

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TÂHİR B.ÂŞÛR VE GAYE GÖRÜŞÜ

108744

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Ömer BAYRAKTAR

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Enstitü Ana Bilim Dalı : TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
Enstitü Bilim Dalı : İSLAM HUKUKU

Tez Danışmanı : Prof.Dr.Mehmet ERKAL

EYLÜL-2002

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

708744

TÂHİR B.ÂŞÛR VE GAYE GÖRÜŞÜ

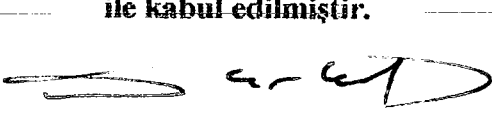
T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Ömer BAYRAKTAR

Enstitü Ana Bilim Dalı :TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
Enstitü Bilim Dalı :İSLAM HUKUKU

Tez Danışmanı :Prof.Dr.Mehmet ERKAL

Bu tez 25/09/2007 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği /Oyçokluğu
ile kabul edilmiştir.



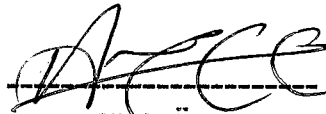
Jüri Başkanı

Prof. Dr. Mehmet ERKAL



Jüri Üyesi

Doç. Dr. Ali ERBAŞ



Jüri Üyesi

Yard. Doç. Dr. Abdullahi ÇECAN

ÖNSÖZ

İslâmî kuralların daha iyi anlaşılması ve uygulanabilmesi için, onlara muhatab olan insanların dillerinin, çeşitli ihtiyaç ve imkanlarının dikkate alınması esastır. Kaldı ki sürekli değişen ve artan yaşam olaylarını sınırlı sayıdaki nassların hükümleriyle düzenlemeye çalışmak zamanla inkansız hale gelmektedir. İşte bu noktada, nassların voruma açık olması, onlara, yaşam olayları ile basbasa gidebilmeleri için gerekli olan canlılık ve dinamizmi verir. İslam hukuk literatüründe genel olarak “ictihad” kavramı ile ifade edilen bu faaliyet, nassların tesri’ alanındaki gerçek gayeyi ortaya çıkarma gayretlerinin tamamını içine almaktadır.

İslâm Hukuk Metodolojisi’ne yeni bir yöntem önerme yönünden inceleme ve araştırmaya değer bulunan Tâhir b. Âşûr’un “Makâsıdu’s-Şerî’ati’l-İslâmî” adlı eseri yüksek lisans tezimize konu teşkil etmektedir. Çağımızın değerli araştırmacılarından Tâhir b. Âşûr’un eserlerinde de işaret ettiği gibi, geçmiş milletlerin hemen hepsinin kendilerine mahsus bir takım kanunları ve hatta bunların hacimli şerhleri bulunmakla birlikte, müslümanlardan önce hukukun kaynakları, tesri’, tefsir ve tatbik metodlarından bahseden bir hukuk ilmi, ne Doğu, ne de Batı medeniyetlerinde meydana getirilmemiştir. Dünya hukuk literatürü içerisinde orijinal bir mevkiye sahip olan ve müslümanlar arasında “İslam Hukuk Metodolojisi” (Usûlü’l-Fıkh) olarak bilinen bu ilmin, günümüzdeki herhangi bir ilmi disiplinin adı ile eşitlenerek tanıtılması onun niteliklerini tam olarak yansıtmamakla birlikte, usul içerisinde ikinci derecedeki kaynaklar arasında yer alan maslahatın ve buna bağlı olarak gaye görüşünün, hukuk kurallarının tefsirini kendisine konu edinen hukuk metodolojisi içerisinde incelenmesi daha uygun görülmüştür.

Tezimize konu teşkil eden Tâhir b. Âşûr’un gayeci yaklaşımının ne olduğunun ortaya çıkarılmasında ve bu tezin hazırlanması aşamalarında her türlü yardım ve katkılarını esirgemeyen değerli danışman hocam sayın Prof. Dr. Mehmet Erkal’a ve diğer hocalarıma yardım ve teşviklerinden dolayı teşekkürü bir borç bilirim

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	II
KISALTMALAR.....	IV
ÖZET.....	V
SUMMARY.....	VI
TÂHİR B.AŞUR-HAYATI VE ESERLERİ.....	VII
I.Hayati.....	VII
II.Eserleri.....	IX
GİRİŞ.....	1
1.İSLAM HUKUKUNDA GAYE GÖRÜŞÜNÜN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ.....	6
1.1.İbn Hazm.....	9
1.2.Şâtıbî.....	11
1.3.Karafî.....	13
1.4.İzzeddin b.Abdüsselâm.....	15
2.TAHİR B.AŞUR'DA HUKUKUN GAYELERİ.....	16
2.1.Hukukun Gayelerini Bilme İhtiyacı.....	16
2.2.Fıtrat (İnsan Doğası) ve Sosyal Hayatın Düzenlenmesi.....	20
2.3.Hukuk Niçin Kural Koyar?.....	24
3.TAHİR B.AŞUR'DA HUKUKUN NİHAİ AMACI.....	27
3.1.Gayelerin Belirleyici Özelliği.....	27
3.2.Hukukun Gayelerinin Tasnifi.....	31

3.3.Gayeleri Temellendirme	32
3.3.1.Hukuk Kurallarının Gaye Yönünden Tahlili.....	33
3.3.2.Hukuk Kurallarının Dil Açısından Tahlili.....	34
3.3.3.Mütevâtir Sünnet'in İncelenmesi.....	34
4.TAHİR B. AŞUR'DA TEMEL KAVRAMLAR.....	37
4.1.Muamelât-İbadetler.....	37
4.2.Vücub-Tahrîm-İbâhâ-Mekruh-Mendûh.....	38
4.3.Gayeler-Vesileler.....	40
4.4.Külfî Kâide-Cüz'î Kâide	41
4.5.Mütevâtir Sünnet-Ahad Haber.....	43
4.6.İcma-İctihad-Kıyas.....	44
4.7.Maslahat-Mefsedet.....	46
4.8.Zaruret-Ruhsat-Kolaylaştırma.....	48
4.9.Umumiyet.....	50
4.10.Eşitlik,Hürriyet,Hoşgörü.....	50
SONUÇ.....	53
KAYNAKLAR.....	56
ÖZGEÇMİŞ.....	58

KISALTMALAR

a.g.e	:adı geçen eser
b.	:bin
c.	:cilt
H.	:Hicri
H.z.	:Hazreti
İ.A.	:İslam Ansiklopedisi
s.	:sayfa
trc.	:tercüme
vb.	:ve benzeri
vd.	:ve devamı
v.	:vefatı

ÖZET

Yeni bir metod arayışının sonuçlarından biri olan bu eser, İslam hukuk kurallarının(nass) gayelerini ortaya koymaya çalışmakla, İslâm'ın ruh ve özünün iyi anlaşılması ve anlatılması halinde varolan ve var olması muhtemel problemler karşısında müslüman akıl ve mantığının daha dinamik ve sağlam bir yapıya kavuşmasını hedeflemektedir.

Bu çalışmamızın birinci bölümünde eserin tahlili ile beraber , “gaye”(crek) kavramının İslami kaynakları, tarihi ve eleştirileri ortaya konulmuştur.Hukuk-adâlet, fıtrat (yaratılıştan gelen özellikler) gibi kavramlar, modern hukukun da öngördüğü ile karşılaştırmalı olarak izaha çalışılmıştır.

İkinci bölümde hukuk kurallarının teleolojik analizi ve gaye-sonuç ilişkisi, üçüncü bölümde ise gaye, genel ve özel gaye konularını ihtiva eden temel kavramlar, ayrıntılı örnekleriyle ele alınmıştır.

Sonuç bölümünde ise, henüz bir teori gibi görülen gaye konusu genel bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

SUMMARY

TÂHİR B.ÂŞÛR AND SİİHT OF PURPOSE

Purpose-Useful Society(Maslahat)-Changing

This work, one of the results of searches for a new method, aims Muslim mind and logic, so far as the spirit and essence of Islam is understood and told better, to reach a more dynamic and more consistent structure against the present and possible future problems by presenting the main points of Islamic norms(nass).

In the first section of my thesis, Islamic sources, history and criticism of the concept of purpose have been presented alongside the analysis of the work. The concept such as law-justice, fitrat(congenital traits), etc. have been attempted to be explained in comparison with the ideas prerequisite of modern law.

The theological analysis of the rules of law and purpose-outcome relationship have been considered in the second section, and in the third section purpose has been classified by the titles of general purpose-specific purpose and exemplified in detail. In the conclusion, the concept of purpose, which is still as a theory, has been evaluated generally.

TAHİR B.AŞUR-HAYATI VE ESERLERİ:

I.Hayati:

“Tunuslu ilim ve fikir adamı, müfessir,fakih ve Arap dili ve edebiyatı alimidir.Tunusta doğdu.(1879)Fas asıllı olup gittikleri Endülüsten göç ederek Selâ’ya (Fas), daha sonra bir kolu Tunus’a yerleşen Âşûr ailesine mensup olduğundan dedeleri gibi İbn Âşûr lakabıyla anıldı.Yetişmesinde, Cem’iyyetü’l-evkâf (vakıflar cemiyeti) reisi olan babası Muhammed b. Muhammed Tâhir ile anne tarafından dedesi olan başbakan Muhammed el-Aziz Bû Attûr’un ayrı bir yeri vardır.İlk öğrenimini Muhammed Bû Attûr’un gözetimi altında tamamladı.1892’de bir orta ve yüksek öğretim kurumu olan Zeytûne camiine girdi.Zekası ve üstün kabiliyetiyle dikkati çektiği için kendisine özel bir program uygulandı....İbrahim el-Marginî, Muhammed b.Yûsuf,Muhammed en-Nahlî,Mahmud İbnu’l-Hoca gibi daha pek çok alimin derslerine devam etti.1899’da tamamladığı yüksek öğrenimi esnasında Fransızca öğrendi.1903 yılında Zeytûne Üniversitesi’nde ikinci derece öğretim elemanı kadrosuna tayin edildi...Alışverişte muhayyerlik konusunda yaptığı çalışmayı tamamlayarak aynı üniversitede birinci derece kadroda öğretim üyesi oldu.(1905)...Üniversitede daha çok Arap dili ve edebiyatı, Fıkıh Usûlü, hukuk felsefesi(makâsîdü’s-Şerî’a),hadis ve tefsir okuttu....Zeytûne Üniversitesi öğretim üyeliğine tayin edildikten bir yıl sonra aynı üniversitenin eğitim ve öğretiminden sorumlu heyette hükümet temsilcisi oldu.1908’de Tunus Milli Eğitim programlarının ıslah edilmesi için kurulan komisyonun üyeliğine,1911’de Yüksek Vakıflar Meclisi ve Toprak Karma Komisyonu üyeliklerine getirildi.Üniversite reformu için çeşitli tarihlerde(1910,1924,1933)kurulan komisyonlarda çalıştı;ıslahatçı fikirleriyle yeni düzenlemelerin yolunu açtı.

İbn Aşûr, üniversitedeki görevi ve akademik faaliyetleri yanında 1913’ten itibaren on yıl Mâlikî kadılığı yaptı.1924’te Meclis-i Şer’i’de Mâlikî müftüsü ve başmüftü vekili,üç yıl sonra da başmüftü oldu; aynı zamanda Zeytûne Üniversitesinin eğitim ve öğretiminden sorumlu dört kişiden oluşan ilmi kurulun da üyeliğine getirildi.

Osmanlılar'ın Tunus'u fethinden itibaren şeyhulislamlık makamına Hanefî başmüftü tayin etme geleneğine 1932'de son verilmesi üzerine ilk Mâlikî şeyhulislâmı oldu.Aynı yıl Zeytûne Üniversitesine rektör tayin edildi.Üniversitede yapmak istediği yeniliklere karşı çıkanların başlattığı öğrenci hareketleri yüzünden bir yıl sonra rektörlükten alındıysa da 1945'te aynı göreve yeniden getirildi ve 1952'ye kadar bu görevde kaldı.Ülkede cereyan eden siyasi olaylar ve bunların üniversite çevresindeki etkileriyle başgösteren kargaşa ve huzursuzluğa rağmen reform faaliyetlerinden taviz vermediği için ikinci defa rektörlük görevine son verildiyse de 1956'da üçüncü defa rektörlüğe getirildi.Aynı projeyi uygulamaya devam ederek 1960 yılına kadar görevini sürdürdü....1951'de İstanbul'da yapılan milletlerarası müsteşrikler kongresinde bulundu.Hac farızasını îfa ettikten sonra çeşitli İslam ülkelerine ve Avrupa'ya seyahatler yaptı.1968'de arkadaşı Hasan Hüsnî Abdülvehhâb ile birlikte en yüksek seviyede kültür liyâkat nişanı aldı.İslami konulardaki başarılarından dolayı 1972 ve 1973 yıllarında Tunus cumhurbaşkanlığı tarafından ödüllendirildi.Hayatı boyunca ilmi çalışmalarını, fikri mücadeleleri ve faaliyetlerini aralıksız sürdüren İbn Aşûr,12 Ağustos 1973'te başşehir Tunus'ta vefat etti ve Zellâc Mezarlığına defnedildi.

İbn Aşûr,ilmi ehliyeti yanında düşünceleriyle de dikkat çekmiş, çalışmalarını Kur'an ve Sünnet'in anlaşılması ve müslümanların çeşitli meselelerinin çözümü üzerinde yoğunlaştırmıştır.Kur'ân-ı Kerîm'in ilmî tefsirini benimseyenler arasında yer almış, Kur'an'ın her çağda muhataplarının kültür ve anlayış seviyelerine uygun düşen bir üsluba sahip olduğuna inanmıştı.... Mücadeleci bir kişiliğe sahip olan İbn Aşûr, ülkenin bağımsızlığa kavuşması ve kalkınması yönünde önemli gayretler gösterdi.Tunus'un ve diğer birçok İslam ülkesinin yıllarca Batılı devletlerin işgali altında kalması ve işgalci güçlerin bu ülkelerde yaptığı tahribat onu derinden etkilemişti.Emperyalizmin her çeşidine karşı amansız bir mücadeleye girerek kendisi gibi düşünen diğer vatanperverlerle birlikte ön saflarda yer aldı;ülkede ve ülke dışında çeşitli faaliyetlerde bulundu. İbn Aşûr, ilim, fikir, hareket ve mücadele adamı; mücâhid ve müceddid bir âlim olmanın yanında tevazu, sabır, metanet, himmet, zühd ve takvâ gibi ahlâkî özellikleri de nefsinde taşıyan bir şahsiyete sahipti."[İ. A.,1999;332-334]

II.Eserleri:

“1.et-Tahrîr ve't-tenvîr.Otuz cilt halinde yayımlanan eserde (Tunus 1978,1984),çeşitli tefsir meselelerinin ele alındığı 130 sayfalık bir mukaddimeden sonra mushaftaki sıraya göre âyetler tefsir edilmiş, belâgat nükteleri açıklanmış, önceki müfessirlerin işaret etmedikleri bazı hususlara yer verilerek hem klasik hem de çağdaş anlayış ortaya konulmaya çalışılmıştır.

2.Keşfü'l-mugattâ fi'l-me'ânî ve'l-elfâzî'l-vâkı'ati fi'l-Muvatta(Tunus 1975;Cezayir 1975)İmam Malik'in el-Muvatta' adlı eserinin şerhidir.

3.en-Nazarü'l-fesîh'indemadâ'ikr'l-enzâri fi'l-Câmi'i's-sahîh(Tunus1979;Libya 1979).Sahîh-i Buhârî'de izaha muhtaç gördüğü bazı konu ve kavramları açıkladığı bir eserdir.

4. Usûlü'n-nizâmi'l-ictimâ'i fi'l-İslâm(Tunus 1964,1977,1985,1989; Cezayir 1977).İki bölümden meydana gelen eserde telif sebbinin anlatıldığı uzun bir girişten sonra birinci bölümde fertlerin ıslahı konusu ele alınmış;inancın, düşüncenin ve amellerin düzeltilmesi, ilmi çalışma, kadınların toplumdaki yeri gibi konular işlenmiştir.İkinci bölümde toplumun ıslahı, İslam birliği ve kardeşliği, siyasi sistem gibi konular üzerinde durulmuştur.(Bu eser, İslam,İnsan ve Toplum Felsefesi adı ile Vecdi Akyüz tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.İstanbul 2000)

5.Makâsîdü's-Şerî'ati'l-İslâmiyye(Tunus 1945-1946,1978;Cezayir 1985).

İlim aleminde büyük ilgi uyandıran ve üç bölümden meydana gelen eserde İslam hukukunda hükümlerin ana gayeleri konusu çeşitli açılardan ele alınarak tahlil edilmiş, fıkıh kültüründeki temel kavramlarla ilişkilendirilmiş, son bölümde hukukun ana

gayeleri konusundaki genel teori ve kuralların muâmelât hukukunun bazı dallarına tatbiki yapılmıştır.Eser Mehmet Erdoğan ve Vecdi Akyüz tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.(İstanbul 1988,1996)

6.Eleyse's-subhu bi-karîb(Tunus 1967,1988).Müellifin yirmi yedi yaşında iken kaleme aldığı eserde İslâmî eğitim meseleleriyle ilgili görüşler ele alınmıştır.”[a.g.e.,s.334-335]

Ayrıca yazarın yayımlanmış ve yayımlanmamış otuza yakın eseri bulunmaktadır.[a.g.c.,s.335]



GİRİŞ

Klasik Fıkıh Usûlü ilminin kaynakları sıralamasında ikinci derece bir kaynak olması ve kıyasa göre naslarla daha zayıf bir bağ kurma şekli olarak karşımıza çıkan maslahat kavramı, yakın zamanda Tâhir b.Âşûr tarafından Fıkıh Usûlü İlmi'nin yerini almak üzere teklif edilmiş Makâsıdu's-Şerî'a (Hukukun Gayeleri) ilminin temel kavramı haline getirilmiştir.Bu yeni ilim içerisinde maslahat kavramı kapsam ve fonksiyon itibariyle eski anlayıştan farklı olarak yeniden şekillenmiştir.Bu ilim içerisinde bu kavram, kıyasın yerini alarak müstakil ve güçlü bir metod haline gelmekte, klasik anlayışın aksine naslarla kıyasdan daha güçlü bir bağ kurma şekli olarak takdim edilmektedir.Fıkıh Usûlü'ünün ikinci dereceden bir kavramı olan maslahatın merkezi bir yer edinmesi,Tâhir b.Âşûr'un bu kavrama binaen ana kaynakların üzerinde yaptığı yorum ve önemli değişikliklerinin sonucudur.Yazarın gayesi, bu kavramın genel prensiplere dayanan esnek yapısından istifade etmekle değişimi mümkün kılabilmek ve sevap-günah kavramlarından soyutlanarak sadece dünyevi bir takım fayda-zarar (özellikle toplum yararı) dengesini sağlama görüşünü ortaya koymaktır. Tâhir b.Âşûr, bu eserinde, Fıkıh Usûlü'nde zaten mevcut olan zaruriyyât,hâciyyât ve tahsîniyyât konularını genişçe işleyen, bir takım meselelere gaye açısından yaklaşım izahlar getiren ve bunlara hürriyet, eşitlik gibi modern bir takım kavramları ekleyerek güncelleştiren bir amaç gütmekten ziyade, o, Fıkıh Usûlü ilmi yerine , "Hukukun Gayeleri" ilmi ismini verdiği yeni bir ilim tesis etmek arzusundadır.

Nasslara yaklaşımda gaye kavramını hareket noktası alarak, metodunu da Fıkıh Usûlü metodundan farklılaştıran yazar, bu yeni ilmi şekillendirirken Fıkıh Usûlü ilminin kavramlarından da istifade etmektedir.Ancak bunu yaparken, Fıkıh Usûlü'nün bazı kavramlarını öne çıkarmakta, bazı kavramları da geri plana itmektedir.Bunu yapmakla yazar neyi amaçlamaktadır?Bunu en iyi kendi ifadelerinden anlıyoruz:"Dini tam olarak anlamak için kat'i usuller ortaya koymak istediğimizde, belli başlı Fıkıh Usûlü meselelerine dayanmamız, onları tedvin potasında eritip düşünce ve tenkit ölçüsüne vurmak suretiyle, bulaşmış olan yabancı unsurları ayıklayarak Fıkıh ve nazar delilleri-

nin en iyi madenlerini bir yana koyduktan sonra, bu ilmi yeniden şekillendirerek “Hukukun Gayeleri İlmi” olarak isimlendirmemiz ve Fıkıh Usûlü ilmini delillerin terkibi yollarının ele alındığı haliyle bırakmamız, bu ilmin meselelerinden bizim hukukun gayelerini ortaya koyma hedefimizin çerçevesine girenleri alarak onları Hukukun Gayeleri İlmi'nin hareket noktaları kabul etmemiz gerekir.”[İbn Aşur,1999:21]

Tâhir b.Âşûr, kendi görüşlerini ifade etmezden önce klasik Fıkıh Usûlü'nün şimdiye kadar ki elde ettiği sonuçların eleştirisini yapar:“Fıkıh Usûlü iyice gözden geçirilirse, konularının çoğunun usulcüler arasında ihtilafı olduğu ve bu usul ihtilaflarına bağlı olarak fîrû' konularının da aynı şekilde ihtilafı olduğu görülecektir.İsterseniz, usul kaideleri fîrû'un niteliklerinden soyutlandıkları için , fîrû' ihtilafları sürer gider, de diyebilirsiniz.Çünkü Fıkıh Usûlü ilminin tedvini, Fıkıhın tedvininden yaklaşık iki asır sonra gerçekleşmiştir.Bu yüzdendir ki, Fıkıh Usûlü ilmi, Fıkıh konusunda ihtilaf edenlerin ulaşacağı ve hükmüne boyun eğeceği bir sonuç değildir.

Bunun yanında Fıkıh Usûlü ilminin meselelerinin çoğu, hukukun hikmet ve gayesine hizmet etmez.Fıkıh Usûlü'nde Şâri'in lafzından murad budur, diye inanılan bir takım vasıflara, bu vasıfları kapsadığına kanaat getirilerek pek çok fîrû' kıyas edilir.Başka bir ifadeyle bu kaideler , kendisiyle meşgul olanlara , usul ilminin ortaya konulmasından önce fukahanın çıkardığı fîrû'u te'yid imkanı verir. Böylelikle bu fîrû',kendileriyle meşgul olan mezhep mukallidleri katında , bu kâideler yardımıyla makbul olur.Bu kâideler, umum-husus,ıtlak-takyid,hakikat-mecâz, cem'-tercih vb.meselerde görüleceği üzere Şâri'in lafızlarını yorumlamayla ilgilidirler.Onların bütün amacı, hukukun(nassların) lafızları ve bu lafızların dayandırıldığı nitelikler(gerekçeler),yani kıyasî ahkâmın illetlerini açıklamaktır.”[a.g.e.,s.18]

Tâhir b.Âşûr'un üzerinde hassasiyetle durduğu bir diğer husus da Fıkıh Usûlü ilminin

zannî olmasıdır.”Fıkıh Usûlü’nde muhâlifî bağlayacak kat’î esasları ancak zaruri genel prensipler dediğimiz dinin,canın,aklın, nesebin, malın ve ırzın korunması gibi noktalarda nadiren görebiliyoruz.Bazı din bilginleri Fıkıh için kat’î kurallar oluşturan “Allah’ın dini kolaylık üzerine kuruludur.”şeklinde sözler sarfetmişlerdir,fakat bunlar cüz’î meselelerin temellendirilmesi esnasında yer alarak, çeşitli yerlere dağılıp kaybolmuştur.”[a.g.e.,s.20]

Fıkıh Usûlü ilmini bu şekilde vasıflandıran yazar,Fıkıh araştırmacılarına ihtilafî ve zamanla değişen durumlar için bir başvuru kaynağı olmak üzere hukukun gayelerini tesbit etmeyi öneriyor.O’na göre ancak bu yapılsa taassub zincirleri kırılabilir ve gerçeğe dönüş sağlanabilir.[a.g.e.,s.17]

Tâhir b.Âşûr, ulemânın eserlerinden ve otoritesinden sadece kendi düşünce ve metoduna dayanak ve görüşlerinin doğruluğunu ispat noktasında istifade etmiştir.Yazarın eleştirilerinde haklı olup olmadığı,biçim(şekil) ve öz (mahiyet)arasında yaptığı belirgin ayrımın doğruluğu derin bir araştırma gerektirmektedir.Çünkü şekilden arındırılmış öz’ün muhafazasının mümkün olup olmayacağı tartışılabilir.O,Fıkıh Usûlü’nün mevcut yapısı ve izlediği metodla değişime ayak uyduramadığı fikrindedir.Fıkıhın çağa ayak uydurabilmesi bir takım değişim, gelişme ve dönüşümlerle sağlanmalıdır.

Değişimden maksat nedir?Tâhir b.Âşûr ve İslam düşünürlerinin değişim için maslahat kavramını öne sürmelerinin, modern olanın değişimle irtibatlandırılmasıyla ilgisi vardır.”XVII.asırda modern bilimin ortaya çıkmasıyla şekillenen ve sonsuz bir ilmî ilerleme ve bunun daima ahlâkî ve sosyal iyileşmeye götüreceğine inanan bir zihniyetin ortaya çıkması, modernin mazi’ye bakılarak tesbit edilmesi fikrini değiştirdi.Bundan sonra modern kelimesi geçmişle değil değişimle irtibatlı olarak kullanılmaya başlandı.”[Arslan,1997:36]Değişimin İslam toplumuna yansımaları, değişimin mümkün

olup olmaması noktasındadır.”Geçmişte fıkaha İslâm’ın vahye dayalı kaynaklarını kendi ortamlarına uygun şekilde anlamışlar ve elde ettikleri onlara ait görüntüleri kitaplara dercetmişlerdir.Bunu yaparken amaçları, ne yürüyen hayatı durdurmakta, ne de ilâhi vahyin taze ve canlılığını dondurmaktı.İlâhî vahyin ışığı altında yetişen akılları ve kendilerinde oluşan ictihad melekeleriyle, yürüyen hayattan kopmadan İslâmî ahkâmı yürürlükte tutmaya çalışmaktan başka amaçları yoktu.Bu amaç doğrultusunda katı ve donukluktan uzak örnek bir tavır sergilemişlerdi.İslâm’ın hukuk nizamı için ideal kabul edilebilecek olan bu dönemden sonra nice asırlar geçmiştir.Bu uzun dönem içerisinde hayat hiç durmamış, sanayi devrimine kadar durağan bir seyir takip etmiş,sanayi devrimi ile baş döndürücü bir hıza kavuşmuş, kısaca pek çok şey değişmiştir.Buna karşı; zamanla, aynı canlının ayrı ayrı dönemlerde çekilmiş resimlerinin farklılığı kadar farklı olması gereken İslâm Fıkhi hemen hemen hep eski haliyle kalmaya mahkum bırakılmış; beden değişmiş ama elbise, papuç aynı kalmıştır.Tabii bu durum fazla yürümemiş ve İslâm hukukunun yaşamları hayattan ya kısmen ya da tamamen uzaklaştırılmasına sebebiyet vermiştir.”[Erdoğan,2000;XI]

Değişmenin maslahatla ilgisinin ele alınmasından önce değişimin İslâm Hukuku ve naslar açısından daha iyi anlaşılabilmesi için şu soruların sorulması yerinde olacaktır.“...Değişmenin varlığı gerçek; hukukun hayatiyeti ve evrenselliği için zaruridir.Ancak: Değişmeden kastedilen nedir?Değişmenin boyutları ne olacaktır?Değişme İlâhî hukuk olma özelliği ile nasıl telif edilecektir?Değişmeyen değerler, doğrular,iyiler yok mudur?Mevcut konumdaki her değişme, hukukta da değişmeyi gerektirecekse, sonunda ilâhî bir hukuk yerine beşerî bir hukuka ulaşılacak mı?İslam hukukunun, İslâm toplumunu ulaştırmak istediği bir gayesi yok mudur?Yoksa her yeniye boyun eğen ve olduğu gibi kabullenen bir yapıya mı sahiptir?Zamanın ihtiyaçlarına cevap verebilecek özelliklere sahip midir?İhtiyaçlar, bunların yeni boyutları, ortaya çıkan yeni problemlerin türleri nelerdir?Bu problemleri ortaya çıkaran etkenler nelerdir?Değişme bakımından İslâm hukukunun yapısı nasıldır?”[a.g.e.,s.6-7]

Vahyî kaynağa dayanan İslam Hukukunun değişme kabul etmeyeceğini savunan şarkiyatçılara karşılık son dönem İslâm düşünürleri zaman ve mekânın değişmesiyle değişebilir ve uyum sağlayabilir düşüncesini yüksek sesle dile getirmeye başlamışlardır.Bunu yaparken de maslahat kavramının bunu sağlayacağı noktasından hareket etmektedirler.İşte bu İslâm düşünürleri içinde Tâbir b.Aşûr önemli yer tutmaktadır.O'nun düşünce ekseninin merkezinde maslahat kavramının olması, diğer argümanlarıyla bir şekilde irtibatlı olmasındandır.



1.İSLAM HUKUKUNDA GAYE GÖRÜŞÜNÜN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ:

İslam hukuk metodolojisinin (Fıkıh Usûlü) temelini oluşturmaya yönelik çabanın bir ürünü olarak ortaya çıkan ve her ne kadar İslam hukuk tarihinde nadir olarak ele alınan bir konu olsa da, ikinci derece kaynaklar sınıflamasında olan maslahat kavramının geniş bir açılımı olarak da düşünölenebileceğimiz gaye görüşünün Tâhir b.Âşûr'da ortaya çıkış biçimi, İslam toplumunun moderniteye ayak uydurabilme çabalarının bir ürünü gibi algılanmasına da sebep olmuştur, diyebiliriz.Klasik Fıkıh Usûlü'nün İbn Aşûr tarafından ciddi bir şekilde eleştirildiği hususlar, böyle bir görüşün çıkış noktalarıdır.Bu noktalar;

1.Kaynak ve argümanların meşruiyyetini nazari boyutta tartışmakla zaman harcanması ve uygulamaya yönelik çalışma ve öğretim anlayışının olmaması.

2.Gelişen ve değişen şekliyle özünden uzaklaşmış bir Fıkıh Usûlü'nün, adetâ bir Fıkıh Usûlü'ne giriş ilmi şekline dönmesi.

3.Usûl kitaplarındaki örneklerin bir çoğu hayati ilgilendiren temel konularla ilgilenmek ve analizini yapmak yerine, daha önemsiz ve istisnâî meselelerle doldurulması.

4.En etkin hüküm üretme yöntemi olan icthad ve özeld e kıyas işlemeze hale getirilmesi.Özellikle "icthad kapısının kapalı olduğu" şeklinde uzun zaman İslâm toplumunun kendi kendini uyuşturmamasını sözkonusudur.Hüküm üretme çarkı durdurulmuş bir sistemin işlemeze ve çözüm üretmesinin mümkün olmadığı açıktır.Hangi nedenle olursa olsun, bir toplumun bilginleri üretebilecekleri ürünleri üretmedikleri ve gelişmeyi sağlamadıkları sürece, başkalarının ürünlerinin istilasına uğramaları kaçınılmazdır.Nitekim, daha başka etkenler olmakla birlikte, son yüzyılların

üretimsizliği, İslâm toplumlarını, Batı kültürünün egemenliğine boyun eğdirmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm ayetlerinin nüzul sebeplerinin Asr-ı Saadette ele alınmaya başlanması ile ayetlerin muhtevasındaki derin manalar, müfessirler tarafından eserlerinde ortaya konulmuştur. Aslında burada temel problem, Kitab'ı doğru anlamaktan ziyade, tatbikat sahasının her zaman ve zeminde nasıl uygun hale getirilebileceğidir. Bunun için belirli esnek kavramların (maslahat, örf-âdet) bunu sağlayabileceği imkanı üzerinde son dönem bilginleri çalışmalar yapmışlardır. Bunlar içinde yer alan S. Ramazan el-Bûtî, Şelebî, ve Tâhir b. Aşûr gibi İslâm mütefekkirleri, anahtar kavram olan "değişim" ile irtibatlı olarak gaye (cerk)nin ne olduğu üzerinde, maslahat kavramının esnekliğinden de büyük ölçüde faydalanarak ortaya koymaya çalışmışlardır. İslâm toplumunun problemlerini çözümsüz bırakmama endişesi, selefin uygulamalarının yetersiz kaldığı durumlarda devreye girecek yeni bir yapı kurma faaliyetine yol açmıştır. Bu düşünce yapısı, klasik Fıkıh Usûlü'nü açıkça reddetmese de, ya revizyon veya ayrı bir ilim te'sisi teklifi şeklinde gelişmiştir. Bu ele alış tarzı, maslahat kavramının kapsam ve fonksiyon itibarıyla değişme ve yeniden şekillendirme çalışmasından ibarettir.

Konumuza ışık tutması açısından ve biraz da değişim ve gelişmenin batıda olumsuz ve önyargılı olarak "İslam toplumlarının çağa ayak uyduramama neticesinde yaya kaldıkları" tezinin İslam bilginlerince çürütülmesi çalışmalarının modernizm ile yakından ilgili olması, "modern kavramını açıklamayı zorunlu kılmaktadır." İnsanlar, modernini geçmişe bakarak tesbit etmişler, eskiye nisbetle yeni olana modern demişlerdir. Daha sonraları bu kelime geçmişle değil, değişme fikriyle irtibatlı olarak kullanılmaya başlandı." [Arslan, 1997:36] Değişim ve ilerleme fikri Comte ile başlamıştır ve o, gelişimin yavaş ve aşamalı olduğunu söylemektedir. Son tahlilde Batı

insanı, kendi kültür ve medeniyetinin insanoğlunun vardığı son nokta olduğunu düşünmektedir. Batı medeniyeti için tehlikeli sayılabilecek bu sonuç, İslâm medeniyetinin akibetine, yani donukluk, değişim ve gelişimin durmasına yol açacağını söylemek, bu düşünceye bağlı olarak yanlış olmayacaktır. Tarihte varolan ve pek dile getirilmeyen medeniyetlerin el değiştirmesi olgusu gerçeklik kazanabilecektir.

Değişim ve modernleşmenin İslam toplumlarındaki tezahürleri, müslümanların sosyal hayatının Fıkıh ilmi ile düzenlenmesini öngörüyorken, batılı kavramların İslâm toplumlarına bir şekilde girmesi ile bu toplumları bütün kurumlarıyla değişime zorlaması, tamamen sosyolojik bir vakiadır: "Toplumdaki ile toplumbilimdeki değişimler başbaşa gider. İslam dünyasında da toplumsal ve toplumbilimsel modernleşme ve Batılılaşma birbirine paralel olarak gerçekleşmiştir. Eğitim, siyaset ve iktisat alanlarında gerçekleşen batılılaşma süreci, temelde müslümanların Batılı ilmi ve fikri vasıtaları kullanmaya başlamalarıyla ortaya çıkmıştır. Bu süreç içinde müslümanların elinde varolan ve sosyal olayların açıklanmasında öteden beri kullanılan ilmi ve fikri vasıtalar (paradigmalar, kavramlar, teoriler vs.) Batılı mukabilleri ile yer değiştirmeye başlamıştır. İslam medeniyetinde geliştirilen ve esas itibarıyla vahye dayalı ilmi ve fikri araçlar (teoriler, kavramlar, ilimler, metodolojiler, düşünce ve sanat gelenekleri) büyük bir zenginlik arzeder. Bununla birlikte, İslam medeniyetinin hayat verdiği ilmi gelenekler arasında toplum hayatının açıklanması, anlaşılması ve toplumun problemlerine çözümler üretilmesi konusunda Fıkıh ilminin seçkin bir yeri olagelmıştır. Buradan hareketle, Fıkıh ilminin İslam medeniyetinin toplum olaylarına bakış konusunda geliştirdiği en kapsamlı paradigma olduğunu öne sürebiliriz. Öte yandan, Batılılaşma ile müslümanların düşünce dünyasında giderek daha fazla yer kazanan kavramlar, teoriler ve paradigmalar büyük çoğunlukla batılı sosyal bilimlere aittir. Çok kısa bir şekilde ifade etmek gerekirse, sosyal bilimsel batılılaşma Fıkıh paradigmasına karşılık sosyal bilimler paradigmasının kullanılmasının müslümanlar arasında yaygınlaşması olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla İslam dünyasında toplum biliminin batılılaşması, bir bilimin dönüşmesi ve değişime uğraması değil, Batılı bir bilim ile yer değiştirmesi anlamına gelmektedir. İslam toplumu

bir bütün olarak ele alınıp son iki asırlık sosyal değişim gözlemlenirse bu görüşümüzü doğrulayan bir manzara ortaya çıkar.... Başka bir deyişle bir toplumun sosyal olayları açıklama ve anlama çabası sırasında kullanılan ilmi ve fikri vasıtalar, toplumun değişme süreci içinde ya değişir veya tamamen yok olur.Osmanlı toplumunun yıkılması ve yerine modern ulus devletlerin kurulması ile sonuçlanan sosyal değişim, Osmanlı'nın bir İslam devleti kimliğiyle kültürel ve ideolojik temelini oluşturan Fıkıhın yerine sosyal bilimlerin ürettiği ideoloji, kavram ve teorilerin geçmesiyle birlikte meydana gelmiştir.Söz konusu değişim süreci içinde sosyal kurumlar, olaylar ve sosyal bilim alanındaki değişimler girift bir şekilde birbirleriyle etkileşim içinde olagelmıştır.”[Şentürk,1996:9 vd.]Böylece değişimin İslami düşünüş şeklini nasıl bir etkileşimle çağa entegre olmaya zorladığı açıklanmış oluyor. Fıkıh Usûlü sahasında bunun tezahürü, Tâhir b.Aşûr gibi yeni metodoloji te'sisi çabası şeklinde olmuştur.

Biz burada öncelikle temelden Makâsıd görüşüne ki daha böyle bir anlayışın adı konulmadığı bilirse, muhalefeti genel anlamda nasları tahlil ve tetkike tâbi tutmayı red üzerine kurmuş bir anlayışın temsilcisi olarak İbn Hazm ile başlayarak, Makâsıd görüşünün tarihî seyrini vermeyi ve bu görüşe doğrudan (Şâtıbî) veya dolaylı (Karafî,İbn Abdisselâm) katkıların ne olduğu üzerinde duracağız.Şunu da söylememiz gerekir ki,geçmiş dönem usul bilginlerinin az veya çok temas ettiği bu konu, moderniteye ayak uydurabilme kaygısını taşımadan ele alınmıştır.

1.1. İbn Hazm:

Esasen İbn Hazm'ın Zâhirî mezhebi görüşleri doğrultusunda maslahatı ve diğer Şer'î delilleri iptal ve red etmesinin ve işlevsiz bırakmasının izahatımızla bir ilgisi görülmemekle birlikte O'nun kendinden önceki ulemanın nasların ifade ettikleri hükümlerinin gerekçelendirilmesi konusundaki görüşlerine niçin muhalefet ettiği

anlaşılmadan kanaatimizce maslahat ve dolayısıyla gaye meselesinin yeterince anlaşılacağı açıktır.İbn Hazm örneğini ele almanın sebebi ,Onun şahsında ana kaynakların görünen ve başka bir manaya hamletmenin mümkün olmayacağı hükümlerin yoruma açık olabileceğinin niçin reddedildiğini anlamaktır.Araştırmamızın zahir-batın yönünden bunun bilinmesinde fayda mülhaza ediyoruz.Çünkü temelde makasid görüşüne zıd bir görüşle karşı karşıyayız.

İbn Hazm'a göre şeri'atin emirleri ancak şu dört esas ile bilinebilir:Kitab,Sünnet,İcma ve delil. Sonuncusunun kıyasa benzetilmesinin yanlış olacağını,ayrıca nassların ve icmânın dışında bir şey olmadığını,nass veya icmâdan çıkarılmış olan ve bizzat bunların delaletine dayanan bir şey olduğunu,bir illet sebebiyle nasslara hamledilmediğini ,çünkü kıyasın esasının nassdan çıkarılan illete dayanmakta ve o nassın hükmünün aynı illeti taşıyan diğer mesleclere de tatbik edildiğini ,nasslara dayanan delilin ise bizzat naslardan alındığını söyledikten sonra[Ebu Zehra,1983:496] izahata girişir ve şöyle der:"Şeri'atin her hükmünün bir sebebi vardır diyemeyiz.Belki şöyle söyleyebiliriz.Şeri'atin muayyen hükümlerinin sebeplerinin bulunduğu nassla belirtilmiştir.Sebebi nasla belirtilmeyen hükümler de vardır.Bu gibi hükümler, dilediği herşeyi yapma kudretine sahip olan Allah'ın murad ettiği şeylerdir.Biz bir şeyin haram veya helal olduğunu söyleyemeyiz.Rabbimiz ve Peygamberimiz buyurduğu şeyleri ne artırabiliriz, ne de eksiltebiliriz.İşte hakiki din budur.Hiçbir kime bunu zıddına hareket edemez ve bundan başka türlü inanamaz.Kur'an'da "O, yaptığından sorulmaz.Onlar ise sorguya çekilirler."(Enbiya,23)buyurulmuştur.Böylece Allah,kendisiyle bizim aramızda kıyas edilemeyecek kadar büyük fark olduğunu ve onun fiillerinde 'niçin'in bir yeri bulunmadığını bildirmiştir.Allah'ın hüküm ve fiilleri hakkında, 'niçin böyle yapmıştır?', diye sorma hakkımız olmadığına göre, şeri'atin hükümlerinde sebep aramızda bâtıldır.Allah bunu şu sebepten böyle yaptı, diye nassla belirtilmemişse, bizim ileri sürdüğümüz illetler tamamen değerini kaybeder."[a.g.e.,s.498]M.Ebu Zehra, bu görüşü tabli ederken,İbn Hazm'ın nassları ta'lil konusunda meseleyi başka mecralara kaydırıldığını belirtir ve şöyle der:"O,nassların ta'lilini Allah'ı yaptığı işlerden

sorguya çekmek, Allah'ın fiil ve sözlerinde yaratıcı iradesini ta'lil etmek gibi bir şey sayıyor.Burada İbn Hazm, konudan tamamen uzaklaşmaktadır.Çünkü fakihlerce kabul edilen nassların,ta'lili, bu nassların maksad ve gayelerini tanımak ve onların şamil olduğu manaları tamim etmektir.Bu ise, Allah'ın nasslarla neyi murad ettiğini tesbit etmektir, Allah'ın iradesini sözkonusu etmek değildir.Bunun için diyebiliriz ki,İbn Hazm gibi derin bir tetkik sahibi olan bir bilginin böyle düşünmesi yakışık almamaktadır.Çünkü nassların ta'lili ile,hâşâ,Allah'ı sorguya çekmek arasında büyük bir fark vardır.”[a.g.e.,s.498]

Ayrıca yukarıda sözünü ettiğimiz ‘niçin böyle buyurdu?’sorusu ile sebepleri sormak nassları anlamak içindir.Anlamak ise görevimizdir ve Allah bu görevi bize vermiştir.Bizim bu görevi yerine getirmek için de ‘niçin’ ve neden’leri sorma hürriyetimiz vardır.Çünkü görevin yerine getirilmesi, bu soruların sorulup cevaplarının bulunmasında gizlidir.

1.2.Şâtıbî (v.790/1388):

Gaye görüşünün ilk olarak kapsamlı olmasa da ele alınması Şâtıbî tarafından yapılmıştır.El-Muvâfakât isimli eserinin ikinci kitabında Şâtıbî, yeni bir Fıkıh Usûlü ortaya koyma düşüncesiyle değil, özün kavranmasının faydaları ve bunun nasıl ortaya konması gerektiği hususunda detaylı bilgi veriyor.Esasen Şâtıbî, bunu ele alırken Fıkıh dinamizm kazandırma endişesi taşııyordu.Kendi devrinin sosyal yapısı (14.yy) ve getirdiği problemler son tahlilde varolan kaynaklara müracaatla çözülebilmiştir.O, bunu hükümlerin sebep ve hikmetlerinin anlaşılması noktasından hareketle ortaya koymuştur.

Şâtîbî,makâsîd kitabının giriş bölümünde şeriatların konulmasının tek amacının hem dünyada hem de ahirette kulların maslahatlarının temini olduğunu ve bu konunun da delile muhtaç ve Kelâmî bir konu olduğunu belirttikten sonra, hukukçuların büyük çoğunluğunun Mu'tezile görüşüne itibar ettiğini (Mu'tezile'ye göre Allah'ın hükümleri, kulların maslahatlarına riâyet prensibiyle gerekçelendirilir)belirtir.Şâri'in daha başlangıçta Şeri'atı koymadaki hedefi budur.[Şâtîbî,1999;3] Şâtîbî'nin klasik üçlü taksiminden zarûriyyât(zorunlu hedefler)ın” korunması iki yolla gerçekleşir:

1.Bu tür zorunlu hedefleri gerçekleştirmek için onların temellerini sağlam bir şekilde atmak yoluyla.

2. Zorunlu hedeflere zarar vereceği ve onları bilfiil ya da beklenti halinde de olsa ortadan kaldırmaya sebebiyet vereceği bilinen şeyleri uzaklaştırmak yoluyla.

Birincisine örnek nefsin korunması için yeme-içme ve ilgili hükümler vücut kazandırma açısından gözönünde bulundurulurken,ikincisine örnek, nefsin ortadan kaldırılmasına yönelik cinayetlerin yasaklanması gibi hükümler de ademiyyet yönüyle alınan tedbirler olmaktadır.Örnek vermek gerekirse şöyle diyebiliriz:İman, kelime-i şhadet getirme,namaz,zekat, oruç,hac ve benzeri ibadetler dine varlık kazandırma açısından vaz'edilmiştir.Cezalar ise dinin korunmasına yöneliktir.Yemek, içmek,giyinmek,barınmak ve benzeri konularla ilgili günlük beşeri davranışlar (âdat) da, aynı şekilde cana ve akla varlık kazandırma açısından vaz'edilmiştir.Aynı zamanda nefsin ve aklın sağlıklı bir şekilde var edilmesine yönelik buyruklardır.Muâmelât ise hem varlık kazandırma açısından hem de korunması açısından akıl ve cana yönelik kuralları içerir ve neslin ve malın, nefsin ve aklın korunmasına yöneliktir.Fakat bu, beşeri davranışlar (âdat) vasıtasıyla olmaktadır.”[a.g.e.,s.8]dedikten sonra, gerek vücut

verme ve gerekse ortadan kaldırılmasını engelleme ve varlığını sürdürme açısından zarûriyyâtın aslında iyiliği emretme,kötülüğü yasaklama prensibi içinde sayılmasının mümkün olduğunu belirtir.

Tâhir b. Âşûr, Şâtübî'nin yolunu izlediğini söylemekle birlikte, O'nun, her ne kadar makâsîd hakkında çok önemli müstakil bir eser yazmışsa da gereksiz uzatmalarla gayelerin bir kısmını gözden kaçırmakla, Fıkıh Usûlü'nü kat'i saymakla, ta'abbudilik ve ta'lil konusunda da Kitâbu'l-Makâsîd'da yerli yerinde olmayan ve konuyu kavrayamadığı anlaşılan uzun izahlar yapmakla eleştirmekle birlikte ondan en çok maslahat ve mefsedetlerin izahı, çeşitleri, küllî ve cüz'î kurallar ayrımında istifade etmiştir.[İbn Aşûr,1999,s.123-139]

1.3.Karafi(v.684/1285):

Tâhir b. Aşûr, Karafi'yi hukukun gayelerini ortaya koymaya çalışan az sayıda alimden biri olarak takdim ediyor. Yarar ve zararların izahı, Hz.Peygamber(s.a.v.)'in tasarruflarının taksimatı noktasında azami derecede faydalanmış, taksimatını aynen iktibas ederek genişletmiştir. Ayrıca gaye-vesâil ayrımının temellendirilmesinde O'ndan faydalanmıştır.Yazar Karafi'yi de Şâtübî gibi usûl meselelerinin kat'i olduğunu ispatlamaya çalıştığı için eleştirmiştir. [İbnAşûr,1999:21,45,139]

Karafi, Hz.Peygamber(sav)'in tasarrufları hakkında “Envâu'l-Burûk fi'l-Furûk” isimli eserinde şöyle diyor: “Hz.Peygamber, en büyük imam, en üstün kadı, en bilgin müftüdür...Ancak O'nun çoğu tasarrufu tebliğ yoluyla olmuştur.Çünkü peygamberlik sıfatı, en ağır bir sıfattır.Sonra diğerleri gelir.Bu tasarrufâtın bir kısmı tebliğ ve fetva, bir kısmı kaza ve imamet sıfatıyla yapıldığı üzerine icmâ vardır.Bazı tasarrufât iki veya daha fazla sıfatıyla ilgili olduklarından, bunlar hakkında ihtilaf

vardır....Bu üç sıfatın aralarındaki farklar, belli başlı dört meselede gözükmektedir:

1.Ordu gönderilmesi, beytü'l-mal gelirlerinin sarfi ve tahsili, memur tayini ve ganimetlerin taksimi.Rasûlullah(sav) bunlardan birini yaptığında, sadece imamet sıfatıyla hareket ettiğini anlarız...

2.Rasûlullah(sav)'ın, ölü bir toprağı ihya eden, o toprağın sahibi olur, hadisi. Alimler, bu hadisin fetva mı, imamet tasarrufu mu olduğu üzerinde ihtilafa düştüler.İmam Malik ve Şâfi'ye göre bu feta tasarrufudur ve imamın iznine bağılı olmadan herkes toprağı ihya edebilir.Ebû Hanife'ye göre bu, imamet tasarrufudur ve toprağın ihyası ancak imamın izniyle olabilir.

3. Rasûlullah(sav)'ın, Ebu Süfyan'ın eşi Hind bt.Utbe'ye, Hind'in, Ebu Süfyan cimri bir adamdır.Bana ve oğluna yetecek kadar vermiyor, sözüne cevaben, onun malından sana ve oğluna yetecek kadarını uygun bir şekilde al, hadisi.Alimler bunun, hakkı olanı, karşı tarafın izni dışında almasının caiz olmasını fetva yoluyla tasarruf veya hakkını borçlusundan ancak hakim kararıyla alabileceğı kaza tasarrufu olmasında farklı görüşler benimsediler.

4. Rasûlullah(sav)'ın,'kim düşman birini öldürürse, üzerindikiler ona aittir', hadisi.Alimler bunun, kâtilin maktûlün üzerindikilere ancak imamın izniyle hak sahibi olduğu sonucunu doğuran imâmet tasarrufu mu yoksa imamın iznine ihtiyaç olmayan fetva tasarrufu mu olduğunda ihtilafa düştüler. eş-Şâfi, ikincisini benimsemiştir.”[el-Karafi,1302:205-209]

Karafi, Moğol istilasının etkilerini üzerinde taşıyan, Bahri Memlük Devleti'nin

kurulup gelişmesini görmüş olan Mısır'da Malikî bir fıkıh alimi olarak sistemini oluşturmaya gayret etmiştir. Döneminin getirdiği canlılığı, hareketliliği birçok kaidenin farklılık ve benzerliklerini izah etmeye (Furûk), kazai yetki karmaşasını çözmeye (el-İhkâm) çalışmıştır. O, bu kitaplarında Fıkıh Usûlü alimlerinin bir çoğu gibi problemleri çözmeden önce, ya var olan kuralları açıklamakta ya da mevcut kuralların yanlışlığını izah etmektedir. Karaffî'nin gözettiği kurallar, çoğu kere dilin incelikleriyle ilgilidir ve O'nun Fıkıh Usûlü'nde konulara tam vakıf olmayanlarca sebebi tam olarak izah edilemeyen dil felsefesine dair tartışmalar sıkça görülmektedir. O, örf ve adetin değişmesiyle bunlara bağlı ahkâmın da değişeceğini ifade eden ilk alimdir.

1.4. İzzeddin b. Abdüsselâm (v.660/1262):

Tâhir b. Aşûr, İzzeddin b. Abdüsselâm'ı "Kavâid" adlı eseri yazarak hukukun gayelerini tesbit etmeye çalışmasından dolayı takdir etmekte ve ona da diğerlerinde olduğu gibi yarar ve zararların izahı esnasında başvurmakta, özellikle de onun maslahat ve mefscetlerin akıl, tecrübe ve gelenekle bilinebileceği şeklindeki görüşünden istifade etmektedir. Maslahat ve mefscetlerin bilincilmesi hususunda aklın fonksiyonunun ne olduğu hususunda hüsun-kubuh meselesine döneminin akılcılık akımının etkisiyle girmemektedir. Bilindiği gibi klasik dönemde bu konuda yürütülen tartışmaların neticeleri ekollerin maslahat kavramı hakkındaki düşüncelerine de etki etmiş, hüsun-kubuh meselesinde aklın fonksiyonunu sınırlandıranlar (Eş'ari ekolü) maslahat kavramını da diğer ekollere nazaran daha fazla sınırlandırmışlardır. [Mes'ud, 1997]

2.TÂHİR B.ÂŞUR'DA HUKUKUN GAYELERİ

2.1.Hukukun Gayelerini Bilme İhtiyacı:

Tâhîr b.Aşûr,hukukun gayelerini bilmenin,hukukçuya hukuku anlayış ve kavrayış noktasında büyük mesafe kazandıracağı düşüncesindedir:

“Müctehidler,İslâm hukukuyla ilgili olarak beş noktada çalışma yaparlar:

-Fikhî istidlâlin (hüküm çıkarma) kendileriyle yapıldığı lafzi kaideler yardımıyla normların sözlük anlamları ve şeriatin yüklediği hukuki teknik anlamı kazanmalarına göre ifadelerini anlama ve bu sözlerin ihtiva ettiği mefhum ve manaları ortaya çıkarma.Bunların çoğunu, Fıkıh Usûlü ilmi üstlenmiştir.

-Müctehidin önünde bulunan ve delâletini ortadan kaldıracak durumlardan sâlim olduğunu yakından görmek için mefhum ve manalarını anlamak üzere bütün düşüncesini topladığı delillerle çatışan hususları araştırma ve hakkında ilgâ(yürürlükten kaldırma) ya da tenkîh(nitelikleri belirtme)'e hükmetme.Delilin muârizlarından sâlim olduğunu görünce,onu yürürlüğe koyar.Delile muâriz olanı bulursa, önce her iki delili birlikte yürütmeyi ya da birinden birini tercihi düşünür.

-Fıkıh Usûlü'nde açıklanan illeti bilme yollarından biriyle sabit olan normların illctlerini gözönüne alarak, Şâri'in sözlerinde hükmü belirtilmeyeni belirtilene kıyas etme.

-Müctehidin bilgisine göre,hukuk kaynakları arasında hükmü veya kıyas yapılacak bir

benzeri bulunmayan insanların herhangi bir fiili veya karşılaştıkları herhangi bir olay hakkında hüküm verme.

-Hukukun açıkça bildirdiği bazı hükümleri konusunda onların illetlerini ve teşri'indeki hikmetini bilmeyen birisi gibi hareket etme.Bu durumda müctehid,Şâri'in bu noktadaki hikmetini anlayamamaktan dolayı kendisini kusurlu bulur ve İslâm hukukunun genişliği karşısında bilgisini yetersiz görür.Bu tür hükümler ta'abbüdi adını alır.

Fakîh,bütün bu hususların hepsinde (ictihad) hukukun gayelerini bilmeye muhtaçtır.Dördüncü noktadaki ihtiyacı çok açıktır.Çünkü o, Şâri'in asrından sonraki zamanda ve kıyamete kadar İslam hukukunun belirlediği normların asırlar ve nesiller boyunca devamını üstlenmiştir.Bu noktada İmam Mâlik, mesalih-i mürsele'nin delil oluşunu benimsemiş ve ortaya koymuştur.Yine bu noktada imamlar,zarurî şer'î (zorunlu hedefler) külliyâtın gözetilmesini benimsemişler, hâciyyât(kolaylaştırıcılar,gerekli hedefler),ve tahsîniyyât(güzelleştiriciler,ideal hedefler) da buna eklemişler ve hepsini birden münasib(hukukun gayesine uygun) olarak isimlendirmişlerdir,bu konu Fıkıh Usûlü ilminde "illeti bilme yolları"(mesaliku'l-'ille) konusunda açıklanmıştır.Yine bu noktada ehl-i re'y, re'y ve istihsânı tereddütsüzce kullanmaya yönelmiştir.

İlk üç noktadan birincisinde hukukun gayelerini bilmeye olan ihtiyacı, lafzın sözlük manasının , teknik(ıstılahî) manaya nakledilmiş olmasını tesbitle ilgili bir ihtiyaçtır.İkinci noktada hukukun gayelerini bilmeye olan ihtiyacı ise daha fazladır.Çünkü muârizı araştırmada ve sonra kendince araştırıp iyice belirlemeye götüren dürtü , önündeki delili inceleme sırasında bu delilin bu haliyle Şâri'in maksudu olmaya elverişli bulunmadığı şeklinde içinde doğan şüphe oranında kuvvet kazanır veya zayıf düşer.Böylelikle, bu delilin araştırmakta olduğu hukuk normunun ortaya konulması için yeterli olduğundaki şüphesi oranında muârizı belirlemeye çalışır.Muârizı kavrayama-

ması halinde, onu araştırmaya son vermek suretiyle bu şüphesi oranında kanaati oluşur.”[İbn Âşûr, 1999:29 vd.]

Tâhir b.Aşûr, hukukun gayeleri ilmi adını verdiği ve temellendirmeye çalıştığı görüşlerini, gayenin bilinmesinin bir hukukçu için vazgeçilmez şart olduğunu ifadeyle kuvvetlendirmeye çalışmaktadır. Bunu yaparken de Fıkıh Usûlü'nün hüküm vermeye ilgili kaidelerinin aslında gayenin bilinmesiyle yakından alakalı olduğunu söylemektedir. “Hukukçunun üçüncü noktada gayeleri bilme ihtiyacına gelince, bildiğimiz üzere kıyas, illetlerin ispatına dayanır. İletlerin isbatı ise hukukun gayelerini bilmeye ihtiyaç gösterir. Nitekim hukukçular illetin, hikmeti gerçekleştirecek nitelikte olmasını şart koşmak suretiyle bize, gayenin bir parçası olan hukukî hikmetlerin çeşitli yönlerini araştırma görevini yüklemişlerdir. Ayrıca hukukçu, sünneti kabulde, sahabe ve selef hukukçularının görüşlerini almada ve istidlal işlemlerinde hukukun gayelerini bilme zorundadır. Hz. Ömer(r.a) Fatıma bt. Kays'ın iddet bekleyen kadının nafakası konusundaki habcini kabul etmemiştir. Aynı şekilde Hz. Aişe(r.anha) de, İbn Ömer'in, ailesinin ağlaması yüzünden ölünün azablandırılacağı haberini kabul etmemiştir.

Hukukçunun beşinci noktada hukukun gayelerini bilme ihtiyacına gelince; onun, hukukun gayeleri konusundaki çalışması ve bilgisi ölçüsünde, esasen hayret edilmesi gereken bu konudaki bilgisizliği de azalır.

Her mükellefin hukukun gayelerini bilmesi gerekmez. Çünkü bu, gerçekten özel bir uzmanlık alanıdır. Sıradan birine düşen, hukuku, gayeyi bilmeksizin benimsemektir. Çünkü o, bunları kavrayamaz ve yerine oturtamaz. Ayrıca insanlara, gayeleri konusunda dini ilimlerdeki nasibi oranında anlayışlı davranılır ki gayelerden anladıklarını ilgisiz biçimde değerlendirip hedeflenenin aksine sonuca varmasınlar.

Bilgine düşen ise, gayeleri anlayıp kavramaktır.”[a.g.c.,s.33]

Hukuk kurallarının lafzen ifadeleri hukukun gayelerini öğrenmeye elverişlidir. İnsan dillerinden herhangi birinde veya aynı dilin lehçe ve üsluplarında konuşma(söz,kelam), kullandığı kelimelerin maksadını belirtmede şüpheye yer bırakmayacak şekilde, konuşmacının muradını göstermeye yeterli olmaz. Bundan kastedilen, başkasına ihtimal olmayacak mânâ ifade eden te’vile kapalı denilen ifade biçimidir. Fakat dillerin lafızları veya aynı dilin konuşma türlerinin ifade biçimi, bu sözle murad olunan şeye ihtimal bulunup bulunmaması açısından farklılıklar gösterir. Bazı söz türleri, diğerlerine göre daha fazla ihtimallidir. Bazı konuşmacılar, konuşmasında muradına dair işaretler bulundurmada daha mahirdir. İşte bu sebeptendir ki, bazı konuşmacılar fesahat ve belagatla nitelendirilmişlerdir. Kaldı ki, konuşmayı dinleyen ondan yararlanma derecesi de, zihni durumunun, bu konuşmanın yapıldığı dilin formlarına ve bu konuşmayı yapanın mensup olduğu sınıfın terminolojisine aşinalığının farklı oluşuna göre değişiklik gösterir.

İşte bu yüzden, bazı bilginler hukuk normlarını çıkarmayı, yalnızca lafızları süzüp almak olarak anladıklarında ve bununla yetinerek düşüncesini lafza yönelttiklerinde kusurlu davranmış olurlar ve yanılma bataklığında çırpınıp dururlar. Onu evirip çevirir, tahlil eder ve özünü çıkaracağını umarlar. Daha önce belirttiğimiz, konuşmayı dolduran karîneler, istilâhlar ve siyâktan yardım istemeyi bir yana bırakırlar. Halbuki delâlet konusunda en ince ve yardım istemeye ihtiyaç duyuran ifadeler, hukuk kurallarının ifadeleridir.

Bu konuda fukahânın tutumları farklıdır. Onların hepsinin Hz. Peygamber(s.a.v) tasarruflarını belirleyip değerlendirmeye ve illetlerini çıkarmaya yönelmediklerini görürsünüz. Sahâbe ve Tâbiîn asrında, Hz. Peygamber(s.a.v)’in eserlerini ve amellerini, Sahâbenin ve onları gören Tâbiînin amelini görüp öğrenmek

için Medine'ye gidiclerdi.”[a.g.e.,s.43 vd.]

2.2.Fıtrat (İnsan Doğası)ve Sosyal Hayatın Düzenlenmesi:

İnsan tabiatının hukuka ne derece yatkın olduğunun ilahî veya beşerî hukuklarda genel çerçeve içinde belirtildiğini ve hukukun bu platforma oturtulduğunu biliyoruz.İslâm hukukunun kurallarının tamamıyla fıtratla ilişkilendirilmesi, hak kavramı ve duygusunun tesisine ve dolayısıyla toplum düzeninin yine insan eksenli oluşturma gayesine hizmet eder.Burada insanın doğuştan birtakım hasletleri getirip getirmediği ile ilgili felsefî tartışmalara girmeyi gerekli görmedik..

Önce fıtratın kelime ve kavram anlamlarını Kelam ve Din Psikolojisi açısından vererek, müellifin, fıtrat ile ilgili düşüncelerini vererek hukukun gayelerini izah etmeye çalıştığını ortaya koyalım: “Fıtrat kelimesi, yarmak,ikiye ayırmak; yaratmak,icat etmek manalarına gelen ‘fatr’ kökünden isim olup, yaratılış, belli yetenek ve yatkınlığa sahip oluş, anlamında kullanılır...Buna göre fıtrat ilk yaratılış anında varlık türlerinin temel yapısını, karakterini ve henüz dış tesirlerden etkilenmemiş olan ilk durumlarını belirtir.”[İ.A,1999;Fıtrat Maddesi]

İbn Abdilberr'e göre,“ daha çok Fıkıhçı ve Kelamcılar tarafından savunulan bu anlayışta fıtratın iman-küfür, tanıma-reddetme, hidâyet-dalâlet gibi belirleyici anlamlar taşıması mümkün değildir.Zira çocuk doğduğunda ne imanı ne de küfrü kavrayabilir.Nitekim Kuran'da insanların hiçbirşey bilmez durumda dünyaya geldikleri ifade edilmiştir.[en-Nahl,16/78]Şu halde yeni dünyaya gelenlerle ilgili fıtrat kavramı onların yaratılış, tabiat ve mizaç bakımından genellikle temiz ve sağlıklı olduğuna işaret eder;bunlar ancak reşid olduktan sonra iman veya küfrü seçebilirler.Eğer insanlar daha başlangıçta iman veya küfür üzere yaratılmış olsalardı hiçbir zaman inançlarını değiştiremezlerdi.Buna göre

fitrat, hakkı (her alanda gerçeği) benimseme yatkınlığı şeklinde anlaşılmalıdır...İnsanlar genellikle bedenî bakımdan olduğu gibi rûhî ve zihnî bakımdan da hissetmeye, algılamaya, doğru biçimde düşünmeye ve inanmaya elverişli olarak dünyaya gelirler... İbn Teymiyye,İslam düşünce tarihi bakımından önem taşıyan bir yaklaşımla, insan fitratındaki çizginin Allah'ın dininin, yani Allah'ın tanınması ve ikrar edilmesi yönünde olduğunu, çocuğun bu yönde gelişmesi için yeni şartların hazırlanmasına bile ihtiyaç bulunmadığını söyler. Çocuğun fitratında bulunan doğru çizgide yetişmesini engelleyecek olumsuz şartların ve amillerin giderilmesi ve böylece onun fitri kabiliyetinin önünün açılması yeterlidir.”[a.g.c.,s.245]

Buraya kadar aktardıklarımız, fitratın Kelam ve Din Psikolojisi alanındaki izahlarıydı.Şimdi Tâhir b.Aşûr'un fitrat konusundaki görüşlerini ele almaya çalışalım: İbn Âşûr, Usûlü'n-nizâmî'l-ictimâi fi'l-İslâm (İslam insan ve toplum felsefesi) isimli eserinde fitrat ile ilgili ayetlerin (ali imran,3/19-Rum,30/30) lügat yönünden kelimenin kök bilgilerini vererek , “fitrat, insanın yaratıldığı dış veya iç, beden veya akıl özelliğidir.İnsanın ayakları üzerinde yürümesi vücud fitratıdır.Elleri üstünde yürümeye çalışması ise fitrata aykırıdır.İnsanın normal şartlarda elleriyle iş yapması, beden fitratıdır.İşini ayaklarıyla yapması ise fitrata aykırıdır.Sonuçları öncüllerden çıkarmak akıl fitratıdır.Mantık biliminde mantık yanlışı olarak adlandırıldığı üzere, bir şeyi sebebi dışından çıkarmak (her şeyin bir sebebinin olmasının mantık kuralı olması), akli fitrata aykırıdır.Gördüğümüz şeylerin aynı zamanda gerçek olduklarını kabullenmek, akli fitrattır.” bilgisini vermektedir. [İbn Aşûr,2000;26]

Ancak burada yazar, İslamın nitelendiği fitrattan kastedilenin İslami prensiplerinin fitri olması değil, bilakis İslam usul prensiplerinin bizzat fitrat oluşunu özellikle vurgulamaktadır: “Allah'ın İslâm dinini fitrat kılmasının hikmeti şudur:Allah ,İslâmı bütün insanlar için kıyamete dek yaşayacak genel bir din kılmak isteyince, bütün insanlar için genel ve büyük ortak niteliğinden (fitrat) kaynaklanan ortak/kapsamlı

nokta olması için, onun bütün insanların içine yerleşik fitrat özelliğiyle eş kılmıştır.Çünkü bütün halkları, ahlâk,gelenek, anlayış ve eğitim farklarına rağmen dayanağı ve temeli öteki nefislere yerleşik bir şey olmadığı ve aralarında kesinlikle değişmeyen ortak bir nokta bulunmadığı sürece , pratik ve gerçek anlamda aynı noktada birleştirmek mümkün değildir.İşte bu, mensuplarını ve ümmetini yanılmadan korumanın garantisidir.”[a.g.e.,s.29]Aslında kavram itibariyle fitratın bütün insanlık için genel-geçer adalet duygusunun karşılığını verdiğini görebilmekteyiz.Burada yazar, Ebu't-Tayyib isimli şâirin bir beytini konuyu anlamlı kılmak için vermiş.”Yaptığın en farklı şey, tabiatına aykırı şeyi yapmaya kendini zorlaman”. [a.g.e.,s.30]

“Akıllı kişi,fitrat sorunlarından bazılarının bedihî ve düşünen için açık,bazılarının zor kavranılır, bazılarının ise nefsânî arzular, kötü alışkanlıklar ve yanlış akıl yürütmelerin sultasına boyun eğdiği için nefislerde az bulunduğunu bilir.Kaldı ki akıllı kişiler, açık olanları kavramakta, yetenekleri ve bilgileri ölçüsünde farklılık gösterir.Fitrat, sorunlarını ve niteliklerini belirtmekte yanılmaktan korunmuş birinin uyarısına muhtaçtır.Bu, fitratı doğru yoldan sapmaktan korumak üzere, ilâhî vahiy yoluyla yapılan bir uyarıdır.”[a.g.e.,s.30]

Fitratın dinî yönünü vurguladıktan sonra Tâhir b.Aşûr, selef ulemânın eserlerinde fitrata yaptığı âtıflardan ve fitratın hukukun gayelerini anlamada ne denli önemli olduğundan bahsetmektedir.”Bir çok imamın, hükümleri anlamakta ve ümmeti yönetmede bu nitelik daima gözönünde bulundurulan bir niteliktir.Ancak Usul-ü Fıkıh imamları, hukukun kaynakları konusunda böyle bir başlığa(fitrat) yer vermemiştir.Çünkü onlar, öğrencilere konuyu kavratmak, cedelcilere ikna edici kanıtlar sunmak amacı güden bir terminolojiyle konuşur.Bu yüzden, belirlemekte teşrî’in kaidesi olmaya elverişli açık ve belirgin gerçeklere yönelmişlerdir.Kıyas konusunda, illeti ve bilinme yollarını genişçe ele aldıklarını, hükmün illetindeki eşitlik dolayısı ile

fer'in asla kıyas yoluyla katılmasına elverişli hükümlerin illetlerini örneklediklerini gördüğümüzde, işte bu konulara daldıklarına tanık olabilirsiniz. Pekçok illetin kökeni olan hikmeti belirlemeye pek yönelmemişlerdir. Çünkü illete dayalı kıyasın şartlarından biri olarak, illetin hikmeti de içermesini ve hikmetin gerçekleştiricisi (zâbitı) olmasını belirtmişlerdir. Haramlığı konusunda şırayı şaraba kıyas etmekten sözettiklerinde, illetin sarhoş edicilik olduğunu belirtmişler, akli bozmasını illet yapmamışlardır. Usulcülerin bu yaklaşımı, daha çok illetlerin bilinme yollarının ele alınması yanında, illetin hikmeti de tazammun etmesi gerektiğiyle yetinerek, hikmetin illetin de kökeni olabileceğini araştırmamalarındandır. Fitratı, pek çok hükmü kapsayıcı bir temel yapmaktan kaçınmışlarsa da, İslam'da sosyal düzeni araştıranlar, bu niteliğin pek çok kaideyi kapsadığını göreceklerdir.”[a.g.e.,s.31] “Fitratın gereği olan iki eylem veya durum çatışırsa, fitrat anlamında daha derin/yerleşik, daha sürekli, insanlar arasında daha yaygın veya yayılmaya daha elverişli olanı seçmek gerekir. Bununla birlikte bazı zamanlarda, bazı yerlerde veya bazı milletler için, iki fiilden birine uyma imkanı varsa, insanların buna kesin ihtiyacı bulunduğu sürece, uyulması gerekir. İhtiyaç zayıflarsa, başkasına dönülür. Bu, İslamın yasamasını inceleyenin dayandığı en ince noktadır. Şunu örnek verebiliriz: Fitrat, leş eti yemekten hoşlanmaz. Şerif’atta leş eti yemek bu yüzden haramdır. Ama aynı zamanda fitrat, açlık derdinin yatıştırılmasını da ister. Aç kişi, yalnızca leş eti bulunca, din bu etten yemesini ve gıdasını almasını hoş karşılamıştır. İhtiyacı giderince kalamı atar. Bu iki fitri değerlendirmeden birini geçici bir süre için tercihtir.”[a.g.e.,s.32]

Tâhir b. Aşûr’un, hukukun en temel gayeleri olarak öne sürdüğü umûmiyet, hoşgörü, eşitlik ve hürriyet kavramlarının temelini fitrat kavramıyla oluşturmaya çalışması, onun, fitrîlik, İslâm dininin en önemli niteliğidir, görüşünün bir sonucudur. Bu görüşünü destekleyen Kur’ân-ı Kerîm’de pek çok ayet olduğunu söyleyen yazara göre, onlardan biri şu ayettir: “Ey Muhammed, Hakk’a yönelerek kendini Allah’ın insanlara yaratılıştaki verdiği dine ver. Zira Allah’ın yaratışında değişme yoktur, işte dosdoğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmez”[Rum,30/30] Bu ayet, hem ahkâmı hem de akâidi içine almak-

tadır.Fıtrat, böylece Allah'ın her yaratıkta ortaya koymuş olduğu düzen olmaktadır."İnsanın fıtratı, yaratıldığı, yani insanın zâhiren ve bâtınen(yani vücut ve akıl olarak)üzerinde yaratıldığı durumdur.İnsan, vücuduyla ilgili bir fıtrat olarak iki ayağıyla yürür, eşyayı ayakları ile kullanmaya girişmek fıtrata aykırıdır.Sonuçların sebeplerinden ve varguların öncüllerinden çıkarılması akli bir fıtrattır...Gördüğümüz eşyanın, gerçekte varolan gerçeklikler olduğunu kabullenmek akli fıtrattır, sofistlerin bunun varlığını reddetmeleri akli fıtrata aykırıdır.İslâm'ın fıtrat olarak nitelendirilmesi, akli fıtrat anlamındadır.Çünkü İslam dini inanç ve kurallardan oluşur ve bütün bunlar aklidir veya aklın idrak ve kabullerine uygun olarak cereyan eder".[İbn Aşûr,1999;85]İslâm'ın getirdiği esaslar bu yüzden fıtrattandır ve din, mensuplarını fıtratın gereğini yapmaya çağırır .

2.3.Hukuk Niçin Kural Koyar?

Hukuk felsefesi ile ilgili tüm eserlerde hukuka uymanın bir fert ödevi olması olarak algılanmasının fizikötesi bir problem olduğu görüşü hakim olmakla birlikte hukuk normlarının geçerliği ve yürürlüğünün nereden geldiği ve geçerli hukuk kuralı kriterinin ne olduğu üzerinde tartışmalar sürüp gitmektedir."Sosyal hayatın realitesi, belli hukuk normlarına düzenli olarak uyulduğunu, normları çiğneyenlerin yaptırım ile karşılaştıklarını göstermektedir.Hukuk normunu geçerli sayarken ,normlara gerçek dünyada bulunmayan bir özellik izafe etmeye çalıştığımız açık olduğu gibi, normun geçerliliğinin veya yürürlüğünün aslında fizikötesi nitelik taşıdığı da söylenebilir."[Güriz,1996:30]

"Hukuk hayatında ve hukukun uygulanmasında, sosyal ve psikolojik çeşitli faktörlerin varlığı kabul edilse bile, hukuk problemlerini çözümlenmenin tek yolu hukuk normundan hareket etmek, hukuk normunu bir başlangıç noktası olarak kabul etmektir.Sosyal

hayatta, hergün ortaya çıkan ve çoğu zaman birbirine benzemeyen sayısız uyumsuzlukların çözümlenmesinde, her davada haklının ve haksızın belirlenmesinde uygulanabilecek tek usül, belli hukuk normlarından hareket etmektir.”[a.g.e.,s.25] Buna göre bağlayıcı olma özelliğini ihtiva eden bir hukuk sosyal hayatın düzenlenmesinde etkin bir faktör olacaktır.

Tâhir b.Aşûr'a göre, çoğu hukukçuların inancında hukukun kural koyma sebebi olarak insanların durumlarını iyiye doğru yönlendirme gayesini taşıdığı vardır.”Gerçekte,İslam hukukunun iki özelliği vardır:

1.Kötü durumların değiştirilmesi ve kötülüğünün açıklanması; ...Değiştirme(tağyîr),bazan yararlarını gözetmek üzere insanlara ağırlaştırma yönünde olur, bazan da aşırılıkları kaldırma ve hafifleştirme yönünde olur.Meselâ kocası ölen kadının bir yıllık iddet bekleme süresinin kaldırılıp, dört ay on gün beklemeyle değiştirilmesi böyledir.Çünkü daha fazla beklemenin yararı yoktur.Kısa kılman sürenin ve bekleme durumunun hamileliği ortaya çıkma ve nesebin korunması yararına binâ edildiği bellidir...İfrat ve tefritten koruma,değiştirmenin hikmetindedir.Çünkü umursamazlık, iki tarafâ da yol bulur.Değiştirme, daha şiddetli (ağırlaştırma)biçimde olursa, hile yaparak kaçma yolu aranır.Hafifletme ise hafifletmenin, ümmet için noksanlığından kaynaklanan bir özür olduğu kabul edilir. [İbn Aşur,1999:151-152]

2.İnsanların benimsediği yararlı durumların ictibası ; İnsanlığın eskiden tâbi olduğu ve medeniyetin temellerini oturttukları şeyleri araştırırsanız, bunları, insanlığa yerleşinceye kadar ataların,öğretmenlerin,terbiyecilerin, peygamberlerin, bilgelerin ve adil yöneticilerin öğütlerinden miras olarak alınmış çok sayıda yararlı ve iyi durumlar olarak görürsünüz.Meselâ, imdat dileyene yardım, saldırgana karşı meşrû müdafaa, kabile ve şehrin korunması, bayramlarda toplanma, evlenme, küçüklerin korunması ve

miras bu gibi temellerdendir”.[a.g.e.,s.152]Ancak burada bilinmesi gereken bu iyi ve yararlı şeylerin her millette eşit ve aynı seviyede olmaması, hukukun kendi alanına giren hükümlerin bağlandığı ölçülerin bilinmesi gerekir. Kötülüğe (fcsad) götürme bulunmadığında milletlerin özel âdet ve durumlarını sürdürmek, İslâm’ın rahmetindedir.

Yazar, insanlar için teşri kılınan bütün hukuk kurallarının Kanun koyucu tarafından gerçekleşmesini istediği gayelerden hareketle konulduğunu, “Biz gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri oyun olsun diye yaratmadık”(Enbiya,21/16)ve “Sizi boşuna yarattığımızı ve bize döndürülmeyeceğinizi mi sandınız?”(Mü’minûn,23/115) âyetlerinde olduğu gibi yaratılış gayesinin apaçık olduğunu, peygamberler ve dinlerin insanlara gönderilmesinin tek amacının insanlar arasında sosyal bir nizamın tesisinin olmasının ana gaye olduğunu söylemektedir.[İbn Aşur,1999:27]

3.TÂHİR B.AŞÛR'DA HUKUKUN NİHAİ AMACI:

Hukuk en son noktada neyi amaçlamaktadır?İlâhî ya da beşerî hukuk sistemleri vaz'edilirken bir gayeye ulaşmak için vardırlar.Aradaki tek fark, insanların ortaya koyduğu hukuk sistemlerinin daima en mükemmeli aradıkları, yanlışlarla doğruları bulmaya doğru tekâmül ettikleridir.İlâhî olanda ise daha baştan mükemmeliyet vardır.

“Bütün hukuklar ve özellikle İslam hukuku, insanların yakın ve uzak esenliği (salahı) için var olmuşlardır.Burada yakın ve uzak kavramlarından kastettiğim, halihazırdaki durumlar ve işlerin sonuçlarıdır.Uzaktan maksat ahiret işleri değildir.Çünkü hukuklar, insanların ahiret hayatlarını düzenlemez.Yüce Allah, ahireti insanların dünyada yaşadıkları hayata bir karşılık olarak yaratmıştır.Şarabın içiminin ve satımının yasaklanması gibi, bazı emredici hukuk kurallarında) güç gibi görünenler,mükelleflere zarar verir ve onların yararlarını ortadan kaldırır gibi görünenler bulunabilir.Ancak daha derin ve dikkatli düşünülürse, bu düzenlemelerle öngörülen yararın işin sonuçlarıyla ilgili olduğu açıkça ortaya çıkar.”[İbn Aşûr,1999;28]

“Kur'an ve Sünnet'in tümevarımıyla incelenecek birçok delili,bizim, İslam hukuku kurallarının, toplumun ve kişilerin genel yararıyla ilgili bir takım hikmet ve illetlere bağlı olduğunu benimsememizi gerektirir.[a.g.e.,s.28]

3.1.Gayelerin Belirleyici Özelliği:

“Hukukun Genel Gayeleri,hukuk kurallarının özel bir türüne ait olacağını düşünemeyeceğimiz şekilde, bütünü veya çoğunda Şâri'ce gözönüne alınmış nitelikler

ve hikmetlerdir.İslam'ın nitelikleri, genel gayesi ve hukukun mutlaka gözönünde bulundurulduğu özellikler bunlar içine girmektedir.

Hukukun gayeleri iki çeşittir:

1.Gerçek (mutlak) gayeler; adaletin yararlı,i'tidanın (başkasının hakkını çiğneme) zararlı , zalimi engellemenin toplumun düzeni için yararlı oluşunu bilmek gibi, sağlam akılların yarara uygunluğunu ya da uygunsuzluğunu, yani genel bir yarar veya zarar sağlayıcı olduğunu, herhangi bir adet veya kanunu bilmeye bağlı kalmaksızın kavrayabileceği, bizzat gerçekleşen gayelerdir.

2.Örfi genel(yer ve zamana göre değişebilen) gayeler ise;çoğunluğun yararına uygun olduğunu denctleyerek kitlelerin gönüllerinin aşına olduğu ve güzel bulduğu tecrübelerdir.İyiliğin ümmetin uygulaması gereken bir mana; suçluyu cezalandırmanın, işleyeni aynı suça dönmekten ve başkasını da suç işlemeye atılmaktan caydırıcı, aksinin ise bunlara aykırı sonuçlar doğurucu oluşunu, pislğin de temizlenmeyi gerektirici oluşunu bilmek böyle gayelerdir.

Bazen gayeler, kimi defa yarar,kimi defa da zarardır; böylesi, mutlak manada hukukun gayeleri olarak kabul edilmeye olduğu gibi edilmemeye elverişli değildir.Bilakis böylelerinde hukukun gayesi, durumların birinde gözetilip ötekinde gözetilmeyecek özellikteki kabul edilebilir niteliği belirlemek için ehli'l-hall ve'l-akd denilen (İctihad-Teşri' kurulu) ümmetin yararlarının güvenilir koruyucuları olan ümmetin bilginlerinin ve idarecilerin değerlendirmesine bırakılmıştır.Mesela,savaş ve kılıç çekme, ümmetin birliğini bozmak için olduğunda zarar, ülkeyi savunmak ve düşmanı defetmek için olduğunda yarar olur.Nitekim Yüce Allah şöyle buyuruyor: 'Allah ve peygamberleriyle

savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuğa uğraşanların cezası öldürülmek veya asılmak yahut çapraz olarak el ve ayakları kesilmek (çizilmek) ya da yerlerinden sürülmektir. Bu, dünyada onlara bir rezilliktir. Onlara ahirette büyük azab vardır'. (Maide, 5/33) Onların savaşını (ki buna hırabe-eşkiyalık denir) bozgunculuk olduğu için cezayı gerektiren bir durum olarak değerlendirmiştir. Yine Yüce Allah, şöyle buyuruyor: 'Eğer mü'minlerden iki topluluk birbirleriyle savaşarlarsa aralarını düzeltiniz'. (Hucurat, 49/9) Ayet bize, bu savaşmanın zarar olduğunu bildiriyor. Bunun için, savaşı sona erdirmek üzere diğerlerinin arabulucu olmasını emrediyor. Yine Yüce Allah şöyle buyuruyor: 'Eğer biri diğeri üzerine saldırırsa, saldıranlarla Allah'ın buyruğuna dönmelerine kadar savaşınız'. (Hucurat, 49/9) Bu kısım da savaşın arabuluculuk için yapılacağını emrediyor.

Bu gibi gayeler, bu şartlarıyla birlikte bulunduğu, hukukun gayeleri olduğuna dair kesin bilgi verirler. Birtakım şer'i deliller hukukun itibarı (hukukça tanınan) gayeler ile özel örfi gayelerinden biri olarak kabul ettiğini gösterirse, genel bir yararın sağlanması veya genel bir zararın kaldırılmasını içerdiğinden dolayı, hukuk, bunları gayeleri arasında sayma gereği duyar. Mesela süt emzirmenin, süt kızkardeşle evlenmenin haram oluşunun sebebi olarak ve bu konuda neseb akrabalığı gibi kabul edilmesi, halife olabilmek için Kureyş'e mensup olmanın şart olarak kabul edilmesi böyledir. Hukukçunun bu gibi kabulleri elemeye tabi tutması gerekir. Şayet, prensipte Şari'in maksudu olduğuna dair zannı doğarsa, bunları usûle yakın fer'i meseleler olarak ortaya koyar ve bunları çok özel durumlar sıfatıyla daha ileriye götürmez. Eğer, hukukun sürekli gayeleri olduğuna dair kuvvetli zannı ortaya çıkarsa, bu takdirde onları asıl (prensip) ve geçişli kılarak bulunduğu yerleri aşabilir. Mesela, o günkü dünyada genel ve sürekli örf binaen hakimlik ve emâret (komutanlık) görevlerinde erkekliğin bir şart olarak itibarı böyledir.

Hukukçunun, hukuk kuralının kavranması için vehmin esas kabul edilmesini vehmettiren bir durum ortaya çıktığında, konuyu sağlam bir şekilde düşünmesi ve incelemesi gerekir. Böylelikle, belki bu vehmi giderecek durumu yakalayabilir ve

bulunan gerçek bir gayenin hukuk kuralının illeti olduğunu benimser. Bu kuralın illetine, bazan vehmî bir durum bitişip, evhama başvurmaya alışkın olduklarından dolayı da insanların çoğunun gözünde kapalı olur. Bunun örneği, cihadda şehid olanı yıkamanın yasaklanmasıdır. Rasulullah'ın (s.a.v) şu hadisi de bunun örneğidir. İnsanlarının bir çoğu, yıkanmayışının illetinin, kıyamet günü birlikte diriltilecek yaralarında kanın kalması olduğu vehmedilebilir. Oysa gerçekte böyle değildir. Şayet bilmeyerek, unutarak veya kasıtlı olarak yıkanırsa, onun bu özelliği ortadan kalkmaz, mahşer ehli arasında kendisine tanıklık etmesi için Allah ona yarasında fişkiran kan yaratır. Fakat yasaklamanın illeti, insanların cihad ölülerini yıkamaya vakit ayıramayacak kadar meşguliyet içinde olmalarıdır. Yüce Allah, yaralandıklarında, yaralarının olduğu gibi kalmasından ve bu şekilde gömülmelerinden cihad ehlinin ve yakınlarının düşünce ve moral kırıklığından doğan bezginliği bildiğinden, onlara bu yüce özelliği karşılık olarak vermiştir. Gerçekte, sebep girişiktir, yani sebep aynı zamanda sonuç, sonuç aynı zamanda sebeptir. Yalnız başına namaz kılanın setr-i avret yapmasını emretmek de böyledir. Bu, şahsiyet ve vakar gayesini gerçekleştirmek ve buna alıştırmak için, iyi âdetlerin hafife alınmayışı arzusundan dolaydır.

Vehmî durumlar her ne kadar, hukukun bir gayesi olmaya elverişli değilse de, hukukî gayelerin araştırılmasında kendilerinden yardım istenmeye elverişli oldukları dikkatten uzak tutulmamalıdır. Böylelikle onlar, özendirerek veya korkutarak davet etmek ve öğüt vermek için bir yol olur. Yüce Allah'ın; 'Hanginiz ölü kardeşinin etini yemekten hoşlanır?' (Hucurat, 49/12) ayeti bunun örneğidir.

Hukukçunun iki durumu birbirinden ayırdetmesi gerekir. Oruçlu, oruçluyken giybet yaptığında, kardeşinin etini yemiş olduğundan, orucu bozulur, şeklinde vehme kapılan kimse gibi, bu gibi öğütlere dayanarak hukukî hükümler çıkarma yoluna girmez. Bazı

nadir durumlarda vehmiyyât (yanılsama), kendisinden başkasıyla belirleyemediğimizde, hukuki bir gayenin araştırılmasında yardım istenen nitelikler olarak kabul edilebilir.”[a.g.e.,s.80 vd]

3.2.Hukukun Gayelerinin Tasnifi:

“Hukukun gayelerini araştıranın, bir hukuk gayesini ortaya koyarken, uzun vadeli düşünmesi ve araştırmasını derinleştirmesi, bu konuda umursamazlık ve aceleden sakınması gerekir.Çünkü küllî(tümel) veya cüz’î (tikel) bir hukuki gayenin belirlenmesi, yeni kurallar çıkarma sırasında kendisinden birçok delil ve hüküm doğacak bir olaydır.Bunda yapılacak bir hatada, büyük bir tehlike sözkonusudur.Araştırmacının, kendisiyle ilgili hukuki gayeyi çıkarmak istediği türdeki hukukun düzenlemelerini tek tek araştırdıktan sonra hukuki gayeyi belirlemesi gerekir. Kendi anlayışlarıyla ve hukuk kurallarını uygulama dolayısı ile oluşan birikimleriyle aydınlanmak için hukuk imamlarının izinden yürüdükten sonra bunu yaparsa, sonuçta Şâri’in gayesini anlayacağı istinbat gücü kazanır.Ayrıca o, bu önemli işi kavradıktan sonra, hukuk gayesini belirlemek üzere,yakin(kesinlik) açısından içinde iki yönü de eşit durumda bir kanaat bulamaz.Çünkü birşeyin, hukuki bir gaye olduğuna dair kesinliğin gücü, delil kaynaklarının taşkınlığı veya kuruluğu, onları kavramanın bolluğu veya kısırlığı ölçüsünde farklılık gösterir.Bu bolluk veya kısırlık, araştırmacı hukukçunun fazla çaba göstermesi ve çalışmasına bağlı değildir, bilakis bu konudaki deliller, teşri sırasındaki zamanın genişliğine, darlığına ve teşri vaktinde ümmetin karşılaştığı durumların çokluğu ve azlığına bağlı olarak, hukuk normlarının türlerine göre az veya çok sayıdadır.Nitekim ibadet ve ahlâk meseleleri, Şâri’den gelen delil ve eserler bakımından, muamelât ve nevâzil (hukukî olaylar) meselelerinden daha yoğun durumdadır...Hukukçuları ilgilendiren, fıkıh ve cedelde başvuru olan bir asıl kılmaları için, hukukun kat’î gayelerinden birer örnek ortaya koymalarıdır. Fıkıh Usûlü bilginlerinden bazı dikkatli araştırmacılar, Fıkıh için kesin kurallar ortaya koymaya giriştiler.Bu çerçevede bazı

görüşler ortaya çıktı.Fakat onlar, bunun yolunu belirlemede başarılı olamadılar.Buna ilk yönelen, Kitabu'l-Burhân'da İmamı'l-Harameyn'dir: "Fıkıhın asılları,usulcülerin örfünde(terminoloji) kat'ilerdir". Şüphesiz o, bu sözüyle, nakli delillerin kesin olanlarını dile getiriyor.Çünkü akli kesin delilleri elde etmek ancak usûli'd-din'de mümkündür.İmamı'l-Harameyn, daha sonra şunları ekliyor:'Bunların kısımları Kitab'ın nassı, Sünnet'in nassı ve icmâdır.'[a.g.e.,s.69-70]

3.3.Gayeleri Temellendirme :

Tâhir b. Aşûr'un hukuk gayelerini temellendirme ihtiyacının, gayeleri belirleme yönünden hukukçular arasında ihtilafa mahal bırakmayacak şekilde olmasının ve bunun nasıl sağlanabileceğinin ortaya konulduğu bu bölümde, böylece istidlalin(delillendirme) ittifakla veya en azından uyum(tevfik) yoluyla bunun yapılabileceğini söyler. Ancak bu yapılırken Fıkıh Usûlü ilmindeki gibi delillendirme şeklinde olmayacağını, zira bu delillerin kesinlik ifade etmediği ya da nadiren ifade ettiğini de gözönünde bulundurmak gerekir.Kur'ân'î deliller, Kur'an'ın lafzî mütevatir olması sebebiyle açıktır.Sünnet ise, hemen tamamı âhad haberden müteşekkil olması onun kesin veya kesine yakın zannî bilgi ifade etmesini engellemektedir.İşte bu sebeplerledir ki, yazar, delillerin salt yapısıyla gayeyi elde edemeyeceğimizi ve sadece derin düşünce ve büyük bilginlerin yorumları ile hukukun gayelerinin elde edilmesinin mümkün olabileceğini söyledikten sonra yöntemlerin ne olduğunu açıklamaya çalışmıştır.

3.3.1.Hukuk Kurallarının Gaye Yönünden Tahlili:

Belirlenen yöntemlerin en önemlisi olarak teleolojik metodun benimsenmesi, yorum metodunun esnekliği ve mantık uygunluğu gayeleri ortaya koymada belirleyici olacaktır.Buna göre hukuk kuralları iki şekilde incelenebilir:

1."Bunların en önemlisi, illetleri bilinen hukuk kurallarını tek tek incelemektir ki, illeti bilme yolları ile ortaya konulan bu illetleri tek tek inceleyerek gerçekleşir.Çünkü illetlerin incelenmesiyle hukukun gayelerini bilme daha kolay olur. Biz, aynı bir hikmeti hedefleyen çok sayıda ve benzer illetleri tek tek incelediğimizde, ondan bir hikmet çıkarma imkanı bulup, bunun hukukun bir gayesi olduğunu benimseniriz.Nitekim, cüz'ıyyâtın istikrasından(tümevarım) da mantık kurallarına göre küllî bir kavram (kanun-genel prensip) elde edebiliriz".[İbn Aşûr,1999: 35]Yazar, buna örnek olarak yaş hurma karşılığı kuru hurma takası ve götürü (mücâzefe) satışıma karşılık ölçülebilir mal satışının yasaklanmasını verir.Yine bir müslümanın evlenme teklifi üzerine teklifin yasaklanması ile pazarlık üstüne pazarlık yasağı da bu kabildendir.Birinci yasak, aldanma-aldatmaya meydan vermesi dolayısıyla, ikincisi ise müslümanlar arası kırgınlığa sebebiyet verme, kardeşliğin zedelenmesi ve sosyal yapının zarar görmesi dolayısıyladır.Yani bilgisizlik ve belirsizlik ile alım-satımın bâtil olması, gaye olarak ferdin aldanmasının ve kırgınlıkların önlenmesi gayesi hedeflenmiştir.

2."Söz konusu illetin Şâri'in hedeflediği bir gaye olduğunu kesin olarak anlayacağımız şekilde aynı illette birleşen kuralların delillerini (kaynaklarını) inceleme.Bunun örneği de şudur:Kabzetmezden (teslim almazdan) önce yiyecek (gıda maddesi) satışının yasaklanmasının illeti, piyasada yiyeceğin devamlı bulunmasını istemektir."[a.g.e.,s.35] Hz.Peygamber(sav)'in ihtikarla (gıda stoku) ile ilgili yasağının illetinin, yiyecek mad-

delerinin devamlı surette piyasada bulunmasının sağlanması ve kullanımının kolaylaştırılması, gayenin de insanların menfaatine bir hukuk gayesi olduğunun anlaşılması, kesinlik ifade eder ve tek bir illette birleşen hukuk kurallarına örnektir. Ancak son dönemlerde teknolojik gelişmenin getirdiği birtakım kolaylıklar, ticaret alanında bazı problemler ortaya çıkarmıştır. Telefonla veya internet üzerinden yapılan ticaretlerde, kabzetmeden mal alım-satımı yapıldığı için, bu yasaklamanın birinci dereceden illeti, aldatmayı önlemek olmaktadır.

3.3.2. Hukuk Kurallarının Dil Açısından Tahlili:

Anlamın zâhirden başkasına hamletme ihtimalinin zayıf olduğu kaynak delillerinin incelenmesi, gayelerin ortaya konulması açısından bir yöntemdir. "Oruç size yazıldı" (Bakara, 2/183) ayetini <farz kılındı> şeklinde anlıyoruz. Ancak bu yöntemde yazar, ince bir ayırım yaparak; Kur'an'ın lafzî mütevatir olması nedeniyle lafızların Şâri'ye ait olması ölçüsünde kesinlik ifade ettiğini biliyoruz. Ancak delâleti zannî olan ve ikinci bir anlama ihtimali çok düşük olan başka bir delil gerekir. Yani delâleti kat'î olana delâleti zannî ilave etmekle gaye ortaya çıkmış olmaktadır. Yazarın buna verdiği örnek ayetler; "Allah bozgunculuğu sevmez" (En'am, 6/164) "Ey inananlar! Mallarınızı, birbirinize haksızlık yaparak yemeyiniz." (Maide, 5/91) dir.

3.3.3. Mütevatir Sünnet'in İncelenmesi:

Sünnet, ya sahâbenin Hz. Peygamber(sav)'in bir uygulamasını görmeye veya bu uygulamanın sahâbenin tek tek alarak kendilerinde uygulamasından tevatüren gelir. Birincisi, manevî tevatür dediğimiz herkesin gördüğü ve varlığı kesinleşen hukuk kurallarına işaret eder. Bu da dinin zarurî ve zarurete yakın bilinen hukuk uygulamalarıdır. Sadaka-I Cârîyenin meşruiyeti ile vakfın meşruiyeti buna örnek-

tir.Bunun örnekleri ibadetlerde (bayram hutbelerinin namazdan sonra okunması veya namaz kılma şeklinin bilinmesi vb.) daha da çoktur. İkincisi ise, değişik zaman ve zeminlerde gözlemlenen fiillerin aynı neticeye, yani kolaylaştırma gibi bir takım gayelere hizmet ettiği açıktır.

Bu inceleme konularında yazar; Şâtîbî'nin Makâsîd kitabından iktibasla şu soruyu soruyor: Şâri'in maksudu olan, olmayandan ne ile ayırtedilebilir? Şâtîbî'ye göre:

"1-Bize kendini bildiren nass bulunana kadar Şâri'in gayesinin bilinemeyeceğini benimsemek...Bu, Şâri'in gayelerini bilme yerlerini zâhire ve nasslara hasreden Zâhirîlerin görüşüdür.

2-Şâri'in gayesinin, bu zâhirlerde ve ondan anlaşılanlarda değil, onun ötesinde bulunan bir durum olduğunu ileri sürmek.Bütün dinde sürekli bu yolu izlerler.Böylece zâhirine bakarak Şâri'in gayelerini belirleyemeyiz.Bu, dini ortadan kaldırma niyeti olan herkesin görüşüdür ki, bunlar Bâtîmîlerdir.

3-Hukukun farklılık ve çatışma olmaksızın hep aynı düzen içinde yürütmesi için, nassla veya ruhuyla hareketi ortadan kaldırmayacak biçimde, her iki durumun da birlikte gözönüne alınmasını benimsemek.Bilginlerin çoğunun benimsediği yöntem işte budur.

Şâri'in gayesinin çeşitli şekillerde bilineceğini benimseriz:

a.Doğrudan ve açık, mücerred emir ve yasak.Çünkü emir, yapmayı gerektirdiğinden dolayı emir olur.Böyle bir durumda fiilin yapılması, Şâri'in maksadıdır.Yapmama

konusunda yasak da böyledir.

b.Emir ve yasağın illetlerini dikkate almak.Üreme yararı için nikah, alım-satımdan faydalanma yararı için alış-veriş gibi.

c.Şâri'in kural koymasında aslî ve tâlî (ikincil) gayeleri vardır.Bunların mansusu(lafzı)vardır, işaret edileni vardır, nasslardan çıkarılanı vardır.Böylece, nassla belirtilmeyenlerin de Şâri'in maksudu olabileceği sonucunu çıkarırız."[İbn Aşûr,1999;38]



4. TÂHİR B.ÂŞÛR'DA TEMEL KAVRAMLAR:

4.1.Muâmelât-İbadetler:

Eserini Fıkhın muâmelâtla ilgili bölümündeki gayeleri tesbit etmek için hazırladığını ifade eden Tâhir b.Aşûr'a göre, Fıkhın ibadetle ilgili hükümleri diyânet olarak isimlendirilmeli ve ayrıca ele alınmalıdır.Hukuk terimini, aslında muâmelât ve genel ahlâkla irtibatlı düzenlemeler için kullandığını söyleyen yazara göre, İslam hukukunun yüceliğini ortaya koyan mesâlih ve mefâsid tanımları ve tercihleri de en çok muâmelât alanında görülebilir.[İbn Aşûr,1999:22] Muâmelât alanında taabbudîliğin olabileceğine de ihtimal vermeyen yazar, tüm hukukların, özellikle de İslam hukukunun, insanların yakın veya uzak selâmeti için varolduğunu söyler.Yakın ve uzak kavramlarından maksat da, âhîret işleri değildir.Hukuklar, âhîret hayatını düzenlemez.[a.g.e.,s.29]Yazara göre fukahânın çoğu hukuk kurallarını ta'abbudî saymada Zâhîrîlere benzemektedirler.Bu durum, İslâm dininin bütün zaman ve mekanlara elverişli ve uygun olduğunu kabul etmeme sonucunu doğurur.Miras payları ta'abbudî olduğu halde ona bile şartlar gereği illiyet prensibinin uygulanma durumunda bulunulmuştur.Halbuki ta'abbudîlik ancak muamelat bapları dışında olur.[a.g.e.,s.64,65]

Tâhir b.Aşûr muâmelât ve diyânet (ibâdetler) kavramları arasında yaptığı bu ayrımla hukukun gayeleri ilminin hareket alanının taabbudîliği ihtiva etmediğini düşündüğü, dolayısıyla akfî temelleri bulunan ve değişebilir olan muâmelât alanıyla sınırlandırma yoluna gitmiş ve hukuk olarak adlandırmıştır.Diyânet ve ta'abbudîlik kavramları ise uhrevî oldukları gerekçesiyle bu ilmin sınırları dışındadır.Bu ayrım modern dönemlere ait bir din ve dünya ayrımı olarak da yorumlanabilir.Fıkhın içerisinde ise ibâdet, muâmelât ve ukûbatla ilgili hususlar, bir bütün olarak işlenmiş ve ibadetler ta'abbudîlik

içerisinde ayrıca ele alınmamıştır. Üstelik sıralamanın ibâdet, muâmelât ve ukûbat şeklinde olması da önceliklidir. Çünkü, ibadet ederek müslüman bir birey olmanın idrakine varan ferd, bu sıralama ile ilgili bilgisiyle, muâmelât alanında diğer fertlerle olan ilişkilerine yön verir. Ukûbat alanında ise fertlerin sorumluluklarıyla ilgili ihmallere ele alınır. Bu sıralamanın tersine çevrilmesi veya herhangi bir sebeple halkalardan birinin dışarıda bırakılması Fıkh'ın bütüncül (komplike) yapısını bozar.

4.2. Vücûb-Tahrîm-İbâhâ-Mekrûh-Mendûb:

İbadetle ilgili hususları ta'abbudîlik içerdikleri ve dolayısıyla uhrevî oldukları gerekçesiyle dışarıda bırakarak makâsîd ilmini muâmelât alanıyla sınırlandıran Tâhir b. Aşûr, bu alandaki hükümlerin de özellikle vücûb, tahrîm ve mübahlık ifade edenlerini esas alarak ikinci sınırlandırmayı yapmaktadır. Teşri' kavramıyla vücûb ve tahrîm ifade eden genel kuralları kastettiğini, bu sebeple bu noktada mendûb ile mekrûh kategorilerinin kendisini ilgilendirmediğini söyleyen Tâhir b. Aşûr'un eserinde Fıkh Usûlü ilminde hükmün kısımları bahsinin beş kavramından ikisi olan vücûb ve tahrîm kavramlarının, belirgin şekilde öne çıktığı, mekrûh ve mendûb gibi ara kategorilerin ise geri plana itildiği görülmektedir. [a.g.e.,s.22,23]

Burada özellikle mubah kavramının mekrûh kavramını zaten ihtiva ettiğini şöyle izah ediyor: "Mubah kavramından maksat, genel bir biçimde de olsa izin verilen şeylerdir ve mekrûhün da bu çerçeveye girmesi gerekir. İbâhâ hükmü hukuk kurallarının çoğunluğunu meydana getirmiştir. Çünkü ibâhanın ilgili olduğu türler sayısızdır ve yazara göre hiç kimsenin mubahı yasaklama yetkisi yoktur. İnsanların benimsediği yararlı bir takım durumlardan istifade, bunlara daha çok mubah hükmünü vermekle mümkündür." [a.g.e.,s.112,154]

“Mükelleflerin fiilleri için sabit olan hükümler, “vâcib,haram, mübah,mendûb ve mekrûh” olmak üzere beş tanedir.Bu ayrımın hareket noktası şudur:Şer’in hitabı ya “yapmayı gerektirici” bir şekilde, ya “terketmeyi gerektirici” bir şekilde, ya da “yapma ve terketme arasında tercih” şeklindedir. Eğer, Şer’in hitabı, yapmayı gerektirici bir şekilde vârid olmuşsa, bu hitâb “emir”dir. Bu hitâba, sözkonusu yapmanın, fiilin terkedilmesi karşılığında ceza olduğunu hissettiren bir şey bitişmiş ise bu emir “vâcib”;ceza verileceğini hissettiren bir şey bitişmemişse mendûb olur.Yapmamayı gerektirme şeklinde vârid olan hitâb, yapma durumunda ceza olacağını hissettiriyorsa “haram”, ceza olacağını hissettirmiyorsa “kerahiyet”tir.Hitab, serbest bırakma biçiminde vârid olmuşsa bu “mübah”tır.Bu izahlardan anlaşılıyor ki, Şâri’in yapılmasını istediği fiil iki nevîdir:Vâcib ve mendûb.Yapılmamasını istediği fiil de iki nevîdir:Haram ve mekrûh.Yapılıp yapılmamasını mükellefin seçimine bıraktığı fiil ise tek nevîdir:Mübah.Burada vâcib ve mendûb her ikisi de emredilen fiil olmasına rağmen aralarındaki en büyük fark şudur:Vâcibin yerine getirilmesi mutlaka gereklidir; yerine getiren sevabı, özürsüz terkeden ağır cezayı hak etmiş olur.Şayet kat’î delil ile sabit olmuşsa, onu inkar edenin kâfir olduğuna hükmedilir.Şâri’in yapılmasını bağlayıcı olmaksızın istediği ve terk edilmesini kötülmediği fiil olan mendûbun hükmü ise çeşitlerine göre şu şekildedir:Bazı mendûb olarak kabul edilen fiilleri yerine getiren mükellef sevabı hakeder, terketmesi durumunda cezayı hak etmemekle birlikte kınanma ve azarlanmaya müstehâk olur, bazılarında ise olmaz.Haram ile mekrûh arasındaki fark şu şekildedir:Haramı işleyen cezaya müstehâk olur, mekrûhun bir nevî olan tenzihen mekrûhu işleyen cezayı hak etmez, ancak kınanma ve azarlanmayı hakeder.Terkeden övgüye layık olur; Allah’ın hoşnutluğunu kazanma niyeti ile terketmesi halinde sevabı hakeder.Tahrîmen mekrûhun tek farkı, bu fiilin hükmünü inkâr edenin kâfir sayılmamasıdır.”[Şa’ban,1996:235]

Yazarın ara kategoriler ile ilgili yaptığı bu tercih, sayıları oldukça fazla pek çok hükmü ya bir şekilde izin verilen hususlar ya da ihmal edilmiş hususlar olarak karşımıza çıkarmaktadır.Böylece O, teşrîde sadece vücûb ve tahrîm kategorilerini esas almakla

mesaleleri emirler ve yasaklar düzeyine indirmektedir. Bir misal vermek icab edecek olursa, namazın vaktinin girmesinden sonra fazla geciktirilmeden kılınması mendûb iken, geciktirilerek kılınması mekrûhtur. İkinci namazın kerâhet vaktinde kılınması harama yakın mekrûh iken, cemaatle namaz kılmak mendûbtur. Hattâ bir belde halkın topluca cemaatle namaz kılmayı terketmekte anlaşması, o belde halkına karşı savaş açma sebebidir. Peygamber Efendimiz(sav)'in cibillî (beşerî) tasarrufları bile Fıkıh Usûlü içerisinde mendûb kategorisi altında kendine yer bulabilmektedir. Yazarın ifadelerinden çıkan netice ise O'nun sadece namazın kılınmış olup olmadığı ile ilgilendiğidir.

Dinin sosyal hayatın her alanına nüfuzu bu ara kategoriler ile mümkünken, onların bu şekilde ihmal edilişi oldukça büyük bir sahanın dinin nüfuzundan arındırılması anlamına gelme ihtimali her zaman vardır. Ayrıca yapılan bu tercihle sevab ve hayır gibi günah, kınanma ve azarlanma gibi meselelere değer katan yaptırımlar da Hukukun Gayeleri(Makasid) ilminin çerçevesi dışında kalmaktadır.

4.3. Gayeler- Vesileler:

Gaye-vesile ayrımı, yazarın küllî kâide-cüz'î kâide ayrımını temellendirmede mühim bir fonksiyon icrâ etmektedir. Daha sonra izah edileceği gibi , küllî kurallar, gayeyi içeren kurallar; cüz'î kurallar da vesile (şekli ve değişebilir) kuralları olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazar bu ayrımı isbat sadedinde Fıkıh'ın sedd-i zerî'a kavramından da istifade etmeye çalışmaktadır, ancak O'na göre gaye-vesileler ayrımı sedd-i zerî'a bahsi içerisinde yeterince ele alınmamıştır. Tâhir b. Aşûr'a göre İzzüddin b. Abdüsselam ve Karafî dışında önceki ulemâ bu konuya layık olduğu değeri vermemiş, konuyla ilgili ayrıntılara ve incelemelere girmemiş, sadece sedd-i zerî'a bahsinde zerî'aya vesile, zerî'a'nın ulaştıracağı şeye de gaye demek suretiyle bu hususa sınırlı bir biçimde işaret etmişlerdir. Yazar gaye ve vesâil ayrımına müstakil bir bölüm ayırarak, bu meseleye sedd-i zerî'a bahsinde temas edilen şekilden daha üstün bir muhteva kazandırdığını

da özellikle belirtmektedir. [İbn Aşûr,1999:190 vd]Bu ayrımın külli-cüz'î kaide ayrımıyla olan ilgisi ve her iki ayrımın yazarın metodolojisinde üstlendiği fonksiyon göz önünde bulundurulduğunda O'nun daha üstün muhteva kazandırmaktan neyi kastettiği daha iyi anlaşılabilir.

Tâhir b.Aşûr, Fıkıh Usûlü yerine tesis etmeye çalıştığı Hukukun Gayeleri İlminin merkez kavramı olan “gaye” kavramını, bizzat kendisinde maslahat ve mefsedet bulunan şeyler, şeklinde tanımlamaktadır.[a.g.e.,s.204] Ona göre metodolojik olarak Fıkıh Usûlü'nün yaptığı gibi lafızlar başlangıç noktası olmamalı, gayeden hareketle meselelere çözüm üretilmelidir.[a.g.e.,s.21] Yazar, vesileyi ise gayelere ulaştıran yollar olarak tanımlamaktadır.Vesileler, bizzat amaçlanan hükümler olmayıp, aksine başka hükümlerin en uygun ve istenilen şekilde gerçekleştirilmesi için meşrû kılınmışlardır.En yüce gayeye götüren vesile ise vesilelerin en üstünüdür.Vesileler, gayelerden sonra gelerek ikinci derecede ele alındığında gaye ortadan kalkarsa vesile de dikkate alınmaz[a.g.e.,s.207] Meselâ akitlerin icap ve kabulle bağlayıcı olması, bu akitlerin bozulmaması için bir vesiledir ve bu, ümmet arasında husûmet ve çekişmelerin bertaraf edilmesi şeklindeki Şâri'in gayesini gerçekleştirmek için düzenlenen bir Allah hakkıdır.Tâhir b.Aşûr'a göre hukuk üzerinde fikir yürütüp hüküm istinbatında bulunacak kimselerin üzerine düşen görev, kâidelerden hangilerinin Şâri'in aslî gayesi, hangilerinin aslî gayeye bağlı yani vesâilden olduğunu tesbit etmeleri, ayrıca müctehidlerin görüşlerinden hangilerinin değişmesi gerektiğini, hangilerinin değişmeyeceğini araştırmalarıdır.[a.g.e.,s.198]

4.4.Külli Kâide-Cüz'î Kâide:

Tâhir b.Aşûr, her ne kadar külli kâide-cüz'î kâide ayrımını izah için müstakil bir bölüm ayırmayıp eserinin bütününe yayarak yeri geldikçe izah yoluna gitmişse de,

yüklendiği fonksiyon itibarıyla bu ayırım gaye ve maslahat kavramları ile birlikte metodolojisinin önemli bir unsuru olarak karşımıza çıkıyor. Muâmelât-diyânet (ibadetler) ayrımı, hukukun gayeleri ilmi için hareket alanının muâmelât ile sınırlandırılması ve bu sahada da sadece vücûb, tahrîm, ibâha kategorilerinin esas alındığı sonucunu verir. Yazar, yaptığı bu ayımla da Fıkıh Usûlü'nün metodundan oldukça farklı bir metodu nasrlara yaklaşım metodu olarak teklif etmektedir. Yazarın küllî kâide dediği ve kesin bilgi ifade ettiğini söylediği kâide biçimi, cüz'i kâide dediği ve kesin bilgi ifade etmeyen kâide biçiminden istikrâ yoluyla elde edilen kâide biçimidir. O'na göre cüz'iyâtın istikrâsıyla genel bir prensip ortaya konunca, bu genel bir delil yerine geçer ve bu genelliğin gerçekleştiği bütün ayrıntılar da onun kapsamına alınır.

Bir misal ile konuyu açalım: Bir müslümanın başka bir müslümanın evlenme teklifi üzerine teklifte bulunması yasaktır. Yine bir müslümanın yaptığı pazarlık üzerine, bir başkasının pazarlık teklifi de yasaktır. Bu yasakların illeti, taraflar arasında kırınglım meydana gelmesidir; çünkü ikinci teklifi yapan, ilk teklifi yapanın bir menfaati elde etmesini engellemektedir. Cüz'î yapıdaki bu iki hâdisenin incelenmesi ile elde edilen küllî kâide ise, müslümanlar arasında kardeşliğin devam etmesi kâidesidir. Bu durumda ilk teklifi yapan taraf, ikinci kişinin teklifinden önce yaptığı tekliften vazgeçmişse, tesbit edilen, müslümanlar arasında kardeşliğin devam etmesi gayesini ortadan kaldıran bir durum artık sözkonusu olamayacağı için yasaklık hükmü de ortadan kalkar. Görüldüğü üzere burada kardeşliğin devam etmesi kâidesi, cüz'iyât olarak kabul edilen kâidelerin istikrâsıyla elde edilmiş külliyât ismi verilen kâide şekli olmaktadır. Ve kat'î ve değişmez olan da bu genel prensiptir. (Başka bir yöntem ise illetler üzerinde yürütülen istikrâdır ve aynı hikmeti koruyan birçok değişik illetin belirlenmesi ile gerçekleşir.) Cüz'iyât, şekli, dolayısı ile değişkendir. Kur'ân-ı Kerîm'deki hükümlerin bir kısmının, Sünnet ve icmâ ile verilmiş hükümlerin de büyük çoğunluğunun cüz'î teşri' niteliğinde olduğunu söyleyen Tâhir b. Aşûr, cüz'î kâidelerin külliyâtı anlamak için model yerinde olduğunu, değişimin de cüz'iyatta gerçekleştiğini söyler. [a.g.e., s.35,100,140]

Klasik Fıkıh Usûlü'nde, nassların hükümlere delâleti o nassın lafızlarından hareketle tesbit edilir: Kur'an'ın hükümlere delâleti bazen zannî, bazen de kat'îdir. Bu da Kitâb'ın lafızlarında ihtimâlî (birden fazla mânâ)liğin bulunup bulunmayışına göre değişir. Şayet ihtimâlîlik yoksa Kitâb'ın hükme delâleti kesindir. Mîras ve haddlerle ilgili ayetlerde yer alan "hâs" lafızlar böyledir. "Zina eden kadın ve zina eden erkeğin her birine yüz değnek vurun" (en-Nûr,24/2) ayetindeki "yüz" lafzı mânâyâ kesin olarak delâlet eden ve te'vil kabul etmeyen hâs lafızlar grubuna girer. Böyle lafızların delâleti konusunda icthada ve müctehidler arasında anlayış ve istinbat farklılıklarına yer yoktur. Tâhir b. Âşûr ise, küllî kâide-cüz'î kâide ayrımıyla artık nassların mânâyâ delâleti tümevarım yoluyla elde ettiğinden, mesela, Fıkıh Usûlü'nün lafızlardan hareketle delâleti kat'î olarak tesbit ettiği "zina ayeti" O'na göre cüz'î kâide kategorisinde sayılabilir. [a.g.e.,s.100]

4.5. Mütevatir Sünnet-Âhad Haber:

Tâhir b. Aşûr, hukukun gayelerini temellendirme yollarından üçüncüsü olarak, yukarı da da izah edilmeye çalışıldığı gibi Sünnet'in sadece mütevatir olan kısmından istifade etmektedir. [a.g.e.,s.36,39] Yazar, hukukun çeşitli gayelerini temellendirmede Fıkıh Usûlü ilminde takip edilen istidlal metodunu izlemediğini, çünkü bu delillerde kesinlik veya kesine yakın bir bilgi bulunmadığını söyler. Zira bu deliller, şayet lafzı mütevatir olan Kur'an'dan olsa bile her ne kadar gayelere dair bir takım deliller bulunsa da, zâhir niteliktedir. Şayet hukukun gayelerine ilişkin deliller Sünnet'ten olursa, bunların hemen hepsi âhad haberlerdir ve zan ifade ederler. [a.g.e.,s.34] Âhad haberleri zan ihtiva ettikleri gerekçesiyle geri plana atan yazar, mütevatir Sünnet'in yanısıra, Hz. Peygamber(sav)'in tasarruflarının taksimatı meselesini öne çıkarmaktadır. Yazara göre eski ulemâ bu meselede, istisnaları olmakla birlikte, gerçeken titizliği göstermemiştir. Halbuki bu tasarruflar, farklı hükümleri ihtiva eder. Bizim bu tasarrufları taksimata tutup, özellikle hukûkî nitelikte olup, vücûb ve tahrîm ifade edenlerini

bağlayıcı olarak kabul etmemiz gerekir.[a.g.e.,s.51 vd.]Tâhir b.Aşûr, sahâbenin, Rasûlullah(sav)'ın hukukî nitelikteki emirleri ile bu nitelikte olmayanları ayırdettiğini, herhangi bir güçlkle karşılaştıklarında ise kendisine sorduklarını, Fıkıh Usûlü alimlerinin ise, Rasûlullah(s.a.v)'ın teşrîde bir rolü olmayan insânî fiillerini de ele aldıklarını, bunu, teşrîde ve irşadda rolü olmasa da, O'nun günlük hayatıyla ilgili hiçbir hususu dışarda bırakmamak için yaptıklarını, fakat bazı âlimlerin cibillî veya teşrî oluş arasında ihtinalli bulunan fiillerde hataya düşüp bu tasarrufların meydana geliş sebeplerini iyice belirlemeden, onu kıyasa temel yaptıklarını vurgular.

Hz.Peygamber'in tasarruflarının taksimatı burada problemsiz gibi gözükmele birlikte, eserin bütünü ve yazarın metodu ile birlikte değerlendirilince Sünnet'in sahasının oldukça sınırlandırılması sonucunu doğurmaktadır.Yazar, gayeleri temellendirme yolları içerisine sadece mütevatir sünneti almıştır.Mütevatir sünnet sayısının sınırlılığı bir yana, bu sünnetin ibadetle ilgili bölümleri daha eserin başında ayrı bir kategori olarak değerlendirilmiştir.Yazar, ayrıca, kâideleri küllî-cüz'î olarak ayırmakta, üstelik bunların sadece vücûb ve tahrîm ifade edenlerini dikkate almaktadır.

4.6.İcmâ-İctihâd-Kıyâs:

Âhad haber gibi geri plana itilmiş bir diğer kavram da, Fıkıh Usûlü ilminin kaynakları sıralamasında önem bakımından üçüncü sıradaki icmâ kavramıdır.Bu konu için ayrı bir bölüm ayırmayan Tâhir b.Aşûr, başka değerlendirmelerinden ortaya çıkan sonuç, O'nun İcmânın bir kısmını maslahat dahilinde saydığı, diğer bir kısmını da küllî-cüz'î kâide ayrımının tabii sonucu olarak cüz'î kâide kısmına dahil etmiş olduğudur: "Hukukçuların Fıkıhta ve Fıkıh Usûlü'nde, istidlâl konusunda kendileri için çizdikleri yol, onları ister istemez Kitâb ve Sünnet'in ifadelerini Hz.Peygamber'in fiilleri ile sükûtunu ve icmâyı delil olarak almaya mecbur bırakmıştır.Halbuki bu ifadeler bazen küllî ahkâm, bazen de cüz'î ahkâm ifade ederler ki, çoğunlukla da cüz'î ahkâm ifade

ederler.”[a.g.e.,s.62]” Sahabe ve sonraki asırlardaki ümmetin icmâi, çoğunlukla Kitab ve Sünnet’e dayanmaz, umumî birtakım prensiplere dayanır.Şayet dayanağı Kitab ve Sünnet’ten bir delile inhisar etseydi bu delillere katılacak, üçüncü bir delil olarak ortaya çıkmayacaktı.Halbuki icmâ, üçüncü bir delil olarak kabul edilmiştir; sebebi de dayanağının bilinmemesi, genel bir takım prensiplere dayanmasıdır.Meselâ, Kur’ân’ın toplanması mesâlih-i mürseledir ve sahabe bunun muteber sayılmasında icmâ etmiştir.”[a.g.e.,s.147]Buna karşılık yazar, eserin bütününde icmanın umumiyet ve zaman-mekana uyum sağlama hususunda ispat için zaman zaman başvurmuştur.

Modern dönemde fıkıh ya da İslam düşüncesi üzerine yazılmış pekçok eserde karşımıza çıkan ictehad meselesi ve buna bağlı olarak müslümanların problemlerine çözüm sunabilecek yeni müctehidlerin yetiştirme meselesi, Tâhir b.Aşûr’un da üzerinde durduğu bir konudur.Yazar bu konuda ictehad kurulu ismini verdiği bir ilmî kongrenin kurulmasını teklif etmektedir.İctihad konusunda ihmalkarlık gösterildiği ve bunun da müctehid imamlar devrinden farklı şekilde ortaya çıkmış pekçok hadiscinin çözümsüz kalmasına sebep olduğunu düşünmektedir.Bu sebeple yazara göre, bütün müslümanları aynı uygulama etrafında birleştirecek, ümmet için neyin yarar neyin zarar olduğuna ve müctehidlerin ‘hangi görüşlerinin değişmesi gerektiğine karar verecek âlimlerden müteşekkil bir ilmî kongre kurulmalıdır.Bu kongrede her mezhepten din âlimlerinin katılımı ile alınacak kararlarla mezhep ihtilaflarına son verilebilecektir.[a.g.e.,s.198]

Fıkıh Usûlü ilminin hüküm çıkarmada dördüncü önemli kaynağı olan kıyâs, Tâhir b.Aşûr’a göre tamamen terkedilmesi gereken bir unsurdur.Yazar bu kaynak hakkındaki düşüncelerini sadece tahsînî yararların izahı esnasında sınırlı bir şekilde ortaya koymaktadır:”Hukuk kâidelerinde hükmü bilinmeyen yeni cüz’î bir olayın, hukuk kâidelerinde hükmü belirlenmiş bir cüz’iye katılması şeklindeki klasik kıyâs anlayışı terkedilmeli, onun yerine, kat’î veya kat’îye yakın zannî hukuk delillerinin tek tek araştırılmasıyla elde edilmiş ümmet içinde hükmü bilinmeyen ve yeni ortaya çıkmış

külfî bir yararın, hukukta muteber bir külfîye kıyâsı asıl delil olarak ikame edilmelidir; zira bu kıyâs şekli tümevarımla incelenerek kat'î veya kat'îye yakın deliller olarak ortaya çıktığından diğerinden daha üstündür.”[a.g.e.,s.146]

Bilindiği gibi maslahata Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyâsta özel delil bulunamadığında başvurulur. Maslahatı kıyâsın gerisinde bırakan özellik, kıyâsa göre hüküm verilen olayda, bu olayın bir benzerinin ana kaynaklarda düzenlenmiş olmasıdır. Böylece nass veya icmadaki hükmün konmasına sebep olan illet vasıtasıyla yeni olay, hükmü bilinen olaya kıyas edilebilmektedir. Maslahata dayanarak hüküm verilen olaylarda ise kendisine kıyas edilebilecek benzer bir olay yoktur. Hüküm doğrudan maslahat düşüncesine dayandırılmaktadır. Ayrıca kıyâsta hükmün kendisine dayandırıldığı maslahatın muteberliği hakkında, doğrudan maslahata dayanılarak verilenin aksine özel delil vardır. Bu yüzden kıyâs müstakil bir kaynak iken, maslahat kıyastan sonra ikinci derecede bir unsurdur. [Şa'bân,1996:177] Yazarın, klasik anlayışın aksine maslahatı kıyâsın yerine nasslarla daha güçlü bağ kurma takdiminin, O'nun nasslara yaklaşım metodu olarak benimsediği tümevarım metodunun sonucunu doğurduğunu söyleyebiliriz.

4.7.Maslahat-Mefsedet:

Tâhir b. Aşûr'un sisteminde dört ana kaynağın kapsam ve fonksiyon itibariyle geçirdiği değişimler; ya kapsamı daraltma (sünnette olduğu gibi), ya tamamen ihmal ederek işlevsiz hale getirme (icmada olduğu gibi) veya tamamen değiştirilmesini teklif (nassları ele alış yöntemleri ve kıyasta olduğu gibi) eksenindedir. Esasen bu yöntem icthad alanının teorik olarak genişlemesini sağlamaktadır ve yazar değişebilir ve değişmesi gereken alanları işaret etmektedir. Mütevatir sünneti, gayeleri temellendirmede esas almak ve diğerlerini (âhad haber) dikkate almamakta, Kitab'ın bir kısmını, Sünnet'in çoğunu, kıyâsa dayanılarak çıkarılan hükümleri cüz'ıyyât saymakta ve bunun sonucu zamanın değişmesi ile değişebilecek hükümler olarak kabul etmekte,

icmânın bir kısmını maslahat düşüncesine ircâ etmekte, kalanını cüz'iyât saymakta, teşrîde sadece vücûb, tahrîm ve ibâha kavramlarını esas almakta, hukukun gayeleri ilmini değişebilir alan olan muâmelât ile sınırlı tutmaktadır.[İbn Aşur,1999:38]

Değişebilir ve yeniden ictihada açık olabilir bu alanlar yazar tarafından kıyas yerine ikame edilerek müstakil bir kaynak haline getirilen maslahat düşüncesi (maslahatü'l-âmme) ile doldurulmaktadır.Değişimin mümkün ve gerekli olduğu düşüncesi, maslahatın illetlere değil, daha genel prensiplere dayanan özelliği ile temellendirilmektedir.Eserdeki maslahatın toplum yararını ifade eden çeşidi, maslahat'ul-hâsse'ye göre daha ön planda bulunmaktadır ve kullanılan bütün kavramlar, bir şekilde onunla ilişkilendirilmektedir.Bu tesbitimize gaye kavramını da dahil ediyoruz, çünkü yazara göre gayelerin birincisi maslahat ve mefsedetlerin gözetilmesidir ve canın, aklın, malın, ırzın ve neslin korunması şeklinde ifade edilen zarurî gayeler de dahil olmak üzere verilecek bütün hükümlerin maslahatı içermeleri ve mefsedetten arınmış olmaları gerekir.Yazarın bütün eserini bina ettiği temel önermesi şudur; "İnsanlar için teşrî kılınan bütün hukuk kâidelerinin, hakim olan kanun koyucu tarafından gerçekleşmesi istenen bir takım gayeleri (açık-gizli hikmetleri) olduğundan hiç kimse şüphe edemez, çünkü Allah(c.c.) hiçbir şeyi boşuna yaratmaz."O'na göre bu hikmetlerin birincisi ve en önemlisi ise peygamberlerin ve dinlerin de gönderilme sebebi olan, insanların sosyal düzenini sağlamaktır ki, bu da yazarın her vesîleyle söylediği toplumsal yararların sağlanması ve zararların giderilmesi ile mümkündür.[a.g.e.,s.27,138]

Eserdeki maslahat düşüncesinin başka bir özelliği de, yazarın bu kavramı dünyevî bir takım yararlar ve zararlar olarak kabul ediyor olmasıdır;"İslâm hukukunda ıslahın sağlanması ve fesadın kaldırılması gayesinden maksat, ilk planda akla gelebilecek akîdenin ve ibadetin salahı değil, bilakis insanların hallerinin ve sosyal hayattaki ilişkilerinin salahı, yani medeni ilişkilerdeki salahıdır, bu da yararın sağlanması ve zararın kaldırılması iledir.Mesela umûmî maslahatta, nizâm-ı âlemin genel yararı

gözetilir ve Kur'an'daki hukuk kâidelerinin çoğu umumî maslahattır. Dini ilimlerin tahsili, cihad bu kâbidendir. Hatâen öldürmede diyet hükmü, âlem düzeninin genel çıkarı gözetilerek konmuştur. İlk bakışta bu diyet, verenler için bir menfaat yok gibidir, fakat biraz düşünüldüğünde burada felaket anları için depolanan bir çıkar sözkonusudur, ayrıca bu şekilde emniyet, yardımlaşma ve rıfk gayeleri de gerçekleşmiş olur. Özel maslahatta ise fertlerin yararı gözetilir ve Kur'an'daki hukuk kâidelerinin bir kısmı, Sünnet'in ise çoğunluğu özel yararlarla ilgilidir. Sefihin hacredilmesiyle malının korunması böyledir. [a.g.e.,s,123]

Yazarın hâcî yararlar olarak belirlediği kategori ictihada açıktır. Maslahatları sosyal düzen açısından zarûrî, hâcî, tahsînî; kat'iyet açısından da katî, zannî ve vehmî kısımlarına ayıran Tâhir b. Aşûr hâcî yararları şöyle izah etmektedir: "Hâcî yararların bir kısmı zarûrîler mertebesindedir. Hâcî yararların bu türlerinin dışındakilerde müctehidler ictihad edebilirler. Sarhoş edici nesneyi az olarak içme durumunda haddin gerekmesi ve mut'a nikahının haram olması konularında müctehidler görüş ayrılığına düşmüş olmaları, hâcî yararların bir kısmında ictihad edilebileceğini gösterir. Nikahın bazı hükümleri, mesela velî ve ilan şartları, alım-satımın bazı hükümleri, kötülüğe giden yolu kapatmak için sakıncalı vadeli satışlar, ribânın haram olması, daman (sigorta-kefalet), aracılık için ücret alınması gibi bazı konular zarûrî yararlardan değildir." [a.g.e.,s.123,144] Maslahatların belirlenmesinde aklın fonksiyonu meselesinde ise Tâhir b. Aşûr, tercihini modern dönemin belirleyici kavramı olan akıl yönünde kullanmıştır.

4.8. Zarûret-Ruhsat-Kolaylaştırma:

Maslahat kavramını merkeze alan yazar, Fıkıh Usûlü'nde sınırlı şekilde yer alan ve şartların gerçekleşmesiyle hükümlerin askıya alınmasına, yani değişmesine sebep olan zarûret, ruhsat ve kolaylaştırma kavramlarından, Fıkıhtaki mevcut halleriyle yetinme-

mek üzere, genel bir değişimi mümkün kılabilmek için kapsam genişletme yoluna gitmiştir. Ruhsat ve zarûret kavramlarının aralarındaki ilişkiyi ele alırken, fukahânın gaflete düşerek bazı ruhsat türlerine değinmemesini ve özel zarûretler üzerinde durmalarını eleştirir. Halbuki genel-geçer zarûretlerin dikkate alınması önemlidir; fukahâ sadece zarûret hallerinde fertler için söz konusu olan ruhsatlarla ilgilenmiştir. Ruhsat hakkında düşünüldüğünde, onun güçlük durumlarının ortaya çıkması ile yakından ilgili olduğu görülecektir. Burada yazarın, hîle kavramına özel bir bölüm ayırarak önemli görmesi, O'nun bu kavramı genişleterek öne çıkarması ile yakından ilgilidir. "Hîlenin kendisine kıyâsı sahih kılacak mânâ ve hikmeti içermediği kesin olarak ortada iken bunların, kıyas için asıl yapılmaları mümkün değildir. Ruhsatlara kıyas yapılmasına karşı çıkanlar nasıl olur da hîleleri asıl kabul ederek onlara benzer hükümleri katabilirler." [a.g.e.,s.188,190]

Yazara göre hîleler, hukukun gayesini kısmen ya da tamamen kaldırma ve kaldırmama yönünden taksimata tabi tutulmalı ve her biri yerli yerine yerleştirilmelidir. Mesela evlathlık müessesesi kaldırıldığında Sâlim, Huzeyfe'nin evlathğı bulunuyordu... Schle bt. Süheyl Peygamberimize gelerek bu durumu şikayet etmiş, Peygamberimiz de, "onu emzir, kendine haram olursun" demiştir ve bu şekilde özel cüz'î bir meselede hükme kapılan muhalefete, o hükme saygı süsü verilmek suretiyle değişik bir duruma girmesi istenmiştir. İşte bu türden hîleler üzerine kıyasta bulunmak büyük gaflettir. [a.g.e.,s.180]

"Hukuk, insanların kolayca kabul edebilmeleri esası üzere konulmuştur. Çünkü hukuk dayanılması güç olan bir yük ve sıkıntı olmayıp fitrata uygun bir yapıdır. Hukuk, insanları maslahatların sağlanmasına yöneltir ve bunun için de mümkün olan son noktaya kadar kolaylık ve rahmet göstermektedir. Kolaylaştırma prensibinin iki görüntüsü vardır: İlki, hukukun belirlenen kâidelerinin kolaylaştırma esası üzerine kurulmuş olmasıdır. İkincisi ise, hukukun ümmet veya fertler için ortaya çıkan durumlarda kâidenin zorluktan kolaylığa doğru değişmesini istemiş olmasıdır." [a.g.e.,s.171]

4.9.Umûmiyet:

İslâm'ın genel (evrensel) olması, dinlerin sonuncusu olmasındandır ve şüphesiz bu durum onun genel olmasını, dünyanın diğer bölgelerine ve diğer zamanlarına da uzanmasını gerektirmiştir.Yazara göre İslâm'ın her yer ve zamana uyum sağlayabilir olduğu ve bütün insanları kuşatabilecek şekilde genel olduğuna dair icmâ vuku bulmuştur, fakat ulemâ bu uyumun şeklini izah etmemiştir.O'na göre bu uyum ancak iki şekilde olabilir:

"1.İslâm'ın esasları ve külliyyatı ile çeşitli durumlara uyum sağlayabilmesi,

2.Çeşitli asırlardaki milletlerin hallerinin herhangi bir güçlük ve sıkıntı olmaksızın İslâm hükümleri çerçevesinde şekillendirilmeye elverişli olması...İslâm'ın her çağa uygunluğu, hükümlerinin bir takım hikmet ve yararları içeren külliyyatı ile mümkündür, cüz'iyâtı ile değil.İşte bu sebeple İslâm ayrıntıları belirlemekten kaçınmıştır."[a.g.e.,s.91 vd]

4.10.Eşitlik,Hürriyet, Hoşgörü:

Tâhir b.Aşûr'a göre müslümanların eşitliği, İslâm'ın genel oluşundan doğan ilk sonuçtur ve diğerleri gibi bu kavram da fitrata dayanır.İnsanlar insan oluş ve hayat hakkında, hukuk tarafından bahşedilen haklarda eşittirler.Yazara göre insanların eşitliği, zarûrî ve hâcî yararlar da ortaya çıkar.Zarûrî yararlar da insanlar arasında farklılık olamaz, hâcî yararlar da, kölenin maldaki tasarruf hakkının alınarak sahibinin iznine bağlanmasında

olduğu gibi küçük farklılıklar olabilir.Eşitliği ortadan kaldıran engeller, ya o işin mânâ ve mahiyeti ile yahut hukuk politikası ile ilgilidir.[a.g.e.,s.101]

Şâri', daima hürriyeti yeğlemiştir.Yazara göre hürriyetin iki anlamı vardır, ilki köleliğin zıddıdır, yani bu anlamda hürriyet, akıllı şahsın kendi işleri hakkında yaptığı tasarruflarının, kendisinden başkasının rızasına bağlı olmaması, ikincisi ise, kişinin kendi nefsi ve işleri hakkında her hangi bir karşı çıkan olmaksızın istediği tasarrufta bulunmasıdır.[a.g.e.,s.106 vd]

Tâhir b.Aşûr'daki hoşgörü kavramı, hukukun niteliklerinin birincisi ve gayelerinin en önemlisidir."Hoşgörüden maksat, itidal içerisinde olarak muamelenin kolaylığı, zarar ve fesada yol açmayacak şekilde kolaylıktır.Kur'an ve Sünnette pek çok delili bulunan bu prensibin hikmeti ise Allah'm(c.c.) bu dini fitrat dini kılmasıdır.Kolaylığın fitrattan olduğu ise bilinen bir husustur, zira insanların fitratında kolaylığı sevme arzusu vardır."[a.g.e.,s.89]

Tâhir b.Aşûr'un kendisine kaynak olarak seçtiği ulemayı dahi birtakım gayeleri ihmal ettikleri düşünceyle eleştirdiğinden daha önce bahsetmiştik.İbn Aşûr'un hukukun en temel gayeleri dediği genellik, hürriyet, eşitlik, hoşgörü gibi kavramlarla ilgili olarak, bunların şarkiyatçılar tarafından müslümanlara yöneltilen İslam'da köleliğin bulunduğu, insanlara eşit muamele edilmediği şeklindeki eleştirilerin merkez kavramları olması dikkat çekicidir.Yazar, fitrat kavramından hareketle hürriyet, eşitlik, hoşgörü kavramlarını asıl, onları ortadan kaldıran hususları da avârız olarak kabul etmekte ve eleştirileri bu kavramlardan istifade ile bertaraf etmeye çalışmaktadır . Bu kavramlarla ilgili olarak dikkat çeken ikinci önemli husus, fikhî ve ulemayı yoğun şekilde eleştiren ve klasik yapıyı değiştirmeye yönelik çabada bulunan İbn Aşûr'un ,

bu kavramları hukukun temel kavramları olup olmadığı yönünde tartışmaya girmemesidir.



SONUÇ:

Tâhir b.Âşûr'un Makâsıdu'sş-Şerî'ati'l-İslâmiyye isimli eseriyle ilgili olarak buraya kadar ki değerlendirmelerimiz sonucunda ortaya çıkan, meselenin "değişim" kavramında düğümlendiğidir.Yazarı bu eseri yazmaya sevkeden, İslam'ın zamanla değişen durumların ortaya çıkarması kuvvetle muhtemel problemlere çözüm üretmesinin gerekli olduğu düşüncesidir.Bunun en açık örneği, yazarın, daha en başta bu eseri zamanla değişen durumlar için bir başvuru kaynağı olarak nitelemesidir.Değişim önermesini takip eden ikinci önerme ise değişimin mümkün olduğudur.Fukahânın Fıkıh Usûlü'nde takip ettiği metoda yönelik eleştirilerinden anlaşılabilir ki, yazar, Fıkıh Usûlü'nün mevcut haliyle arzulan bu değişimi gerçekleştiremeyeceğini düşünmektedir.Öyleyse yeni bir metod takip edilerek kurulacak yeni bir ilimle değişimin mümkün hale getirilmesi gerekir.İbn Âşûr da bu amaçla, maksat(gaye) kavramını merkeze alarak Makâsıdu'sş-Şerî'a (Hukukun Gayeleri) ilmini Fıkıh Usûlü'nün bazı kavramlarından da istifade ederek te'sis çabası içine girmiştir.Ancak yazarın istifade ettiği kavramlar genellikle Fıkıh Usûlü'nün ikincil ve kapsamı dar kavramlar olduğundan, onlara değişimi mümkün kılacak fonksiyonlar yüklenmesi gerekmiştir.

Hüküm çıkarmada başvurulan ana kaynaklardan Sünnet, İcmâ ve Kıyâs'ın, değişimin önünde engel teşkil edebileceği düşüncesi, bu kaynakların muhtevalarını son derece sınırlandırma yoluna gitmesine sebep olmuştur.Bu sonucu elde etmeyi mümkün kılan, İbn Âşûr'un , külli kâide-cüz'î kâide ayrımıyla nasslara getirdiği yeni bakış açısıdır.Böylece Fıkıh Usûlü'nün kat'î nass anlayışı da değişmekte ve kat'î nass olarak elimizde birtakım prensipler kalmaktadır.İctihad edilebilecek alanları bu şekilde genişleten yazar, maslahat kavramını kullanarak bir yeniden yorum faaliyetine girişmiştir.Hem muhteva, hem de fonksiyon olarak değişime uğramış bir maslahat kavramı, eserde, hem değişimi meşru hale getiren bir kavram, hem ictehad faaliyetinin hareket noktası, hem de Kıyâs'ın yerine müstakil bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır.Yazarın her fırsatta dile getirdiği maslahat düşüncesinin bir bölümü

olan âmme menfaati(toplum yararı) denilen şeyin ne olduğu ise, ilim tahsili ve cihad gibi çok genel bazı misaller vermesi dışında belirsizdir. İbn Âşûr bu konuda, neyin yarar, neyin zarar olduğunu müctehidler belirleyecektir, demekle yetinmektedir.Bu belirsizlik, bize E.Hırş'in âmme menfaati ile ilgili görüşünü aklımıza getirmektedir:"Hangi gayelere varmak, hangi menfaatlerimizi tatmin için ne yapmak istediğimizi halka anlatmak lazımdır.Filhakika her hangi bir karar veya tedbir ittihaz edebilmek, herhangi bir kanunu meşru ve lüzumlu gösterebilmek için daima,âmme menfaati tabiri kullanılır.Fakat bu tabirle neyi kastediyoruz? Bu mesele kısmen sosyoloji, kısmen metafizik, kısmen de siyasete giren bir mevzûdur.Yalnız şunu iddia edebiliriz ki, her devirde, her zaman, her cemiyette, her hukuk nizamının prensibi daima, âmme menfaati olmuştur.Yani hangi devlet olursa olsun ve hangi prensiplerden bahsedilirse edilsin daima her kanun vâzı, her idareci;'siyasetimizde esas prensip âmme menfaatîdir.' der.Fakat bu prensibin mahiyeti ve hususiyle onu tatmine yarayan vasıtaların neler olduğu meselesi çok münakaşalıdır.Bu hususta müşterek bir neticeye varılmamıştır.Zira idare eden grup, çok defa kendi menfaatlerini âmme menfaati olarak kabul ettirmeye çalışırAmme menfaati, tabir caizse, bir kalıptır ve bu kalıbın içindeki muhtevalar birbirlerinden çok farklı olabilirler.Binaenaleyh diyebiliriz ki, âmme menfaati tabirinden neyin anlaşılması gerektiğini her cemiyetin idareci grubu tayin ve tesbit eder.Her kanun vâzı, kendi menfaatlerine uygun bir hal çaresini âmme menfaati olarak kabul ettirebilir.Yarın bu menfaatler durumu değişecek olursa, âmme menfaatinin muhtevası da değişecektir."[Hırş,1949:438-439]

Tâhir b.Âşûr'un, hukukun gayeleri ilmi içerisine fikhın ibadetlerle ilgili bölümünü almayıp, bu yeni ilmi muâmelât alanı ile sınırlandırması ve onu hukuk olarak adlandırması, muâmelât alanında ta'abbudîliği kabul etmeyerek bu ilmi akli temellere oturtmaya gayret sarfetmesi, dîni hayatın her alanına nüfuzunu mümkün kılan kaynakları teşri' de dışarıda bırakması ve fukahanın gözden kaçırdığını düşündüğü ve batının evrensel ilkeler olarak dayattığı hürriyet, eşitlik, hoşgörü gibi kavramları hukukun en önemli gayeleri olarak takdim etmesi, yazarın değişim dediği şeyin

mahiyet ve istikametine yönelik önemli ipuçları vermektedir.O'nun hukukun gayeleri dediği ile şeri'atın gayeleri arasında ince bir fark bulunmaktadır.Hukuk, bir kurallar bütünüdür ve beşerîdir.Şeri'at ise nasslar bütünü ve vahyî olduğu için bize düşen sadece onu anlamak ve yorumlamaktır.Bu yorumlamanın muhtevasının içinde gayeler de bulunmaktadır.

Son olarak Tâhir b.Âşûr'un Hukukun gayeleri ilmi, akfî temellere oturmuş, değişebilir, hukuk felsefesi ile meczedilmiş, ahlâkî ilkelerin olmadığı, emir ve yasaklardan müteşekkil modern bir hukuk metodolojisi görüntüsü vermektedir.Ancak, İbn Âşûr'un , kendince Fıkıh Usûlü'nün açmazlarını görerek bir çıkış noktası aramaya çalışması takdir edilmeye layık bir çabadır.



KAYNAKLAR

Kitaplar:

ARSLAN,Adnan,Geleneksel Ekolün Modernizm Eleştirisi ve İslam Düşüncesindeki Yansımaları,İslam Ve Modernleşme,II.Kutlu Doğum İlmî Toplantısı,TDV İslam Araştırmaları Vakfı Yay.,İstanbul-1997

EBU ZEHRA,Muhammed,İtikâdî ve Fıkıhî Mezhepler Tarihi,Çev.,Abdülkadir Şener, Hisar Yayınları,İstanbul-1983

ERDOĞAN,Mehmet, İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi,M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay.İstanbul-2000

GÜRİZ,Adnan,Hukuk Felsefesi,Ankara Üniversitesi Basımevi,Ankara-1996

HİRŞ,E.,Hukuk Felsefesi Ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri,Ankara-1949

İBN AŞUR,Muhammed Tâhir,Makâsıdu'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye,Tunus-1978

İBN AŞUR,Muhammed Tâhir,İslam Hukuk Felsefesi,Çev.,Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan,Rağbet Yayınları,İstanbul-1999

İBN AŞUR, Muhammed Tâhir, İslam, İnsan Ve Toplum Felsefesi, Çev., Vecdi Akyüz, Rağbet Yayınları, İstanbul-2000

KARAFİ, Şihabüddin Ahmed b. İdris, el-Furûk, Beyrut-ty.

MES'UD, M. Halid, İslam Hukuk Teorisi, çev., Muharrem Kılıç, İstanbul-1997

ŞA'BAN, Zekiyyüddin, İslam Hukuk İlminin Esasları, Çev., İ. Kafi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara-1990

ŞATIBİ, Ebû İshak, el-Muvâfakât fi usûli'ş-Şeri'a, Çev., Mehmet Erdoğan, c.I-IV, İz Yayıncılık, İstanbul-1999

ŞENTÜRK, Recep, Modernleşme ve Toplum Bilim, İz Yayıncılık, İstanbul-1976

Diğer Kaynaklar:

COŞKUN, Ahmet, "İbn Aşûr", İslam Ansiklopedisi, Cilt:19, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul-1999

HÖKELEKLİ, Hayati, "Fitrat ", İslam Ansiklopedisi, Cilt:13, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul-1999

ÖZGEÇMİŞ

1972 yılında Şakarya ili, Hendek ilçesinde doğdu. İlk, orta ve lise eğitimini Hendek'te bitirdikten sonra 1991 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesine girdi. Buradan da 1996 yılında mezun oldu ve 1996-97 yıllarında askerlik görevini yedeksubay-öğretmen olarak yaptı. 1998-99 yıllarında Bulgaristan'da Türk lisesinde (Ruşçuk) öğretmenlik yaptı. Halen Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri sınıfında imam olarak görev yapmaktadır. Evli ve bir çocuk babasıdır.

