeye götürür. Bu değer,

⁹⁶ Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Türâs*, 100-101. İrade meselesi hakkında daha açıklamalar için bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 538, vd.

⁹⁷ Bu ise şunlarla olabilir: (1) Amele hazırların eşlik etmemesi: Mükellef, halis itaatın gerektiği şekilde tahakkuk etmesinin kasdına varmak için kendisindeki bütün hazlardan vazgeçmesi gerekmektedir. (2) Amelin ilk planında niyetin hazırlanması: Mükellefin herhangi bir amele başlamadan önce, niyeti tam hasıl olması gerekmektedir. (3) Niyetin çoğaltması: Mükellefin kulluğa dair herhangi bir amelde tek niyetle yetinmesi olmaz, bilakis Allah'a yakın olmak için niyetini çoğaltması gerekmektedir. Dolayısıyla ameli, tezkiye içeren bir amel olur ve hayırları elde eder. et-Te'addüdiyye meselesi hakkında daha detaylı açıklamalar için bkz. Taha Abdurrahman: "*t-Te'addüdiyyetü'l-kiyem: Ma Medâhâ? Ve Ma Hududuhâ?*".

⁹⁸ Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Türâs*, 101.

⁹⁹ Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Türâs*, 101.

“hikmet” diye isimlendirilir.¹⁰⁰ Hikmetler üzerinde düşünme ta’lîl ve istidlâlde hikmetlerin önemini ortaya koyar. Şöyle ki; fukahâ ve usulcüler tarafından en çok kullanılan ta’lîl, vasıflarla ta’lîl olmuştur.¹⁰¹ Taha Abdurrahman bu tür ta’lîli “sebebî ta’lîl” olarak adlandırdı; o da objektif hükümlere, yapılan kanunlara ve sebepleri müsebbeplere bağlamaya dayanır. Hikem ta’lîli ise gayeler ile ta’lîl demektir.¹⁰² Taha Abdurrahman bu tür ta’lîli “ğâî ta’lîl” olarak adlandırdı; o da değer içeren hükümlere, manevî yollara (سنن معنوية) ve sebepleri faile bağlamaya dayanır. Taha Abdurrahman bu istikamette Malikilerin¹⁰³ iki ta’lîli birleştirdiğini belirtmiş ve onların istinbâtlarında “sebebî ta’lîl”in, “ğâî ta’lîl”in esaslı olarak gerçekleşmesine bağlı olduğuna işaret etmiştir.¹⁰⁴ Ona göre usulcüler bu meseleyi “Münâsebe” olarak adlandırdılar; bir vasfa, ğâî illeti gerekçe olarak göstermedikçe hükme uygun bir sebebî illet bulunmaz. Başka bir deyişle bir hükmün yerine getirilmesi, o hükmün hikmetinin gerçekleşmesine yol açmalıdır.¹⁰⁵

Hasılıkelam Taha Abdurrahman’ın sözünden özel manasıyla makâsıtta düşünmenin gayelerde düşünmek olduğu anlaşılabilir. Bu da “sebebî ta’lîl”in “ğâî ta’lîl”e bağlı olduğu anlamına gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında – Taha Abdurrahman’a göre- İmam Şâtıbî’de “Kat’iyye” (kesinlik) teriminin, hükümleri, sebeplerine bağlama anlamında olmayıp hikmetlerine bağlama anlamında olduğu

100

عرف عبد الرحمن القيمة بشكل عام بقوله: "اعلم أن القيمة هي معنى خفي يجده الإنسان في قلبه ولا يدركه بحسه؛ لكن مع وجود هذا الخفاء، يبقى هذا المعنى هو الذي يهديه في حياته ويرقى بإنسانيته، أو قل، إن القيم هي عبارة عن معان فطرية هادية وسامية." Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-'Amel: Bahsun ani'l-'Usul el-Ameliyye fi'l-Fikri ve'l-'Ilm* (Dâru'l-Beyda': el-Merkezu's Sekâfi el-Arabî, 2012), 209.

¹⁰¹ Bunun örneği: "فمن شهد منكم الشهر فليصمه" "Öyle ise sizden ramazan ayını idrak edenler onda oruç tutsun" ayetindeki "idrak edilmesi" sıfatını, Şâri'in tarafından oruç tutmak vacibi için bir sebep kılınmıştır. Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fi Takvîmi't-Türâs*, 102.

¹⁰² Bunun örneği: Ramazan'da hastanın orucunu açmanın caiz olduğuna dair hükümde, "zorluk kaldırma" veya "kolaylaştırma" sebebinin ğâî bir sebep olmasıdır... بموجبها الإفطار مباحاً. Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fi Takvîmi't-Türâs*, 102.

¹⁰³ Taha Abdurrahman'a göre malikiler, "amelü ehli'l-Medine" aslıyla diğer mezheplerden mümeyyizdir. Ancak diğer mezheplerden amaçlarla ilgilenen alimler bulunmaktadır. Sözgelimi Gazzâlî, İzz b. Abdüsselam, İbn Teymiye ve İbn Kayyim gibi Şafîî ve Hanbelî alimlerdir. Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fi Takvîmi't-Türâs*, 102.

104

مثاله: إذا كان المرض وصفا جعله الشارع سببا لإباحة الإفطار، فإن هذه السببية لا تعمل عملها إلا إذا استوفى شرط الغاية؛ وهو "التيسير"، فيكون شرطاً في مناسبة المرض لإباحة الإفطار.

Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fi Takvîmi't-Türâs*, 102.

¹⁰⁵ Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fi Takvîmi't-Türâs*, 102.

anlaşılmaktadır.¹⁰⁶ Dolayısıyla Şâtıbî, kendisinden önce gelen usulcülerin daha önce zikredilen iki ta'lîl hakkındaki görüşlerine muhalif olmuştur.

Öte yandan Taha Abdurrahman'a göre Şâtıbî'de "Kat'îyye" kavramı, sebebi illete dayalı delâlet içeriğiyle ilgili olmayıp değeri ve amelî bir boyuta sahip olan ġâî illete dayalı ahlâkî içerikle alakalıdır.¹⁰⁷ Taha Abdurrahman'a göre bunun gerekçesi Şâtıbî'nin kendi kitabında bazı mukaddimelerdeki ifadeleridir; Şâtıbî, 5. Mukaddimede amelî, kalp amelî ve organlar amelî olmak üzeri ikiye ayırmıştır,¹⁰⁸ 8. Mukaddimede ilmin, amel şartıyla olması gerektiğini vurgulamış ¹⁰⁹ve 12. Mukaddimede ilmin, tahkike sahip olanlardan alınmasını söylemiştir.¹¹⁰

1.4.3.3.2. Şer'î Makâsıdın Maslahat Vasfı

Makâsıd ilminin dayandığı kavramlardan biri de "maslahat" kavramıdır ve konusunda ahlâk ilmi ve usul ilmi iç içe geçmiştir. Şer'î hükme yapışık olan bir amacın mutlaka bulunması gibi, her bir amaç da mutlak surette belirlenmiş bir maslahatı içermektedir. Taha Abdurrahman'a göre, bu maslahat kavramı, "maksad" kavramında var olan karışıklıktan daha az olmayan bir karışıklığa sahiptir. Hatta bazıları, bu kavramın, maddi menfaate delalet ettiğini söylemişlerdir. Halbuki "Maslahat kavramından anlaşıldığı üzere onda asıl olan ahlâktır. Zira "maslahat" lafzı "SaLaHa" veya "SaLuHa" fiilinden türemiş olup ism-i mekân kipindedir. Bundan hareketle maslahat ile, mükellefin salahının husule geldiği manevi yer kastedilir. Buna göre maslahat, salahın mahalli konumunda olmaktadır. Bu açıklamadan şu elde edilir: maslahatlar, manevî mahaller sıfatıyla insana salahı elde ettiren salt ahlâkî fonksiyona sahiptir. Bu sıfatla salah, ahlâkî bir değerdir. Hatta ahlâkî değerlerin başıdır. Ahlâk ise salahı araştırır.¹¹¹

¹⁰⁶ Bu açıklama, el-Câbirî'nin Şâtıbî'nin burhanî anlayışı İbn Rüşd'den etkilenerek sebebi ta'lîl üzerine bina ettiğini iddiasına yanıt olarak verdi. Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fi Takvîmi't-Türâs*, 119.

¹⁰⁷ Bu açıklama, el-Câbirî'nin Şâtıbî'yi burhanî epistemolojik sistemi ehlinde sayması iddiasına yanıt olarak yapıldı. Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fi Takvîmi't-Türâs*, 119.

¹⁰⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 28.

¹⁰⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 30.

¹¹⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 53.

¹¹¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 102-103. Taha Abdurrahman "Suâlu'l-'Amel: Bahsun ani'l-'Usul el-Ameliyye fi'l-Fikri ve'l-İlim" isimli kitabında şöyle der:

"الناظر في النص الشرعي الأصلي لا يسعه إلا أن يلحظ بأن الحكم الواحد من أحكامه ينضبط دائما بصفة خلقية أو أكثر يتوجب على المكلف أن يحصلها، فيكون الأصل في الحكم الفقهي هو القيمة الخلقية"

Abdurrahman, *Suâlu'l-'Amel: Bahsun ani'l-'Usul el-Ameliyye fi'l-Fikri ve'l-İlim*, 153.

Taha Abdurrahman’a göre, “*Maksûdât*”, “*Kusûd*” ve “*Makâsîd*” ahlâkî vasıflarından hareketle makâsîd ilmi, ahlâk ilminin fıkıh usûlüne dahil olabilmek için almış olduğu suret/form görünümündedir.¹¹² Böylece fikhî hükümler, gerekli ve yeterli tüm davranış/amel ilkelerini içerir ki bunlar: Kurallar ilkesi: “*Maksûdât*” itibariyle şer’î hüküm, davranış ıslah eden ve ameli en üst düzeye getiren ahlâkî şer’î kuraları ortaya koyar. Şartlar ilkesi: “*Kusûd*” itibariyle şer’î hüküm, önceliğe sahip olan ve en doğru ahlâkî koşulları gerektirir. Değerler ilkesi: “*Makâsîd*” itibariyle şer’î hüküm, en güçlü ve en yüce ahlâkî değerleri taşır. Velhâsıl, Bir kurala, koşula ve değere dayanmayan hiçbir şer’î hüküm yoktur.¹¹³

Bu açıklamalarının ardından Taha Abdurrahman, ahlâk ilminin fıkıh ve usûlüne olan faydasının şümûlüne vurgu yapmıştır. Buna göre ister ibadet ister muamelat babı olsun, tüm fikhin dalları, usûl-i fikhin içinde ete kemiğe bürünmüş olan ahlâk ilminin esaslarına dayanmaktadır.¹¹⁴ Taha Abdurrahman, bu bağlamda Şâtıbî’nin fikhin dallarını ahlâkî kaideler ile eşitlediğini ifade etmiştir. Şâtıbî bu hususu şöyle ifade etmiştir: “Fıkıh usûlünde bulunan ve üzerine furû fikhin ya da şer’î âdâbın bina edilmediği veya buna yardımcı olmayan her meselenin konuluğu sadece iğreti olup fıkıh usûlünden değildir.”¹¹⁵ Neticede usul ilmi ile ahlâk ilminin kaynaşması o kadar kapsamlı ve derin ki, fikhî düşünmeyi içselleştirmiş usûl-i fıkıh ilmine “*usûl-i ahlâk ilmi denmesi dahi doğru olmaktadır.*”¹¹⁶

1.5. Taha Abdurrahman’ın Klasik Makâsîd Anlayışı ve Maslahat Taksimini Eleştirmesi

Şimdiye kadar Taha Abdurrahman’ın makâsîd-ı şeria’nın yenilenmesi konusuna nasıl baktığını ve makâsîd ile, İslam ahlâkının bir ilmi olarak amel edilmesinin gerekliliğine yaptığı vurguyu gördük. Başka bir anlamla Taha Abdurrahman, şeriatın amaçlarını ahlâk alanında kullanılan bilimsel yöntemlere göre ele almanın gerekliliğini söylemektedir. Taha Abdurrahman’a göre şaşırtıcı olan, usulcülerin kahir ekseriyetinin tahsînî maslahatları mekarim-i ahlâkla sınırlandırmasıdır. Yani onu makâsîd-ı şeria ya da maslahatların en alt sıralarına koyup maslahatların taksiminde esas alınması gereken

¹¹² Abdurrahman, *Tecdîdu’l-Menhec fî Takvîmi’t-Türâs*, 99-105.

¹¹³ Abdurrahman, *Tecdîdu’l-Menhec fî Takvîmi’t-Türâs*, 103-105.

¹¹⁴ Abdurrahman, *Tecdîdu’l-Menhec fî Takvîmi’t-Türâs*, 105.

¹¹⁵ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 26.

¹¹⁶ Abdurrahman, *Tecdîdu’l-Menhec fî Takvîmi’t-Türâs*, 103-105.

mantikî ve metodolojik şartları ihlal etmişlerdir. Buna göre Taha Abdurrahman, maslahatların, zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât şeklinde üç hususa hasredilmesinin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini vurgular. Şeriatın gayelerini araştıran *Değerler Nazariyesini*, makâsıd ilminin aslı olarak kabul edersek, o zaman onun üzerine tashih yapılması gerekir; çünkü *Değerler Nazariyesi* doğru olduğu zaman, *Niyetler Nazariyesi* ve *Fiiller Nazariyesi* de doğru olacaktır.¹¹⁷ Taha Abdurrahman'ın geleneksel maslahat taksimine yapmış olduğu özel ve genel itirazları ve maslahatların eski usûlî hatalarını düzeltmek üzere yeni bir taksime tabi tutmuş olduğu bu tashih edici yaklaşımı göstermeye yönelik izahlarına geçelim.

1.5.1. Klasik Makâsıda Genel itirazları

Fıkıh usûlü literatüründe bilinen geleneksel makâsıd taksimi şudur: “Zarûrî maslahatlar”, eksikliği insanın dinî ve dünyevi hayatının fesada uğramasına neden olan maslahatlardır; “Hâcî maslahatlar”, eksikliği mükellefe büyük zorluk ve sıkıntı doğuran maslahatlardır; “Tahsînî maslahatlar” ise eksikliği mükellefin ahlâkî kimliğini (المروءة) noksan hale getiren maslahatlardır.¹¹⁸

Taha Abdurrahman'a göre son derece önemli olan “tebâyün şartı” yani unsurların birbirinden farklı olması şartı tahakkuk etmediği için bu taksim doğru değildir. Şöyle ki; zarûrî maslahatlar: “dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması”, incelendiğinde anılan beş husustan ibaret olmayıp hâciyyât ve tahsînîyyât kategorisinde değerlendirilen maslahatların da zarûriyyâta dahil edilmesinin mümkün olduğu görülecektir. Örneğin; zinanın haram kılınması zarûrî bir maslahatı, namahrem bir hanımın vücudunun örtülmesi gerekli olan kısımlarına bakmak hâcî bir maslahatı, kadının açılıp saçılması da tahsînî bir maslahatı korumaya matuf hükümler görünse de nesli koruması itibariyle iştirak arz etmektedirler.

Taha Abdurrahman'a göre doğru olan, onların (dinin, canın... korunması) üç maslahat (zarûriyyâta, hâciyyât ve tahsînîyyât) kategorisinin üstünde bir konumda ele alınmasının gerekliliğidir. Bu doğrultuda en üst küllî amaçlar (الغايات الكلية القصوى) durumunda olacaklarından diğer maslahatların bütünü onların tahakkuk etmesinin

¹¹⁷ Abdurrahman, Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd, 81.

¹¹⁸ Abdurrahman, Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd, 81; Abdurrahman, Tecdidu'l-Menhec fi Takvîmi't-Türâs, 107.

teminine yönelik olacaktır. Onlar mükellefin fiilinin salah ve fesat bakımından belirlenmesinde esas ölçüt olacaktır.

Durum böyle olduğuna göre bu beş aslın en yüksek ahlâkî değerler olarak yerleştirilmesi zorunlu hale gelecektir. Taha Abdurrahman bu üst ahlâkî değerleri çeşitli düzeylerde değerlendirip bu düzeyleri “i’tibâr”, “ihtiyât” ve “tekrîm” şeklinde kavramlaştırmaktadır. Buna göre zarûrî kısım i’tibâr mertebesine, hâcî kısım ihtiyat mertebesine, tahsînî kısım ise tekrîm mertebesine karşılık gelmektedir. Böylece taksimde esas alınması gereken tebâyün şartı gerçekleşmiş olmaktadır.¹¹⁹

1.5.2. Klasik Makâsıda Özel İtirazları:

Taha Abdurrahman’ın bu noktadaki itirazları zarûrî ve tahsînî maslahatlara yöneliktir.

1.5.2.1. Zarûrî Maslahatlara İtirazları

Ona göre usulcülerin şer’î nasları tümevarıma ve hükümlerin illetlerini tetkik etmeye dayalı olarak zarûrî maslahatları “dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması” şeklinde beş cinse hasretmiş olmaları kabul edilemez. Çünkü bu taksim, kabul edilen bir taksimin esas alması zorunlu olan mantıkî ve metodolojik koşullar olan “hasr”, “tebâyün” ve “tahsis” koşullarını karşılamamaktadır.

a) Hasr tamamlığı şartının ihlali: zarûrî kısımda hasr şartı tahakkuk etmemektedir. Çünkü tümevarım ile elde edilen şey, hayatın yenilikleri ve gelişmeler devamlı olduğu için insanlık merhalelerinin değişmesiyle değişmektedir. Dolayısıyla bu gelişmeler doğrultusunda şer’î delillerde tümevarımla içtihat yoluyla zarûrî maslahatlar anılan beş hususla sınırlanmamalıdır. “Adaletin korunması”, “hürriyetin korunması”, “tekafülün korunması” gibi başka unsurların da gruba dâhil olması mümkündür.¹²⁰

b) Tebâyün şartının ihlali: Anılan beş husus arasında “tebâyün koşulu” yani unsurların birbirinden farklı olması koşulu da tahakkuk etmemektedir.

¹¹⁹ Abdurrahman, Suâlu’l-Menhec: Fî Ufki’t-Te’sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd, 82; Abdurrahman, Tecdidu’l-Menhec fi Takvîmi’t-Türâs, 111-112. Bu bağlamda Allâl el-Fâsî şöyle der: “Mekarim-i Ahlâk, her genel maslahatın ölçüsü ve İslam’ın her maksadının temelidir”. Daha detaylı açıklamaları için bkz. Allâl el-Fâsî, *Makâsıdü’ş-şerî’ati’l-İslâmiyye ve mekârimuhâ* 191-205.

¹²⁰ Abdurrahman, Suâlu’l-Menhec: Fî Ufki’t-Te’sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd, 82; Tecdidu’l-Menhec fi Takvîmi’t-Türâs, 111.

Çünkü aklın korunması olmadan malın korunması olmaz, neslin korunması olmadan aklın korunması olmaz, canın korunması olmadan neslin korunması olmaz, dinin korunması olmadan canın korunması olmaz. Dolayısıyla korunma çerçevesinde bu değerler arasında *tedâhül* olduğuna göre tebâyün koşulunun gerçekleşmesi imkansızdır. Başka bir ifadeyle bu zarûrî cinslerin birbirlerinden tümüyle farklı olduğunu söylemek mümkün değildir.¹²¹

- c) Tahsis şartının ihlali: Bu zarûrî kategorilendirmede tahsis koşulu da tam gerçekleşmemektedir. Zira bu maslahatlardan hiçbirisi, asıldan yani şeriaten daha mahsus değildir. Zira dinin korunması (ibadet, akaid...) ile şariat birbirine eşit olup onun altına diğer maslahatların (can, akıl, nesil, mal) dâhil olmasını engellemek de imkansızdır. Nitekim hükümlerin bu dört maslahatın korunmasına riayet etmesi gibi dinin korunmasına da riayet etmesi bunun bir delilidir.¹²²

Yukarda zikredilen Taha Abdurrahman'ın itirazı, zarûriyyâtı oluşturan beş maslahatın bir cins olarak ele alınması ile alakalıdır.

Zarûrî maslahatların anılan beş husustan ibaret görülmesine itirazının sebebi, hâciyyât ve tahsînîyyât kategorisinde değerlendirilen maslahatların da zarûriyyâta dahil edilmesinin mümkün olmasıdır. Sözelimi avın mubah kılınması hâcî bir maslahatı korumaya matuf hüküm olsa da zarûrî olan canın korunması ilkesiyle de iştirak arz etmektedir.

1.5.2.2. Tahsînî Maslahatlara Eleştiri ve İtirazları

Makâsîd taksiminde Taha Abdurrahman'ı en çok rahatsız eden Mekârim-i ahlâkın, tahsînî maslahatlar kategorisinde ele alınmasıdır. Bu da batıldır. Çünkü sıralamadaki esas olan şartlar ihlal edilmiştir.

- a) Ön sırada yapılması gerekenin son sırada yapılması: Usulcülerin çoğu tahsînî maslahatları mekârimu'l- ahlâk ile sınırlamıştır. Taha Abdurrahman'a göre mekârimu'l- ahlâkı böyle bir mertebeye indirmek, zarûrî olmadığını yani mükellefin onları ister yerine getirebilir ister yerine getirmeyebilir olduğunu

¹²¹ Abdurrahman, Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd, 82; Tecdîdu'l-Menhec fi Takvîmi't-Türâs, 111.

¹²² Abdurrahman, Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd, 83; Tecdîdu'l-Menhec fi Takvîmi't-Türâs, 111.

hissettirmektedir. Yani mekârimu'l- ahlâk aslında yaşamın bir lüksüdür (الترف السلوكي). Bu da son derece fasittir, makâsıd ilmi insan halini ıslah eden ve ahlâkî değerleri araştıran İslam ahlâkının ilmi olduğuna göre mekârimu'l- ahlâkın, ön sırada olması daha doğrudur.¹²³

b) Hükümlerin sıralanmasının ihmal edilmesi: Usulcülerin tahsînî maslahatlara dair verdikleri “tahâret”, “kötü şeyleri satmanın ve yemenin haram kılınması” gibi örnekler aslında şer’î hükümlerin iktiza ve tahyîr olarak her grubuna girmektedir; dolayısıyla tahsînî olanlar içinde vacip olanlar da, haram olanlar da vardır. Kuşkusuz, vacip ve haram olanların ihmal edilmesi, hayat düzeninin bozulmasına, ıstırap ve meşakatlere yol açmakta, dolayısıyla bu kısımda usulcülerin iddialarını geçersiz kılmaktadır. Taha Abdurrahman bu bağlamda şu soruyu sormaktadır: Şâri’in bir şeyi farz kılması veya yasak kılması ve farz kılınanı yerine getirmemenin veya yasak kılınanı yapmaktan kaçınmamanın bireysel ya da toplu hayatın düzenini bozacak bir zarar vermemesi ma’kul mudur?!¹²⁴

c) Yüksek Mertebe için faydalı hasrın ihmal edilmesi: Sünnet’te mekârimu'l- ahlâkî anlatan ifadeler iki rivayette geçmektedir:

1. “إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق”. “Ben ancak Mekârim-i ahlâkî tamamlamak üzere gönderildim”¹²⁵.
2. “إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق”. “Ben ancak salih ahlâkî tamamlamak üzere gönderildim”.¹²⁶ Taha Abdurrahman’a göre bu iki rivayette geçen “innemâ” hasr edatından çıkarılacak olan şey şudur: Peygamber’in getirdiği her şer’î hüküm uygulanması gereken bir ahlâkî içermektedir. Şâtıbî’nin da “Şeriatin bütünü mekârimu'l- ahlâk ile ahlaklanmaktır.” sözü, ahlâkın şeriatin tamamını kuşattığını ifade eder. Bunun yanında Peygamber, bunun gibi ahlâkî sonucu olan hükümleri getirmektedir. Nitekim böyle bir vasfa sahip olan bi’set, davet ettiği ahlâkın zarûrî kısmının en üst mertebesinde

¹²³ Abdurrahman, Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd, 83; Tecdîdu'l-Menhec fi Takvîmi't-Türâs, 112.

¹²⁴ Abdurrahman, Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd, 83; Tecdîdu'l-Menhec fi Takvîmi't-Türâs, 112.

¹²⁵ Buhârî, Kitâbü'l-edeb’.

¹²⁶ Süyûtî, el-Câmiu's-sağîr.

olmalıdır.¹²⁷ Bu itibarla Peygamberlik, terk edilmesinde günah olmayan tahsînî için olmayıp, daha ziyade asla terk edilmemesi gereken zarûrî için olmalıdır. Aynı şekilde bi'setin amaçladığı bu tamamlık, İslâm'ın belirli bir kısmı ile ilgili olmayıp daha ziyade indirilen son ilahî dinin bütünlüğü ile ilgilidir.¹²⁸ Nitekim Taha Abdurrahman'a göre Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliği, zarûrî ve hâcî olanlara ilave hususları yani tahsîniyyâtı tamamlamaya münhasır olmadığı yönünden değerlendirildiğinde, mekârimu'l- ahlâk İslâm şeriatının tazammun ettiği bütün maslahatları kapsar.¹²⁹

Taha Abdurrahman'a göre geleneksel maslahat taksimine dair itirazlarının sonucu olan “değerler (zarûrâtı hamse), az sayıya hasredilmez”, “değer mertebeleri arasındaki farklılık, ahlâkî güçlerindeki farklılıktan kaynaklanmaktadır” ve “mekârimu'l- ahlâk istisnasız bütün değer mertebelerinin altına girmelidir” hakikatleri nazarı itibara alındığı zaman maslahatların alışıl gelmiş taksimatının yerine yeni bir taksim yapmanın gerekliliği ortaya çıkacaktır.¹³⁰

¹²⁷ Abdurrahman, Tecdidu'l-Menhec fi Takvîmi't-Türâs, 112.

¹²⁸ Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlâk: Müsâhemetun fi'n-Nakdi'l-Ahlâkıyyi li'l-Hadâseti'l-Garbiyye*, 154.

¹²⁹ Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedid*, 84; *Tecdidu'l-Menhec fi Takvîmi't-Türâs*, 112. Şâtîbî, mekârim-i ahlâkî tahsîniyyât altında değerlendirmiştir. Taha Abdurrahman'a göre bunun nedeni, tahsîniyyâtı mekârim-i ahlâka hasretmeyi kastetmeyerek tahsînî maslahatları mekârim-i ahlâk ile temsil etme yoluna gitme şeklindeki örfin dışına çıkmamak ve ona uyum sağlamak istemesidir. Şöyledir;

1. Şâtîbî'nin “Şeriatin tamamı sadece mekarim-i ahlâkla ahlaklanmaktan ibarettir” ifadesi, el-Muvâfakât'ta mekârim-i ahlâkî tahsîniyyât altında sıralamasından sonra geçen bir ifadedir ve ahlâka ilişkin genel görüşünü ifade eder; buna bağlı olarak onun anlayışını, esasen bu ifade yansıtır.

2. Şâtîbî, bu ifadesinin doğruluğuna “Ben mekârim-i ahlâkî tamamlamak için gönderildim” hadisi ile istidlâl etmiştir. Dolayısıyla onun mekârim-i ahlâkî tahsîniyyât altına dahil etmesinin, onların zarûriyyât ve hâciyyât altına dahil etmesine engel görmediğine delâlet eder.

3. Şâtîbî anılan ifadesini İslâmiyet davetinin Mekkî ve Medenî müddetleriyle ilgili açıklamaları doğrultusunda dillendirmiş, böylece her iki müddeti, o müddetleri dikkate alarak gereken hüküm ve öğretilerde mekârim-i ahlâkî temel alan bir terbiye müddeti olarak değerlendirmiştir.

Taha Abdurrahman'a göre bu gerekçelerin ispatı, Şâtîbî'nin ahlâkın şeriatin tamamını kuşattığına ilişkin söylediği ifadelerdir: “Şeriatin tamamı sadece mekârim-i ahlâkla ahlaklanma demektir. Bu yüzden Hz. Peygamber (s.a.v.) “Ben mekârim-i ahlâkî tamamlamak için gönderildim” buyurmuştur. Ancak mekârim-i ahlâk iki kısımdır: Birincisi bilindik olan ve ma'kul, kabule yakın duran kısımdır. İslâmiyetin başlangıcında buna (mekârim-i ahlâk) muhatap kılınmışlardı. Bilahare onlar bunu iyice içselleştirdiklerinde geri kalanlar tamamlandı ki bu ikinci kısımdır. Bunlar içerisinde ilk bakışta anlamı/hikmeti hemen anlaşılamayacak olanlar vardı ki bu yüzden onlar sonraya bırakıldı. Nitekim ribânın haram kılınması vb. hususlar bunların sonuçlarından biridir. Bütün bunlar mekârim-i ahlâktandır.” Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 263.

¹³⁰ Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedid*, 84; *Tecdidu'l-Menhec fi Takvîmi't-Türâs*, 113.

1.5.3. Makâsıd-ı Şeria'nın Yeni Taksimi

Taha Abdurrahman miras olarak kalan makâsıd ilmi ile ilgili meselelere itiraz ettikten sonra daha önce bahsettiğimiz sorunları aşmak için üç gerçeği dikkate alarak alternatif üçlü bir taksim yapar. Bu üç gerçek:

- 1) “Zarûrî maslahatları beş cinse hasretmemelidir”.
- 2) “Bu beş zarûrî maslahatın tüm maslahatları kuşatan ahlâkî değerler durumuna oturtulması gerekir”.
- 3) “Mekârimu'l-ahlâk tahsînî maslahatlara indirgenmeyip tüm maslahatlara dahil edilmelidir”.

Bunun üzerine yeni taksimde maslahatların dağılımı şöyledir:

A. Yarar ve zarar esaslı değerler veya “hayati maslahatlar”: Bunlar yarar ve zararların değerlendirilmesine vasıta olan ahlâkî manalardır. Faydanın husule gelmesinde “lezzet”, zararın husule gelmesinde “elem” uygun olan duygudur. Sağlık, nesil, can ve malla alakalı maslahatlar bu kısmın altına girmektedir.¹³¹

B. Hüsün ve kubuh esaslı değerler veya “aklî maslahatlar”: Bunlar psikolojik¹³² ve aklî yapılarına ilişkin olan güzellikler ve çirkinliklerin değerlendirilmesine dair ahlâkî manalardır. Bu manalara uygun duygu hayrın oluşması durumunda “sevinme”nin, şerrin oluşması durumunda “üzülme”nin tahakkuk etmesidir. Emniyet, özgürlük, barış, çalışma, diyalog, kültür gibi maslahatlar bu kısma dahil olur.¹³³

C. Salah ve fesat esaslı değerler veya “manevî maslahatlar”: Bunlar da ruhi ve manevî yeteneklere arız olan salah ve fesat ile ilgili hususların değerlendirilmesine dair ahlâkî manalardır. Bunlara uygun olan duygu, salahı içeren şey meydana geldiği zaman “Saadet”in, fesat içeren şey meydana

¹³¹ Abdurrahman, Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd, 84; Tecdîdu'l-Menhec fi Takvîmi't-Türâs, 113.

¹³²

يستخدم عبد الرحمن طه لفظ "النفس" هنا بمعناه السيكولوجي، أي مجموع الظواهر الداخلية التي تُكوّن وحدة الشخص من أفعال وانفعالات، وبواعث وانطباعات، وعواطف وميول، والتي قد تكون لها آثار خارجية.

Abdurrahman, Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd, 85.

¹³³ Abdurrahman, Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd, 85; Tecdîdu'l-Menhec fi Takvîmi't-Türâs, 113.

geldiği zaman “*mutсуzluğ*”un tahakkuk etmesidir. İhsan, merhamet, huşû’ ve tevazu gibi maslahatlar bu gruba dahil olur.¹³⁴

1.5.3.1. Yeni Değerler Taksiminin Özellikleri

Taha Abdurrahman’a göre hayatın manevî yönünün maddi yönüne tekaddüm ettiği bu yeni maslahat taksiminde iki özellikten bahsedilebilir:

- a. *Değerlerin Çoğalması*: Bu taksimata göre şer’î hüküm, birçok (müteaddit) değerler altına girme veya birçok maslahatlara bağlanma imkânı bulmaktadır. Örneğin insan öldürmenin haramlığının hayatî bir maslahat olan hayatı korumak, aklî bir maslahat olan toplumun korunması ve manevî bir maslahat olan ilahî nefhayı korumak olmak üzere farklı maslahatlara bağlanması mümkündür.¹³⁵
- b. *Ruhanî değerlerin önceliği*: Klasik taksimde hayati değerler/maslahatlar yani zarûriyyât (can, mal, nesil gibi), maslahatlar sıralamasında ilk sırayı ihraz etmektedir. Bu alternatif taksimde ilk mertebeye oturacak olanlar –ki bunlar usûlî taksimde en alt mertebede yer alır- manevî maslahatlardır. Çünkü manevî maslahatlar, makâsıdı bina ederken gerek hayati gerek de aklî maslahatları esas alan ahlâk esaslı yönelimi en üst seviyede temsil eden maslahatlardır.¹³⁶ Buna göre manevî maslahatlar ile amel etme ihtiyacı, diğer maslahatlar ile amel etme ihtiyacından daha fazla olacak ve diğer maslahatlar -hayatî ya da aklî fark etmeksizin- bu manevî maslahatların tabî ve hizmetçisi konumunda olacaklardır. Bu doğrultuda manevi maslahatlarla amel etmeyi terk etmenin ortaya çıkaracağı düzensizlik, diğer maslahatlarla -hayatî ya da aklî fark etmeksizin- amel etmeyi terk etmenin ortaya çıkaracağı düzensizlikten daha fazla olacaktır.¹³⁷

Taha Abdurrahman, Câbirî’nin gelenek konusundaki parçacı bakış açısını eleştirmeye ve İslami ilimler özellikle de ahlâk ilmi ve usul ilmi arasında tedâhül ilişkisinin varlığını kanıtlamaya devam edip uzun analizinin sonunda tekrar Şâtıbî’yi

¹³⁴ Abdurrahman, Suâlu’l-Menhec: Fî Ufki’t-Te’sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd, 84; Tecdîdu’l-Menhec fî Takvîmi’t-Türâs, 114.

¹³⁵ Abdurrahman, Tecdîdu’l-Menhec fî Takvîmi’t-Türâs, 114.

¹³⁶ Abdurrahman, Tecdîdu’l-Menhec fî Takvîmi’t-Türâs, 114.

¹³⁷ Abdurrahman, Suâlu’l-Menhec: Fî Ufki’t-Te’sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd, 86.

ahlâk konusunda değerlendirmek için geri dönmektedir. Taha Abdurrahman, Câbirî'nin "Şâtıbî, fıkıh usûlünü beyanî sistemin kıyası esas alan ve zannî bir karakter arzeden benzerlikler üzerine kurulu bir usul olmaktan çıkarmış, istidlâlî esas alan ve kesinlik ifade eden burhanî bir sisteme dönüştürmüş" şeklindeki iddiasıyla, ahlâkî fikhî alandan dışlamasına ve ahlâkçılara makâsîd ilmindeki yerlerini vermemesine ağır bir üslupla cevap vermektedir.¹³⁸ Şöyle ki;

Birinci husus: Şâtıbî'nin ahlâk anlayışındaki metodun dayanağının "burhan" değil "irfan" olduğu gerçeğidir. Zira Şâtıbî'nin, teşriin bütününün mekarim-i ahlâkî beyan ile alakalı olduğunu söylemesi, mekârim ile amel etmenin fikhin, bu mekarim-i dallandırma yolları üzerine düşünmenin de fıkıh usûlünün işlevi olduğuna ısrarla vurgu yapması ve şer'î hükmün ahlâkî yönü ile fikhî yönü arasında bir ayrılmazlık olduğunu belirtmesi buna delalet etmektedir.¹³⁹ Ayrıca irfan, aklın ne fakirleşmesi ne de dışlanması olmayıp tam aksine onun kapılarının açılması ve ufkunun genişlemesi demektir.¹⁴⁰

İkinci husus: *makâsîd söyleminin doğuşu, usulcülere, kelamcılara veya felsefecilere değil, tam aksine Câbirî'nin husumet ettiği tasavvufçulara, gönül insanlarına aittir.* Bu kesimin makâsîdcı bir anlayışa yönelmelerinin nedeni kâinatın ve insanın tazammun etmiş olduğu kevnî harikalıklar üzerinde yaptıkları tefekkürdür. Ayrıca onların anlayışına göre Allah'ın yarattığı her ne varsa -fiil, sıfat veya öz- mutlaka onun altında gizli bir sır veya açık bir hikmet vardır, bu sır ve hikmetlerin keşfiyle uğraşmak ve onların bilgisine ulaşmayı dilemek Allah'a daha yakın olmayı gerçekleştirmektedir. Nitekim Hakîm et-Tirmizî, er-Ragibü'l-İsfahani, el-Cüveynî, el-Gazzâlî vb. birçok Müslüman ahlâkçının kitaplarındaki makâsîd ile ilgili yazılar bunun bir göstergesidir.¹⁴¹

¹³⁸ Abdurrahman, Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Türâs, 114.

¹³⁹ Abdurrahman, Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Türâs, 122.

¹⁴⁰ Abdurrahman, Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Türâs, 122.

¹⁴¹ Abdurrahman, Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Türâs, 121.

İKİNCİ BÖLÜM

AHLÂK İLMİNİN FIKIH İLE İLİŞKİSİ

Taha Abdurrahman, usulcülerin hükümleri, fiil, terk veya tahyîr içeren hüküm (Teklifî Hüküm) ve teklifî hükümleri tamamlamak ve düzenlemek için oluşturulan hüküm (Vaz'î Hüküm) olmak üzere ikiye ayırdığını belirtmiş ilkini “gayr-ı mukayyed hüküm” ikincisini ise “mukayyed hüküm” olarak kavramlaştırmıştır.¹⁴² Taha Abdurrahman şer'î hükmün mahiyetini araştırdıktan sonra, bunun bir kural, bir koşul veya bir değer gibi ahlâkî unsurla ilişkili olduğunu belirtmiştir. Böylece her bir şer'î hüküm yapısında iki yönü barındırır ki bunlar: “fikhî yön” ve “ahlâkî yön”dür.¹⁴³

2.1. Şer'î Hükmün Fikhî ve Ahlâkî Yönleri

Taha Abdurrahman'a göre şer'î hükmün -daha önce açıklandığı gibi- üç unsurdan oluşan bir yapıda temsil edilen ahlâkî yönü bulunmaktadır ki bunlar:

1. **“Değer”:** Şer'î hükmün insanın yaratıldığı fitrata uygun olmasını gerektirmesinden ötürü diğerlerinden üstündür.
2. **“Niyet”:** Kalplerde gizlenen ilahi bir sır olan ihlâs ile ilişkilendirilmiş olduğu için en doğru manadır.
3. **“Fiil”:** Şer'î hükmün amele nüfuz etmesini sağladığı ve insanın amel aşamasında en yüksek seviyelere ulaşmaya kadar hareket etmesinin yolunu açtığı için diğerlerinden daha derin bir şekilde yerleşmiştir.

¹⁴² Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Türâs*, 106.

¹⁴³ Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Türâs*, 106; *Rûhu'd-Dîn: Min Dayki'l-'Almâniyye İlâ Seet'i-l-'İtimâniyye* (Dâru'l-Beyda': el-Merkezu's-Sekâfi' el-'Arabî, 2012), 402.

Şer’î hükmün, üç unsurdan oluşan bir yapıda temsil edilen fikhî/kanunî bir yönü de bulunmaktadır ki bunlar:

1. **“Hükmün ciheti”**: Şâri’in hitabıyla (vücûb, haram, mubah...) ilişkilendirdiği kanunî değerdir.¹⁴⁴
2. **“Hükmün illeti”**: Şâri’in bu cihet için gerekli kıldığı vasıftır.
3. **“Kaziyye”**: Yani “el-mahkûm aleyhin içeriği”; hükmün ciheti kendisine dahil olan ve vücûb, haram, mubah...ile nitelendirilen mükellefin fiilidir.¹⁴⁵

Yukarıdakilere göre, şer’î hükmün fikhî/kanunî yönünün rükünleri: “illet”, “cihet” ve “kaziyye”dir, Ahlâkî yönünün rükünleri ise “değer”, “niyet” ve “fiil”dir. Taha Abdurrahman’a göre bu iki yön karşılaştırıldığında fikhî yönün dış belirleyicilere, ahlâkî yönün ise iç belirleyicilere dayandığı görülecektir. Şöyle ki;

- a) Ahlâkî yöndeki “niyet” unsuru, fikhî yöndeki “illet” unsuru ile aynıdır, dolayısıyla nasıl ki illet varlığıyla yönü var kılan açık etken ise, niyet de varlığıyla fiili var kılan gizli etkindir.
- b) Ahlâkî yöndeki “fiil” unsuru, fikhî yöndeki “Kaziyye” unsuru ile aynıdır, dolayısıyla eğer kaziyye, üzerine hüküm verilmiş zâhir fiil ise o zaman ahlaklanmada kesin olan fiil, bâtın fiildir.
- c) Ahlâkî yöndeki “değer” unsuru, fikhî yöndeki, “cihet” unsuru ile aynıdır, dolayısıyla eğer cihet, belirli bir vasfa dayalı olarak hüküm vermede

144

اعتراض عبد الرحمن على التفريق عند الأصوليين بين "الحكم التكليفي" و"الحكم الوضعي"، وسبب اعتراضه هو أن كلا الحكمين ينطويان على جهة الحكم، وبهذه الجهة وحدها الاعتبار، كما أنه لا يمتنع أن ننقل صيغة أحدهما إلى صيغة الآخر، كما في الآيتين: "ولا تقربوا الزنى" التي تتضمن الحرمة تكليفياً و"الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة" التي تتضمن الوجوب، ويعدّها الأصوليون حكماً وضعياً. وهذا الاعتراض بقي غامضاً بالنسبة لي، وقد بحثت في كتب عبد الرحمن عن شيء يوضح كلامه هذا فلم أجد شيئاً.

Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 87.

145

ينبغي التنبيه هنا إلى أن هناك فرقاً جوهرياً بين "المضمون المحكوم عليه" في الوجه القانوني وبين "المضمون المقصود" الذي سبق ذكره والذي يشكل عنصر "الفعل" في الوجه الأخلاقي؛ ذلك أن "المحكوم عليه" فعل مجرد من الجهة، في حين أن "المقصود" فعل مقترن بهذه الجهة؛ وحتى نتجنب اللبس الناتج عن دلالة المفهومين معاً على معنى "الفعل"، نخص "المضمون المقصود" باسم "الفعل"، ونخص "المضمون المحكوم عليه" باسم "القضية"؛ ولأسيما أن "الفعل"، على وجه العموم، قد يُنظر إليه من جهتين: جهة كونه عملية، وجهة كونه أثراً لهذه العملية؛ والفعل الخلقي الخاص الذي يمثل "المضمون المقصود" لا يناسبه إلا مقتضى العملية، لأنه أدل على زمان الحدث، بينما الفعل القانوني الخاص الذي يمثل "المضمون المحكوم عليه" يناسبه مقتضى أثر العملية؛ لأنه أدل على نتيجة الحدث.

Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 88.

kullanılan açık fikhî ölçüt ise, değer, belirli bir vasıf üzerine hükmü vermede kullanılan zımnî ahlâkî ölçüttür.¹⁴⁶

Taha Abdurrahman'a göre "şer'î hükmün fikhî yönü üç temel vasfa sahiptir:

- 1) Maddî mânâda bir murakabeyi zorunlu kılar, bunu da Şâri'in belirlediği bir karşılık yoluyla gerçekleştirir.
- 2) Şahsın hem kendisine hem de bir başkasına fayda veya zarar sağlayacak şekildeki fiillerinin zahirî cihetini kontrol altına alır.
- 3) Ahkâmı belirtirken ve ahkâm arasında bir eşgüdüm oluştururken "sebebî ta'lîl" vesilesi kılar.¹⁴⁷

Şer'î hükmün ahlâkî yönü de yine üç temel vasfa sahiptir:

- 1) Manevî mânâda bir murakabeyi zorunlu kılar, bunu da insanın cevherinde bulunan içsel bir sebep aracıyla gerçekleştirir.
- 2) Şahsın hem kendisine hem de bir başkasına salahı veya fesadı dokunacak olan amellerinin batınî cihetini kontrol altında tutar.
- 3) Ahkâmı değerlendirmelerini açıklarken ve onları sıralarken "gâî ta'lîl" vesilesi kılar".¹⁴⁸

Velhâsıl, fikhî resmin esas olarak "maddi gereklilik", "zâhir fiiller" ve "sebebî ta'lîl" üzerine kurulu olduğu, ahlâkî resmin ise esas olarak "ahlâkî gereklilik", "bâtını/iç fiiller" ve "gâî ta'lîl" üzerine dayandığı açıktır.

Şer'î hükmün fikhî ve ahlâkî yapıları arasındaki bu benzerlik (التشاكل)¹⁴⁹ temelinde; "**Maksûdât**" açısından şer'î hüküm, amellerin suretleri ve taatlerin karşılıkları üzerinde durmakla beraber manevî bir yönelim ve fitrat üzerine bina etme olarak tanımlanır. "**Kusûd**" açısından Şer'î hüküm, amelin zahiri tarafına göre hüküm vermekle birlikte soyut yönelim (التوجه التجريدي) ve irade üzerine bina etme olarak tanımlanır. "**Makâsîd**" açısından Şer'î hüküm, hükümlerin zahiri sebeplerini değil

¹⁴⁶ Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 88.

¹⁴⁷ Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Türâs*, 106.

¹⁴⁸ Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Türâs*, 106.

¹⁴⁹

استعمل طه عبد الرحمن لفظ "التشاكل" بالمعنى المنطقي؛ والمقصود به هو تطابق بنيتين من حيث علاقتهما مع إمكان اختلاف عناصرهما.

Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Türâs*, 107.

batını sebeplerini öncelemekle birlikte ıslahî bir yönelim ve hikmet üzerine bina etme olarak tanımlanır.¹⁵⁰ Dolayısıyla şer'î hükümde fikhî yön ile ahlâkî yön arasındaki ilişki, farklı maksad yönlerine göre farklılık gösterir; eğer yön “*Maksûdât*” ise, o zaman fikhî yönünün kefesi ahlâkî yönden ağır gelir, eğer yön “*Kusûd*” ise, o zaman fikhî yönü ve ahlâkî yönü eşittir, eğer yön “*Makâsîd*” ise, o zaman ahlâkî yönünün kefesi fikhî yönden ağır gelir.¹⁵¹

Taha Abdurrahman, makâsîd yönleri içinde ahlâkî bakımdan en faydalı olanın “*Makâsîd*” ciheti olduğu, derece bakımından bir sonrakinin “*Kusûd*” ciheti, sonrakinin ise “*Maksûdât*” ciheti olduğu ve insanının kendini ıslah etmesinin ancak makâsîd aşamalarında kademe kademe ilerleyerek en üstün düzeye ulaşmasıyla mümkün olduğu kanaatindedir.¹⁵² Buna göre, şer'î hükümdeki fikhî yön ile ahlâkî yön arasındaki rollerin paylaşılması, onları birbirini tamamlayan iki işlev haline getirir.¹⁵³

Taha Abdurrahman, fikhî cihet ile ahlâkî cihet arasındaki bu yapısal benzerliğin ve işlevsel bütünleşmenin ancak “*Makâsîd*”da yer alan maksad veya gâî ilkelerine dayanması halinde sağlanabileceğini vurgulamıştır. Dolayısıyla vesile-maksat ayrımı göz önünde bulundurulduğunda ahlâkî yönün esas aldığı “gâî ta'lîl” metbû', fikhî yönün esas aldığı “sebebî ta'lîl” ise tâbî durumundadır ve bu, vesilenin maksada tabî olması şeklinde bir tâbiiyettir. Makâsîd alimlerine göre Maksat, vesileden önce gelir, vesilenin iyilik veya kötülüğü, maksadın iyilik veya kötülüğüne bağlıdır ve maksatlar dikkate alınmadığı zaman vesileler de dikkate alınmazlar.¹⁵⁴

Bütün bunlar Taha Abdurrahman'a göre şer'î hüküm itibariyle ahlâkî yönün fikhî yönden üstün olduğunu teyit etmektedir. Dolayısıyla birincinin ikinciye üstünlüğü, makâsîdın vesileye üstünlüğü gibidir, bu yüzden ona ikinciden daha fazla özen gösterilmelidir.¹⁵⁵

Taha Abdurrahman şer'î hükümlerin haricî cihet: fikhî/kanuni yön ve dâhilî cihet: ahlâkî yön şeklinde iki kısma ayrıldığını ispatladıktan sonra iki yönü birleştirmenin ve aralarında ayrım yapmanın sonucunu incelemeye geçmiştir. Fikhî-

¹⁵⁰ Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fi Takvîmi't-Türâs*, 107.

¹⁵¹ Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fi Takvîmi't-Türâs*, 107.

¹⁵² Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fi Takvîmi't-Türâs*, 107.

¹⁵³ Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fi Takvîmi't-Türâs*, 107.

¹⁵⁴ Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fi Takvîmi't-Türâs*, 107-108.

¹⁵⁵ Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fi Takvîmi't-Türâs*, 108.

ahlâkî yönlerin birleştirilme durumunda orta yolcu (vasatiyye) bir yaklaşım, ayrıştırılma durumunda ise aşırı (tarafîyye) bir yaklaşım ortaya çıkmaktadır.

2.2. Şer’î Hükümün Yönlerini Birleştirmek ve Orta Yolculuk (Vasatiyye)

Taha Abdurrahman’a göre ahlâkın önemi, fikhın öneminden daha aşağı değildir, hatta fıkıh ve ahlâk eşittir. Çünkü fikhın gayesi Allah’a kulluk yoluyla insanlığı gerçekleştirmektir, bu da ahlâkın gayesi ile aynı olduğuna göre fikhî fiil aslında ahlâkî bir fiildir. Bunun tersi de doğrudur; elimizde delil olup olmadığına bakmadan ahlâkî fiil aslında fikhî bir fiildir. Çünkü bir fiilin (fikhî) zahiri yüzü ve (bâtını) iç yüzü bulunmaktadır. Fikhî (kanuni) yüz ile ahlâkî yüz arasında amel ve düşünmede oluşan bu kaynaşma, biri diğerini düzelten, yoluna yönlendiren ve sınırları içinde muhafaza eden durumundadır.¹⁵⁶ Dolayısıyla ahlâkî yüz, fikhî yüzü değerlendirmektedir. Zira ilahî emir -şer’î hüküm- kanuni ve ahlâkî olmak üzere iki esasa dayanmaktadır. Fakat ahlâkî yön fikhî yöne göre önceliğe sahiptir. Çünkü emrin -hüküm- faydası dış uygulamada değil, ondan kaynaklanan ahlâkî ıslahtadır.¹⁵⁷

Wael Hallaq, Taha Abdurrahman ile şeriat anlayışı hususunda aynı görüştedir. Şer’î olanının sadece hüküm ve kanunlardan ibaret olmadığını her şeyden önce ahlâkî bir boyuta sahip olduğunu ifade eder. Şeriat cevheri: “Kanuni kavramlarla desteklenen ahlâk ilkelerinin bütününden ibarettir. Bu ahlâk kanunu, şeriatin benzersiz durumunu ifade eder. Bu ahlâk sisteminde kanun (vaz’), ahlâkî teoriye tabi araçlarla oluşur, henüz esas gaye olan son şekle ulaşamamıştır. Dolayısıyla şeriatteki kanun, ahlâkın aracı olup ahlâk, kanunun aracı değildir.”¹⁵⁸

Taha Abdurrahman’a göre iki yön arasındaki bu karşılıklı değerlendirme, zahiri ehli için cumud (donukluk) durumunu, batın ehli için içe dönüklük durumunu ortadan kaldırır, böylece amelde itidal ve düşünmede muvazene sağlanır. Bu şekilde İslami şeriat orta yol üzerine bina edilir.¹⁵⁹ Bu durumda şeriatte orta yolculuk, şeriatin değerlerinden bir değer veya amaçlarından bir amaç olup daha ziyade değerlerinin ve amaçlarının en genel ve kapsamlısı konumunda olmaktadır.¹⁶⁰ Bu maksad (şeriatte orta

¹⁵⁶ Abdurrahman, *Suâlu’l-Menhec: Fî Ufki’t-Te’sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 89.

¹⁵⁷ Abdurrahman, *Rûhu’d-Dîn: Min Dayki’l-‘Almâniyye İlâ Seet’i-İ’timâniyye*, 402.

¹⁵⁸ Wael Hallaq, *ed-Devletu’l-Müstehile el-İslâm ve’s-Seyâse ve’m’zikul’hadâdaseti’l-Ahlâki*, çev. Amer Osman (Beyrut: el-Merkezu’l-‘Arabî li-Labhâsi ve’d-Dirâsati es-Seyâsiyye, 2014), 43-44.

¹⁵⁹ Abdurrahman, *Suâlu’l-Menhec: Fî Ufki’t-Te’sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 89.

¹⁶⁰ Abdurrahman, *Suâlu’l-Menhec: Fî Ufki’t-Te’sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 89.

yolculuk), şer‘î hükümleri inşa etmede en üstün maksad olmalıdır. Bu da ancak iki unsurun gerçekleşmesiyle elde edilebilir ki bunlar:

- 1) **Fıkıh ahlâk üzerine tesis edilmelidir** (تأسيس الفقه على الأخلاق); kaynağı açısından ahlâkî değeri olmayan bir fikhî hükme itibar edilmez.
- 2) **Ahlâk fıkıhla yönlendirilmelidir** (تسديد الأخلاق بالفقه); fikhî/kanuni yönü (illet) olmayan bir ahlâkî fiile itibar edilmez.

Böylece orta yolculuk (vasatiyye), dört rükne dayanan genişletilmiş bir yapıya sahip olur. Bu rükünler: “Niyet”, “fiil”, “değer” ve “illet”. Bu açıklama doğrultusunda niyetsiz hiçbir fiil, yönsüz hiçbir fiil, illetsiz hiçbir yön ve değersiz hiçbir illet olmaz.¹⁶¹

2.3. Şer‘î Hükümün Yönlerini Ayırıştırma ve Aşırılık (Tarafıyye)

Taha Abdurrahman’a göre şer‘î hükümün fikhî ve ahlâkî yönleri arasındaki ayrım, İslam hukuk tarihinde önemli bir olay oluşturmuştur ve bu olay, Müslümanların iki mezhebi arasında farklılaşmaya yol açan “büyük nas fitnesi” (الفتنة النصية الكبرى) ile sonuçlanmıştır. Şöyle ki;

Birinci mezhep: Şer‘î hükümün delillerinde öngörülen zahir/açık ciheti -değeri- alan, deliliyle bağlı olan, geçerliliği bu delilden etkilenen ve bu yönün ilgili olduğu ahlâkî değerleri düşünmeyen, hükümün fikhî/kanuni cihetinin sınırlarında duran kısımdır. Halbuki bu meselenin kuralı: ahlâkî olmayan bir kanun/fıkıh, ruhsuz bir resim demektir. Taha Abdurrahman bu mezhebin aldığı bu yaklaşımı “et-Tarafıyyetü’l-Zâhiriyyeti’l-Ğâliyye” (zahirî yönü almakta aşırılığa kaçmış olan) olarak adlandırır.¹⁶²

İkinci mezhep: Şer‘î hükümün yer veya bağlamında öngörülen değer ile kifayet edip, bu değer her şeyden müstağni olduğuna inanıp, bu hükümün deliliyle ispatlanan vasfına ve yönüne itibar etmeyen, hükümün ahlâkî cihetinin sınırlarında duran kısımdır. Halbuki bu meselenin kuralı: kanunsuz (fıkıh) bir ahlâk, sınırsız bir delik demektir. Taha Abdurrahman bu mezhebin aldığı bu yaklaşımı “et-Tarafıyyetü’l-Bâtıniyyeti’l-Ğâliyye” (batınî yönü almakta aşırılığa kaçmış olan) olarak adlandırır.¹⁶³

Taha Abdurrahman ister zahiri ister batini olsun, şer‘î hükümün fikhî ve ahlâkî yönleri arasındaki farklılaşmadan doğan bu aşırılığın, tek bir derece olmadığını birçok

¹⁶¹ Abdurrahman, *Suâlu’l-Menhec: Fî Ufki’t-Te’sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 89-90.

¹⁶² Abdurrahman, *Suâlu’l-Menhec: Fî Ufki’t-Te’sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 90.

¹⁶³ Abdurrahman, *Suâlu’l-Menhec: Fî Ufki’t-Te’sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 91.

derecelerinin olduğunu belirtmiştir. Bu dereceler arasında bahsi geçen iki mezhebin sadece en yüksek dereceyi temsil ettiğini vurgular. Derecelerın geri kalanı ise, karşı taraftan ekleme veya değıştirme yoluyla alma derecelerine göre belirlenen mezheplerle temsil edilirler. Bu alma derecelerine göre o mezheplerin zahiri tarafı, batını tarafından daha ağır basabilir ya da onların batını tarafı, zahiri tarafından daha ağır basabilir.¹⁶⁴

Dolayısıyla, zahiri mezheplerin aşırılığı, karşı ahlâkî yapıdan ödünç aldıkları unsurların sayısına ve türüne göre değışebilir. Onları kanuni yapısına ekleyebilir veya bu yapının unsurlarının yerine onları koyabilir. Bu durumda kimisi ahlâkî yapının “değer”, “niyet” veya “fiil” gibi bir unsurunu ekleyebilir, ya da o unsuru kanuni yapının bir veya iki unsuruyla değıştirebilir, kimisi de ahlâkî yapının: “Niyet” ve “değer” veya “niyet” ve “fiil” veya “değer” ve “fiil” unsurlarını birlikte ekleyebilir, ya da o unsurları kanuni yapının bir veya iki unsurunun yerine koyabilir.¹⁶⁵

Örneğın kıyas ehlinden bazısı hükümler için istidlâl oluşturmada nasların açık delaletlerinin ifade ettiğı içerik ve hükümlerle yetinmemektedirler. Çünkü onlara göre şöyle bir kural vardır: “Şer‘î hükümlerde itibar makâsıda ve anlamlaradır, lafızlara ve mebâniye değildir.” Bunun üzerine sözün zahiri Şâri‘in kast ettiğı anlam ile çelişirse bu sözün tevili Arap dili kuralları çerçevesinde bu anlama göre yapılır. Apaçıktır ki bu usulcüler ahlâkî yapıda ‘fiil’ unsurunu esas almaktadırlar. Zira buradaki fiil, nasların anlamlarını ortaya çıkarmak için nasların derinliklerine inmekle elde edilen şer‘î maksattan ibarettir. Böylece bu usulcülerin aşırılığı Zahirilerin aşırılığından bir veya birkaç derece daha azdır. Zira onlar nassın ötesine geçip hakkında nas bulunmayan konuda kıyas yapmaktadırlar.¹⁶⁶

Taha Abdurrahman Zahiri mezhebi için başka bir örnek vermektedir. Şöyle ki Zahiriler ‘niyet’ unsurunu ahlâkî yapıdan almışlardır. İbn Hazm bu bağlamda şöyle söylemektedir: “Niyet, ubudiyetin sırrı ve ruhudur. Niyetin ameldeki yeri ruhun bedendeki yeri gibidir. Ubudiyette ruhu olmayan bir amelin olması mümkün değildir. Hatta böyle bir amel bozulmuş bir ceset gibidir.”¹⁶⁷

¹⁶⁴ Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 91.

¹⁶⁵ Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 91.

¹⁶⁶ Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 91-92.

¹⁶⁷ Taha Abdurrahman bu sözleri, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Kahire: Zekeriya Basım, II, 706-707) adlı kitabından alıntılanmıştır. Bkz. Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 92. O kitabı inceledim ve Taha Abdurrahman'ın söylediklerini gösteren hiçbir şey bulamadım.

Öte yandan batını mezheplerin aşırılığı, karşı fikhî yapıdan ödünç aldıkları unsurların sayısına ve türüne göre değişebilir. Onları ahlâkî yapısına ekleyebilir veya bu yapının unsurlarının yerine onları koyabilir. Bu durumda kimisi fikhî yapının “yön”, “illet” veya “kaziyye” gibi bir unsurunu ekleyebilir, ya da o unsuru ahlâkî yapının bir ya da iki unsurunun yerine koyabilir. Kimisi fikhî yapının “yön” ve “illet” veya “yön” ve “kaziyye” veya “illet” ve “kaziyye” unsurlarını birlikte ekleyebilir, ya da o unsurları ahlâkî yapının bir ya da iki unsurunun yerine koyabilir.¹⁶⁸

Örneğin mücadele ve riyazete dalan bazı zevk ehli (sülûk adabını yerine getiren) kimseler Şâri’in vacip kıldığı fiili yapma ve nehyettiği fiili terk etmekle yetinmemektedirler. Ayrıca Şâri’in vacip kılmadığı şeyleri kendilerine vacip kılmaktadırlar ya da nehyetmediği şeyleri kendileri için yasaklamaktadırlar. Sanki kendileri düzenli olarak yaptıkları ibadetleri farz kılmaktadırlar ve belli birtakım güzel şeyleri yapmamaktadırlar. Alışılmış olan mübâh şeylerden uzak durmaktadırlar. Onlar böyle yaparak Yüce Allah’a itaat ettiklerini düşünmektedirler. Bunlar fikhin iki farklı unsuru olan “kaziyye” ve “cihet” unsurlarını ahlâkî fiilin yerine koymuşlardır. Öyle ki onlar, nafiye ile vacip ile değiştirmek ve mübahı haram ile değiştirmek gibi asıl ciheti hoşnut oldukları başka bir cihet ile değiştirmektedirler. Böylece bunların aşırılığı Bâtınilerin aşırılığından bir veya kaç derece daha az olmaktadır. Zira onlar, kendilerini daha fazla sınırlandırarak ve bazı haklarından vazgeçerek ihmal edilmiş bir yönü muteber kılmaktadırlar.¹⁶⁹

Velhasılkelam fikhin ve ahlâkın birleştirilmesi orta yola (vasatiyye), tefrik edilmesi ise aşırılığa (tarafiyye) götürür. Bu aşırılık iki türdür: zahiri aşırılık ve batını aşırılık. Her aşırılık birçok derecedir. Bunun yanında orta yolculuk (vasatiyye), şer’î hükmün ahlâkî ile fikhî unsurları arasında denge sağlamakla tanımlanır. Taha Abdurrahman’a göre orta yolculuk (vasatiyye) -genel inanın aksine- kolaylaştırmasıyla aşırılık (tarafiyye) de zorlaştırmasıyla belirlenmez, orta yolculukta (vasatiyye) ağırlaştırma olup aşırılıkta hafifletme olabilmektedir.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Abdurrahman, *Suâlu’l-Menhec: Fî Ufki’t-Te’sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 92.

¹⁶⁹ Abdurrahman, *Suâlu’l-Menhec: Fî Ufki’t-Te’sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 92.

¹⁷⁰ Abdurrahman, *Suâlu’l-Menhec: Fî Ufki’t-Te’sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 93.

2.4. İslam'ın Modern Fıkhî Aklı

Taha Abdurrahman'ın tasavvurunda akıl, şer', kalp ve duyu arasında fark yoktur. Daha ziyade, bu farklılıkları İslam ahlâk felsefesinin kurulmasını engelleyen bilişsel engeller olarak görmektedir.¹⁷¹ Akıl ile şer' arasındaki ayrım, Yunan düşüncesindeki Logos ile Mythos arasındaki ayrımın bir sonucudur. Taha Abdurrahman bu çerçevede başka bir önerme sunmuştur. İçeriği: "Aklın, insanın içeriden aldığı bir şer' olduğu ve şer'in, dışarıdan aldığı bir akıl olduğu"dur.¹⁷² Taha Abdurrahman'a göre, akıl ve kalp arasındaki bu ayrım, İslam'daki dinî şe'âir anlayışının kanunlaştırmasındaki aşırılıktan (الغلو في تفقيه ممارسة الشعائر) sorumludur. Çünkü bu ayrım sonucunda mükellefin görünen fiilleri, ahlâkî anlamlarına bakılmaksızın sadece şeriat hükümleri ışığında değerlendirilmektedir.¹⁷³ Akıl ve duyular arasındaki ayrıma gelince, bu, aklın ilahlaşma (التأليه) noktasına kadar kutsallaştırılmasının veya Taha Abdurrahman'ın "Akılcı Putperestlik" (الوثنية العقلانية) dediği şeyin sebebidir.¹⁷⁴ Taha Abdurrahman, bu görüşünde akıl ve duyu arasındaki bağlantıyı doğrulamak için birkaç meseleye dayanarak dini kaynak (المرجعية الدينية) edinmiş¹⁷⁵ ve bu konudaki ahlâkî vizyonu, bir yanda akı, diğer yanda şer' ve duyuyu birleştirerek kurmuştur. Akıl ve şer', A'raf Süresinin 172. ayetine dayanarak Şâri' ile akıl sahibi olan insan arasında sağlam bir anlaşma ile birleştirilmiştir. Akıl ve kalbin birleştirilmesi hakkında, Taha Abdurrahman'ın sunduğu delil ise, "Hz. Peygamber'in göğsünün yarılması olayı"dır (şakk-ı sadr). Taha Abdurrahman, bu olayda yaşananların Hz. Peygamber'i *Temizleyici Bir Ahlâk* (أخلاق تطهيرية) sahibi kıldığını düşünür. Taha Abdurrahman, akıl ve duyunun birleştirilme gerekçesini, Hz. Peygamber'in hicretin ikinci yılında Kur'an'ın emriyle kibleyi çevirdiği tarihi olaya bağlamıştır. Taha Abdurrahman, bu olayı *Hareket İçeren Ahlâkî Bir Olay* (أخلاق إشارية) olarak görür. Ona göre *İşarî Ahlâk* (أخلاق إشارية) vasfını

¹⁷¹ Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlâk: Müsâhemetun fi'n-Nakdi'l-Ahlâkıyyi li'l-Hadâseti'l-Garbiyye*, 149-156. نشير هنا إلى أن الفلسفة الانتزاعية عند عبد الرحمن مؤسسة على "العقل المؤيد" أو العقل الصوفي في مقابل أي فلسفة علمانية مؤسسة على "العقل المجرد" أو العقل العلمي الحديث.

Mücerret Akıl, Müsedded Akıl ve Müeyyed Akıl hakkında daha açıklamalar için bkz. *el-'Amelu'd-Dînî ve Tecdîdu'l-'Akl* (Rabat: el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, 1997), 46-150.

¹⁷² Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlâk: Müsâhemetun fi'n-Nakdi'l-Ahlâkıyyi li'l-Hadâseti'l-Garbiyye*, 151.

¹⁷³ Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlâk: Müsâhemetun fi'n-Nakdi'l-Ahlâkıyyi li'l-Hadâseti'l-Garbiyye*, 153.

¹⁷⁴ Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlâk: Müsâhemetun fi'n-Nakdi'l-Ahlâkıyyi li'l-Hadâseti'l-Garbiyye*, 155.

¹⁷⁵ Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlâk: Müsâhemetun fi'n-Nakdi'l-Ahlâkıyyi li'l-Hadâseti'l-Garbiyye*, 154.

taşıyan bu olay, Müslümanı namazlarında *Kiblenin Somutlaştırılmasından* (محسوسية القبلة) *İbadetin Makullüğüne* (معقولية التعبد) götürmektedir¹⁷⁶.

Yukarıda verdiğimiz bilgilerden hareketle denilebilir ki, çağdaş fikhî akıl, şer'î hükmün fikhî ve ahlâkî yönlerini birbirinden ayırdığında, fıkıh anlayışı değer açısından afete uğramıştır. Çünkü fıkıhçıların ilgisi, şer'î hükmün fikhî/kanuni cihetine odaklanmıştır. Ahlâkî ciheti ihmal edilmese de onun aynı ilgiyi görmediği ortadadır. Bu ihmalkarlık fıkıh ilminin, sembolik ilişkileri araştıran alet ilmine dönüşmesine yol açmıştır ve şer'in ruhundan ve maksatlarından uzak kalarak zahiri tarafı cumud/donuk bakışla düşünmesine sebep olmuştur.¹⁷⁷

Bu dönüşüm bağlamında, fıkıh anlayışının -Taha Abdurrahman'ın görüşüne göre- iki dönem arasında gidip geldiği görülür.

1. *Affedici Dönem* (الطور العفوي): Bu dönem, dinin manaları ile ilgili içerdiği ruhî fitrattan çıkmış olan 'Dinamik Fıkıh' (الفقه الحي) veya 'Ruhanî Fıkıh' (الفقه الروحي) tarafından ortaya çıkarılmıştır.
2. *Yasa Dönemi* (الطور التقني): Bu dönem, nefsî yapıdan kaynaklanan ve ruhî fitratı örten 'Nefsî Fıkıh' (الفقه النفسي) diye de isimlendirilen 'Yapay Fıkıh' (الفقه الصناعي)¹⁷⁸ tarafından ortaya çıkarılmıştır.¹⁷⁹

Taha Abdurrahman'a göre *Dinamik Fıkıh*, ahlâkî tarafı asıl, kanunî tarafı bir fer' olarak göz önüne alıp ikisini ibadet ve muamelat alanlarında birleştirmiştir. *Sına'î Fıkıh* ise sadece munzabıt olan kanunî ciheti dikkate alarak kaynağı fitrat olan ahlâkî cihetten kurtulduğunda mekanizmalarını geliştirebilir, kurallarını koyabilir ve delillerini sıralayabilir.¹⁸⁰

Yapay Fıkıh ilahi emirlerin/şer'î hükümlerin fikhî/hukuki yönüyle yetinince Taha Abdurrahman'a göre bu fıkıh özel bir maddeye dönüşmüştür. Burada fakihler ana naslarla iş yapmaya özen göstermişlerdir. Aynı şekilde fakihler, fikhî hükümlerden

¹⁷⁶ Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlâk: Mûsâhemetun fi'n-Nakdi'l-Ahlâkıyyi li'l-Hadâseti'l-Garbiyye*, 158-167.

¹⁷⁷ Abdurrahman, *Suğur'l-Mürebete: Mukerebe İ'timâniyye Liseraâ't'l-Ümme'l-Haliyye*, (Rabat: Menşüret Merkezi Meğarip, 2018), 116.

¹⁷⁸ Taha Abdurrahman, dinamik fıkıh ve yapay fıkıh ile ilgili görüşlerini şia fıkıh anlayışını değerlendirirken ele almıştır.

¹⁷⁹ Abdurrahman, *Rûhu'd-Dîn: Min Dayki'l-'Almâniyye İlâ Seet'i-İ'timâniyye*, 404. "Ruhanî Fitrat" ve "Nefsî Oran" arasındaki fark hakkında daha fazla ayrıntı için 91-179.

¹⁸⁰ Abdurrahman, *Rûhu'd-Dîn: Min Dayki'l-'Almâniyye İlâ Seet'i-İ'timâniyye*, 404.

kanunlaşan teâmül ile ulaşıldığı ölçüde ta'abbüdî ve tedbîrî¹⁸¹ davranışları belirlemeye özen göstermişlerdir (iştirâka karşı ihtisâs).¹⁸² Ayrıca amelî sünnet, artık fıkıhta önemli konumda yer almamaktadır. Artık kavli sünnet ön sırada yer almaktadır. Bu da takdirî fıkıhın inşa edilmesine yol açmıştır. Öyle ki durum fûrû-i fıkıhta abartıya gitmeye kadar varmıştır (amele karşı söz).¹⁸³ Bu fıkıh; ibadet edilmesi ve ritüellerin toplumsal uygulamasının kanunlaştırılması için toplumsal olguları güçlendirmeye çalışmaktadır. Bu fıkıhın hedefi var olan toplumsal ve siyasal konumu tespit etmektir (bireye karşı toplum).¹⁸⁴ Bu fıkıh bireyin iç dünyasını tezkiye etmeye önem vermez. Sadece onun dış davranışlarını kontrol altına almakla ilgilenir. Amelleri değerlendirmede daha önce temel hedef bâtın iken artık zâhir olmuştur. Bu fıkıh ibadet etmek için belirlenen ritüeller ve zahir resimlerle ilgilenmektedir (bâtına karşı zâhir).¹⁸⁵

Özetle *Yapay Fıkıh*, temelde üç noktadan ibarettir:

1. Yalnızca uzmanlaşmış kişilerin uğraştığı kanunî bir ilimdir.
2. Toplumla alakalı hususlarla ilgilenir.
3. Yalnızca sözlere bakar ve amellerin suretiyle ilgilenir.¹⁸⁶

Taha Abdurrahman'ın yeni İslam düşünce krizinin özelliklerini tespit etme çalışması çerçevesinde bakıldığında *Kanuni Fıkıh* (الفقه التقني) ile *Ta'arrüfî Fıkıh* (ahlâkî fıkıh) arasında apaçık bir şekilde farklılıklar bulunduğu görülmektedir.

*Kanuni Fıkıh*¹⁸⁷: Şer'î emirlerdeki zorunlu ilişki olgusu üzerinde donuklaşmak suretiyle bu şer'î emirleri kanunlaştırmakla ilgilenmektedir. Emir ilişkisinde zorunluluk (القهرى) ve mecburiyet yönü üzerinde yoğunlaşmaktadır. İnsanın İlah ile ilişkisinin şartlarını ve bağlamalarını dikkate almamaktadır. Bu fıkıh emirlerin emir olma olgusu üzerinde durmakla sınırlı kalmaktadır. İlahi emri, temeli iradeyi yönetmeye dayanan beşeri emrin gereğine uygun kılmaktadır.¹⁸⁸ Bu fıkıh, şeriatın insan davranışı için belli

¹⁸¹ Muhtemelen bu ifade ile fakihlerin muamelat alanında toplumu idare etmeye yönelik hükümleri kastedilmiştir.

¹⁸² Abdurrahman, *Rûhu'd-Dîn: Min Dayki'l-'Almâniyye İlâ Seet'i-İ'timâniyye*, 403.

¹⁸³ Abdurrahman, *Rûhu'd-Dîn: Min Dayki'l-'Almâniyye İlâ Seet'i-İ'timâniyye*, 403.

¹⁸⁴ Abdurrahman, *Rûhu'd-Dîn: Min Dayki'l-'Almâniyye İlâ Seet'i-İ'timâniyye*, 403.

¹⁸⁵ Abdurrahman, *Rûhu'd-Dîn: Min Dayki'l-'Almâniyye İlâ Seet'i-İ'timâniyye*, 403.

¹⁸⁶ Abdurrahman, *Rûhu'd-Dîn: Min Dayki'l-'Almâniyye İlâ Seet'i-İ'timâniyye*, 404-405.

¹⁸⁷ Taha Abdurrahman, bu ismi Vehhâbi fikhî yönelimi veya akla vermiştir. Abdurrahman, *Suğur'l-Mürebete: Mukerebe İ'timâniyye Liseraâ't'l-Ümme'l-Haliyye*, 115.

¹⁸⁸ Abdurrahman, *Suğur'l-Mürebete: Mukerebe İ'timâniyye Liseraâ't'l-Ümme'l-Haliyye*, 175.

bir kanuni konum oluşturmaya çalışmadığını göz ardı etmektedir ki vaz'î kanunda durum bu şekildedir. Hatta şeriat sınırları zıt olan bir emriyedir (emredici olma). Onun hedefi insanların haksız kararlarına karşı alternatif önlemler koymak suretiyle insanlığın haksız emirlerine engel olmaktır.¹⁸⁹

*Ta'arrüfî Fıkıh*¹⁹⁰: Şer'î hükümlerin sadece fikhî yönleriyle ilgilenmek yerine bu hükümleri, içlerinde bulunan ahlâkî değerlere nispet etmekle ilgilenmektedir. Taha Abdurrahman'a göre bu tür fıkıh; ilahi emirlerin bunlardan zorunluluk niteliğini kaldıran *İ'timânî Sıfatlardan*¹⁹¹ meydana geldiğini kabul etmektedir. Zira emirler zorunlu değil istemli olmaktadır. İlahi emir; insanı arzulardan özgürleştirecek şekilde insanın iradesine egemen olmuyor. Ayrıca bu fıkıh emirlerin sebeplerini ve şartlarını tespit etmektedir. Bu emirlerin ruhlarını ortaya koymaktadır ki bu ruhlar bu emirlerin içinde bulunan doğru değerlerdir.¹⁹²

Taha Abdurrahman, fıkıhçıların ve usulcülerin fikhî, *Kanunsal* (الصناعي التقني) boyuta hasrettiğini düşünür. Ona göre onlar, ta'lîl bölümünde akıl, ma'kûl ve aklın manalarını ele aldılar ve kalbi sadece i'tikat mahalline (محل الاعتقاد) ve niyete hasrettiler, bunun neticesinde ise akıl ile kalb arasında ayrılık ortaya çıktı.¹⁹³

Bu da hükümlerin ve bu hükümlere delalet eden emirlerin anlamları ve bunların içinde gizli olan maksatlar hiçbir şekilde düşünülmeden ve İslam şeriatının maksatlarına apaçık bir şekilde muhalefet edilerek bu şer'î hükümlerde ve emirlerde bulunan ahlâkî değerlerin neredeyse tümü ihmal edilerek fikhî; sadece ilahi emirlerin şekilleri ve zahirleriyle bağlantılı olmasına ve dinin tümünün emir yönüne indirgenmesine yol açmaktadır.

Böylece bu düşünce ehli iki tehlikeye düşmüşlerdir: İlki ahlâkî, mükelleflerin fiillerinin muayyen bir kısmı ile sınırlamaları ki bu, ahlâkın hakikatinin gerçek manasının bilinmemesi anlamına gelmektedir. İkincisi ise, ahlâkın tamamlayıcı

¹⁸⁹ Abdurrahman, *Rûhu 'd-Dîn: Min Dayki 'l-'Almâniyye İlâ Seet 'i-İ'timâniyye*, 380.

¹⁹⁰ Taha Abdurrahman çözüm olarak, el-Aklü'l-Fikhî't-Ta'arrufî öne sürmüş olup, et-Ta'arruf'un anlamı, Allah'ın Güzel Esmâ'sının işaret ettiği sıfatları vasıtasıyla bilgi edinmesidir. Abdurrahman, *Suğur 'l-Mürebete: Mukerebe İ'timâniyye Liseraâ 't 'l-Ümme 'l-Haliyye*, 116.

¹⁹¹ Taha Abdurrahman, İlahî sıfatları, İ'timânî sıfatları olarak adlandırır. Çünkü Cenab-ı Hak, Ahzab Suresi 72. ayetinde bizlere, insanoğlunun değerini bilmeyi ve onun altında tecelli eden değerlerle mümkün olduğunca hareket etmeye emanet etmiştir. Abdurrahman, *Dinu 'l-Hayâ': mine 'l-Fikhî 'l-İ'timâni ilâ 'l-Fikhî 'l-İ'timânî -1- Usulu 'n-Nazari 'l-İ'timânî*, 17.

¹⁹² Abdurrahman, *Suğur 'l-Mürebete: Mukerebe İ'timâniyye Liseraâ 't 'l-Ümme 'l-Haliyye*, 177-178.

¹⁹³ Abdurrahman, *Suâlu 'l-Ahlâk: Müsâhemetun fi 'n-Nakdi 'l-Ahlâkıyyi li 'l-Hadâseti 'l-Garbiyye*, 152.

maksatlardan (المقاصد الكمالية) biri olarak görülmesi ki bu, dinin hakikatının yanlış anlaşılması anlamına gelmektedir¹⁹⁴.

Bu bağlamdaki analizden hareket ederek Taha Abdurrahman, çağdaş fikhî akıl krizinin çözümünün *İ'timânî* bir çözüm olması gerektiğini düşünür. Ona göre insanın ilahî emirler ve hükümlerle olan ilişkisi, mecburiyete dayalı bir maddi menfaat üzerine alışveriş ile ilgili bir ilişki olmayıp -batının vaz'î hukukunda olduğu gibi- değerler bahsine ehemmiyetinin emirler bahsine ehemmiyetine göre önceliğe sahip olduğu ilkesine dayanan bir ilişkidir. Taha Abdurrahman'a göre emirlerle iştigal etmek, zarurî olarak o emirlerin içerdiği değerlerle iştigal etmeyi gerektirmez; emirlerden istifade edilmesi için değerlerle iştigal etmek gerekir.¹⁹⁵

2.5. İlâhî el-İ'timâr ve el-İ'timân Arasında Fakih

Taha Abdurrahman, 'el-İ'timâr' kavramını, bir şey emretme manasına delalet eden 'el-emr' kelimesinden türetmiştir. 'el-İ'timân' kavramını ise Ahzâb Suresi 72. ayette geçen 'emanet' kelimesinden türetmiştir.¹⁹⁶ İki terime "fıkıh" kavramı eklendiğinde "*el-Fıkhu'l-İ'timârî*" ve "*el-Fıkhu'l-İ'timânî*" olmaktadır. *el-Fıkhu'l-İ'timârî*, Taha Abdurrahman'a göre şer'î hükümlerin zahirî boyutu ile ilgili olan teklif/zorlama cihetinin öne çıktığı –yani edânın (bir görevin yerine getirilmesi) biçimleri altına alıp 'emirler'e dayanarak Allah'ın adı olan 'el-êmir' (emir veren) ile uğraşan- bir fıkıhtır. Zira bir teklif var olup onunla, mükellefin sorumlu tutulduğu manalara *i'timân* olmaz. Bunun yanında *el-Fıkhu'l-İ'timârî'nin* konusu, şer'î hükümleri istinbat etmektir.¹⁹⁷ *el-Fıkhu'l-İ'timânî* ise şer'î hükümlerin içerdiği ahlâkî değerlere

¹⁹⁴ Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlâk: Mûsâhemetun fi'n-Nakdi'l-Ahlâkıyyi li'l-Hadâseti'l-Garbiyye*, 153.

¹⁹⁵ Abdurrahman, *Suğur'l-Mürebete: Mukerebe İ'timâniyye Liseraâ't'l-Ümme'l-Haliyye*, 178.

¹⁹⁶

بعد تفسير عبد الرحمن طه كلمة "الأمانة" وفق ما يقتضيه السياق عرّفها بقوله: "الأمانة هي العبادة التي تَسَعُّ كل الأعمال عن اختيار والتي لا حيازة معها."

Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ': mine'l-Fikhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fikhî'l-İ'timânî -1- Usulu'n-Nazari'l- İ'timânî*, 51.

ويقول في موضع آخر: "إن الائتمان عبارة عن إيداع رعاية، بحيث يكون كل ما خلق الله جل جلاله من أجل الإنسان هو عبارة عن ودائع أودعها إياه، يمتلكها كيف يشاء، ويتحقق بها كيف يشاء؛ شريطة أن يصون حقوقها". كما يقول: "الائتمان عبارة عن اتصال روحي يبنني فيه التخلُّق الخارجي على التخلُّق الداخلي، جاعلا ظاهر الصلة بالإنسان يزودج بباطن الصلة بالله، كما يبنني فيه التكليف الوجودي على التكليف الشهودي، جاعلا حق الاختيار يزودج بواجب الاضطرار".

Taha, *Rûhu'd-Dîn: Min Dayki'l- 'Almâniyye Îlâ Seet'i-İ'timâniyye*, 474-476.

¹⁹⁷ Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ': mine'l-Fikhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fikhî'l-İ'timânî -1- Usulu'n-Nazari'l- İ'timânî*, 21.

bağlı olan emanet cihetinin öne çıktığı bir fıkhıdır. Binaenaleyh, *el-Fıkhü'l-İ'timânî'nin* konusu, bu ahlâkî değerleri istinbât etmektir.¹⁹⁸

Taha Abdurrahman, fakihin, şer‘ hakkındaki düşünmesinin üç açıdan olduğuna işaret etmektedir. Şöyle ki;

1. *İçtihadî bakış*: Tafsilî delillerden şer‘î hükümler istinbat etmekle ilgilenen fakihin bakışıdır. *el-Fakihü'l-İ'timârî* bunu araştırır.¹⁹⁹
2. *Usûlî bakış*: Fakihin şer‘î hükümleri çıkarmakta takip ettiği istinbat metotlarıyla belirlenen usuller ve genel kaideleri araştıran fakihin bakışıdır.²⁰⁰
3. *Düşünsel bakış*: Bu düşünme iki türlüdür: ilki *en-Nazaru'l-İ'timârî*: “*el-Amiriyyetü'l ilahiyye*”, “*emriyyetü'l-Ahkâm*” ve “*sem'iyyetü'l-evamir*” gibi şer‘î hükümlerin zahiri üzerine bina edilen genel kaideleri araştıran düşünmedir.²⁰¹ İkincisi *en-Nazaru'l-İ'timânî*: “*eş-Şehadetü'l ilahiyye*”, “*İ'timâniyyetü'l-kıyem*” ve “*Şühüdiyyetü'l-êmir*” gibi şer‘î hükümlerin içerdiği ahlâkî değerler üzerine bina edilen genel kaideleri araştıran düşünmedir.²⁰² Bu çerçevede Taha Abdurrahman, mülkî alem ilkelerinin, melekut alemleri ilkelerine tabi olmasını dikkate alarak *en-Nazaru'l-İ'timârî'nin*, *en-Nazaru'l-İ'timânî'nin* bir dalı olduğunu belirtmektedir.²⁰³ Burada melekutî ilkeleri zikretmekte fayda var.

Melekutî ilkeler:

- A. **Şehâdet İlkesi**: Bu i'timânî ilke, A'raf Suresi'nin 172-174. ayetlerinden çıkarılan “Melekut Şahitliği Misakı”ndan alınmıştır. Şöyle ki; Taha Abdurrahman'a göre ‘şehâdet’in bütün manalarını -insanın Allah'ın birliğini

¹⁹⁸ Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ'*: mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî -1- Usulu'n-Nazari'l-İ'timânî, 21.

¹⁹⁹ Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ'*: mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî -1- Usulu'n-Nazari'l-İ'timânî, 21.

²⁰⁰ Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ'*: mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî -1- Usulu'n-Nazari'l-İ'timânî, 21.

²⁰¹ Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ'*: mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî -1- Usulu'n-Nazari'l-İ'timânî, 21, 24.

²⁰² Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ'*: mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî -1- Usulu'n-Nazari'l-İ'timânî, 21, 24.

²⁰³ Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ'*: mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî -1- Usulu'n-Nazari'l-İ'timânî, 33-57. Taha Abdurrahman, “Dünya” yerine “Mülkî İdrak”ı, “Gayb Alemleri” yerine “Melekutî idrak”ı koymuş ve bunları Kur'an sözlüğünden almıştır.

tasdik ettiği gayb alemindeki ve dünyadaki şahadeti, Hâlik'ın bu şahadete şahitliği, şahsın kendisine ve başkasına şahitliği, gerçeği anlamak amacıyla bakmak ve şahit olmak- itibara aldığımızda bu ilke insana fitratını geri kazandırıp varlığının hakikatini elde ettirmektedir. Dolayısıyla 'Gayrilik' (yani bir başkasının ona şahitlik etmesi; bu başkası, Allah, Resul, yakındaki bir insan, uzaktaki bir insan, insanın organları ve diğer kâinat olabilir) ile birleşmiş olan *i'timân* kimliği, mücerret kimlikten üstündür. Hatta *İ'timân kimliği*, 'Gayrilik' üzerine bina edilmektedir. Çünkü Taha Abdurrahman'a göre emanet aleminde bütün mevcudat şahitlik hakkına sahiptir.²⁰⁴

B. **Emanet İlkesi:** Bu *i'timânî* ilke, Ahzab Suresi'nin 72-73. ayetlerinden çıkarılan "*Meleku'tî İ'timân Misakî*"ndan alınmıştır. Şöyle ki; Taha Abdurrahman'a göre bu ilkeden hareketle bütün mevcudat, insana bir emanettir. Bu yüzden insan "malik olma" ruhundan soyutlanır ve aklının ona gerekli kıldığı bütün sorumlulukları yüklenir. Nitekim emanet ilkesi, bir şey, akıl mesuliyetini idrak ettiği zaman zıddıyla cem olmamasını gerektirmektedir.²⁰⁵

C. **Tezkiye İlkesi:** Taha Abdurrahman, bu ilkeyi, Bakara Suresi'nin 151-152. ayetlerinden çıkarmıştır. Şöyle ki; bu ilke, Allah'ın rızasını talep etmek gayesiyle indirilen ahlâkî değerler ile manevi hususları insanın nefsinde gerçekleştirmesini gerektirir. Buna göre tezkiye hem fertlerde hem de toplumlarda ahlâkî olanakları ve manevî cevherleri inkişaf ettirmektir; çünkü ancak o, fertler insanın diğer bütün varlıklardan ayrıldığı insaniyetlerini yüceltecektir. Ayrıca tezkiye, sosyal afetlere ve evrensel ahlâkî ve manevi afetlere karşı koyabilme gücüne sahiptir.²⁰⁶

²⁰⁴ Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ*: mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî -1- Usulu'n-Nazari'l-İ'timânî, 47-49; Bü'sü'd-Dehrâniyye en-Nakdu'l-İ'timani li Fasli'l-Ahlâk 'ani'd-Din, 14-15.

²⁰⁵ Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ*: mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî -1- Usulu'n-Nazari'l-İ'timânî, 49-54; Bü'sü'd-Dehrâniyye en-Nakdu'l-İ'timani li Fasli'l-Ahlâk 'ani'd-Din, 15-16.

²⁰⁶ Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ*: mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî -1- Usulu'n-Nazari'l-İ'timânî, 54-56; Bü'sü'd-Dehrâniyye en-Nakdu'l-İ'timani li Fasli'l-Ahlâk 'ani'd-Din, 16-18.

2.5.1. İ'timârî Fıkıh

Taha Abdurrahman, *el-Fakihü'l-İ'timârî*'nin Kur'an'a bir "teşrî'/yasa kitabı" olarak baktığını düşünür.²⁰⁷ Ona göre yasa aslında mülk aleminin bir suretidir. Bu suret, zahiri hükümlerle yetinmekle birlikte kendini dünyaya (mülk dünyası) hasreden "Yürüyen İnsan" (الإنسان المسري) tarafından yerine getirilir. Buna göre *el-Fakihü'l-İ'timârî*, "haiz olma (bir malın mülkiyet altına alınması) arzusunun (شهوة الاحتياز) kontrol eden şer'î hükümler hakkında düşünen"dir ya da "bu haiz olma arzusunun kontrol eden hükümlerin âlimi"dir.²⁰⁸ Binaenaleyh sadece bu arzusun ihlal edilmemesi veya tartışılmamasını gerektiren sınırlar koyan, hükümleri çıkarmak ve sıralamakla ilgilenen bir fakih "*İhtiyâzî Fakih*" konumundadır.²⁰⁹ Taha Abdurrahman'a göre *hiyâze* (zilyetlik), muamelatta olduğu gibi ibadetlerde de bulunmaktadır. Zira mükellef, tabiatı gereği ibadeti kendisine ait gibi davranır hatta o ibadetiyle aldanma noktasına gelebilir.²¹⁰ *el-Fakihü'l-İ'timârî* tarafından açıklığa kavuşturulan hükümlerin zahirî şekli nedeniyle, *el-Fakihü'l-İ'timârî* düşüncesinde bu hükümlerle amel etmek yoktur. Çünkü bu hükümlerle amel etmesi onun tercihi olup düşünmesinin bir parçası değildir. Aynı şekilde bu hükümlerle amel etmek diğer mükelleflere de geçerli olup hâkime, onların amellerine hüküm verme ve yöneticiye bu hükmü yürütme yetkisini bırakır.²¹¹

Taha Abdurrahman, zahirî fıkıhın temelinin mezhepleşme olduğunu düşünür, mezhepleşme ise temel meselelerde özel kavram ve istidlal etmelerden oluşan bir sistemdir. Başka bir deyişle mezhepleşme, amelî değil teorik araçlardan -kavram, yöntem ve mesele- ibarettir. Bunun yanında tüm dini fıkha yasal biçimiyle döndürmekle, dinin yalnızca zorunlu yönüne indirgenmesi hissedilir.²¹² Taha Abdurrahman'a göre bundan hareketle şer'î hükmün -farz, haram, mubah, mekruh ve mendup- ahlâkî değil, hukukî değerler olduğu sonucu çıkar. Hukukî değerler, disiplinsiz

²⁰⁷ Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ': mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî -1- Usulu'n-Nazari'l-İ'timânî*, 83.

²⁰⁸ Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ': mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî -1- Usulu'n-Nazari'l-İ'timânî*, 85-86.

²⁰⁹ Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ': mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî -1- Usulu'n-Nazari'l-İ'timânî*, 84.

²¹⁰ Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ': mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî -1- Usulu'n-Nazari'l-İ'timânî*, 84.

²¹¹ Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ': mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî -1- Usulu'n-Nazari'l-İ'timânî*, 23, 83.

²¹² Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ': mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî -1- Usulu'n-Nazari'l-İ'timânî*, 83.

örnekler değil, disiplinli tatbikî kriterler olup bu kanunî değerler, kurallı işlevsel ölçülerden ibarettir. Kuralsız örnek alınan davranışlar değildir. Bu kanunî değerlerden maksat, terk veya alma seçeneklerini sunmak için hükümleri sıralamaktır. Adalet, iffet ve isâr gibi değerleri gerçekleştirmekle şahsın durumunu düzeltereği davranışlardaki değerleri teşhis etme değildir.²¹³

2.5.2. İ'timânî Fıkıh

Taha Abdurrahman *el-Fakihü'l-İ'timânî*'nin ise Kur'an'a bir "*Tahlik/Ahlaklandırma Kitabı*" olarak baktığını düşünür. Ona göre ahlaklandırma aslında melekutun (gayb alemi) bir surettir. Bu suret, yaşantısını gayb alemine hasreden "*Yükselen İnsan*" (الإنسان العارج) (Allah katına çıkış yapan insan) tarafından yerine getirilir. Buna göre *el-Fakihü'l-İ'timânî*, "şer'i hükümlerin dayandığı ve onların emanet niteliğini belirleyen ahlâkî değerler hakkında düşünen"dir ya da "bu *i'timânî* değerlerin âlimi"dir.²¹⁴ Binaenaleyh emanet açısından düşünen fakih, bu ahlâkî değerleri çıkarmak için esmâ-i hüsnâ'da celâlî ve cemâlî bir bakışla düşünerek hem *i'timânî* hem de melekutî sıfatlara sahip olacaktır. Dolayısıyla fıkıhın sadece *es-Sem'* ve *icâb'ı* birleştiren celâlî anlayış üzerine bina edilmesi yerine, *es-Sem'* ve *el-Basar'ı* (hakikati keşfetme, idrak etme ya da bir şeyin iç yüzüne vâkıf olma) birleştiren cemâlî anlayış üzerine bina edilmesi ve "zorunlu emir" yanında emaneti yüklenme vasfının dayandığı *ihtiyâr'ı* yeniden ele alması gerekir. Böylece fıkıh, mülkî yapısının oturması için melekutî sebepleri elde etmiş olur.²¹⁵ Anlaşılan o ki, *el-Fakihü'l-İ'timârî*, "*el-Amiriyetü'l ilahiyye*"nin (İlahî Âmirliğin) celâlî vasfına bakarken *el-Fakihü'l-İ'timânî*, "*eş-Şehadetü'l ilahiyye*"nin (ilahi şahitliği) cemâlî vasfına bakmaktadır. Nitekim *el-Fakihü'l-İ'timârî* ve *el-Fakihü'l-İ'timânî*, İlahî Âmirliğin bilinmesini isteme hususunda aynı görüşte olsalar bile, onu idrak açısından farklılar; İlkinin ilahî anlayışı, darlık, davranışlara tutuculuk şeklinde yansıyan celâlî bir tasavvurdur. İkincinin ilahî anlayışı ise akla genişlik, davranışlara yumuşaklık şeklinde yansıyan cemâlî bir tasavvurdur.²¹⁶

²¹³ Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ': mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî -1- Usulu'n-Nazari'l-İ'timânî*, 86.

²¹⁴ Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ': mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî -1- Usulu'n-Nazari'l-İ'timânî*, 85-86.

²¹⁵ Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ': mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî -1- Usulu'n-Nazari'l-İ'timânî*, 91, 96.

²¹⁶ Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ': mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî -1- Usulu'n-Nazari'l-İ'timânî*, 95-96.

Taha Abdurrahman'ın, Fakihin “*İlahî Âmirlik*” ile meşgulken takip etmesini zorunlu kıldığı yöntem nedir?

Taha Abdurrahman, fıkıhçının *i'timânî* olabilmesi için *İlahî Âmirliğin İlahî Rahmete*²¹⁷ dayanan *İlahî Şahadetliğe* tabi olduğunu göz önünde bulundurarak ele almasını ve şer'î hükümleri zapt edecek olan iki mekanizma ortaya çıkarması gerektiğini düşünür ki bunlar, hükümlere merhamet ile bakma mekanizması ve hükümlere tezyîl yapma mekanizmasıdır.

2.5.2.1. Hükümlere Merhamet ile Bakma Mekanizması

Fakih, Kur'an veya Sünnet'te öngörülen hükümle meşgulken bu hükmün üzerine bina edildiği ve Taha Abdurrahman'ın “*Açık Merhametli Asıl*” (الأساس الرحموتي الصريح) olarak adlandırdığı şeyi çıkarması gerekir. Taha Abdurrahman'a göre fakihin, bir hükme kıyas yaparken *Açık Merhametli Asıl* ile yapması, başka hükümleri de onunla istinbat etmesi, açık merhametli asılın şart koşulmaması durumunda o hükmün altında zorunlu olarak zımni şekilde var olan merhamet yönünü araması ve nastan istinbat ve icihad etmesi söz konusu olduğunda nasta yer alan merhametli asıl üzerine bina etmenin yanı sıra, elde ettiği hükmün, mükellefe emir veren Allah'ın hükmünden daha merhametli olmayacağını dikkate almak suretiyle kendi hükmüyle İslam ümmetinde rahmeti geniş bir şekilde gerçekleştirmeye çaba göstermesi gerekmektedir.²¹⁸ Bu bağlamda Taha Abdurrahman, ilahî emir ve hükümlerin, uygulama bakımından beşerî emir ve hükümlerden farklı olduğunu (beşerî emir ve hükümler, koyucusundan bağımsız olduğu için hak ve adaletin gerçekleşmesini daha fazla sağlayabilir) ve ilâhî emir ve hükümlerin, menşei olan ve sonsuz Allah'ın güzel isimlerinde tecelli eden *Açık Merhametli Değerleri* (معان رحموتية صريحة) içerdiğini belirtir. Dolayısıyla mükellefin rahmet içeren değerleri gerçekleştirme arayışı, onun kökeninin merhametini bilmesini gerektirir ve onun hakkında ne kadar çok şey bilirse, ortaya koyduğu değerlerin

²¹⁷ Taha Abdurrahman'ın er-Râhimiyye terimi “tüm değerlerin mutlak surette en mükemmeli” olarak gördüğü ilahi sıfat olan “Rahmân”dan türetmiştir. Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse, el-Medhâl ilâ Te'sisi'l-Hadâseti'l-İslamiyye*, (Dâru'l-Beyda': el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, 2006), 245.

²¹⁸ Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ': mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî -1- Usulu'n-Nazari'l-İ'timânî*, 96-97.

hakikatini de o kadar çok bilir. Böylece mükellefin maksadı, emir veren Allah'ın en üstün merhametini idrak etmek olur.²¹⁹

Ancak emir verenle olan bu idrakî ve amelî bağlantı, *el-Fakihü'l-İ'timârî* ile bağlantıya aktarılmıştır. Taha Abdurrahman'a göre fukâhânın "Fıkhı, tafsili delillerden hükümlerin nasıl elde edileceğini bilme" şeklinde tarif etmesi de buna katkıda bulunmuştur. Bunun sonucu ise mükellefler, *el-Fakihü'l-İ'timârî* olmadan, bu hükümlerin içerdiği değerleri bilmenin ve gerektirdiği şekilde amel etmenin bir yolu olmayacağına inanır oldular. Taha Abdurrahman'a göre bu inanç, *el-Fakihü'l-İ'timârî*'nin değerlere sahip olma/haiz olma iddiası ve istinbat ve fetvalarında dilediği gibi tasarruf etmesi göz önünde bulundurulduğunda değerler bilgisine varması açısından doğru olmakla birlikte, bu değerlerin emanet edildiği (Ahzâb, 72.) dikkate alındığında doğru değildir. Zira emanet anlayışı, *el-Fakihü'l-İ'timârî*'yi, mükellefleri fetva yükümlülüğüne bağlı olmaktan, emir veren Allah'ın *Şahadetliğine* bağlı olmaya yükseltmeye mecbur kılmaktadır. Ona göre mükelleflerin kalpleri Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) "Semî'" ve "Basîr" isimlerinin mânâlarıyla dolu olunca, fakih onlara fetva vermiş olsa da mükellefin bütün varlığıyla rabbinin şahitliğine yönelmesi onu kendi nefsinin fakihi kılar.²²⁰

Nitekim değerleri bu şekilde bilmenin sonucu ilahi yükseliştir. Yani mükellefin ruhu, manevî mertebelerde melekut (gayb) alemine yükselir. Bu yükseliş, değerlerin aslı olan emir veren Allah'ın vasıtasıyla olmaktadır.²²¹

2.5.2.2. Hükümlere Tezyîl Yapma Mekanizması

Kur'an, ehl-i belâgat'ın "tezyîl" dediği şeyin özelliğine sahiptir. Bedrüddîn ez-Zerkeşî vb. birçok âlimin de zikrettiği gibi "tezyîl mübelağa sıyğasındaki 'zeyyele' (ذَيْل) fiilinin masdarıdır. Lügat manası, bir şeyi diğer bir şeye eklemektir. İstilah manası ise anlamayan için manayı açığa çıkaran, anlayan için ise daha açığa kavuşturan bir delil gibi olsun diye bir kelâmın tamamlanmasından sonra o kelâmın mefhum veya mantuk

²¹⁹ Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ': mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî* -1- *Usulu'n-Nazari'l-İ'timânî*, 97.

²²⁰ Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ': mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî* -1- *Usulu'n-Nazari'l-İ'timânî*, 98.

²²¹ Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ': mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî* -1- *Usulu'n-Nazari'l-İ'timânî*, 99-100.

delâletini gerçekleştirmek için birinciyle aynı manada müstakil bir kelâm getirmektedir.”²²²

Taha Abdurrahman, bu anlamdaki tezyîli “*Vasli Tezyil*” (التذييل الوصلي) olarak adlandırır. Kur’an-ı Kerim’de esmâ-i hüsnâ ile ilgili birçok örneği bulunur.²²³ Taha Abdurrahman, ehl-i belâgat’ın bu türü itnâbın bir çeşidi olarak nitelendirmesini doğru bulmamaktadır. Çünkü tezyîl, bu manasıyla Kur’an’a has bir özellik olup beyan işleviyle beraber insanın kâmil olması için gerekli olan ahlâkî bir işlevi de vardır.

Taha Abdurrahman, ehl-i belâgat’ın “fâsıla” diye isimlendirdiği terimi “*Hatmî Tezyil*” (الختمى التذييل) olarak adlandırır. Fâsılanın manası ise şiirdeki kafîye gibi olan ayetlerin son kelimeleridir.²²⁴ Kur’an-ı Kerim’de esmâ-i hüsnâ ile ilgili birçok örneği de bulunur.²²⁵ Taha Abdurrahman, ehl-i belâgat’ın bu türü de fâsıla olarak nitelendirmesini doğru bulmamaktadır. Çünkü bu vasıf onun fazladan bir söz olduğunu hissettirir.

Taha Abdurrahman, *Vasli* veya *Hatmî* olan Kur’an’ın tezyîli üzerinde tefekkür edildiğinde hüküm bilgisinin, “*Îlâhî Rahmet*”e (الرحمة الإلهية) dayanan esmâ-i hüsnâ’nın bilgisine tabi olduğuna delalet etmesinin idrak edileceğini düşünür.²²⁶ Ona göre *fukaha’l-İ’timârî* (mütekaddimûn ve müteahhirûn) bu meseleyi araştırmayı kendilerini ilgilendirmediği gerekçesiyle ihmal etmişlerdir. Halbuki fakih bu meseleyle meşgul olduğunda hükümleri bilmenin Esmâ-i Hüsnâ’yı bilmeye bağlı olduğunu öğrenir. Bu durum hükümleri, o hükümleri indiren Yüce Allah’a dayandırmayı gerektirir. Bu istinbâtî bir dayandırmanın yanı sıra istişhâdî bir dayandırma değildir. Taha Abdurrahman’a göre istişhâdî dayandırma şudur: Fakihin, mükellefe ya da fetva isteyen kimseye hükmü gösterdiği ölçüde Yüce Münzil’i (hükümleri indiren Allah) göstermesidir. Yani fakih, sanki İlâh olan bu Münzil’i bu mükellefe şahit kılmaktadır. Öyle ki fetva isteyen kimse bu şahitliğin varlığını kesin olarak bildiğinde hükmü, onda içtihat eden fakihe değil,

²²² Ebû Abdillâh Bedrüddin ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *el-Bahru’l-Muhît fî Usûli’l-Fikh*, (kâhire: Dâru’l-Kütübî, 1994) III, 68; Ebû Bekr el-Bâkılânî, *Î’câzü’l-Kur’ân*, thk: es-Seyyid Ahmed Sakır (Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, 1997), 102; Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbü’s-Sinâ’ateyn: el-kitâbe ve’ş-şi’r*, thk: Ali Muhammed el-Bâvî - Muhammed Ebü’l-Fazl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü’l-Ânsariyye, 1998), 373.

²²³ Bakara, 2/190,194, 199, 216; Mâide, 5/7; Tevbe, 9/111.

²²⁴ Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, nşr: Muhammed Ebü’l-Fazl (Kahire, by, 1984) III, 332; el-Bâkılânî, *Î’câzü’l-Kur’ân*, 59, 80. ez-Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît fî Usûli’l-Fikh*, I, 54.

²²⁵ Bakara, 2/110; Nisâ, 4/43; A’râf, 6/55; Tevbe, 9/36.

²²⁶ Taha Abdurrahman nezdinde bu tesis delili, “er-Rahim” isminin tezyîl âyetlerde diğer esmâ-i Hüsnâ’ye göre daha çok zikredilmesidir. Abdurrahman, *Dinu’l-Hayâ: mine’l-Fıkhî’l-İ’timârî ilâ’l-Fıkhî’l-İ’timânî -1- Usulu’n-Nazari’l-İ’timânî*, 107.

hükümün Yüce Münzil'ine (hükümü indiren Allah) nispet eder ve bu hükümle amel ettiği zaman Yüce Allah'a karşı ihlaslı bir şekilde davranır.²²⁷

İ'timânî fakih Âmir'i (hükümleri emreden Şâri') tanımakla meşgul olmayı içtihatlarında emirleri öğrenmekle meşgul olmanın önüne alır. Taha Abdurrahman'a göre *i'timânî* fakihin görüşü iki açıdan doğrudur.

- 1) Zamansal öncelik yönü: Şöyle ki Peygamber (s.a.v.) Mekke döneminde Yüce Âmir'in sıfatlarını insanlara öğretmekle işe başlamıştır. Daha sonra Medine döneminde onları Allah'ın emirlerini yerine getirmeye davet etmeye başlamıştır. Eğer Peygamber (s.a.v.) kendisine tabi olanları ilk cahiliyeden kurtarmışsa buna kıyasla fakih de fetva isteyen kimseyi dini cehaletten kurtarmaktadır.²²⁸
- 2) Mantıksal öncelik yönü: Âmir, içtihatteki emirden daha öncedir. Yani şart meşruttan öncedir. Şart önceliği mantıksal öncelik türünden bir önceliktir. Bundan son derece önemli iki ilke ortaya çıkmaktadır. Birincisi: Mükellef Âmir'in emrini yerine getirme esnasında onun kendisine baktığını bilmesi gerekir. Her ne kadar bilginin keyfiyeti bilinmese de durum böyledir. İkincisi: Me'mûr, Âmir'in emrini yerine getirme esnasında ona bakması gerekir. Bu bakmanın nasıl olduğu bilinmese de böyle olması gerekir.²²⁹

Özetle söyleyecek olursak *i'timânî* fakih ilahi âmiriyyete (âmir olma) cemâlî bir tasavvur oluşturmaktadır. Zira onu iki ilahi sisteme bağlamaktadır. Bunlar *Râhimîyyet* (rahim olmak) ve *şâhidiyyettir* (şahit olmak). Bunu da hükümleri istinbât etmede Esmâ-i Hüsnâ'yı hak ettiği konuma getirmekle yapmaktadır. Zira ahlâkî değerler Esmâ-i Hüsnâ'dan meydana gelmektedir. *Âmirlik*, *i'timârî* fıkıhta olduğu gibi sadece emirleri vermeye (الإلقاء بالأوامر) ve bu emirlerin verilmesiyle bunların gerekli olmasına (الإيجاب)

²²⁷ Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ'*: mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî -1- Usulu'n-Nazari'l-İ'timânî, 104-105.

²²⁸ Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ'*: mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî -1- Usulu'n-Nazari'l-İ'timânî, 112-113.

²²⁹ Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ'*: mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî -1- Usulu'n-Nazari'l-İ'timânî, 113-114.

(الإلقاء) dayanmamaktadır. Ayrıca ilâhî *râhimiyyet* gereği ibsâr ile emir vermeye (الإلقاء) ve ihtiyâr ile birlikte gerekliliğe (الإيجاب) dayanmaktadır.²³⁰

Emir verme (الإلقاء) ve emri gerekli kılma (الإيجاب) hususiyetlerinin yanı sıra *Sâmi'iyet* (işiten olmak) ve *Bâsiriyyet* (gören olmak) özellikleri de bulunmaktadır. Taha Abdurrahman'ın *eş-Şâhidiyyetü'l-ilâhiyye* diye isimlendirdiği bir ilahi güzellikle karşı karşıyayız. Yüce Şâhid'in mükellef ile ilişkisi işittirme ve gördürme ilişkisidir. Mükellefin hükümleri alması, gören olarak bir alma olur. Hükümleri yapmaya davet edilmesi de istemli bir şekilde bir gereklilik olur. Taha Abdurrahman'a göre ilahi şahitlik Âmirliği içerdiği, *Râhimiyyet* ile birlikte olduğu, insanın değerleri yapmasını güvenceye aldığı ve onun amellerini değerlendirdiği sürece²³¹ bu İslami ahlâk düşüncesinde asıl olmaktadır. Yani bu, ahlâkın aslıdır.²³² Ahlâk ise şer'î hükümlerin ma'kul olma durumunun tecelli ettiği yöndür.²³³ Böylece fakih ya da müctehid hüküm istinbât etmek ya da fetva vermek için şer'î hitâbı değerlendirdiğinde ilahi Âmiriyyet yerine ilahi şahitliğe başvurması gerekmektedir.²³⁴ Ayrıca bu yedi büyük kuralı göz önünde bulundurmalıdır:

- 1) İ'timân, şer'î hükümlerde dağınık bir şekilde olan ahlâkî değerlere riayet etmektir. Zira bu değerler insan kesbinin bir ürünü değildir. Ancak insan bu değerler üzerine yaratılmıştır. İnsanın kesbinden görülen o ki insan bu değerler ile amel etmektedir. Bu amel ile de zimmetini kurtarmaktadır.²³⁵
- 2) Şer'î hükümler Esmâ-i Hüsnâ'nın tecelli etmelerinden ibarettir. Zira hükümlerin bu isimlerle bağlantılı olması gerekir ki bunlarda bulunan değerler için bu isimlerle delil gösterilsin.

²³⁰ Abdurrahman'a göre "el-ihyâr" (seçim) kavramı, iyilik ve sorumluluk ile ilişkilidir. Taha, *Rûhu'd-Dîn: Min Dayki'l-'Almâniyye İlâ Seet'i-İ'timâniyye*, 450-454.

²³¹ Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ': mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî -1- Usulu'n-Nazari'l-İ'timânî*, 180.

²³² Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ': mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî -1- Usulu'n-Nazari'l-İ'timânî*, 167.

²³³ Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ': mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî -1- Usulu'n-Nazari'l-İ'timânî*, 27.

يقول عبد الرحمن طه في هذا السياق: "الأخلاق مبنوثة في فطرة الإنسان بواسطة النفخة الإلهية ... ووظيفة الوحي هي أن يخبرنا بوجود هذه المعاني في فطرتنا ويرشدنا إلى كيفية التصرف وفقها".

Abdurrahman, *Bü'sü'd-Dehrâniyye en-Nakdu'l-İ'timani li Fasli'l-Ahlâk 'ani'd-Din*, 127; Taha, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, 59-60.

²³⁴ Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ': mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî -1- Usulu'n-Nazari'l-İ'timânî*, 143.

²³⁵ Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ': mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî -1- Usulu'n-Nazari'l-İ'timânî*, 22.

- 3) Değerler istidlâl yoluyla şer‘î hükümlerden alınmaktadır.
- 4) Değerler istibsâr (düşünerek bakmak) yoluyla -sonsuz- Esmâ-i Hüsnâ’dan alınmaktadır.
- 5) Emri emreden Âmir tanınmadan emir bilinmez.²³⁶
- 6) Ahlâk, şer‘î hükümlerin aklıdır.²³⁷
- 7) Hayâ’ ahlâkın esasıdır.²³⁸

Böylece fakihin gayesi yapma ve terk etme bakımından ilahi emirleri yerine getirmenin ötesine geçerek Esmâ-i Hüsnâ’nın delalet ettiği ilahi kemalâtları gerektiren övgüyle meşgul olmak ve Âmir’i tanımayı ilahi emri öğrenmenin önüne almak olmalıdır. Yani insanın emir ve nehiy değerlerini elde etmesi gerekir. Böylece celâl ve cemâl bakışıyla bakan *i’timânî* bir fakih olur.

Taha Abdurrahman tasavvurundaki *i’timânî* fakihin özelliklerini şöyle özetleyebiliriz: *i’timânî* fakih; marifet, irfan ve eğitim yeteneklerine sahiptir. Bu fakih, zahir olan şer‘î hükümleri istinbât etmekle uğraşan *i’timârî* fakihten marifet bakımından daha yeteneklidir. Ayrıca *i’timânî* fakih bâtın hükümleri bilmekte ve bunlarda bulunan ahlâkî değerleri ortaya çıkarmaya güç yetirmektedir. İrfan yönünden ise üstün bir istibsâr ve istidlâl gücüne sahiptir. Her ne kadar gizli ve ince anlamları tespit etme imkanını sağlayan zahir ve maddi herhangi bir ölçü olmasa da bu fakih, bu tür gizli anlamları hükümlerde gizli olan ahlâkî değerlerden çıkarmaya güç yetirebilmektedir. Eğitim bakımından ise bu fakih bu ahlâkı bâtın (gizli olan) ile amel eden bir örnektir. O ahlaklandırma sırlarını bilen ve bunun sebeplerine sahip olan bir uzmandır. O başkalarını bu ahlâkî değerlerle amel etmeye sevk etme gücü olan bir eğitmendir.

²³⁶ Abdurrahman, *Dinu’l-Hayâ’*: mine’l-Fıkhî’l-İ’timârî ilâ’l-Fıkhî’l-İ’timânî -1- Usulu’n-Nazari’l-İ’timânî, 112.

²³⁷ Abdurrahman, *Dinu’l-Hayâ’*: mine’l-Fıkhî’l-İ’timârî ilâ’l-Fıkhî’l-İ’timânî -1- Usulu’n-Nazari’l-İ’timânî, 27.

²³⁸ Abdurrahman, *Dinu’l-Hayâ’*: mine’l-Fıkhî’l-İ’timârî ilâ’l-Fıkhî’l-İ’timânî -1- Usulu’n-Nazari’l-İ’timânî, 276.

يرى عبد الرحمن طه أن الإنسان المعاصر قد خان الأمانة وتخلّى عن الأخلاق، وبما أن الحياء أس الأخلاق فهو إنسان ميت؛ لافتقاده خلق الحياء، فحين يغيب الحياء يظهر التفرج والتكشّف والتجسس، وهي آفات أخلاقية خطيرة تهبط بالإنسان المعاصر إلى دَرَكَ الاختيان، فليس للإنسان من اختيار سوى الخروج من حالة الاختيان إلى حالة الائتمان، والحياء هو المدخل إلى ذلك.

Abdurrahman, *Dinu’l-Hayâ’*: mine’l-Fıkhî’l-İ’timârî ilâ’l-Fıkhî’l-İ’timânî -3- Ruhul-Hicab,

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TAHA ABDURRAHMAN'IN FIKIH VE FIKIH USÛLÜNÜN YENİLENMESİNE DAİR GÖRÜŞLERİNİN TAHLİLİ

Taha Abdurrahman'ın fıkıh ve fıkıh usûlüne dair görüşlerinin sahihliğini öğrenmek için tarafsız bir şekilde bu görüşlerin temellerine indik. Zira layıkıyla hüküm verebilmek ve hassas bir değerlendirme yapabilmek için bir görüşün kaynağını, temelini nefsi mi şer'î mi olduğunu öğrenmek gerekir. Bilindiği üzere adl ve cerh ilmi, şer'î ilmin kimden alınacağını belirlemek için konulmuştur. Nitekim bu bölümde gücümüz nispetinde Taha Abdurrahman'ın görüşlerini değerlendirmeye gayret edeceğiz.

3.1. Ahlâk İlmi ile Usul İlmi Arasındaki Tedâhül

Taha Abdurrahman'ın, ahlâkî-usûlî nazariyesinin İslam geleneğinde özellikle Ebû İshak eş-Şâtıbî'de temellendirilmesinin tarihsel ve mantıksal kanıtlarını sunarak ulaşmak istediği sonuç şudur: “Şâtıbî -yenilikçi olması itibarıyla- ahlâk ilmi ile usul ilmi arasındaki *tedâhül*ün fikir babasıdır, bunu yapmakla o İslamî ilmi tam eşgüdüm (التنسيق المتكامل) temelleri üzerine bina etme şeklinde bir yol açmıştır ki bu yönüyle onun ne kendinden önce ne de kendinden sonra bir benzeri vardır.”²³⁹ Wael Hallaq, bu tespiti şöyle yorumlamaktadır:

“Eğer Taha Abdurrahman'ın iddiasını burada kabul edecek olursak, ahlâk ilmi ile usul ilmi arasında var olan tedâhül konusundaki iddialar kendiliğinden çöker. 9. yüzyıldan 18. yüzyılın sonuna kadar uzanan bu uzun dönemde, kesinlikle fıkıh usûlü, önemli bir tarihe sahip olup diğer bilgi/araştırma alanlarında etkili ve belirleyici bir rol oynadı. Başka bir

²³⁹ Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Türâs*, 122.

*tabirle fıkıh usûlü ilmi, -Taha Abdurrahman'a göre- tabiî/doğal makâsîd nazariyesinin yeri ise, Şâtıbî'nin teorisi ne kadar kendine has özelliklere sahip olursa olsun, Taha Abdurrahman'ın iddia ettiği gibi bir "fatih" (yenilikçi) olarak kabul edilemez. Ayrıca Taha Abdurrahman'ın buradaki görüşleri, Şâtıbî'nin teorisinin bazı boyutlarını öngörmüş olan Gazzâlî'nin katkılarını dikkate almamıza imkân vermiyor. Şâtıbî benzersiz biri olarak kabul edilse bile, Taha Abdurrahman'ın fikirlerine göre istisnai hale gelir. Câbirî'nin Şâtıbî'ye yaptığı tam olarak buydu; Câbirî Şâtıbî'yi, önceki usulcülerden tam olarak ayırmasının yanı sıra, onu İzzeddin İbn Abdüsselâm ile birlikte beyan ilmini burhan ilmi üzerine tesis etmede bir istisna yaptı."*²⁴⁰

Taha Abdurrahman, Şâtıbî'nin fıkıh ilimleri içinde bir istisna olmasının yanı sıra, fıkıh usûlü ilmini diğer geleneksel ilimlere göre ideal bir örnek olarak görmektedir.²⁴¹ Zira kelâm ilmi, -Taha Abdurrahman'a göre- soyut şekilde nazârî (nazârî mücerred) bir ilim olduğuna göre bu ilim, aslında amelî olan -nazârî olması yanında- şer'î ilimlerle karşılaştırıldığında *tedâhül* örneğini en iyi olarak temsil edemez.²⁴²

Wael Hallaq, bu iddia hakkında şöyle der: "Burada şöyle bir sonuçtan kaçınmak kolay değildir; Taha Abdurrahman -en azından burada- Câbirî'yi suçladığı aynı parçacı bakışın tuzağına düşmüştür."²⁴³ Bunun yanında Şâtıbî'nin *tedâhül* biçimlerini mükemmelleştirecek şekilde 'İslamî ilmi bina etme şeklinde bir yol açmış' olması hakikaten Taha Abdurrahman başta olmak üzere pek çok modern düşünürün projesine faydalı görünebilmektedir. Ancak Şâtıbî'nin istisna olmasına işaret etmek, Taha Abdurrahman'ın geleneği tanımlamasa dahi *tedâhül* hakkında öne sürdüğü başlangıçtaki ayırt edici iddiaları desteklememektedir. Aslında Taha Abdurrahman'ın "Şâtıbî'nin istisnâîliğine dair iddiaları kendisinin diğer doğru düşüncelerinin aleyhine işlemektedir. Oysa Taha Abdurrahman'ın bu düşünceleri, Şâtıbî'nin nazariyesinin, Gazzâlî'nin Şâtıbî'den iki buçuk asır önce "*Şifâü'l-Ğalîl*" adlı kitabında çizdiği aynı epistemolojik yolun bir uzantısı olduğu önermesinde büyük destek bulabilmektedir.

²⁴⁰ Hallaq, *Islahu'l-Hadâse el-Ahlâk ve'l-İnsânü'l-Cedîd fî Felsefeti'Taha Abdurrahman*, 109-110.

²⁴¹ Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Türâs*, 125.

²⁴² Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Türâs*, 110.

²⁴³ Hallaq, *Islahu'l-Hadâse el-Ahlâk ve'l-İnsânü'l-Cedîd fî Felsefeti'Taha Abdurrahman*, 110.

Eğer fıkıh usûlü geleneğine ilişkin titiz inceleme, dilsel ve tarihsel bir analiz Taha Abdurrahman'ı Şâtıbî'nin katkısının bu merkezî alandaki önceki temel gelişmeler üzerinde dikkate değer bir rötuş ve ayrıntılı bir açıklamadan fazlası olmadığı sonucunu çıkarmaya götürmeliydi. Taha Abdurrahman'ın *-tedâhül* hakkındaki diğer düşünceleri doğru ve meşru bir boyuta sahip olsa da- istisnailik iddiaları ciddi olarak alınamaz.”²⁴⁴

3.2. Sebebî İletin Gâî İllete Tabiiyeti

Taha Abdurrahman, ilke ve teorilerden oluşan makâsıd ilminin, ahlâkî ilkelerden oluşmasının hala araştırmaya ihtiyaç duyduğunu vurgular. Bu ilim sayesinde ta'lîl nazariyesi genişlemiş ve fıkıh usûlü ilminin yönü, sebebi ta'lîli esas alan nazarî tecrit anlayışından gâî ta'lîle çevrilmiştir. Bunun sonucu ise nedenleri ve yüksek gâî değerlendirmeleri birbirine bağlama amacına matuf olmuştur. Başka bir deyişle amelî ahlâk, mücerret düşünme üzerine baskın olmuştur. Binaenaleyh, aklın korunması, - örnek olarak- içki içme yasaklanmasını gerektiren en geçerli ve en önemli gerekçedir.²⁴⁵

Wael Hallaq, Taha Abdurrahman'ın makâsıdın fıkıh usûlüne *tedâhül* ettiğine dair iddialarının müphem kaldığı ve verdiği örneğin isteneni ispatlamadaki delâletinin açık olmadığı kanaatindedir. Çünkü tarihsel açıdan makâsıd, uzun zamandır sabit olan usûlî alanın zaten var olan bir dalıydı.²⁴⁶ Şâtıbî'nin makâsıd nazariyesinin başlangıcının Gazzâlî'nin fıkında -özellikle “*Şifâü'l-Ğalîl*” isimli kitabında- bulunabileceği söylenebilir.²⁴⁷ Ancak Taha Abdurrahman'ın amelin zenginleştirilmesi ve iyileştirilmesi yönünde güçlü bir eğilim olduğu genel iddiası doğru görünebilir, çünkü amel, dinin temeli ve varlığıdır. Wael Hallaq'a göre şöyle söylemek daha doğru olacaktır:

“Ayrı ayrı veya toplu hâlde, tedâhül olsun veya olmasın, me'sûl ilimler soyutlamanın zirvesine ulaşmış olabilir ve süreç içinde, diğer şeyler arasında, makâsıd suretinde görünen bazı düzeltmeleri gerektirebilir. Ancak o ilimlerin nihaî amaçları, ahlâklı insan oluşumuydu ve öyle de kaldı. Bu, hitâbî pratiği amelin bir parçası olarak düşünüen bir oluşumdur... İlmi üreten eğilimin kendisi, sadece nazarî bir düşünce veya

²⁴⁴ Hallaq, *Islahu'l-Hadâse el-Ahlâk ve'l-İnsânu'l-Cedîd fi Felsefeti'Taha Abdurrahman*, 111.

²⁴⁵ Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fi Takvîmi't-Türâs*, 122; Hallaq, *Islahu'l-Hadâse el-Ahlâk ve'l-İnsânu'l-Cedîd fi Felsefeti'Taha Abdurrahman*, 77.

²⁴⁶ Hallaq, *Islahu'l-Hadâse el-Ahlâk ve'l-İnsânu'l-Cedîd fi Felsefeti'Taha Abdurrahman*, 77.

²⁴⁷ Hallaq, *Târîhu'n-Nezarîyâti'l-Fikhiyyeti fi'l-İslam*, çev. Ahmet Musalli (Beyrut: Dâru'l-Madâri'l-İslâmî, 2007), 223-230.

soyut bir ilgi olmayıp ahlâkî kanunlaştırma veya bir yaşam biçimiydi; yani amelî idi. Dolayısıyla Taha Abdurrahman'ın bu bağlamda makâsîd zikretmesi doğru bir yaklaşım olmayabilir, ancak genel olarak demek istediği husus yine de geçerlidir."²⁴⁸

Fıkıh usûlü metodolojisinde fıkıh aklının özelliklerinden biri, nazarî fıkıh ile hükümleri bina etme yolunda inanç, amel, ahlâk ve makâsîd gibi dinin üzerine inşa edildiği her şeyin birleşimidir ve sonra her hak sahibine hakkı verilir veya tercih edilip güçlü olanla amel etmeye karar verilir.²⁴⁹ Bunun yanında hükümdeki incelik; hükmün konusunu, mahkûmün bihin (hükmün) gerçeğini ve anlamını tasavvur etmedeki incelikten kaynaklanmaktadır. Bir şeyin gereklerini kuşatacak şekilde onu tam, kapsamlı ve derin bir şekilde tasavvur etmek-ki bu tasavvur sayesinde bir şey ile şekilde ya da içeriğinin zahirinde veya bu her iki hususta bu şeye benzeyen başka bir şey arasındaki fark idrak edilebilmektedir-bu şeye hüküm vermede incelik elde etmeyi sağlamaktadır.²⁵⁰

Taha Abdurrahman, "KaSaDe" teriminin üç anlamı olan "maksîd", "kasd" ve "gaye" arasındaki farkları ortaya koyarken, usulcülerin hükümleri bina etmede sebebî illet ile gâî illeti birbirine karıştırma hatasına düştüğünü belirtti²⁵¹ ve Şâtıbî katında sebebî illetin, gâî illete tabi olduğuna vurgu yaptı.²⁵² Ancak Usulcülere göre burada birbirine benzeyen sebebiyet kavramı ile illet kavramı arasında –görünen o ki Taha buna dikkat etmemiş- ince bir fark bulunur. Şöyle ki; kişinin sarhoşlukta olduğu gibi bir vasfı almada sebep olduğu durum ile delilikte olduğu gibi bir vasfı almada mükreh ve mücber olduğu durum aynı değildir. Sarhoşluk vasfını alma durumu ve delilik vasfını alma durumu örneğin bilincin kaybolması ve teklif şartlarının bazısının eksilmesi bakımından aynıdır. Fakat bu vasıflara sebep olan şey farklıdır. Nitekim birincisi sarhoşun kesbi ile meydana gelmiştir. İkincisi semavi bir durumdur. Böylece hükümde bu iki durum

²⁴⁸ Hallaq, *Islahu'l-Hadâse el-Ahlâk ve'l-İnsânu'l-Cedîd fî Felsefeti 'Taha Abdurrahman*, 77.

²⁴⁹ es-Serîrî, *el-Ahkâm fî'l-Marâkî'l-Musılâtî İla Binai'l-Ahkâm* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 20.

²⁵⁰

إن الدقة في الحكم فرع عن الدقة في التصور لموضوع الحكم، وحقيقة المحكوم به (الحكم) ومفهومه؛ فالتصور التام الشامل العميق للشيء المحيط بلوازمه الذي يستطاع به إدراك الفرق بين ذلك الشيء ونظيره وشبيهه في الشكل والصورة، أو في ظاهر المضمون، أو فيهما معاً، هو الذي يفضي إلى كسب الدقة في الحكم على ذلك الشيء.

es-Serîrî, *el-Ahkâm fî'l-Marâkî'l-Musılâtî İla Binai'l-Ahkâm*, 24.

²⁵¹ Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, 79.

²⁵² Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Türâs*, 119-120.

arasında fark konulması gerekir.²⁵³ Cüzi meseleler arasındaki farkların gizli olması, özellikle delilleri cüzi meselelere tatbik etme ve kıyası uygulama esnasında makîs (kıyas edilen şey) ve makîsün aleyh (üzerine kıyas yapılan şey) arasındaki farkın gizli olması fakihî hataya düşürebilmektedir.²⁵⁴

3.3. Şâtıbî'ye Göre “el-Kasd” Teriminin Doğru Kökeni

Şâtıbî, maksatları “Makâsîdû’ş-şâri” ve “Makâsîdû’l-mükellef” olmak üzere iki kısma ayırır. “Makâsîdû’ş-şâri”yi dört başlık altında ele alır:

“Makâsîdû vaz’i’ş-şerîati ibtidâen” (Şer’îatin sıfırdan vazedilmesinin maksatları), “makâsîdû vaz’i’ş-şerîati li’l-ifhâm” (şer’îatin ifham amacıyla vazedilmiş olmasının maksatları), “makâsîdû vaz’i’ş-şerîati li’t-Teklif” (şer’îatin teklif amacıyla vazedilmiş olmasının maksatları) ve “makâsîdû vaz’i’ş-şerîati li’l-imtisal” (şer’îatin yerine getirme amacıyla vazedilmiş olmasının maksatları). “Makâsîdû’l-mükellef”i ise bir tür olarak sıralar.²⁵⁵

Taha Abdurrahman, birinci bölümde gördüğümüz gibi “maksad” teriminin içerdiği delâletleri belirleyerek, el-Makâsîdû’ş-Şâtıbîyye’yi yalnızca üç kategori haline getirdi;

- a. **Sıfırdan vazedilmiş maksatlar:** Taha Abdurrahman bu kısmı, özel manayla “*Makâsîd/Gayeler*” olarak adlandırmaktadır.
- b. **İfhâm amacıyla vazedilmiş maksatlar:** Taha Abdurrahman bu kısmı, “*Maksûdât*” olarak adlandırmaktadır.
- c. **Teklif amacıyla vazedilmiş maksatlar:** Taha Abdurrahman bu kısmı ise “*Kusûd*” olarak adlandırmaktadır.²⁵⁶

Tezimizin ikinci bölümünde Câbirî, ahlâkî Şâtıbî’nin usul anlayışından dışladığı zaman, Taha Abdurrahman’ın, ‘KaSaDe’ kavramının delâletlerinden hareket ederek ona nasıl cevap verdiğini gördük. Taha Abdurrahman’a göre Câbirî, Şâtıbî’nin fıkıh usûlü anlayışında ahlâkın nasıl bir konuma sahip olduğunu tespiti yönelik ciddi bir araştırma yapmış olsa tamamen göz ardı ettiği bu hakikati idrak edecekti: *Makâsîd söyleminin*

²⁵³ es-Serîrî, *el-Ahkâm fi’l-Marâkî’l-Musılâti İla Binai’l-Ahkâm*, 25.

²⁵⁴ es-Serîrî, *el-Ahkâm fi’l-Marâkî’l-Musılâti İla Binai’l-Ahkâm*, 26.

²⁵⁵ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 219-468.

²⁵⁶ Abdurrahman, *Tecdîdu’l-Menhec fi Takvîmi’t-Türâs*, 120.

*kaynağı ne usulcülerdir ne kelimcilerdir ne de felsefecilerdir, tam tersine bu söylem tasavvufçulara ve gönül insanlarına aittir.*²⁵⁷

Ancak Şâtıbî'nin “el-Muvâfakat” adlı kitabına dönersek, Allah'ın hükümlerinin muallel olduğunu kanıtlamak için “makâsıd bahsi”ne “*Kelâm Mukaddimesi*”yle başladığını ve makâsıd anlayışını onun üzerine bina ettiğini görürüz. Şâtıbî şöyle der: “Konuya girmeden önce bu konuda kelâm ilmine ait bir mukaddime bulunmak istiyoruz: Şeriatların konulmuş olması hem dünyada hem de âhirette kulların maslahatlarının temini amacına yöneliktir...Bu konuda kelâm ilminde görüş ayrılıkları bulunmaktadır.”²⁵⁸ Ayrıca “*Emir ve Nehiy*” konusunun başında şöyle der:

“Emir ve nehiy, emredende bulunan bir istek ve iradeyi gerekli kılar. Emir, emredilen şeyin istenmesi ve gerçekleştirilmesinin irade edilmesini; nehiy ise, yasak edilenin terki talebini ve onun gerçekleştirilmemesi iradesini içerir. Bununla birlikte, emredilen şeyin işlenmesi, yasaklanan şeyin de terki bir irade unsuru içerir ya da gerektirir; fiil ya da terkin gerçekleşip gerçekleşmemesi de işte bu irâde iledir. Açıklamak gerekirse: İrade, şerîatta iki anlama gelir: Birincisi: Her irade edilene yönelik kader ve yaratılışla ilgili iradedir (kaderi irade). Meselâ bu anlamda şöyle denir: Allah'ın olmasını dilediği olur. Olmamasını dilediği de olmaz. Veya: Olmasını dilemediği şeyin olması imkansızdır. İkincisi: Emredilenin gerçekleştirilmesi, yasak edilenin de gerçekleştirilmemesi isteğine taalluk eden emirle ilgili irade (emrî irade) ...Emri irâde, sonuç itibarıyla teşrî iradesi demektir ve bu durumda emirde irâdenin mutlak sûrette bulunması gerekecektir. Kaderi irâde ise, tekvîn (yaratma) irâdesi demektir. Buna göre, bu kayıtlama sadedinde “kasıd” lafzının kullanıldığını ve Şâri'e izafe edildiğini görürsen bil ki, ben onunla teşrî iradesi anlamına işaret etmekteyim. Bu aynı zamanda teklîf iradesi olmaktadır...”²⁵⁹

Bu metin bağlamında Şâtıbî'nin “KaSaDe” terimini kullanmasında kelâm temellerini esas aldığını apaçık bir şekilde görebiliriz. Mukaddime'deki bu açıklamaları

²⁵⁷ Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Türâs*, 121.

²⁵⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 219-220.

²⁵⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 538-540.

sayesinde “irade” teriminde husule gelen iştirak sorunu da ortadan kalktı. Bu terimin kökeni *Kelâm* kullanımıdır. Yani “kaderî tekvînî” anlamındadır. Ancak Şâtıbî, çeşitli usul alanlarında bu kavramın (irade) yerine “KaSaDe” terimini kullanmayı uygun görmüştür. Taha Abdurrahman, Şâtıbî’nin fıkıh usûlü anlayışında “irade” teriminin ahlâkî bir anlamı olduğunu iddia etmektedir.²⁶⁰ Ferid el-Ansarî’ye göre Taha Abdurrahman’ın bu iddiasının sebebi tasavvuftan etkilenmesidir. el-Ansarî şöyle demektedir:

*“Taha Abdurrahman, makâsîd ilmi ile ahlâk ilmi arasında bir tedâhülün mevcudiyeti gerekçesiyle -“mürîd” kavramından etkilenerek- “irade” terimi hakkında tasavvufî alana atıfta bulunarak tuhaf bir anlayış getirmiştir. Taha Abdurrahman şöyle der: ‘İradenin ahlâkî bir medlûle sahip olduğu gizli değildir’. Taha Abdurrahman, makâsîdın tasavvuftan etkilendiği iddiasını ispatlamak için Şâtıbî’nin makâsîd ile ilgili kavramlarını açıklarken manasız ve gerekçesiz bir yaklaşıma tabi tutmuştur.”*²⁶¹

Nitekim ‘KaSaDe’ kelimesinin asıl anlamı “irade”dir ve mükellef kelimesine bitiştirilmesi (قصد المكلف) dışında bu manadan ayrılmaz, ona bitiştirildiğinde “niyet” kavramı ile eşanlamlı olur, bu da bilindiği gibi fıkıh literatüründe bir kavramdır. Ancak zikredildiği gibi onun kökeni, birinci manadır, yani kelâm manasıdır. “Bu, “irade” kavramının tüm kelâm delâletlerini taşımaya devam ettiği anlamına gelmez, daha ziyade usul literatürüne yerleştirilmiş ve başka bir yapı haline gelmiştir.”²⁶²

Taha Abdurrahman’ın Şâtıbî’nin usul anlayışındaki KaSaDe kavramının sûfî manasına atıfta bulunması doğru değildi. Şâtıbî, tasavvuf literatüründeki kavramları çok kullansa ve Gazzâlî’nin İhyâü Ulûmi’l-Dîn gibi tasavvuf kitaplarından birden fazla yerde iktibas etse de ancak tüm bunlara rağmen benimseyecek şekilde bir iktibas durumuna girmedi. Daha ziyade onun geleneğindeki tasavvufî terimlerin çoğu “iğreti” konumda kalmış ve usul literatürüne asıl olarak girmemiştir.²⁶³

²⁶⁰ Abdurrahman, *Tecdîdu’l-Menhec fî Takvîmi’t-Türâs*, 100.

²⁶¹ Ferid el-Ansaî, *el-Müstâleh’l-Usulî ‘inde’ş-Şâtibî* (Doktora Tezi, 2004), 167.

²⁶² el-Ansaî, *el-Müstâleh’l-Usulî ‘inde’ş-Şâtibî*, 167.

²⁶³ el-Ansaî, *el-Müstâleh’l-Usulî ‘inde’ş-Şâtibî*, 172.

Ayrıca Şâtîbî'nin tasavvuf ile ilişkisi dört dörtlük değildi. “*el-Muvâfakat*” adlı Kitabı’nda bazı tasavvufî hakikatleri bidat ve hurafelerden ayıklayarak terimleştirmiştir. O sûfilerin aşırı ve bidat içeren davranışlarına sırf bu iş için telif ettiği “*İ’tisâm*” adlı kitabında karşı çıkmıştır. Makâsıdu’l-Mükellef bağlamında yer alan “Kasdu’l-Hak” ve “Kasdu’t-Taabbud”²⁶⁴ ve imtisal için Şârî’in kasdı bağlamında yer alan “Hakkullah” ve “Hakku’l-Abd”²⁶⁵ gibi diğer usul terimlerine ek olarak usul terimleri arasına giren tasavvuf lafızları pek azdır.²⁶⁶

3.3.1. Usûlî Hakikat: Delâlet İlminin Şer’î ve Lüğavî Sahih Anlamlar Üzerine Temellendirilmesi.

Bu ümmetin alimleri şer’i naslardan manaları çıkarma metotlarını açıklamak için çaba göstermişlerdir. Bu naslarda varid olan bütün lafız çeşitleri derinlemesine incelenmiştir. Bu lafızlar -Şer’i veya Şer’i olmayan- hakkında düşünme yolları sabit kurallarla belirlenmiş, her birinin hükümleri açıklanmıştır. Bir meselede doğru manaya götüren gerekli kurallardan biri bile terk edilirse akıl, doğru yoldan sapacaktır. Bu çerçevede es-Serîrî şöyle der:

*“Alimler; ümmetin şer’i nasları anlamalarını belirledikleri şer’i ve lüğavî kurallarla-ki delâlet ilmi bu kurallarla ayakta durmaktadır- koruma altına almazlarsa bu din sonunda bozukluğa ve karışıklığa doğru gidecek, herhangi bir kontrol ve kaydın dışına çıkacak ve hakkı batıldan ayıran yöntemin dışına çıkacaktır. Bu apaçık olan bir şeydir. Gerçek ve his de kesinlikle buna tanıklık etmektedir.”*²⁶⁷

Bu durumu kontrol altına almada alimlerin kullandıkları genel kural şudur: “Lafızdan ancak kastedilen anlam talep edilir. Dilsel işaret ve arızı olan durumlara bakılmaz.”²⁶⁸ Ayrıca “kastın muktezasına göre davranılır ki bunun anlamı; konuşan

²⁶⁴ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 182, 328, 340, 343, 348, 353, 415, 443, 444, 458.

²⁶⁵ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 302, 408.

²⁶⁶ el-Ansârî, *el-Müstâleḥ l’-Usulî ‘inde’ ş-Şâtîbî*, 172.

²⁶⁷

"إن العلماء لو لم يُحصِتُوا فهم الأمة للنصوص الشرعية بما قرروه من القواعد الشرعية واللغوية التي بها "علم الدلالة" قائم، وراسخ، لانتهى أمر هذا الدين إلى فساد، واضطراب، وانسلاخ من أي ضبط أو قيد، ومن أي منهج يظهر به الحق من الباطل، والباطل من الحق؛ كما هو واضح، والواقع والحس يشهدان بذلك على قطع."

es-Serîrî, *el-Ahkâm fî l-Marâkî l-Musilâti İla Binai l-Ahkâm*, 74.

²⁶⁸ es-Serîrî, *el-Ahkâm fî l-Marâkî l-Musilâti İla Binai l-Ahkâm*, 74.

kimsenin, konuştuğu esnada zihninde düşündüğü şekil ya da anlamın muktezasına göre ifadenin anlamını açıklamanın esas alınmasıdır.”²⁶⁹

3.4. Fıkhî İ'timânî Anlayış

Taha Abdurrahman'ın felsefî projesinde “i'timân” kavramının, merkezi bir yönü bulunmaktadır. O buna delil getirmek ve bilgi sisteminde bunu ispat etmek için mücadele etmiştir. Genel olarak i'timânın üç esası bulunmaktadır.

- 1) **Fıtrattır.** Fıtrat insanın Allah'a verdiği ilk ahdi kabul etmeyi ifade etmektedir. Taha Abdurrahman bu fıtratın anlamını *gaybî hafıza* olarak adlandırır.
- 2) **Tefâduldur** (fazilet yarışına girmek). Yani bir dine ya da bir tek ahlâkî ilkeye bağlı kalmaktır ki bu da İslam'dır.
- 3) **Tekâmüldür.** Bundan maksat dini metinler arasındaki ahlâkî ahenktir.²⁷⁰

Taha Abdurrahman'ın ileri sürdüğü i'timânî eleştiri, özel olarak Kur'an nassı ve genel olarak İslami naslarda derin bir epistemolojik araştırma yapma sonucu geniş İslam kültürünün rahminden çıkan kavramsal bir yapı şeklinde ifade edilebilir. İ'timân ve bununla ilgili çok sayıda kavram; *mülkî idrak* ve *melekûtî idrak*, *i'timâr* ve *i'timân*, *i'timân* ve *ihtiyân* (الاختيان), *el-âmiriyye* ve *eş-şâhidiyye* gibi düalizm şeklindedir. Bunlar irfanî ya da sırf bir tasavvufî okuyuş ile Kur'an naslarından istinbât edilmiştir. Burada irfanî/tasavvufî okuyuş bir istidlâl yöntemidir. Taha Abdurrahman, her ne kadar erken dönemlerde kaleme aldığı Câbirî'nin yaklaşımını eleştirdiği “*Tecdîdû'l-Menhec fî Takvîmî't-Türâs*” adlı eserinde bu yöntemi ortaya koymuş olsa da son kitaplarında teorisini sunmada bu yöntemi özel bir şekilde esas almıştır. Taha Abdurrahman'ın bu eleştirisi İslam alemini ve dışındakileri hedeflemektedir. İ'timânî eleştiri bu dış şekillerle sınırlı kalmayıp aynı zamanda mükellef olan insanı da kapsamaktadır. İnsan bu evrene gelmeden önce melekût aleminde söz verdiği ilk ahdi yerine getirmemiştir. Bununla yetinmemiştir. Hatta şer' ve örf bakımından talep edilen sınırı mülk aleminde (dünya) aşmıştır. Bu da i'timân anlamını-ki o da hayadır-ihlal etmeye yol açmıştır. Taha

269

“العمل بمقتضى الاعتبار (أي القصد) التي مفادها الاعتماد في بيان معنى الكلام على مقتضى ما يستحضره المتكلم في ذهنه أثناء كلامه من صورة، أو معنى، ويعتبره قصداً”.

es-Serîrî, *Tecdîdû 'İlmi Usulî'l-Fikh* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016), 126.

²⁷⁰ Abdurrahman, *Rûhu'd-Dîn Min Dayki'l-'Almâniyye İlâ Seet'i-İ'timâniyye*, 51, 62, 70-71.

Abdurrahman'ın bakışına göre bu haya; insanın dış, iç, yatay, dikey, bilinçli ve bilinçsiz kişiliğini bir araya getiren husustur. Öyle ki insanın, yaratıcısı dışında bir efendisi kalmamaktadır. Böylece insan gerçek olmayan efendilerin esaretinden kurtulmaktadır. Hatta gerçek efendisinin geniş egemenliği, kulağı ve gözüyle desteklenen bir efendi haline gelir. Nitekim Buhârî'de rivayet edilen kutsi hadiste şöyle buyrulmaktadır: “*Kulumu sevdiğimde duyan kulağı ve gören gözü olurum....*”²⁷¹

Bu anlatılanlardan anlaşılmaktadır ki Taha Abdurrahman tasavvuftan etkilenmiştir. Hatta şüphesiz bir şekilde o, insan nefsinin Yüce Allah'ın sıfatlarında fena olması esası üzerine kurulu olan tasavvufun fenâ teorisinde birtakım değişiklikler yaparak fikhî *i'timânî* teorisini o teori üzerine kurmuştur ki bu teori sûfînin sülûk makamları arasında en yüce makamdır. Tam olan bu fenâ, sûfînin, amel bir yana kendi zatını dahi göremeyecek bir duruma gelmesidir. Tasavvuf erbabı şunu söyler: “Kim ki hakikat sultanı kendisini kuşatır da ağıyardan (Allah dışındakilerden) hiçbir cisim, eser, resim ve kalıntı görmezse bu kimse hakkında şöyle denir: ‘Bu halktan fani olmuş hak ile baki olmuştur’.”²⁷² Taha Abdurrahman'ın eserlerinde onun birçok tasavvuf düşüncelerini ele aldığını görmekteyiz. Bununla birlikte Taha Abdurrahman çelişkilerden uzak mantık aidiyetine atıfta bulunduğu halde apaçık bir şekilde tasavvufi aidiyetine atıfta bulunmamaktadır. Fakat tasavvufi aidiyeti apaçık bir şekilde kitaplarında görülmektedir. “*Dînü'l-hayâ*” adlı eserinin üçüncü cildinin sonunda “Sonuca benzemeyen bir hatime: Fazilet Sahiplerinin Faziletlerini İkrar Etmek Hayanın Parçalarından Biridir” başlığını koymuştur. O bu başlık altında Mağrip'te (Fas) meşhur tasavvuf tarikatlarının biri olan Kadirîyye Budşîşîyye tarikatının şeyhi olan Şeyh Hamza b. El-Abbâs el-Kâdirîyle (r.h.) olan ilişkisi hakkında birtakım detayları anlatmıştır. Taha Abdurrahman bu şeyhin kendisine yaptığı iyiliklerden bahsederek şunu söylemektedir:

²⁷¹ Abdurrahman, *Rûhu'd-Dîn Min Dayki'l-'Almâniyye İlâ Seet'i-l-'itimâniyye*, 382-394.

يقول طاش كبرى زاده في باب "النسبة بين طريق النظر وطريق التصفية": "أن هناك طريقين، الأول منهما طريق الاستدلال، والثاني طريق المشاهدة. والأول درجة العلماء الراسخين والثاني درجة الصديقين. ثم إن كلا الطريقين ينتهي إلى الآخر. فيكون صاحبه مجعاً للبحرين أي يجري الاستدلال والمشاهدة أو العلم والعرفان أو الشهادة والغيب. وإذا عرفت أن السالكين إلى الحق مع كثرة الطرق وخروجها عن حد الإحصاء نوعان: أحدهما ما يبتدئ من طريق العلم إلى العرفان، ومن طريق الشهادة إلى الغيب. وثانيهما: ما يتجلى الحق له بالجذبة الإلهية، فيبتدئ من الغيب ثم ينكشف له عالم الشهادة".

Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 67-68.

²⁷² Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk: Abdülhalîm Mahmûd – Mahmûd b. Şerîf, (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ty), I, 171.

“Benim büyük hocam, güçlü eğitimcim efendim Hamza b. El-Abbas el-Kâdirî ile bağlantım başka bir şeyle kıyas edilemez. Onunla karşılaşmam başka karşılaşmalara benzemez. Nitekim ondan amacım Rabbimi tanımamdı. Rabbimi tanımamdaki çabamda onun benim üzerimde emeği vardır. Ayrıca onunla birlikte olmam başka birliktelikler gibi değildir. Zira bundan kastım nefsimi tezkiye etmemdir. Nefsim ile mücadele etmem konusunda üzerimde emeği çoktur. Ona tabi olmam başka tabi olmalara benzemez. Zira bundan amacım amelimi düzeltmemdir. Ameli düzeltme noktasındaki çabamda onun benim üzerimde emeği çoktur. Ne zaman ki amelî düzelttim nefsim tezkiye oldu. Ne zaman ki nefsim tezkiye oldu Rabbimi tanıdım. Böylece Allah’ın keremiyle meyve verdim. Bu üç yönlü terbiye yani amelî düzeltmek, nefsi tezkiye etmek ve Allah’ı tanımak benim duygu ve duyularımda köklü değişiklikler yaptı. Bu şekilde kendi nefsimi inkâr ettim. Zira benim Rabbimle ilişkim, nefsimle ilişkim, başkalarıyla olan ilişkim ve dünya ile ilişkim yenilendi. Bu yenilenme durumu, beni hoşnut ve mutlu etmede ne kadar da çok etkili oldu. Benim bunları burada anlatma amacım; Hayatımın akışını değiştiren birtakım etkilerden bahsederek bana çok faydası olan bu büyük örnek şahsiyete sadece teşekkür etmektir.”²⁷³

Kanaatimizce Taha Abdurrahman’ın ulaştığı bu merteye fenâ mertebesinin son derecesidir. Tasavvuf erbabı bu konuda şunu söyler:

“Bir grup fakirlik içinde bir yerde kaybolmuştur. Bir grup sevgi meydanında kaybolmuştur. Fani oldular. Sonra fani oldular. Sonra fani oldular. Rablerine yaklaşarak bekâ ile baki oldular. Birinci fanilik, hakkın sıfatları ile baki olup nefis ve nefsin sıfatları yönünden fani olmaktır. Ondan sonra hakkı görerek (شهود الحق) hakkın sıfatları yönünden fani olmaktır. Ondan sonra hakkı bulmada (وجود الحق) yok olarak fani olmayı görme yönünden fani olmaktır.”²⁷⁴

Fakat insan bu ulvî aleme ulaştığı zaman olduğu gibi kalır mı? Yoksa süflî aleme tekrar döner mi?... Bu sorunun cevabını bir tasavvufçunun şu sözünde görmekteyiz:

²⁷³ Abdurrahman, *Dinu'l-Hayâ'*: mine'l-Fikhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fikhî'l-İ'timânî -3- Ruhu'l-Hicab, 157.

²⁷⁴ el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, I, 171.

“Arap Nebi Muhammed en yüksek semalara yüceldi. Sonra döndü. Allah’a yemin ederim ki ben bu makama ulaşırsam bir daha asla dönmem.”²⁷⁵

Taha Abdurrahman’ın “*i’timârî* fakih”lerin görüşünün gayri ahlâkî olduğunu vurgulamak için öne sürdüğü istidlaller üzerine düşündüğümüzde sanki bu istidlalleri bu fakihlere haksız bir şekilde uyguladığımızı görmekteyiz. Zira bu istidlaller için hiçbir gerçek delil yoktur. Gördüğümüz gibi Taha Abdurrahman; fakihler tarafından yapılan fıkıh tanımının, hükümleri istinbât etme ve uygulama konusunda *i’timârî* fakih ya da müctehidi Şâri‘ yerine koyduğunu söylemektedir.²⁷⁶ Taha Abdurrahman buna muamelât ve ibadetlerde “*İhtiyâzî Fakih*” demektedir.²⁷⁷ Taha Abdurrahman’ın *i’timârî* fakihle ilgili iddiası abartılıdır. Ayrıca Taha Abdurrahman kastettiği bu fakihlerin tam olarak kimler olduğunu söylememiştir. Bunlar müctehid imamlar mı? Yoksa fikhının ileri gelenleri mi? Belirtmemiştir. Taha Abdurrahman’ın *i’timârî* fıkıh eleştirisini-ki bu fıkıh hükümlerin zahiriyle iktifa eden bir fıkıhtır-incelediğimizde Allahü a‘lem onun Zâhirî mezhebi fakihlerini kastettiği görülmektedir. Zira illet ve maksatlara aldırış etmeden lafızların zahirine bakanlar ancak Zâhirîlerdir. Onlar dışındakiler ise hükümleri naslardan alıp maksatlara riayet etmektedirler. Ayrıca her bir durumun hükmünü gözetirler. Fakat Taha Abdurrahman’ın ilk defa *i’timârî* fakihlerinin bir türünden bahsettiğini görüyoruz. Bunlar da Suudi Arabistan Vehhâbi yönetimi fakihleridir.²⁷⁸ Halbuki bilindiği üzere bunlar Hanbelî olduklarını iddia etmektedirler. Dolayısıyla *i’timârî* fakihlerden kimlerin kastedildiği cevapsız kalmaktadır.

Hak mezhepler, hükümleri tesis etmede ahlâkın konumu dikkate almaktadırlar. İslam hukukunu düşünerek araştıran ve de fıkıh ve usul kitaplarını inceleyen herkes; şefkat, merhamet etme ve eziyetlere katlanma gibi amellerle mükellef kılınmanın insanın sırf bir hakkı olan konularda olduğunu kesin olarak görür. Şer‘ bir şahsa bir hak verdiği zaman onun bunu alma ya da terk etme seçeneği olur. Kim bu hakkını almak isterse o hakkını alabilir. Kim, ecir ve mükafat almak gayesiyle af ve bağışlama gerektiren bir amelde bulunursa ve hakkından vazgeçme sebebiyle oluşan öfkesini

²⁷⁵ Muhammed İkbâl, *Tecdîdu’l-Fikrî’d-Dînî fî’l-İslâm*, çev. Muhammed Yusuf Âdas, (Beyrut: Darü’l-Kitap’l-lübnanî, 2011), 203.

²⁷⁶ Abdurrahman, *Dinu’l-Hayâ’: mine’l-Fıkhî’l-İ’timârî ilâ’l-Fıkhî’l-İ’timânî -1- Usulu’n-Nazari’l-İ’timânî*, 98.

²⁷⁷ Abdurrahman, *Dinu’l-Hayâ’: mine’l-Fıkhî’l-İ’timârî ilâ’l-Fıkhî’l-İ’timânî -1- Usulu’n-Nazari’l-İ’timânî*, 84.

²⁷⁸ Abdurrahman, *Suğur’l-Mürebete: Mukerebe İ’timâniyye Liseraâ’t’l-Ümme’l-Haliyye*, 115.

yutarsa ona niyet ettiği vardır. Şâri‘ bunun mendûb ve müstehap olarak yapılmasını istemiştir. Hatta Kur’an’ı Kerim ve Sünnet-i Nebeviyye’de geçtiği gibi Şâri‘ bu özellikleri taşımayı, müttakîlerin ve muhsinlerin alâmeti saymıştır. Şâri‘ insanların bunları yapmasını zorunlu kılmamıştır. Zira bunları zorunlu kılsaydı bu durum insanlar arasında adaletin yok olmasına ve insanların şer‘î ve normal haklarını alamamalarına yol açardı.²⁷⁹ Örneğin bir kimse kusurlu bir kadın ile evlenirse şer‘e göre onu geri çevirebilir. Şâri‘ bu adamı, o kadını kendi nikahında bekletmekle yükümlü kılmamıştır. Eğer Şâri‘ erkeği bununla yükümlü kılsaydı bu durumda erkek hakkını alamayacaktı ve erkek, İslam’da nikahın ona meşru kıldığı normal yararlardan mahrum kalacaktı. Fakat erkek böyle bir kadını mükafat alma kastıyla yanında tutarsa bu durumda yaptığı eyleme karşılık ona teşekkür edilir ve ecir verilir. Ama Allah’ın hakkı olan yükümlülüklerde ise şefkat ve merhamet gibi ameller yoktur. Nitekim bu yolla mükellefin yükümlülüğü düşürülerek mükellef yükümlülüğünden beri olamaz. O hak onda kalır. Bir de mükellef zimmetini bu haktan beri etmediği sürece temizlenemez ve düzelemez. Nitekim Allah zina yapanlara merhamet gösterilmesini yasaklamıştır. Bununla ilgili olarak Allah şöyle buyurmuştur: “Allah’a ve âhiret gününe inanıyorsanız, Allah’ın dinini uygulama hususunda o ikisine karşı merhamet duygusuna kapılmayın.”²⁸⁰ Allah’ın hakkı olan her durumda bu hüküm geçerlidir.²⁸¹ Nitekim bunda insanın ihtiyarına yer yoktur. İnsanların duygularının bunda bir etkisi yoktur. Şer‘î hadlerde şefaet kabul edilmez.²⁸² Çünkü bu konuda insanlardan talep edilen şey onların bununla amel etmesi ve gereğini yerine getirmesidir. Burada iki tane yükümlülük vardır. Birincisi suçluya uygulanacak haddi yerine getirmekle yükümlü olanlara yönelik yükümlülüktür. İkincisi haddin suçluya uygulanma yükümlülüğüdür. Bu ikisinin de hükmü verilmiştir. Sadece Şâri‘ bunu kaldırabilir. Şâri‘ suçlunun hükmünü insanlara ve onların ahlâklarına bırakmamıştır. Bu durum onlardan bağımsızdır. İnsanların ellerinde zorunlu olarak sadece bunu uygulamak vardır.²⁸³ es-Serîrî bu çerçevede şöyle demektedir:

²⁷⁹ es-Serîrî, *el-Ahkâm fi'l-Marâkî'l-Musılâti İla Binai'l-Ahkâm*, 39.

²⁸⁰ {وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ} Nur, 24/2.

²⁸¹ es-Serîrî, *el-Ahkâm fi'l-Marâkî'l-Musılâti İla Binai'l-Ahkâm*, 39.

²⁸² Taha Abdurrahman’ın İ’timânî nazariyesinde “Allah Hakkı” ve “İnsan Hakkı” hakkında daha detaylı bilgi için *Dinu'l-Hayâ’*: *Mine'l-Fıkhî'l-İ’timânî ilâ'l-Fıkhî'l-İ’timânî -1-Uşulu’n-Nazari'l-İ’timânî*, 119-138. Taha Abdurrahman’ın bu konudaki görüşlerini ele almadık. Çünkü onun hudûd ile ilgili görüşleri genel olarak *el-Fıkhî'l-İ’timânî* konusunda zikrettiğimize benzer. Ancak bu konuyu Allah’ın izniyle bundan sonraki çalışmalarımızda detaylı olarak ele alacağız.

²⁸³ es-Serîrî, *el-Ahkâm fi'l-Marâkî'l-Musılâti İla Binai'l-Ahkâm*, 40.

“Fıkıh ve ahlâkı mezcetme/birleştirme çağrısında bulunan kimse, bu birleştirmenin yerinin daha önce anlatılan konularla (insan hakları) ilgili olduğuna dikkat etmemektedir. Allah’ın hakkı ise bunda en ahlâklı bir şekilde amel etmektir. Merhameti ve bunun gibi şeyleri terk etmek gerekir. Kesin olarak biliyoruz ki bu durum bu şekilde çözülmezse İslam bağı kopar ve durum başarısızlığa uğrar. Böylece İslam’ın dayandığı büyük değerler ortadan kalkar. En düşük olan şey, en hayırlı olanın yerine geçer.”²⁸⁴

Taha Abdurrahman, *i’timânî* fıkıh ıslah etme noktasında, *i’timânî* fakih -ki buna mürebbî fakih de demektedir- üzerinde durmaktadır. *İ’timânî* fakih, ikinci bölümde gördüğümüz gibi, *i’timârî* fıkıh sistemini ve hükümlerini bilmektedir. Ayrıca fikhî hükümlerde gizli olan ahlâkî değerleri istinbat etmeye yarayan üstün yeteneklerin bulunmasını gerektiren *i’timânî* fıkha da hakimdir. Aynı zamanda ruhsal tesir ve eğitim rehberliğinin sırlarını da bilmektedir. Hatta o, Esmâ-i Hüsna’ya dayanan bir işin yapılmasıyla dünyanın ahlâkî ve ruhsal afetlerini tedavi etmektedir.²⁸⁵ Böylece onun bakışı *Ahlâkî* ve *Esmâî* (Esmâ-i Hüsna ile ilgili) olur.²⁸⁶ İslahın tümü mürebbî fakihe dayalı olarak yapılmaktadır. İslahın başarısı ona bağlıdır. Şu da bilinmeli ki ıslah görevini her mükellef yapamaz. Bilakis onlardan seçkin kimseler, toplum içinde fitrat ahlâkını diriltmeye güç yetirebilirler. İşte Taha Abdurrahman böyle olan kimseye *el-Fakihü’l-İ’timânî* demektedir. Fakihler buna Fakihü’n-nefs ya da Fakihü’n-nefs ve’l-beden demektedirler. Bu kişi, ruh ve bedenini ya da yeşil dal (العود الأخضر) ve suyun birleşimi gibi fıkıh ilmini kendi nefsiyle birleştirmiştir. Onun ilmî yeteneği kendisinde

²⁸⁴ es-Serîrî, *el-Ahkâm fî’l-Marâkî’l-Musılâtî İla Binai’l-Ahkâm*, 40. Burada Mahzûmlu kadın olayını düşünerek zikrederim: Benî Mahzûm’dan bir kadın ödünç aldığı malları inkar etmişti, yani hırsızlık yapmıştı. Elinin kesilmesi emredilmiştir (hırsızlık cezası). Üsâme (r.a.) kadının cezasının affedilmesi için aracılık yapmak istemiştir. Üsâme durum ile ilgili Resûlullah’a konuştuğunda yüzü renkten renge giren Hz. Peygamber ona şu soruyu sorar: “Allah’ın kıldığı cezalardan bir cezanın affedilmesi için mi aracılık ediyorsun?” Üsâme “estağfirullah” diye cevap vermiş ve Hz. Peygamber akşam vaktinde ayağa kalkıp ve şöyle hitap etmiştir: “Sizden önceki milletlerin şunu yapmaları sebebiyle helâk oldular: soylularından biri hırsızlık yaptığında onu bırakıverirler, soylularından olmayan zayıf biri hırsızlık yaptığında ise ona hırsızlık cezası uygularlardı. Allah’a yemin olsun ki, Muhammed’in kızı Fâtıma hırsızlık etseydi onun da elini keserdim.” Sonra da hırsızlık yapan Mahzûmlu kadını çağırıp onun elinin kesilmesine karar vermiştir. İbn Dakikul’id, *İhkâmü’l-ahkâm şerhu ‘Umdeti’l-ahkâm* (Metba’âtü’s-Sünneti’l-Mühammediyye), II, 247.

²⁸⁵ Abdurrahman, *Dinu’l-Hayâ’: mine’l-Fıkhî’l-İ’timârî ilâ’l-Fıkhî’l-İ’timânî -1- Usulu’n-Nazari’l-İ’timânî*, 13-26.

²⁸⁶ Abdurrahman, *Dinu’l-Hayâ’: mine’l-Fıkhî’l-İ’timârî ilâ’l-Fıkhî’l-İ’timânî -1- Usulu’n-Nazari’l-İ’timânî*, 27.

hazır ve yerleşiktir. Bu yetenek; zevk, düşünme tarzı ve açıklamada tecelli eder. Hatta fetva verdiğinde onun gönlünde oluşan şeyle çelişen bir fetva ondan çıkmaz. Bazı sahabeden gönüllerin sevdiğini kabul etme şeklinde gelen nakil ve Peygamber'in (s.a.v.), mü'minin kendi kalbinden fetva almasını emretmesi bu duruma delil olarak gösterilmektedir. Bu anlatılanlardan anlaşıldığına göre bu fakihin yanında esas olan zevktir.²⁸⁷ Zevke itimat etmek diğer ilimlerde doğru olsa da fıkıh ilminde doğru değildir. Örneğin uzman olan nahivcinin zevki nahiv meselelerinde esas alınır. Zira bu ilimde uzman olanın zevki uzman olmayanın bu ilimdeki zevki gibi değildir. Aynı şekilde beyan ilmini bilen ve bunun sanatlarına hâkim olan kimse de nahivci gibidir. Onun beyan ilmindeki zevki, başkasının zevki gibi değildir. Fıkıh dışında diğer ilimlerde de durum aynıdır. Fakat Yüce Allah'ın dininde fetva vermek özellikle de gönüllerin istekleri esas alınarak bunu yapmak ağır sorumluluğu bulunan zor bir durumdur. Allah'ın salih kulları, onun azametinden ve heybetinden dolayı korkudan tir tir titrerler.²⁸⁸ Taha Abdurrahman'ın iddiasının doğru olduğunu varsaysak da bunun gerçekten var olup olmadığını sorgularız. Gerçekte *i'timânî* fakih var mı? Yoksa *i'timânî* olan fakihlerin oluşması için özel enstitüler mi kurulması gerekir? Biz mükellefleri *i'timânî* fıkıh ıslah etmekle nasıl yükümlü kılabiliriz?

Taha Abdurrahman İslam düşüncesinde iki yeni kavram üretmiştir. Bu iki kavramın amacı fakihin Allah ile ilişkisinin kusurlarını açıklamaktır. Bu iki kavram da *el-Emriyye* ve *el-Âmiriyye* kavramlarıdır. Birinci kavram el-Emrû's-şer'îye nispet edilmektedir. İkinci kavram ise şer'î emirleri emreden ve Âmir olan Allah Azze ve Celle'ye nispet edilmektedir. *el-Âmiriyye* kavramı yerine kullanılan kavramlardan birinin de *eş-Şâhidiyye* kavramı olduğunu görmekteyiz. O bu kavramların tümünü Allah'ın isim, sıfat ve fiillerinden türetmiştir. Bununla ilgili İbn Teymiye "*en-Nübüvvât*" adlı eserinde "Faslun fi Temâmî'l-Kavli fi Mehebbetillah" başlığı altında şöyle söyler: "Saadet, talep edilen ilmin Allah'ı bilmek ve buna yakın ilimler olmasıdır. Saadet; Allah'ın sevilen ve maksûd olan olmasıdır. *İlim ile meşgul olup malum göz ardı edilmez.*"²⁸⁹ Şer'î ilimlerde şöyle önemli bir kural bulunmaktadır: "İlimle meşgul olup malum terk edilmez." Başka bir ifadeyle şöyle söylenmektedir: "Araçlara boğulup maksat terk edilmez." Hatta Allah'ı bilmek kişiyi, Allah'tan gâfil bırakmamalıdır. İbn

²⁸⁷ es-Serîrî, *Tecdidü 'İlmi Usulî'l-Fikh*, 130-132.

²⁸⁸ es-Serîrî, *Tecdidü 'İlmi Usulî'l-Fikh*, 130-132.

²⁸⁹ İbn Teymiye, *en-Nubuvât*, tkh: Abdülaziz İbn Salih et-Tevyân, (Riyad: Edvâu's-Selef, 2000), I, 409.

Teymiye, Gazzâlî'nin yüce ahlâkî öğüdünü şahit olarak göstermektedir. Şöyle ki arif bir şeyh, "Kim kırk sabah Allah'a ihlaslı olursa hikmetin pınarları kalbinden ve dilinden fışkırır" şeklinde bilinen durumu kendinde tatbik ettiğini ve kalbinde hiçbir etki görmediğini söyleyerek Gazzâlî ile tartışır. Bunun üzerine Gazzâlî ona şöyle der: "Ey oğul! Sen hikmeti elde etmek için ihlaslı oldun. Senin muradın Allah değildi. Allah'a ihlaslı olmak, Allah'ın kişinin muradı ve maksadı olmasıdır. İşte böyle olduğu zaman kişinin kalbinden ve dilinden hikmet fışkırır."²⁹⁰ Gazzâlî, Âmir olan Allah'a bakmaktan vazgeçip sadece emrin zahirine bakmaktan sakındırmaktadır. Allah'ı murakabe etmeyen ve ona bakmayan kimse nasıl olur da Allah için ihlaslı olmuş olur?

Taha Abdurrahman'ın nazarında *el-Fakîhü'l-i'timârî*, emrin kapsadığı kimsedir. Bu kimse, tam olarak emirle meşgul olmaktadır. Öyle ki bu meşguliyet fakihî Âmir'in kendisinden alıkoymaktadır. Onun nazarına, bulunuşuna ve birlikteliğine bakmaz. Öyle ki araç gaye olup onu en büyük gayeden alıkoymaktadır ki en büyük gaye Allah'a kulluk yapmaktır. Fakat Allahü a'lem Taha Abdurrahman'ın bu ifadelerinden-ki bu konudaki görüşü yerinde detaylı bir şekilde açıklandı-onun şer'î emirlerin önemini azalttığı anlaşılmaktadır. Doğrusu bunları birleştirip her birinin hakkını vermektir. Âmir/Şâhid olan Allah'ın varlığını ve nazarını bir kenara bırakıp sadece ilahî emirlere bakıp bunlarla sınırlı kalmak; şeriatı, insanların zahirlerine bağlı kalmakla yükümlü olan kanunlara benzetmek olur. Maksûd ve Âmir (Allah) ile meşgul olup şer'î emirleri terk etmek Âmir'e ulaşmamaya yol açar. Zira aracı terk etmek maksadın ters olmasına yol açar. Âmir'e ancak emirler aracılığıyla ulaşılır.

Şunu da itiraf etmek gerekir ki Taha Abdurrahman büyük araştırma yeteneklerine sahiptir. Bu yeteneği, onun söyleminin İslam düşünürlerinin söylemi gibi olmasını sağlamıştır. O İslam düşüncesiyle mücadele eden ahlâkî sorunları çözmek için mantık ve irfan sistemini işletmektedir. Taha Abdurrahman'ın mantık araştırması onun akli ufuklarını aşmıştır. Bu araştırma ile aklın sınırlı olduğunu kesin olarak öğrenmiştir. Onun mantık eğitimi ruhsal eğitiminden daha öncedir. O şöyle der: "Şüphesiz ilk insan fitrat dili ya da ruh dili ile konuşur. O da benim aradığım dildir... Böylece ben mantık eğitiminden sonra ruhsal eğitim aldım."²⁹¹ Taha Abdurrahman başka bir yerde ruhsal

²⁹⁰ İbn Teymiye, *en-Nubuvât*, I, 409.

²⁹¹ Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, 19.

tecrübenin kendisine birtakım faydalar sağladığını vurgulamaktadır. Nitekim o şöyle söylemektedir:

*“Doğrudur. Bu tecrübeye girmeden önce senin nazari aklının, eşyaların nesnel özelliklerini sana öğrettiği kadar ruhsal tecrübe bunları öğretmiyor. Fakat ruhsal tecrübe sana başka bir şey öğretiyor ki bu da nazarın/düşünmenin sana öğrettiği fayda ve etkiden az değildir. Ruhsal tecrübenin öğrettiği bu şey, pratik uygulamadan elde edilen bizzat birtakım değerler, maksatlar ve anlamlardır. Sen ne kadar çok bu ruhsal değerlerle donanırsan artan bu değerler oranında senin aklın genişlemesi ve derin olması gerekir.”*²⁹²

Taha Abdurrahman’ın tasavvuf deneyimi, bir nevi Gazzâlî’nin deneyimine benzemektedir. Taha Abdurrahman şunu söyler: “Beni ve onu (Gazzâlî) birleştiren husus ikimizin de tasavvuf macerasına dalmamızdır. Ben onun gibi bir şeyden kaçarak ve şüphe ederek tasavvufa girmedim. Şöyle ki Gazzâlî mecburiyetten tasavvufa girmiştir. Ben ise istemli bir şekilde tasavvufa yöneldim.”²⁹³ Bununla ilgili olarak Gazzâlî şöyle diyor:

*“Ben ne zaman ki bu ilimleri tamamladım. Var gücümle tasavvufa yöneldim. Onların yolunun ilim ve amel ile tamamlandığını öğrendim... Onların kesin olarak sözlerin değil, durumların erbabı olduklarını öğrendim. İlim yoluyla tahsil edileni elde ettim. Yolu dinleme ve öğrenme olmayıp sadece zevk ve sülûk olan şey kaldı...Ben ilişkilere daldığımda ve her yönüyle kuşatıldığımda...sûflerin sadece Yüce Allah’ın yolunda yürütenler olduklarını, yaşantılarının en güzel yaşantı olduğunu, yollarının en doğru yol olduğunu ve ahlâklarının en güzel ahlâk olduğunu kesin olarak öğrendim.”*²⁹⁴

Bu anlatılanlar Gazzâlî’nin kendi nefisini temizlemek ve ruhunu yıkamak için tasavvuf tarikatına yöneldiği ve onun elde ettiği diğer ilimlerin, tasavvuf tarikatının Allah’a ulaştırdığı kadar onu ulaştırmadığını göstermektedir.

²⁹² Abdurrahman, *Hivârâtun Min Ecli’l-Müstakbel*, 138.

²⁹³ Abdurrahman, *Hivârâtun Min Ecli’l-Müstakbel*, 140.

²⁹⁴ Gazzâlî, *el-Münkız mine’d-dalâl*, Thk: Abdülhamid Mehmud (Kahire: Darü’l-Kütübi’l-Hadise, ty), 171-173.

Bu anlatılanlar Taha Abdurrahman'ın fıkıh ve usûlünü yenileme söyleminin zayıf olduğunu söylememize bir engel teşkil etmemektedir. Kanaatimizce Onun söylemi gerçekte aralarında bir bağlantı bulunmayan şeyleri birbirine bağlamaktır. Onun görüşü usûlî ve fikhî bir temellendirmeye ihtiyaç duymaktadır. Onun söylediklerinin kabul edilebilmesi için bunların temellendirilmesi gerekir. Bu görüş, temellendirildiği zaman bilimsel meselelerde (şer'î ilimde) varoluşsal bir meşruiyet kazanır. Temellendirmeden sonra bunun hücciyeti ve bunu esas alma gerçeğinin ne olduğu tartışılır. Taha Abdurrahman'ın söyleminde usûlî ve fikhî eksikliğin bulunması, bu görüşün birtakım esaslara göre güzel görüşler sunmaya daha çok benzemesine yol açmaktadır. Onun fikirleri görünürde doğru olabilir. Fakat usul ve fıkıh ilimlerini kontrol altına alan kurallar üretmemektedir. Taha Abdurrahman'ın ve hatta Gazzâlî'nin şahsiyetinde bâtinî ve ruhsal deneyimin başarılı olması, başka biri bunu uyguladığında da bu deneyimin başarılı olmasını gerektirmez. Her mürit onun gibi eğitici şeyhle buluştuğu zaman sırları görmede böyle bir zekâ ve ruh gücüne sahip değildir.

3.4.1. Usûlî ve Fikhî bir Hakikat: Şer'î Lafızların Sahih Anlamlarının Mükelleflerin Durumlarının Değişmesiyle Değişmemesi.

Biliyoruz ki şer'î naslar, şer'î delillerle sabit olduğu gibi sabit olursa bu nasların hükmünün uygulandığı insanın durumları ve konumları değişse dahi bu nasların anlamı ve medlûlü değişmez. H. Yunus Apaydın Hocamızın “*Sahih Anlam ve Meşru Yorum*” makalesinde bu hususa yapılan itirazlar şu şekilde cevaplandırılmaktadır:

“Kur'an'ın anlaşılmış bir kitap olduğu iddiasının, Kur'an'ın anlamının indiği dönemle sınırlı tutulmasına yol açacağı, bunun da onun evrenselliğini iptal etmek ve evrensel anlamı tarihe hapsedmek anlamına geleceği şeklindeki itiraza, evrenselliğin anlamı, Kur'an için kullanılmasının uygun olup olmadığı, kullanılacaksa hangi içerikle kullanılmasının doğru olacağı açıklanarak cevap verilebilir.

Evrenselliğin Kur'an'ın her çağda yeniden anlaşılması olarak görülmesi, onu, nereye çekilirse oraya giden bir metin haline getirecektir. Öte yandan evrenselliğin, Kur'an'ın içerdiği hükümlerin, değişen ve gelişen zamanın sosyo-psikolojik şartları, telakkileri dikkate alınmadan sırf ayetlerin zahirleri üzerinden uygulanması olarak anlaşılması ise

ilanihaye çağın dışında adacıklar oluşturup, orada mutlu olmayı dini yaşamak zanneden cemaat yapılarına kapı aralanmasına hatta IŞİD benzeri yapıların ortaya çıkmasına yol açar.

Anlam ve yorumun farklılığı, anlamın mevcut ve sabit, yorumun değişken olduğu ve anlamın mevcut durum açısından yorumlanarak başka zamanlara taşınması gerektiği iddiamızın tam da bu iki olumsuz ve yanlış algının bertaraf edilmesi noktasında önem arz ettiğini düşünüyoruz.

Bu bakımdan üzerinde kafa yorulması gereken doğru soru ‘Kur’an nasıl anlaşılmalıdır?’ değil, ‘Mevcut anlam gönümüze nasıl taşınacaktır?’ sorusudur ve bu soruya bizim cevabımız ‘Mevcut anlam gönümüze yorum yoluyla taşınacaktır.’ şeklindedir.’²⁹⁵

Örneğin farz edelim bir kavim tek ayaklı bir şekilde doğdu ve onlar dışında yeryüzünde başka hiç kimse yoktur. Bu durum “ve her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın”²⁹⁶ ayetini tek ayak şeklinde açıklamamızı gerektirmez. Hatta bu şekilde bir açıklama caiz değildir. Zira bu lafzın hiçbir değişiklik yapmadan anlamı üzerine kalması gerekir. O da bir ayağın değil, iki ayağın yıkanmasının vacip olmasıdır. Zira asıl olan budur. Fakat bir ayağı olmayan kimse için değişen şey, fikhî hükümdür. Bu hükümle ilgili lafız değişmez.²⁹⁷ Bu zamanda farklı sebeplerden dolayı insanların örf ve adetlerine göre hak ve vaciplerin düşmesi de bunun gibidir. Biz bu örneği sadece şunun için dile getirdik: İnsanların durumları değiştiği zaman ve değişiklik şer‘an kabul edilen bir değişiklikse bu durumlarda değişecek olan şey fikhî hükümdür. Şer‘î nasların anlamları ise değişmez. es-Serîrî’ye göre Şer‘î nasların lafızlarının anlamları Yüce Allah’ın hükümleridir. İnsanların tümü kafir dahi olsa ve hepsi bu hükümlerin sınırlarının dışına çıksalar da yine de bu anlamlar gerçek anlamda değişmez. Fakat bazı insanların kendi haklarından vazgeçmesi sadece bu kimselerle ilgili bir durumdur. Onlar dilerse böyle yapabilirler. Fıkhnın durumu bunun üzerine kuruludur. Çünkü bu şer‘a göre

²⁹⁵ H. Yunus Apaydın, *Din ve Fıkıh Yazıları*, ed: Murat Şimşik (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 125-126.

²⁹⁶ {وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ} Mâide, 5/6.

²⁹⁷ es-Serîrî, *el-Ahkâm fi'l-Marâkî'l-Musılâti İla Binai'l-Ahkâm*, 76.

caizdir. Zira bu teberra‘ etme grubuna girer. Dolayısıyla teberra‘ delilleri ve hükümleri bununla ilgili olur.²⁹⁸

3.5. Makâsıda Riayet Edilme Fıkhı

Fakihin şer‘î hükümler üzerine düşünmesinde ve onları usul ve kaidelerden istinbât ile bina etmesinde şer‘î makâsıda riayet etmesi, Şari‘in hükümlerinde hedeflediği maslahatlar ve hikmetleri ve İslam şeriatının üzerine bina edildiği değerleri göz önünde bulundurmadır. Fakat Burada korktuğumuz iki durum vardır.

Birincisi: Maksatlarla amel etmek, maslahata riayet etmek ve hükümleri gerekleri üzerine bina etmek için olan şer‘î kayıtlar ve kuralların dışına çıkmaktır. Böylece bu yol ile din işlerinde oynanmış ve din işleri hevâ ve nefsi isteklerle irtibatlandırılmış olur. Dinde fakih olma durumu, sarsıntılı, kararsız ve kuralsız işlere dönüştürülür. Çaba gösterilen son gaye, bu dinde sıkıntı ve zorluğun olmadığı, dinde asıl olanın kolaylaştırmak olduğu, donukluğun bitirilmesi gerektiği ve fikhın her zaman ve mekâna uygun olduğunu açıklamak olur. Gerçek zeminde bu, doğru olsa da bunda hata yapma ve doğru yoldan sapma; sıkıntı, zorluk ve kolaylaştırma lafızlarıyla oynama, bunları fikhî gerçeklerinin dışına çıkarma ve bu lafızları tanımsız bırakmakla meydana gelir. Bunların durumu nefsî mizaca ve hevâyâ bırakılmış olur. Böylece nefislerin arzuladığı her şeyin bu lafızların altına girebilmesi için bunların anlamları genişletilir.

“Kendi hevâ ve arzusuna uygun olmayanı sıkıntı ve zorluk diye isimlendirmek isteyen herkes böyle yapar. Şer‘î yükümlülükler kendisine ağır gelen herkes bunlardan yüz çevirip bunun adını kolaylaştırma koyar. Bunda apaçık bir sapkınlığın olduğu gün gibi ortadadır. İddia edilen bu durum-insanların sorunlarını bu şekilde halletme yöntemi-onların anlattığı gibi şer‘de muteber olsaydı bu yöntem Peygamber’in (s.a.v.) sözlerinde, fiillerinde ve olaylarında/davalarında apaçık bir şekilde geçerdi. Bu yöntem, özellikleri belli olup çizilen bir yol değildir. İnsanlar bu yöntemi bu şekilde görmekte-dirler.”²⁹⁹

es-Serîrî’nin yukarıdaki izahları bu anlamda dikkate şayandır. Bir usul kuralı şu şekildedir: “Tekmile (ilave edilen unsur), aslı iptal ediyorsa bu tekmileye itibar

²⁹⁸ es-Serîrî, *el-Ahkâm fi’l-Marâkî’l-Musılâti İla Binai’l-Ahkâm*, 76-77.

²⁹⁹ es-Serîrî, *el-Ahkâm fi’l-Marâkî’l-Musılâti İla Binai’l-Ahkâm*, 290-292.

edilmez.”³⁰⁰ Kısaca özetlemek gerekirse *genel şer‘î deliller; gerek naslar olsun gerekse usul veya fıkıh kuralları olsun gerekse şer‘î maksatlara riayet etme gereklerinden biri olsun şer‘î hükümleri bina etme alanında bu delillerin hiçbir tarafının ihmal edilmemesi gerekir. Delilin tüm yönleriyle dikkate alınması gerekir. Delillerin tümüyle amel edilmesi gerekir ya da bir durumdan sadece bir delilin buna delil olduğu açıksa bu durumda her bir delille yerinde amel edilmesi gerekir. Eğer deliller arasında teâruz bulunursa bu durumda bunlardan birini tercih etmeye başvurulur.*

Mâlikî fikhını ve bunun şer‘î maksatlara riâyet etmekle iç içe oluşunu inceleyen kimse bu durumu burada apaçık bir şekilde görür. Örneğin İmam Malik (r.h.) şöyle diyor: “Kim ‘Eğer ben falanca ile evlenirsem o kadın boştur’ derse bu kişinin o kadınla evlenmesiyle o kadın ondan boşanır. Kim ‘Hangi kadınla evlenirsem o kadın boştur’ derse o kimsenin bu sözü boş bir söz olur.”³⁰¹ İbnü’l-Arabî’ye göre İmam Mâlik ve belli olan ve olmayan kadın arasında fark koyma meselesinde onun görüşünde olanların görüşü şudur: Bir kimse ‘evlendiğim her kadın boştur’ diyerek talak mevzusunda genelleme yaparsa Allah’ın mendûb kıldığı nikahın önünü kapatmış olur. Dolayısıyla bu durum meşru olan bir şeyle çelişir ve geçersiz olur.³⁰² İbnü’l-Arabî ayrıca şunu söyler: “Bu, ihtilaflı olan bir esasa binaen böyledir ki bu esas da delillerin maslahatlarla tahsis edilmesidir. Yoksa eğer evlendiği kadının boşanması husûsta gerekseydi umûmda da gerekirdi. Allah daha iyi bilir.”³⁰³ Şâtıbî’nin genel ifadesi, cüziye bakıldığı zaman küllinin de itibar edilmesi gerektiğini ve bunun tersinin olduğunu ifade etmektedir. Zira o şöyle söylemektedir:

*“Kitap, Sünnet, İcmâ ve Kıyas’tan hususî deliller uygulandığı zaman bu külliler aracılığıyla bu cüzilere itibar edilmesi gerekir. Zira külliler olmadan cüzilerin olması muhaldir. Örneğin bir kimse, cüzi bir meselede cüzün küllisinden yüz çevirerek bir nassa tutunursa hata yapmış olur. Cüzün küllisinden yüz çevirip cüziyi almak hata olduğu gibi küllün cüzisinden yüz çevirip külliye almak da hatalıdır.”*³⁰⁴

³⁰⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 224.

³⁰¹ es-Serîrî, *el-Ahkâm fî ‘l-Marâkî ‘l-Musılâti İla Binai ‘l-Ahkâm*, 56.

³⁰² İbn Hacer Ebû ‘l-Fazl el-Askalânî, *Fethu ‘l-Bârî, Sahîh-i Buhârî şerhi* (Beyrut: Darü’l-Ma’rife ty), IX, 387.

³⁰³ el-Askalânî, *Fethu ‘l-Bârî, Sahîh-i Buhârî şerhi*, IX, 387.

³⁰⁴ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 471.

Hakkında korktuğumuz şeylerin ikincisi ise: Ne zaman ki şer‘î ve fikhî kavramları anlayamazsak bunların dar olduğuna hükmederiz. Genellikle gelenek olarak gelen ilimlerin çoğu yenilenmeye ihtiyaç duymamaktadır. Bilakis onları anlama konusu yenilenmeye ihtiyaç duymaktadır. Zira bu ilimler ya derin ilimlerdir ya da çalışmamız ancak az bir kısım kavramların alanını kullanmaktadır. Bu kavramların amaçları ve enerjileri henüz tükenmemiştir. Anlamayı dinin bütün esas kılan ilahi hikmetin ne olduğu üzerinde düşünmek gerekir. Anlatma (ifhâm) Allah’ın akaid ve şeriat bakımından insanlar üzerindeki hüccetidir. Zira akaid, neden sorusunun cevabıyla bağlantılıdır. Şeriat ise nasıl sorusunun cevabıyla bağlantılıdır. Bu ikisiyle Resüllerin beyanı ve delili tamamlanmaktadır. Bununla ilgili olarak Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “...ki, insanların peygamberlerden sonra Allah’a karşı tutunacak bir delilleri olmasın!”³⁰⁵ Usul kavramlarını anlamak Allah ve Resulünün bütün yöntemlerini anlamaktır. Çünkü şer‘î hükümler-ki bunlar usulün semeresidir-şer‘î hitabın gayesidir. Şer‘î hitabın ekseni de emir ve nehiy ile bunlardan kaynaklanan konulardır. Fıkıh usûlünün görevi sadece bunu açıklamak ve kurallaştırmaktır.³⁰⁶

Taha Abdurrahman’a göre makâsıd ilmi, insanın dünyevi ve uhrevi maslahatlarını araştırır. Yani şer‘î hükümlerin tümü insanların dünya ve ahiret maslahatları üzerine kurulmuştur.³⁰⁷ Bu meselenin yeterli ve sadra şifa olacak şekilde araştırılması ve incelenmesi gerekir. İşin gerçeğinin ortaya konması gerekir ki bununla ilgili hüküm ister bu durumu ispat etsin ister reddetsin gönül bu hüküm konusunda mutmain olsun. Evet, bu durum kısmî olarak araştırılmış ve tartışılmıştır. Fakat usul meseleleri ve kurallarına verilen önem kadar buna önem verilmemiştir. Zira kitaplarda yaygın bir şekilde bu konu tartışılmamıştır.³⁰⁸ Sadece az bir kesim ilim ehli arasında tartışılmıştır. Bu konuyu tartışanlardan biri Râzî’dir. O bu konuda şunu söyler: “Şer‘î hükümler maslahatlarla mu‘allel değildir.” Bu konuya değinen bir diğer alim Cüveynî’dir. O bu konuda şunu söyler: “Kim ki emir ve nehiylerdeki maksatların varlığını fark etmezse o kişi şeriatın durumu hakkında basiret sahibi değildir.”³⁰⁹ Hükümlerin maslahatlara mebni olduğu durumunu ispat etme konusunda detaylı bir

³⁰⁵ {لَنَلَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ} Nisa’, 4/165.

³⁰⁶ el-Ansaî, *el-Müstâleḥ’l-Usulî ‘inde’ş-Şâtibî*, 16-17.

³⁰⁷ Abdurrahman, *Suâlu’l-Menhec: Fî Ufki’t-Te’sisi li-Unmûzecen Fikriyyin Cedîd*, 73.

³⁰⁸ es-Serîrî, *el-Ahkâm fi’l-Marâkî’l-Musılâti İla Binai’l-Ahkâm*, 281.

³⁰⁹ İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân Fî Usûli’l-Fıkh*, ed: Salâh b. Muhammed b. ‘Aveyde (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1997), I, 101.

şekilde konuşan kişi Şâtıbî'dir. O kesin olarak bunu savunmaktadır. İzzüddin b. Abdisselâm'a göre bu durum, bu dinde kabul edilen ve sübutu müsellemler olan bir durumdur. Bu alimler; mütekaddimîn arasında bu konuda görüş beyan eden ve bunun durumunu ve gerçeğini ele alan en önemli alimlerdenidir. Görüldüğü üzere bunlar az sayıda kimselerdir. Bakıldığında delâlet meseleleri gibi fıkıh usûlünün diğer meseleleri ve istishâb, sedd-i zerî'a ve şer'u men kablenâ gibi fer'î usul meselelerinin incelendiği kadar bu konunun incelenmediği görülmektedir. Halbuki neredeyse tüm usul kitaplarında bu konular geniş bir şekilde araştırılmakta ve incelenmektedir. Bu meselelerle ilgili görüşler, ihtilaflar ve onların delilleri detaylı ve geniş bir şekilde ele alınmaktadır. Aslında yapılması gereken şey, makâsidü's-ş-şerîaya riayet edilmesinin de diğer usul meseleleri gibi incelenmesidir. Makâsidü's-ş-şerîaya riayet edilmesi fakihin fikhî hükümleri oluşturmadaki bakışıyla ilgilidir. Aslında bu konunun, özellikle fikhî bir dayanak olma konusunun çokça incelenmesi gerekmektedir. Araştırma neticesinde kim bunun bir delil ve fikhî bir dayanak olduğunu tespit ederse bu kimse bu konudan türeyen diğer meseleleri araştırmaya koyulur. Kim ki bundan farklı bir şey tespit ederse o kimse bu tespit ettiği şeyle yetinir ve bununla sınırlı kalır. Bu durumla meşgul olmaktan ve bunu fikhî bir delil olarak kabul etmekten uzak durur.³¹⁰

Taha Abdurrahman, "Üç Maksadî Anlamın Karıştırılmasından Kaynaklanan Hatalar" ve "Üç Maksadî Anlamın Ahlâkî Vasıfları" başlıkları altındaki görüşlerinden kastedilen fikhî hükümlerin bina edildiği lafızların yorumlanmasının yeniden gözden geçirilmesinin gerekliliği ve mütekaddim ulemanın fikhî lafızlar için koyduğu mefhumların değişmesinin gerekli olduğudur. Bununla ilgili şunu söyleyebiliriz: Bu mefhumların konulmasında bu alimlerin anlayışları, fikhî mezhepleri, örfleri, yaşadıkları zaman ya da buna benzer durumlar dikkate alınmıştır. Asırlar boyunca fıkıh alimleri fikhî ve itikadî lafızların yorumlarında ve de özellikle terimlerin tanımlarının konuluşunda fikhî ya da itikadî mezheplerin özelliklerine uygun olmasına dikkat etmişlerdir. Bu sayede sadece din işlerine dahil olan şeyleri itibara almışlardır. Asrımızda ise belirli mefhumların değişmesinin gerekliliğinin sebepleri, değiştirilmek istenen şeyler üzerinde yapılan fikir yürütmeden doğmuş fikhî itibarlar ve bunların gerektirdiği bir değişme değildir. Bilakis bunun sebepleri Müslümanlar ile başkaları

³¹⁰ es-Serîrî, *el-Ahkâm fi'l-Marâkî'l-Musılâti İla Binai'l-Ahkâm*, 281-282.

arasında muhabbet tesis etmek, Yahudi ve Hristiyanların hevâlarına uygun olacak şekilde boyayarak İslam'ın suretini güzelleştirmek ya da buna benzer şeylerdir.³¹¹

Kanaatimizce Taha Abdurrahman'ın tecdîd konusunda yapabildiği en iyi şey - genel olarak fikhî kurallar çerçevesinde araştırma yapsa dahi- maslahata özel bir önem göstermek, fikhî meseleler üzerinde düşünürken ve içtihat ederken maslahatı göz önünde bulundurmaktır. Eski fakihler bu mesele ister ibadet ile ister muamelat ile ilgili olsun, meselenin bunu gerektirmesi durumunda bütün fikhî meselelerde kamu maslahatını gözetmişlerdir. “Eğer fakihler fûru meseleleri usul üzerine bina ederken her asırda maslahat ile amel etmişse, yenilik propagandası yapanlar, fûru meseleleri bina ederken makâsıdın itibara alınması ve bunların elfâz/delâlet bahisleri ile karıştırılması esası üzerine ne eklemişlerdir?”³¹²

Taha Abdurrahman'ın makâsıdü's-şerîa'nın bir fikhî illet sayılıp ve hükmün varlığında ve yokluğunda hükmün medarı olduğu ifadesine gelince ümmetin bu görüşte olan bir âlimi yoktur ve İslam tarihi boyunca da olmamıştır. Çünkü emredilen ve yasaklananın, şer'i maksatları ve gayeleri gerçekleşmemiş olsa bile yapılması gerekir. es-Serîrî'ye göre şer'i hudûdun, aleyhine belirlenmiş kişiyi caydırmayacağı bilinse bile uygulanmaması caiz değildir. Şer'i amaçlar gerçekleşmese bile, o şer'i hükümler düşmez.³¹³ Meselâ evlenme, doğuracağı bilinen bir şahıs için olduğu gibi doğurmayacağı bilinen bir şahıs için de geçerlidir. İbadetlerde de öyledir; namaz kılmasına rağmen ahlâksızlığa ve günah işlemeye devam edenden namaz ibadeti düşmez. Böylece şer'i maksatların vesileler sonucu ortaya çıkması, maksatların vesilelerle birlikte var olup yok olacak şekilde vesileler için illet olduğu anlamına gelmez. Çünkü illet bulunursa ma'lûl de bulunması gerekir. Ayrıca bu maksatların bir kısmı açık bir vasıf değildir. Böylece hükmün maksada bağlanması genel geçer değildir. Zira şer'i hükümler zahir olmayan bir şey üzerine tesis edilemez. Dolayısıyla gizli olan bir şey illet olamaz. Evet şer'i maksatların vesilelerinden geri durması yani vesile olduğu halde maksadın bulunmaması nadir olan bir durumdur. Bu da cüzilerin tikel meselelerinde ve az yerlerde olur. Fakat vesileler bulunduğu halde şer'i maksatların

³¹¹ es-Serîrî, *Tecdidü 'İlmi Usulî'l-Fikh*, 85.

³¹² es-Serîrî, *Tecdidü 'İlmi Usulî'l-Fikh*, 89-90.

³¹³ es-Serîrî, *el-Ahkâm fî'l-Marâkî'l-Musılâtî İla Binai'l-Ahkâm*, 263.

bulunmasının bir etkisinin olması daha önce söylendiği gibi maksatların illet olmadığını göstermektedir.³¹⁴

3.6. Fıkıh Usûlünün Yenilenmesine Çağrı Yapanlar

Bilindiği üzere her ıslah çağrısının olumlu ve olumsuz yönleri vardır. Fıkıh ve fıkıh usûlüne yönelik Taha Abdurrahman'ın bu ıslah çağrısının -her ne kadar cılız kalmış olsa da, bu meselede açıklayabildiklerimizi yerinde açıkladık- diğer ıslah çağrıları gibi olumlu bazı faydaları vardır ki en önemlisi: epistemolojik ve felsefi teorilerde ayrılmış olanı birbirine bağlamaktır. Bazılarına göre bu teorilerdeki birleştirme ve ayırma meselesi itikâdî alandaki en tehlikeli konulardan biridir. Zira itikadî anlayışları değiştirip insanın düşüncesine de etki eder. Taha Abdurrahman'ın ıslah düşüncesinin Arap-İslam geleneği araştırmaları denkleminde zor bir entelektüel figür olan Câbirî'yi eleştirmesi sırasında ortaya çıktığını da söylememiz gerekir.

Tecdîde çağrı yapanlardan biri olan Taha Câbir el-Ulvânî'nin İslam düşüncesinde genel ilkeler üzerine bina ettiği ıslah anlayışı mühimdir. Bu ilkelerin özetlenmesi faydalı olacaktır.

- a. Tevhid: Allah'ın birliği, İslam'ın ilk ilkesi ve en önemli değerlerindendir.
- b. Yaratılış birliği: Cenâb-ı Hakk'ın birliği, mahlûkatının birliğini aklen zorunlu olarak gerektirir.
- c. Hakikat Birliği: Vahiy gerçekleri ile hakikat gerçekleri arasında herhangi bir aykırılık veya farklılık yoktur.
- d. Hayatın birliği: İnsanın yeryüzündeki halifeliğine, emaneti taşımaya ve imtihana dayanır.
- e. İnsanlığın birliği: İnsanlar birdir ve onların takvâ dışında bir üstünlüğü yoktur.
- f. Vahiy ve aklın bütünleşmesi: Yazılı Kitaptakiler ile evrendekiler arasında bir çelişki yoktur.
- g. Yöntem ve araçlarda şümullülük: Çünkü İslam, hayatın tüm yönlerini içeren bir dindir.

³¹⁴ es-Serîrî, *el-Ahkâm fî 'l-Marâkî'l-Musılâti İla Binai'l-Ahkâm*, 263-264.

El-Ulvâni, en yüce değerler olarak Allah'ı birlemek ve onun çeşitleri olan *Ülûhiyyet Tevhidi*, *Rübübiyyet Tevhidi*, sıfatlarda Tevhid, varlık için imar ve halife kılınmış insan için tezkiyeyi vurgular. Her şey bu yüce değerlere arz olunur ve onlarla ölçülür. Çünkü bu yüce değerler veya yüce şer'î maksatlar dikkate alınmadığı zaman insan, tabiat ve gayb arasındaki anlamsal bağı idrak etmek zordur. Aynı şekilde bu anlamsal bağ idrak edilmediğinde ve onun üzerinden mutlak ve nisbî arasında ve gayb (görünmeyen) ve şehadet (görünen) arasındaki ilişki belirtilmediğinde doğru epistemolojik sistemi inşa etmek mümkün olmaz.³¹⁵ Nitekim el-Ulvâni'nin yenilenme hususunda yazdıkları önemli ve kayda değerdir. Çünkü onun görüşleri konunun özünü ifade etmekte ve insanı bu hususta düşünmeye sevk etmektedir.

Tecdîd doğrultusunda Hasan et-Türâbî'nin de fıkıh usûlü ilmini yenileme çağrısında bulunduğunu görmekteyiz. Ona göre müslümanların, atalarından miras olarak aldıkları fıkıh usûlü yöntemi özellikle de kıyas, hayatın gerçeğinden uzak bir şekilde inşa edilmiştir. Fıkıh usûlü yöntemi özellikle de kıyas sûrî (الصوري) mantıktan etkilenmiş ve düşünce hareketi alanında dar bir düzen kurmuştur. Öyle ki günümüzdeki ihtiyacı karşılamamaktadır.³¹⁶

Fakat Türâbî fıkıh usûlünün insanların durumlarıyla hiçbir ilgisinin olmadığını farkına varmamıştır. İnsanların durumlarıyla ilgisi olan şey usul değil, fıkıhtır. Fıkıh faaliyetinin (التفقه) içinde bulunduğumuz duruma uygun olması gerekir. Yani fikhî bakışın mükelleflerin fiilleri ve durumlarıyla bağlantısı vardır. Mükelleflerin fiilleriyle bağlantısı, durumlarının gerektirdiği şekilde fiillere verilen hüküm bakımından olur. Mükellefin fiili, gerek Peygamber (s.a.v.) zamanında gerek günümüzde olsun sürekli aynı fiildir. Fikhî bakışın, mükellefin durumlarıyla bağlantısı ise eğer durumlar hükümlerin menâtı olacak şekilde riayet edilebilecek durumlar ise riayet bakımındandır.³¹⁷ Durumların, muteber örfler olması, ruhsat veya seddi-i zerî'ayı gerektiren durumlar olması ya da bunlara benzer durumlar olması buna örnek gösterilebilir. Böylece ezeli olan hakikat şudur: *"Bu Semavî Risâlet geldiğinden ve içinde bu ilahi şariat indiğinden beri fikhî bakışın yolu tektir. Hükümün konusu için fikhî*

³¹⁵ Taha Câbir el-Ulvâni, *İslamiyyetü'l-Ma'rife: el-Mabedu'l-'amme, Huttetü'l-'Amel, el-İncejat* (Beyrut: Dâru'l-Hadî'li n-Neşer ve't-Tevzi', 2001), 87-128; *Islahu'l-Fikri'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Hadî'li n-Neşer ve't-Tevzi', 2001), 108-109.

³¹⁶ Hasan et-Turabî, *Tecdîdu'l-Fikri'l-İslâmî* (Rabat: Dâru'l-Karafi'li n-Neşer ve't-Tevzi', ty), 34-43.

³¹⁷ es-Serîrî, *Tecdîdu 'İlmi Usuli'l-Fikh*, 70.

tahlilin yöntemi de tektir."³¹⁸ Biliniyor ki fıkıh ilminin konusu, mükellefin fiilinin şer'î hükümlerinin bulunması bakımından mükellefin fiilidir. Fakih bütün fiillerde şer'î hükmü arar. Buna cüzi delil denilmektedir. Usulcü ise cüzi delilleri ve cüzi delillerin delâlet ettiği cüzi hükümleri araştırmaz. Usulcü, fakihin tafsili hükmü elde etmek için delilin cüziyyâtlarına tatbik ettiği külli kuralları koymak için külli delilleri ve külli delillerin delâlet ettiği hükmü araştırır.

Yukarıda geçtiği üzere Tûrâbî, kıyasın sûrî mantıktan etkilendiğini ve kıyasın ihtiyacı karşılamadığını iddia etmişti. Şüphesiz bu ikisi şekil bakımından birbirlerine benzerdir. Fakat kıyasın sûrî mantıktan etkilenmesi kıyasın istenen şeyi karşılamadığını ispat etmede yeterli midir? Bunun yeterli olmadığını düşünüyoruz. Zira kıyasın sûrî mantıktan etkilendiğini sadece ileri sürerek kıyasın ihtiyacı karşılamadığı ispat edilmez. Genel olarak Hasan et-Tûrâbî, Müslümanın görevi yerine getirme işine katılması için dini duygunun her Müslümanda uyandırılması çağrısında bulunmaktadır.³¹⁹ Tûrâbî her ne kadar bahsettiği konunun yapısına ve gerçeğine bağlı kalmadan konuya baksa ve batı kültüründen ve yöntemlerinden etkilenmiş olsa da onun "*Tecdîdü'l-fikri'l-İslâmî*" adlı eserinde söylediği şeyler düşünme ve tartışmaya değer konulardır. es-Serîrî'ye göre Tûrâbî, batı kültürü ve yöntemlerinden etkilendiği için örnekleri kanıt olarak kullanmaktan geri durmamakta ve bu kültüre karşı katı bir tutum sergilemektedir.³²⁰

Tecdîd çerçevesinde de Ahmed el-Hamlîşî'nin adalet, birey hakları ve özgürlüğü makâsîdû's-şer'îânın zarûriyatları arasında saydığını görmekteyiz.³²¹ Bu anlamsız bir davadır. "Zira adalet zaten beş zaruretin içine girmektedir. Nitekim adalet beş zarureti korumanın şartlarındandır. Bir de adalet insanın İslami haklarındandır."³²² İnsan hakları ise çeşitli ve çelişkili anlamlardan ibarettir. Bir milletin insan hakları olarak gördüğü şeyi başka milletler insan hakları olarak görmemektedir. Özgürlük ise insanların anlamında ve açıklamasında ihtilaf ettiği bir kavramdır. Hatta insanlar bunda çelişkiye düşmüşlerdir. Ayrıca bu kelimeler batı menşeli ve kaynaklı kelimelerdir. Bu kavramlar kullanıldıkları zaman ancak vaz'î asıllarında konuldukları anlamlara ve onlara yüklenen

318

es-Serîrî,

https://www.youtube.com/watch?v=FaVqJHx_e8&ab_channel=%D9%85%D8%AF%D8%B1%D8%B3%D8%A9%D8%AA%D9%86%D9%83%D8%B1%D8%AA%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%AA%D9%8A%D9%82%D8%A9

³¹⁹ et-Turabî, *Tecdîdu'l-Fikri'l-İslâmî*, 46-77; *Mecellet Kadâyâ'islâmiyye Mu'asira*, sayı: 8, 24-38.

³²⁰ es-Serîrî, *Tecdîdu 'İlmi Usuli'l-Fikh*, 70.

³²¹ Ahmed el-Hamlîşî, *Vechetü'nazar, el-Fikru'l-Fikhiyyu ve'muntalakatu'usûli'l-Fıkıh*, III, 239.

³²² es-Serîrî, *Tecdîdu 'İlmi Usuli'l-Fikh*, 93.

anlama hamledilir. Dolayısıyla bu tür kavramlar, anlamları belirlenmediği ve İslamî bir boya ile boyanmadıkları sürece şer‘î ilimlerin sisteminde kabul edilemez. Bu tür kavramlarda esnek davranma işinde en fazla yapılabilecek şey budur.³²³

Ahmed er-Reysunî de Tecdîd konusunda makâsıdın beşe hasredilmemesi ve makâsıd bahsinin genişletilmesi gerektiği kanaatindedir.³²⁴ es-Serîrî, er-Raysunî ve Taha Abdurrahman’ın makâsıd yenilenmesi konusundaki görüşleri hakkında şöyle demektedir:

“er-Raysunî ve ahlâk boyasıyla boyandıktan sonra değerler çokluğuna götüren maslahatları yeniden taksimi iddia eden Taha Abdurrahman’ın ortaya koydukları şey, içtihat ile ve fıkıh usûlünü yenilemekle alakası olmayan iddialardan ibarettir. Dolayısıyla onların düşünceleri bir lükstür (الترف الفكري). Bazıları fıkıh ve usûlü ile bağlantılıdır fakat bunu kendisiyle faydalanılan bu ilmin meselelerinden saymak nasıl mümkün olur? Bu soru açıklamaya muhtaçtır.”³²⁵

Bazılara göre maslahatın dikkate alınması, eski fukahâmızın görüşlerinde var olan ölçüden öteye geçmeyi gerektirir. Daha ziyade maslahat, bütün hükümlerin bir illeti olmalıdır. Maslahat bulunduğu yerde hükmü gerekli kılar, bulunmadığı yerde gerekli kılmaz. Böylece maslahat bulunduğu onunla çelişen nas olsa bile dikkate alınmaz. Dolayısıyla maslahat nassa tekaddüm etmiş konumdadır. Nitekim “Maslahatın bulunduğu yerde mutlak surette Allah’ın şeriatı vardır”. Sözü doğru olmaktadır.

“Maslahatın nassa tekaddüm etmesi nazariyesini, Necmeddin et-Tûfî’nin savunduğu ve yorumunda insanların ihtilafa düştüğü bilinmektedir. Âlimler, bu nazariyenin bilinmezliğe götürdüğü ve sabit bir kaideden sapmaya işaret ettiği için fasit olduğu konusunda hemfikirdirler.”³²⁶ Zira zıtlar birbiriyle karşılaştığı gibi insanların maslahatları da çelişkili olup hangisi diğerine tekaddüm edilse zarar husule gelmesi bedihiyattandır. Çünkü bir maslahatın karşıtı olmayan bir mefsedet ya da mazarrat yoktur; ‘Bir kavmin belaları diğerinin katında yararlarıdır’. Kim kendi maslahat ve mefsedetlerini maslahat ve mefsedetlerin ölçüldüğü bir ölçü kılar ve bu ölçüyle

³²³ es-Serîrî, *Tecdidü ‘İlmi Usulî’l-Fikh*, 93.

³²⁴ Ahmed er-Raysunî, *Nazariyyetü’l-Makâsıd ‘inde’l-İmam’ş-Şâtibî*, edr: Taha Câbir el-Ulvânî (Virginia-ABD: el-Ma’had’l-‘alî’l-Lfikri’l-İslâmî, 1995), 358.

³²⁵ es-Serîrî, *Tecdidü ‘İlmi Usulî’l-Fikh*, 71.

³²⁶ es-Serîrî, *Tecdidü ‘İlmi Usulî’l-Fikh*, 91.

bunlardan sahih olanlarını ve fasit olanlarını kesin olarak bilebilir? Bazıları, Hz. Ömer b. Hattâb'ın meşhur içtihatlarından hareketle et-Tûfî'nin teorisini tekrarlayıp duruyor. Hâlbuki Ömer'in içtihatları onların tahayyül ettikleri gibi değildir. Bu içtihatlarda maslahatın nassa öncelenmediği artık bilinmektedir. Aslında Hz. Ömer'in yanında bu konu ile ilgili alınması ağır basan başka naslar bulunmaktadır. İşte Ömer'in o içtihatlarının dayanağı bu naslardır.³²⁷ Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî bu delilleri detaylı bir şekilde *Davâbitü'l-maslaha fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye* isimli kitabında dile getirmiştir. Buna göre “Şer'ullah'ın bulunduğu yerde mutlak surette Maslahat vardır.” sözüyle onların dediklerinin çökmesi daha doğru olmaktadır.³²⁸ es-Serîrî'ye göre şer'î maslahatı gerçekleştirmek için yeniden düşünülmesi gereken şey,

“furu' fıkıh kurulduğu dönemde insanların nitelendiği nefis huylarına dayanarak bina edilen fikhî hükümlerdir. Bu nefis huyları fukahânın düşüncesini etkilemiştir. Bu zamanda insanlar değişmiştir; dolayısıyla bu nefislere göre yeni hükümlerin bina edilmesi gerekir. Mesela; veda ve şefkat öpücüğünün abdesti bozmayacağında kadim fukahâ hemfikiridir. İnsanların günümüzde soyutlandığı nefsin halleri üzerine bina edilen her hüküm böyledir.”³²⁹

3.7. Fıkıh Usûlünün Yenilenmesinin Mahiyeti

Herhangi bir ilimdeki yenilenmenin varacağı yer, onun beslendiği akıllarda ve bilgisini aldığı yerdeki yenilenmedir. Zira herhangi bir ilimdeki yenilenme ondan doğan akli melekelerin yenilenmesine götürür. İlim hakikatte bir melekedir.³³⁰ Bu yüzden fıkıh usûlü ilmindeki yenilenmeden hedef, yenilenmiş ve özel vasıflara sahip usûlî bir aklın doğmasına hazırlanmadır. Akılların hüküm vermedeki farklılıklarının aslında onların taşıdığı bilgilerdeki farklılıklar, sahiplerinin ruhsal durumları, düşünme tarzlarının farklı olması, bilgiye ulaşma yöntemlerinin ve itibara aldıkları şeylerin farklı olmasından

³²⁷ es-Serîrî, *Tecdidü 'İlmi Usulî'l-Fikh*, 91.

³²⁸

ضوابط المصلحة الشرعية خمسة: أولاً: أن تكون مندرجة في مقاصد الشارع. ثانياً: أن لا يكون اعتبارها معارضاً للكتاب. ثالثاً: أن لا يكون اعتبارها معارضاً للسنة. رابعاً: أن لا يكون القياس الصحيح معارضاً لها. خامساً: أن لا يفوت اعتبارها مصلحة أهم منها. هذه هي الضوابط المعروفة في هذا الشأن، فلا اعتداد بأي مصلحة لم ينضبط حالها بهذه الضوابط.

es-Serîrî, *el-Ahkâm fi'l-Marâkî'l-Musılâti İla Binai'l-Ahkâm*, 283.

³²⁹ es-Serîrî, *Tecdidü 'İlmi Usulî'l-Fikh*, 91-92.

³³⁰ es-Serîrî, *Tecdidü 'İlmi Usulî'l-Fikh*, 195.

dolayı olduğu bilinmektedir.³³¹ Bu yenilenmenin bu hedefe götüreceği ve ulaştıracak şekilde dizayn edilmiş olması gerekmektedir. Umulan bu yenilenme kişinin kafasına göre kurabileceği ve isteklerine göre inşa edebileceği bir şekilde değildir. Bilakis bu yenilenme, fıkıh usûlü ilminin, ona has özelliklerinin, bileşenlerinin ve mahiyetinin gerektireceği şekilde konuluş amacına uygun asli usul ilminin bir suretidir. *İşte bu suret, usul ilminin kendisine dönmesi gereken hakikî suretidir.*³³² Usul ilminin yenilenmesinin sadece kağıt üzerinde olduğunu söylememiz mümkün değildir. Çünkü bir fayda yahut kıymeti yoktur. Hakiki yenilenme ise nefislerde olmalı, hüküm koyarken ve bilgi üretirken takip edebileceğimiz fikri bir yöntem ve akli bir nizama sahip olmalıdır. Usul ilminin konusunu asla aşmamalıdır. Böyle olmazsa biz usûlî konularda karmaşaya düşeriz. Buna binaen fıkıh usûlü ilminin yenilenmesi, *bu ilmin geçmiş zamanda kendisine yüklenilen vazifeyi yerine getirecek şekilde nefislerde yenilenmesidir.*

es-Serîrî'ye göre yenilenme bir mefhumu değiştirmek ya da kuralı bozmak ile olmaz. Bilakis yenilenme aşama aşama olur. Yenilenmeye kuruluş aşamasıyla başlanılır. Bu aşama ise usul ilminin meselelerini eleştirel bir gözle okumak, değerlendirmekle başlar ve sonrasında hali hazırdaki durumda değişmesi gereken şeyleri değiştirir. Her bir merhale kendisinden sonraki merhaleye götürür. Bu durum, usul ilmi *eski kesinliği, esnek yöntemi, basiretli duruşu ve irşad edici özelliklerine* kavuşup hedeflenen gaye gerçekleşene kadar devam eder. Bu gaye, “benzerler arasında ayırım gücü, bilgileri tasnif etme melekesi kazandırma, kuralları yeni meselelere uyarlayabilme, meselelerin inceliklerine basiretle zihinsel olarak nüfuz edebilme, farklı ilimleri ve mezheplerin usullerini kavrayabilecek fikri olgunluğa ulaştırma yönünden usul ilmini öğrenmek ve öğretmek bu ilimle meşgul olan kimselerin akıllarını ve bu yolda ilmi meleke kazanmış olanları ne kadar süslü ve gösterişli de olsa hurafeler ve evhamları almaktan ayrıca akli selimin benimsemediği fikir ve işleri kabul etmekten korur ve önceki fakih ve usulcülerin yaptıkları gibi bazı hallerde vakıanın gerektirdiği, fikhî pratiğin kapsamına giren ve duruma uygun fikhî kaideler koyabilme yeteneği kazandırır.”³³³

³³¹ es-Serîrî, *Tecdidü 'İlmi Usulî'l-Fikh*, 195.

³³² es-Serîrî, *Tecdidü 'İlmi Usulî'l-Fikh*, 198-199.

³³³ es-Serîrî, *Tecdidü 'İlmi Usulî'l-Fikh*, 201-202.

Buna binaen kastedilen yenilenme bu ilme ciddiyetinin tekrar kazandırılmasıdır, başka bir amacı yoktur. Yenilenmeyi değişiklik yapma anlamında kullanan kimse ya nasihatçi kılığına bürünmüş ve İslam’a tuzak kuran bir kimse ya da İslam’ı ve şeriatını bilmeyen cahil bir kimsedir.³³⁴

es-Serîrî’ye göre bu asırda tafsili fikhî hükümlere ihtiyaç duyan konulardan birisi de aile meselesidir. Zira bu mesele günümüzde her bir ferдин hak ve sorumluklarının belirlenmesine ihtiyaç duymaktadır. Zira bugün adaletsizlikten şikâyet etmeyen ve sıkıntı çekmeyen çok az aile bulabilirsin. Herkes şikâyet etmektedir. Kimisi zulme uğradığından şikâyet etmekte kimisi ise hakkı verilmiş olmasına rağmen daha fazlasına talip olmakta ve bulunduğu konunun üzerine yükselmek istemektedir. Çocuklar anne babalarından şikayetçi olmakta, anne babalar çocuklarının söz dinlememesinden şikâyet etmektedir. Eşlerden her biri diğerinden, kardeşler birbirlerinden şikâyet etmektedir.³³⁵ İnsan hakları meselesi de tafsili hükümlere ihtiyaç duyan alanlardandır. Her bir ferдин yapması gereken sadece insanlara yönelik kötülükleri defetmek ve onların faydası için çabalamak değildir. Bilakis yapılması gereken insan, hayvan, kuş vb. her bir canlının hakkı için kötülükleri defetmek faydaları için çabalamaktır.³³⁶

³³⁴ es-Serîrî, *Tecdidü ‘İlmi Usulî’l-Fikh*, 60.

³³⁵ es-Serîrî, *Tecdidü ‘İlmi Usulî’l-Fikh*, 182.

³³⁶ es-Serîrî, *Tecdidü ‘İlmi Usulî’l-Fikh*, 179-181.

SONUÇ

Fıkıh, zaman ve mekanların durumlarına riayet etme üzerine bina edilmiştir. Yeni durumların etkisi inkâr edilemez. Bu asrın kendine özel durumları olduğu açıktır. İnsanların bu asrın tabiatını şekillendirdiği fikrî, içtimâî, iktisâdî ve siyasî metotlar bu asra mahsustur. Fıkıhının tesisinde bu durumlara doğru bir şekilde riayet edilmesi ve bunların itibâra alınması gerekir. Bu itibâr fıkıhın inşasında, asrın durumlarının öncelenmesi ve sadece onlara bakılması bakımından olmayıp şer‘î ölçüde durumun gerektirmesi bakımından olmalıdır. İslam dini ruhsat ve azimet ehlinin arasını insanların durumlarının farklılığına binaen ayırmıştır. Şeriat, şer‘î hükümlerde ruhsat ehlini azimet ehli gibi azimet ehlini ise ruhsat ehli gibi kılmamıştır. Çünkü bu İslam dininin üzerine bina edildiği şer‘î hükümlerde mükelleflerin (durumlarına göre) farklı olması ilkesiyle çelişmektedir. Bu asırda tecdîd, insanların durumları itibara alınarak ve vahyin -kitap ve sünnet- kaynağından beslenilerek İslamî içtihat yoluna uyulduğunda kendisinden umulan ümmetin hallerini ıslah etmeye sevk edecektir.

Bu tezde Taha Abdurrahman’ın fıkıh ve fıkıh usûlüne dair ortaya koyduğu yeni bakışın ne olduğunu ve onun bu konudaki düşüncelerini kapsayıcı bir biçimde tespit edip değerlendirdik. Bu çalışmada elde edilen sonuçları şöyle özetleyebiliriz:

- Taha Abdurrahman ilimler arasındaki *tedâhül*ü temellendirmiştir. Bu *tedâhül*ü, İslamî kültürel mirasın tekâmül araçlarından birisi olarak ele aldığını mülâhaza ettik. Ayrıca geleneği topyekün reddetmeye veya bir kısmını terk etmeye götürecek olan parçacı okumayı da reddettiğini gördük. Onun yeni düşünsel reform projesinin temelini, ortaya koyduğu bir dizi ıstılahlar oluşturur.
- Taha Abdurrahman, usûl-i fıkıh alanına ilişkin iddialarının çoğunda ahlâk ve fıkıh arasındaki ilişkiyi ispat etmeye çalışmıştır. Böylece ahlâk asıl olup fıkıh

onun üzerine bina edilir ve fıkıh bu ahlâkı yönlendirir. Daha ziyade, Taha Abdurrahman bu meseleyi fıkıh usûlü aslında ahlâk usulüdür demeye kadar götürmüştür. Taha Abdurrahman bu ahlâk, değerler ve mükellefin ruhsal yönüne göstermiş olduğu ehemmiyeti sayesinde insanla hayvanın akıl yönünden bir farkı olmayıp insanla hayvanı birbirinden ayırt eden yegâne unsurun ahlâk olduğunu vurgular. Ona göre makâsıd ilmi insanın her anlamda “salih” olabilme keyfiyetiyle ilgilenen ahlâkî bir ilimdir. Taha Abdurrahman, İslamî teşri‘de ahlâkî değerlerin önemli yere sahip olduğunu ve Hz. Peygamberin “*Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim.*” Hadisini dikkate alarak en üst mertebede “*Değerler Nazariyesi*”ni sonrasında art arda “*Niyetler Nazariyesi*” ve “*Fiiler Nazariyesi*”ni değerlendirir. Taha Abdurrahman’ın makâsıd anlayışında öne sürdüğü yenilenmenin menbaı, makâsıdü’ş-şeria’nın doğru taksim edilmesidir. Bunu da “hasr”, “tebâyün” ve “tahsis” koşullarını ihlal eden klasik usûlî taksimi eleştirdikten sonra ortaya koymuştur.

- Taha Abdurrahman’a göre mükellef kişisel aleminde gaybî alemin müşahade etmekten bir an olsun geri durmamalıdır. Bu hal sûfinin ulaşabileceği en son sınırdır. Ona göre mükellefin bunu gerçekleştirmesi için yapması gereken yapma ve terk etme bakımından ilahi emirleri yerine getirmenin ötesine geçerek Esmâ-i Hüsnâ’nın delalet ettiği ilahi kemalâtı gerektiren övgüyle meşgul olmak ve Âmir’i tanımayı ilahi emri öğrenmenin önüne almak olmalıdır.
- Taha Abdurrahman fıkıhın ister akide ister muamelat ister ibadet isterse de âdâb olsun bütün bunlara şamil bir ıstılah olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Fıkıhın buradaki anlamı Müslüman aklının ürettiği bir harekettir. Taha Abdurrahman tedebbür, nazar, i’tibâr ve tefekkür kavramlarına önem vermeye ve bunları İslamî fıkha dahil etmeye teşvik etmiştir. Çünkü Allah’ın yarattıklarını tefekkür etmek ibadet ve akliselim sahiplerinin özelliklerindendir. Başka bir ifadeyle Taha Abdurrahman, bu zamandaki kimselerin akıl seviyesini eşyaların açık sebepleriyle yetinen düşünce derecesinden bu sebeplerin dışında olan maksat ve değerlere nüfuz eden bir düşünce derecesine yükseltmeye çalışmaktadır. Böylece bu düşüncede ilahi

rahmetin izleri görülür. Bu düşüncede olanlar da zahiri sebepleri kontrol altına alan emirleri ve nehiyleri tatbik ettikleri zaman bu ilahi rahmete riayet ederler. Şu da bilinmeli ki bu ilahi emir ve nehiyeler, halkın zorla yönetileceği ve özgürlüklerinin ellerinden alınacağı anlamına gelmemektedir. Bunlar Yüce Allah'ın tam olarak onlara merhamet ettiğini göstermektedir. Emir ve nehiyelerin içerikleri; insanı, ahlâkın mükemmel derecelerine yükselten ahlâkî değerler ve anlamlardır. Böylece Taha Abdurrahman Rahman adının sürekli düşünülmesi, Yüce Rahman'ın her şey üzerindeki tecellisi olan Rahman sıfatıyla olan bağın gücünün düşünülmesi ve enerjinin bütün fiilleri rahmetle nitelendirmede harcanması çağrısında bulunmaktadır.

- Taha Abdurrahman'a göre bâtinî ilim, şer'î hükümlerin kaynağıdır. Başka bir ifadeyle Allah'ın kullarına farz kıldığı namaz, oruç, zekât, hac vb. bütün zahirî farzların zahirî yönlerinden öte bâtinî yönleri vardır. Bu bâtinî yönleri bilinmeden zahirî farzlar tamam olmaz. Bu fasit bir görüştür; çünkü biz biliyoruz ki şer'î nasların delâlet etmediği hiçbir söz, fiil veya düşünce dinde hüccet olamaz. Fıkıh usûlü ve fıkıhın delâlet ilmi, şer'î ve dilsel sahih anlamlar üzerine kaim olan bir ilimdir. Kim bu ilmin yolundan saparsa kurallarına muhalefet ederse ve sınırlarını aşarsa doğru yoldan sapmış olur.
- Taha Abdurrahman makâsıdı ahlâkîleştirme sürecinde onu İslam felsefesinin parçası kılmaya çabalamıştır. Başka bir deyişle ahlâk felsefesi alanında ortaya çıkan modern gelişmelerden yardım alarak makâsıdı fıkıh usûlü sisteminden felsefî sisteme taşınmıştır. Taha Abdurrahman'ın ahlâk felsefesi analizinden hareketle iki ta'lîl çeşidi ortaya çıkmıştır; ahlâkî ta'lîl ve fikhî ta'lîl. Ona göre ahlâkî ta'lîl esas olup fikhî ta'lîl onun üzerine bina edilmelidir. Fakat buradaki problem ahlâkî ta'lîlden fikhî ta'lîle intikalin nasıl olacağıdır.
- Fıkıh usûlü ilminde yenilenme, değiştirici değil tamamlayıcı bir yöntem üzere kurulmalı ve *Fıkıh Sanatını* yeniden ihya etmelidir. Ayrıca yenilenme meselesi diğer meseleler gibi haddi aşıldığında zıddına dönüşür. Eğer bu iş ehil olmayanlara verilirse boş bir iş olur ve Müslümanlara eziyet ve yıkım olarak geri döner. Ayrıca onları fitne ve fesada düşürür. Fıkıh usûlünün

yenilenmesi meselesi gerçekte kapsamlı bir işin bir parçası olsa da fikrî ve ilmî yeterliliğe sahip kimselerin bu yenilenmeyi gerçekleştirmek için çaba göstermeleri gerekir. Bu iş ümmeti, bilinçlenmenin en yüksek mertebelerine ulaştıracak ve halini düzeltecektir; Ümmet bilinçli olunca salih olur, salih olunca ise Allah tarafından yeryüzüne sahip ve egemen kılınır.

- Bugün kültürel sahada çeşitli fikrî akımlar ve her birinin savunucuları vardır. Her grup dinî meselelerde konuşmakta ve kendi ellerinde olanla yetinip sevinmektedirler. Bu durum nefsin hallerinin ve düşünmede etkili dış unsurların incelenmesiyle özel bir yöntem oluşturulmasını zorunlu kılmaktadır. Çünkü İslam fikir sisteminin içinde kafa karışıklığı vardır, doğrudan veya dolaylı olarak din ile alakalı meselelerde fikir beyan eden herkesin nefsî hallerinin incelenmesi gerekir.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman, Taha. *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Türâs*. Dâru'l-Beyda': el-Merkezu's-Sekâfî el-'Arabî, t.y.
- Suğur'l-Mürebete: Mukerebe İ'timâniyye Liseraâ't'l-Ümme'l-Haliyye*. Rabat: Menşüret Merkezu Meğarip, 2018.
- Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*. der: Rıdvan Merhum, Beyrut-Lübnan, el-Müessesetu'l-Arabiyye li'l-Fikri ve'l-İbda', 2015.
- Suâlu'l-Ahlâk: Müsâhemetun fî'n-Nakdi'l- ahlâkıyyi li'l-Hadâseti'l-Garbiyye*. Dâru'l-Beyda': el-Merkezu's-Sekâfî el-'Arabî, 2000.
- Suâlu'l-'ünf: beyne'l-İ'timâniyye ve'l-Hiveriyye*. Beyrut: el-Müessesetu'l-Arabiyye li'l-Fikri ve'l-İbda', 2017.
- Suâlu'l-'Amel: Bahsun ani'l-Usul el-Ameliyye fî'l-Fikri ve'l-İlim*. Dâru'l-Beyda': el-Merkezu's Sekâfî el-Arabî, 2012.
- Ruhu'l-Hadâse, el-Medhâl ilâ Te'sisi'l-Hadâseti'l-İslamiyye*. Dâru'l-Beyda': el-Merkezu's-Sekâfî el-Arabî, 2006.
- Rûhu'd-Dîn: Min Dayki'l-'Almâniyye İlâ Seet'i-İ'timâniyye*. Dâru'l-Beyda': el-Merkezu's-Sekâfî el-'Arabî, 2012.
- Hivârâtun Min Eclî'l-Müstakbel*. Beyrut: eş-Şebeketu'l-Arabiyye li'l-Ebhâsi ve'n-Neşr, 2011.
- Fî Usûli'l-Hivâr ve Tecdidî İlmi'l-Kelâm*. Dâru'l-Beyda': el-Merkezu's Sekâfî el-Arabî, 2000.
- el-Lisân ve'l-Mizân evi't-Tekevsuru'l-Aklî*. Dâru'l-Beyda': el-Merkez es-Sekâfî el-Arabî, 1998.
- el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*. Beyrut: eş-Şebeketu'l-Arabiyye li'l-Ebhâsi ve'n-Neşr, 2013.
- el-'Amelu'd-Dînî ve Tecdîdu'l-'Akl*. Rabat: el-Merkezu's-Sekâfî el-Arabî, 1997.
- Dinu'l-Hayâ': mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî -3- Ruhu'l-Hicab*, Beyrut-lübnan: el-Müessesetu'l-Arabiyye li'l-Fikri ve'l-İbda', 2017.
- Dinu'l-Hayâ': mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî -2- et-Thaddiyyet'l-Ahlâkıyye li-Savret'l-İ'lâm ve'li-T'tisâl* Beyrut: el-Müessesetu'l-Arabiyye li'l-Fikri ve'l-İbda', 2017.
- Dinu'l-Hayâ': mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timânî -1- usul'n-Nazar'l- İ'timânî* Beyrut: el-Müessesetu'l-Arabiyye li'l-Fikri ve'l-İbda', 2017.
- Bü'sü'd-Dehrâniyye: en-Nakdu'l-İ'timani li Fasli'l-Ahlâk 'ani'd-Din*. Beyrut: eş-Şebeketu'l-Arabiyye li'l-Ebhâsi ve'n-Neşr, 2014.
- el-Âmidî, Seyfüddîn Alî b. Muhammed. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. ed: Abdurrazzak Afîfî, Beyrut: el-Mektebü'l-İslamî, 1981.
- el-Ansarî, Ferid. *el-Müstâleh'l-Usulî 'inde's-Şâtibî*. y.y., 2004.
- Apaydın, H. Yunus. *Din ve Fıkıh Yazıları*. ed: Murat Şimşik, İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018.
- el-Askalânî, İbn Hacer Ebü'l-Fazl. *Fethu'l-Bârî, Sahîh-i Buhârî şerhi*. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, t.y.

- el-Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbü's-Sinâ'ateyn: el-kitâbe ve's-şi'r.* thk: Ali Muhammed el-Bâvî - Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Beyrut: el-Mektebetü'l-Ânsariyye, 1998.
- el-Bâkılânî, Ebû Bekr. *İ'câzü'l-Kur'ân.* thk: es-Seyyid Ahmed Sakır, Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1997.
- el-Basrî, Ebû'l-Hüseyin. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh.* ed: Halil el-Mis, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
- Bastamî, Muhammed Said Hayır. *Mevhûm Tecdidü'd-Dîn.* Jedde: merkez't-Tasîl'li'd-Dirâset ve'l-Buhus, 2012.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Binyetü'l-'akli'l-'Arabî.* Beyrut: Merkezü'd-dirâsâtî'l-vehdeti'l-arabiyye, 2009.
- Tekvînü'l-'akli'l-'Arabî.* Beyrut: Merkezü'd-dirâsâtî'l-vehdeti'l-arabiyye, 2009.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh: Tâcü'l-luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye.* thk: Ahmed Abdülgafûr Attâr, Beyrut: Dâru'l-İlim'li'l-Mâleyyin, 1987.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Burhân Fî Usûli'l-Fikh.* ed: Salâh b. Muhammed b. 'Aveyde, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Ebû Dâvûd, Süleymân Es-Sicistânî. *es-Sünen.* thk: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut: el-Mektebetü't-Teceriyyetü'l-Kubra, t.y.
- Erhîle, Abbas. *Feylesûf fî'l-müvâcehe: Kırâa fî fikri Tâhâ Abdurrahmân.* Dâru'l-Beyda': el-Merkezu's-Sekâfiyyetü'l-'Arabî. 2013.
- el-Fâsî, Muhammed Allâl. *Makâsidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye ve mekârimuhâ.* Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Mizânü'l-'Amel.* Thk, Süleyman Dünya, Kahire: Dâru'l-Ma'arif, 1964. *el-Münkız mine'd-dalâl.* Thk: Abdülhamid Mehmud, Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Hadise, t.y.
- Hallaq, Wael. *ed-Devletu'l-Müstehile el-İslâm ve's-Seyâse ve'm'zikul'hadâdaseti'l-Ahlâki.* çev. Amer Osman, Beyrut: el-Merkezu'l-'Arabî li-Labhâsi ve'd-Dirâsati es-Seyâsiyye, 2014.
- Islahu'l-Hadâse el-Ahlâk ve'l-İnsânü'l-Cedîd fî Felsefeti'Taha Abdurrahman.* çev. Amr Osman, Beyrut: el-Mektebetü'l-Arabiyyetü li-Lfikri ve'n-Neşer, 2020.
- Târîhu'n-Nezarîyâtî'l-Fikhîyyeti fî'l-İslam.* çev. Ahmet Musalli, Beyrut: Dâru'l-Madâri'l-İslâmî, 2007.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Makâsidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye.* nşr: Hatim Busme, Beyrut: Darü'l-Kitap'l-lübnanî, 2011.
- İbn Dakikul'îd, Takiyyüddîn Alî b. Vehb el-Kureşî. *İhkâmü'l-ahkâm şerhu 'Umdeti'l-ahkâm.* Metba'âtü's-Sünneti'l-Muhammediyye, t.y.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed el-Endelüsî. *Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî.* Thk: İhsan Abbâs, Beyrut: el-Müessesetu'l-Arabiyye'li d-Dirâset ve'n-Neşer, 1983.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab.* Dâru'l-Sâdır, 1993.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn. *Mecmû'u'l-fetâvâ.* ed: Abdurrahmân b. Muhammed, Medine: Mecma' el-Melik Fahd, 1995.
- en-Nubuvât,* tkh: Abdülaziz İbn Salih et-Tevyân, Dîn, Riyad: Edvâu's-Selef, 2000.

- İkbal, Muhammed. *Tecdîdu'l-Fikrî'd-Dînî fî'l-İslâm*. Çev: Muhammed Yusuf Âdas, Beyrut: Darü'l-Kitap'l-lübnanî, 2011.
- el-Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk: Abdülhalîm Mahmûd – Mahmûd b. Şerîf, Mısır-Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, t.y.
- en-Neşşâr, Ali Sami. *Menâhicü'l-bahs 'inde müfekkiri'l-İslâm ve nakdü'l-müslimîn li'l-mantıkî'l-Aristotâlisî*. Darü'l-Fikri'l-Arabî, 1948.
- er-Reysunî, Ahmed. *Nazariyyetü'l-Makâsîd 'inde'l-İmam's-Şâtibî*. ed: Taha Câbir el-Ulvânî, Virginia: el-Ma'had'l-'alî'l-Lfikri'l-İslâmî, 1995.
- es-Serîrî, Ebu't-Tayyib Mevlud. *Mu'cemu'l-usûliyyin*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- el-Ahkâm fî'l-Marâkî'l-Musılâti İla Binai'l-Ahkâm*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- el-Kanun fî't-Tefsiri'n-Nusus*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006. *Tecdidü 'İlmi Usuli'l-Fikh*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.
- es-Süyûtî, Celâleddin. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. nşr: Muhammed Ebü'l-Fazl, y.y, 1984.
- eş-Şâtübî, İbrâhim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. Thk: Abdüllah Darrâz, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Şemsettin, Muhammed Mehdi. *el-İctihad ve't-Tecdid fî'l-Fıkıh'l-İslâmî*. Beyrut: el-Müessesetu'd-Devliyye, 1999.
- Tarâbâşî, Corci. *Nakdun Nakdu'l-Akli'l Arabî -Aklu'l-mustakîl fî'l-İslam-*. Beyrut: Dâru'l-Sâkî, 2004.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- et-Turabî, Hasan. *Tecdîdu'l-Fikrî'l-İslâmî*. Rabat: Dâru'l-Karaffî'li n-Neşer ve't-Tevzi', t.y.
- el-Ulvânî, Taha Câbir. *İslamiyyetü'l-Ma'rife: el-Mabedu'l-'amme, Huttetü'l-'Amel, el-İncejat*. Beyrut: Dâru'l-Hadî'li n-Neşer ve't-Tevzi', 2001.
- Islahu'l-Fikri'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Hadî'li n-Neşer ve't-Tevzi', 2001.
- Usûlü'l-Fikhî'l-İslâmî Menhcu Behsin ve'ma'rifeh*. Virjinya: el-me'hadu'l-'âlemî li-Lfikrî'l-İslâmî, 1995.
- ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn. *el-Bahru'l-Muhîr fî Usûli'l-Fikh*. Kâhire: Dâru'l-Kütübî, 1994. *el-Burhân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk: Muhammed Ebu'l-Fadıl İbrahim, Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1957.