

20. YÜZYIL FIKIH USÛLÜNÜN BİLGİ KURAMI VE YORUM ANLAYIŞINDA DÖNÜŞÜM*

David JOHNSTON* (YALE)

Çev. Adem YİĞİN*

Özet

Ben burada yirminci yüzyıl *fıkıh usûlünde*, insan aklının sadece ilâhî hukuku ortaya koymakla ve konsensüs (*icmâ*) ve analogik akıl yürütme (*kıyâs*) esasına dayalı olarak ilâhî hukuku yeni olaylara uygulamakla yetkilendirildiği klasik/Sünnî Eş'arî yaklaşımdan, aklın ilâhî hükümlerin arkasında yatan *ratio legis* (maslahat/makâsîd) açığa çıkarma konusunda yetkilendirildiği -belirgin bir şekilde Mu'tezilî bir yaklaşım- yaklaşıma geçişi öngören epistemolojik bir çözüme yer verildiğini iddia etmekteyim. Bu çözüm, halen nasslardaki özel hükümlerin (*cüz'ıyyât*) üzerinde hukukun amaçları (*makâsîdü's-şerî'a*) olarak tanımlanmış evrensel etik prensiplere (*külliyât*) yönelik bir önceliği beraberinde getirmektedir -bu, yeni sosyopolitik şartlar ışığında geliştirilecek yeni hukuk kuralları için genellikle kamu yararının (*maslahat*) baş kriter olarak kabul edildiği hermenötik bir stratejidir-. Burada tartışılan başlıca teorisyenler, Muhammed Abduh, Muhammed Reşid Rıza, Abdürrezzâk Senhûrî, Abdülvehhâb Hallâf, Muhammed Ebû Zehre ve Muhammed Hâşim Kemâlî'dir.

İslam'da hukuk ve teoloji, ortaçağ Avrupasındaki Hıristiyanlarda olduğu gibi daima bir ortak yaşam ilişkisine sahip olmuştur.¹ Fakat batılı Hıristiyanların İmparator Justinian'a ait *corpus juris civilis*'e ikinci derecede bir kutsallık statüsü vermelerine karşın Müslümanlar, hukûkî problemlerin çözümünde kutsal metinler olan Kur'an ve Sünnet'in dışında nihai bir otorite tanımamışlardır. Ve yine Hıristiyan ve Müslüman her iki kesim de kendilerine ait otoriter metinlerin Allah'tan geldiğini doğrudan veya dolaylı olarak kabul ederken ve her iki topluluk da hukukçunun öncelikli görevinin bu metinleri yorumlamak ve açıklamak olduğunu düşünürken,

* Bu makale, David Johnston'a ait "A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century *Usûl al-Fiqh* (Islamic Law and Society, 11/2, 2004)" adlı makalenin tercümesidir.

* Makul eleştiri ve teşvikleri dolayısıyla Frank Griffel, Bernard Haykel, Felizitas Opwis ve üç isimless eleştirmene şükran borçlu olduğumu ifade etmek isterim.

* M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Hukûku doktora öğrencisi, ademygn@hotmail.com.

¹ Bernard Weiss, "Law in Islam and in the West: Some Comparative Observations", *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, Ed. Wael B. Hallaq ve Donald P. Little (Leiden ve New York: E.J. Brill, 1991), 239-53, 245. Ayrıca bk. George Makdisi, "The Juridical Theology of Shâfi'i: Origins and Significance of *Usûl al-Fiqh*", *Studia Islamica* 59, 1984, 5-48. Burada "juridical theology/hukûkî teoloji" tabirini kullanmaktadır.

sadece İslam'da mutlak ifadeye sahip oluşundan dolayı birincil teolojik ve hukûkî önemi kutsal Kur'an metni elde etmiştir.² Klasik *kelâm* ilminde -bu ilim, İslam'da *usûlü'd-dîn* ("asıllar" ya da "dinin temelleri") ile birlikte teolojiye bedel ilim dalıdır- Allah'ın konuşması, onun yedi sıfatından biri olarak kabul edilmiştir ki, bu sıfat, en güzel bir şekilde Kur'an'da tecellî eder (nüzü'l-ilâhî sözün kitaplaşması).³

Müslümanlara göre hukuk, teolojinin önemli bir parçasını oluşturur. Hatta hukuk, müminin ilâhî iradeye boyun eğmesine yönelik bir proje olarak da teoloji karşısında öncelikli bir yere sahiptir. İslam teolojisinde insan aklı, Allah'ın var olduğuna dair delillerle hareket eden bir tercih aracıdır. Oysa İslam hukukunda, Allah'ın emirleri zaten metinlerin içinde mündemictir ve Müslüman hukukçular, dilden kaynaklanan belirsizliklerin bulunduğu yerlerde Hıristiyan emsallerinden daha üretken olmaları mümkünken -ve bu yüzden çeşitli mezheplerce ortaya konan farklı görüşlere büyük tolerans göstermişlerken- onlar, yine de hukukun yegâne temel kaynakları olan Kur'ân ve Sünnet'e sıkı sıkıya bağlı kalmışlardır.

Bu çalışma, 20. yüzyıl Müslüman hukuk teorisini yani *fıkıh usûlünü* ("asıllar" ya da "hukukun temelleri"), Allah'a ait hukukun ortaya çıkarılması ve modern toplumun değişen şartlarına uygulanması sürecinde akıl ve vahiy arasındaki etkileşim açısından incelemektedir. Benim tezim, Müslüman reformcular içindeki ana akımın deneme amaçlı bir paradigma değişikliğini benimsediği yönündedir. Bu paradigma değişikliği, insan aklının sadece fikir birliği esasına (*icmâ*) ve analogik akıl yürütmeye (*kıyas*) dayanarak ilâhî hukuka ait kuralları (*el-ahkâm*) ortaya çıkarması ve yeni durumlara uyarlaması anlayışına dayalı klasik ortodoks yaklaşımdan (*Eş'arî*), doğruyu yanlıştan ayırt etme ve ilâhî emirlerin arkasında yatan *ratio legis* (maslahat/makasid)'i ortaya çıkarma yetkisi ile donatılan aklın -ki bu, açık bir şekilde Mu'tezilî bir tercihtir- *şerî'atin* ruhuna (tam karşılık olarak *şerî'atin* gayeleri ya da maksatları, *makâsidü's-şerî'a*) göre hukûkî kuralları yapma sorumluluk ve ayrıcalığının kabul edildiği bir yaklaşıma doğru olmuştur. Söz konusu değişiklik diğer bir (deneme amaçlı) hermenötik sonucu beraberinde getirmiştir. Buna göre artık metinlerin yasal belirleyiciliği, değişim, yaratıcılık ve kültürel farklılıkların zamana bağlı olarak ortaya çıktığı -politik alanı da içeren- sivil ilişkiler alanı (*el-muâmelât*) dışarıda bırakılarak ritüel (*el-ibâdât*) ve inançlarla sınırlandırılmıştır.⁴ Bu teolojik değişim, ontolojiyi (etik değerlerin konumları), epistemolojiyi (insan aklı ne kadar bilebilir?) ve hermenötüğü (metindeki ifadelerin ötesindeki ruhu öne çıkaran bir yorumlama stratejisi) kapsamaktadır.⁵ Ayrıca söz konusu paradigma, insanlığı bu

² Hâlid Ebû'l-Fadl, "hukukçuların sahip olduğu yöntemin, kendisiyle otoritenin iddia edilmesi, meşrulaştırılması veya reddedilmesi açısından birincil araç olarak dile dayalı olduğuna, dilin, kendisi ile bir hukukçunun realiteyi tartışmaya giriştiği, hakikat alanlarını gösterdiği ve hakikat veya realite alanlarını sınırladığı temel araç olduğuna" işaret eder. (*Rebellion and Violence in Islamic Law*, Cambridge University Press, 2001), 321.

³ Harry A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976). Ona göre "inlibration-nüzul" terimi, Müslümanların Kur'an doktrini ile Hıristiyanların enkarnasyon (tanrının bir vücut içine girmesi, bedenlenmesi) doktrini arasındaki çarpıcı paralelliği açığa vurmaktadır.

⁴ "Contemporary Muslim Thought and Human Rights" [*Islamochristiana* 21 (1995), 27-41] adlı makalesi ile bu probleme ilk dikkatimi çeken Rıdvan Es-Seyyid'e şükran borçluyum.

⁵ *Fıkıh usûlü* disiplini, uygun bir şekilde İslam dil felsefesini, bu yolla da kendisine şuur (*akl*) bahşedilmiş bir varlık olarak insanın yaratıcısıyla bağının bir formülasyonunu, dilin ve bilginin ortaya çıkan niteliklerini açıklamaktadır. Azîz el-Azme, epistemolojik bir ifade olarak *fıkıh usûlünün*, özel durumlara dair hükümlerin Kur'ân, Sünnet, konsensüs (*icmâ*) ve analogik bağlantı (*kıyas*) şeklindeki *usûl* ile temellendirilmesi sûretiyle dünyayı şer'î [ilâhî kaynaklı olan *şerî'at* ile uyumlu] bir görünüm içinde sunduğunu dile getirmektedir ("Islamic Legal Theory and

dünyadaki işlerin idaresinde Allah tarafından yetkilendirilmiş Allah'ın yeryüzündeki vekili olarak kabul eden yeni bir insanlık ve yaratılış teolojisiyle yola çıkar.⁶ Sonuçta, Hıristiyan çevrelerde olduğu üzere teoloji her zaman bağlama bağlı olarak işlediği için⁷ şerî'ate yönelik bu yaklaşım, hukukun, üyeleri arasında klasik dönemin hukukçu alimlerinin (*müctehid*) günümüzdeki temsilcilerini barındıran bir tür meclis (*ehl-ü hâl ve'l-'akd*, “bağlayan ve çözen insanlar” manasına gelmektedir) aracılığıyla İslâm'ın taleplerine uygun bir şekilde yürürlüğe konduğu yapısal “demokrasi” (gevşek bir biçimde tanımlanmıştır) ile bilinçli olarak irtibatlandırılmıştır. Bu gözlem, İslam hukuk teorisi ile 21. yüzyılın global bağlamı arasındaki bu güncü ilişki hakkında bazı kritik soruları ortaya çıkarmaktadır. Ancak önce İslam hukukunun arka planı hakkında bir şeyler söyleyelim.

Yukarıda anlatılan modern zamanlardaki paradigma değişikliğinin anlamının kavranabilmesi için önce hicrî 3. yüzyıldan 5. yüzyıla kadar Eş'arîlerle Mu'tezilîler arasındaki heyecanlı tartışmalarda açıkça görülen teoloji ile etik arasındaki etkileşim göz önüne alınmalıdır. Bu, bizim, hukuk teorisiyle birlikte Eş'arî teolojisindeki *kıyas* (analoji) ve *icmâin* (hukuk uzmanlarının, *ulemânın* fikir birliği etmesi) merkezî bir konuma sahip hukûkî önemlerini yeniden düşünmemizi mümkün kılar. Ebû Hamîd Muhammed el-Gazzâlî (v.505/1111), belki bu teoriyi ihlal eden ilk kişidir. Daha sonra modern hukukçular, Gazzâlî'nin açtığı bu gediği yol haline getirmişlerdir.

Etik Teori

Albert Hûrânî, iyilik ve kötülüğün ontolojisi ile bunların epistemolojik boyutlarını birbirinden ayırmaya dayalı, etik üzerine yapılan Mutezilî-Eş'arî tartışmasının kullanışlı bir taslağını vermektedir.⁸ Mu'tezile, Allah'ın insanlarla ve kendi yarattığı düzen ile bağlantılarını esas aldığı etik değerlerin objektif bir varlığa sahip olduklarını iddia ederken (objektivizm), Eş'arîler, bu değerlerin ancak Allah'ın belirlemesi yoluyla tespit edilebileceğini düşündüler (ilâhî-teistik subjektivizm ya da etik özgür iradecilik).⁹ Söz konusu değerlerin insanlar tarafından akıl yoluyla bilinip bilinemeyeceği sorusuna gelince, bu konuda Mu'tezile olumlu bir kanaate sahiptir (“kısmî rasyonalizm”).¹⁰ Macit Fahrî, Mu'tezile için etik bilginin sezgisel kesinliği sağladığını ve bu bağlamda etik bilginin “özerk ve bireysel onaylamaya tabi”

the Appropriation of Reality,” *Islamic Law: Social and Historical Contexts*, ed. Aziz el-Azmeh, 250-65, London & New York: Routledge, 1988), 251.

⁶ Bu konuda “The Human *Khilāfa*: A Growing Overlap of Reformism and Islamism on Human Rights Discourse?” [*Islamochristiana* 28 (2002), 35-53] adlı makaleme bakınız.

⁷ “Bağlam içindeki teoloji”, son yüzyılın ikinci yarısında “kurtuluş teolojisi”nin ayırıcı özelliği haline gelmiştir. Bu anlayış, bir Güney Afrika Müslümanı olan Ferîd İshak'ın *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997) adlı çalışmasında uygun bir şekilde yansıtılmıştır.

⁸ Bk. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1985), Üçüncü bölüm, “Ethical Presuppositions of the Qur'an”.

⁹ Bu, iyiliğe evrensel değer biçen Platon ve Aristoteles'in görüşüdür. Platon'un Sokrates ile Euthyphro arasında geçen diyalogu, açıkça kuralların kendileri kutsal olduklarından dolayı tanrıların o kuralları koydukları sonucuna varırken, tanrılar tarafından gönderildiklerinden dolayı kurallar kutsaldır” tezini reddetmektedir.

¹⁰ Bu rasyonalizm, bazı alanlarda (ibadetler gibi) doğrunun ancak vahiy yoluyla bilinebileceğinin ve başka birçok konuda ahlâkî bilginin, akıl ve vahiy aracılığıyla ortaklaşa elde edilebileceğinin kabul edilmesi dolayısıyla “kısmî”dir. Aynı sebepten dolayı Macit Fahrî, Mu'tezilî yaklaşımı “bir yarı ahlak bilimsel doğru-yanlış teorisi” olarak isimlendirmektedir (*Ethical Theories in Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1991, 41).

olduğunu ifade etmektedir.¹¹ Bu, insan aklının, erdemli hayata dair temel sınırları belirlemede vahyin yardımına ihtiyaç duymadığı manasına gelmektedir. Aslında, 11. yüzyılın büyük hukukçusu, kelamcısı ve felsefecisi Abdülcebbar (ö.415/1025)'a göre vahiy, ahlâkî açıdan doğru hayatı “belirleme”nin yanı sıra “yapılanlarla ilgili ahiretteki yaptırım türlerini de açıklar. Bu açıdan vahiy (Kutsal Kitap), genel teolojik/kelâmî ya da eskatolojik/uhrevî bağlamdaki bağlayıcılığı yeniden ifade etmekten başka bir şey yapmaz”.¹² Bunun aksine Eş'arîler'e göre doğru ve yanlış ancak vahiy aracılığıyla bilinebilir. Etkili bir Mu'tezilî önder olarak Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö.324/935), kırk yaşında bir tür manevî ve entelektüel değişim geçirmiş ve sonradan birçok eserini önceki görüşlerini reddetmek amacıyla yazmıştır. Nitekim onun bu tavrı, Sünnîliğin temel kelâmî duruşu haline gelecek harekete kendi isminin verilmesini sağlamıştır. Eş'arî bakış açısına göre akıl Allah'ın var olduğunu anlayabilir. Fakat her hangi bir fiilin ahlâken ya da dinen zorunlu olduğu hükmünü veremez. İnsana ait eylemler konusunda, sadece Kur'ân-ı Kerîm ve Peygamberin Sünnet'i etik kesinliği ve ahirette manevî karşılık ümit etmeyi temin edebilir.

Bu etik/kelâmî tartışma, modern İslâmî tartışmalarda tekrar tekrar gündeme gelen diğer iki bağlantılı soruyu ortaya çıkarmıştır. Bunlardan ilki zorunluluk-sorumluluk ve özgür irade kavramları arasındaki ilişkiyle, ikincisi ise iyiliğin faydacı yapısıyla ilgilidir. İkinci problem konusunda Mu'tezilîler ve Eş'arîler arasındaki sınır çizgileri bulanık iken, birinci problem konusunda iki taraf birbirlerinden kesin bir şekilde ayrılmışlardır.

Hürânî, Mu'tezilîlerin, genellikle “mücadeleye başvuran büyük nüfusların ve güçlü entelektüel geleneklerin ağırlığını hissederek İslam sınır boylarındaki davetçiler olduklarına dikkat çeker”.¹³ Bu geleneklerin başında Müslüman muhataplarından Tanrının adil olduğu ve sadece iyi ve erdemli bir şekilde hareket ettiği konusunda kelâmî bir onay bekleyen Zerdüştlük ve Hıristiyanlık gelmektedir.¹⁴ Diğer yandan Hürânî, söz konusu Mu'tezilî savunucuların, muhaliflerinin gelişmiş argümanlarıyla ve kendi konularına en uygun düşen İslâmî sistem içinde tasarlanarak seçilmiş her hangi bir doktrinle asla alt edilemediklerine vurguda bulunur. Gerçekten onlar Grek felsefesini doğrudan kullanma yolunu seçmediler. Onların etik teorisi Aristoteles'inkinden kesin bir şekilde ayrılmaktadır. Aynı şekilde onların etik teorisi, İslâm'ın klasik döneminde Miskevî (ö.421/1030) gibi düşünürler tarafından geliştirilen felsefî etikten de farklıdır. Yine de onların zikredilen diğer sistemlerle iki kesişme noktasına sahip olduğu açıktır: Tanrı adildir ve insanlara yaptıklarının karşılığını ahirette adil bir şekilde verecektir. Bu nedenle “ahlâkî bir fiil, failinin bilinçli (*âlim*) ve o fiili yerine getirebilir (*kâdir*) olması açısından tanımlanmıştır....”¹⁵

¹¹ A.g.e., 33. Mu'tezile, genellikle “tevhid (yaratılmış Kur'an anlayışını gerektirecek derecede sıkı bir tevhid anlayışı) ve adalet ehli” (ehlî't-tevhîd ve'l-'adl) olarak bilinmektedir.

¹² A.g.e., 35.

¹³ *Reason and Tradition*, 94.

¹⁴ Hürânî, bu haricî kaynaklardan alıntı yapıldığına dair hiçbir kesin delil olmamasına karşın, söz konusu eski geleneklerin gerek içerik (kelam ve özgür irade) gerek metot (akılcı tartışma) açısından erken dönem İslâm kelâmının oluşmasında etkili oldukları iddiasının reddini gerektirecek emarelerin oldukça güçlü olduğu sonucuna varmaktadır. Ayrıca Wolfson'un, Tanrı'nın her şeyi (kötülükler dahil) yapıp yapamayacağı ya da sadece iyi ve doğru olan şeyleri yapmakla sınırlı olup olmadığı konularında erken dönem Hıristiyan ve Müslüman tartışmalarına dair değerlendirmesini inceleyiniz (*The Philosophy of the Kalam*, 578-89).

¹⁵ Fakhry, *Ethical Theories*, 35.

Bir fiil ister rasyonel ister dînî bir açıdan bakılsın, failinin doğrudan (*mübâşeret*) ya da dolaylı (*bi't-tevellüd*) otoritesiyle/gücülle ortaya konulmuş olmalıdır. Mu'tezilîler, bireysel olarak bazı detaylarda farklı görüşlere sahip olsalar da insanın sahip olduğu bu otoritenin/gücün insanın fiilinden önce geldiğinde ittifak etmektedirler –bu, insanın hür iradesinin güçlü bir ifadesidir-. Üstelik bu yaklaşım Allah'ın hâkimiyetinden hiçbir şey eksiltmez. Zira O, kulunu hür bir şekilde hareket edecek ve bundan dolayı da yaptığı iyi fiillerine karşılık mükâfâtı hak edecek bir şekilde tasarlamıştır.

Allah'ın adaleti anlayışının (Mu'tezilenin zihnindeki) zorunlu bir sonucu da, Allah'ın her zaman “evrensel hikmet prensiplerine göre” hareket ediyor olduğu tezidir.¹⁶ Kelamcılar bu tezi tartışmak üzere üç temel kriter meseleyi gündeme getirmişlerdir. Bunların birincisi, Allah'ın insanlığı bir sebebe/gayeye (*ille*) bağlı olarak yaratıp yaratmadığı; ikincisi, Allah'ın insanları güçlerinin yetmediği şeylerle sorumlu tutup tutmadığı; sonuncusu ise Allah'ın ahirette herhangi bir karşılık tayin etmeksizin bu dünyada masum insanlara bile bile acı verip vermeyeceği meselesidir. Bu soruların cevapları (münakaşalar oldukça karmaşık olsa bile) basittir: Birinci sorunun cevabı “evet, insanlık sebebe/gayeye bağlı olarak yaratılmıştır” şeklindedir. Zira Allah, yüce ihsanını (*tafaddul*) göstermenin bir yolu olarak insanlığı, kendi yararına olacak şekilde yaratmıştır. Son iki sorunun cevabı ise “hayır”dır: Zira Allah adildir ve ne insanları güç yetirilemez yükümlülüklerle sorumlu tutacaktır, ne de gelecek dünyada telafi etme söz konusu olmaksızın bu dünyada ızdırap içinde bırakacaktır.¹⁷ Bunu, –Hûrânî, burada Abdülcebbâr'dan aktarmaktadır- insanlığın üzerine düşen ahlâkî yükümlülüklerin üç gruba ayrılması izler. İlk grup yükümlülükler, türdeşimiz olan insanlığa karşı iyiliksever olmak veya kendimizi zarar görmekten korumak ya da üzerimizdeki lütfuna karşı Allah'a müteşekkir olduğumuzu göstermek gibi bir iç nitelikten dolayı zorunluluk ifade eden eylemlerdir.¹⁸ İkinci grup yükümlülükler, Allah'ın lütfundan (*lutf*) taşarak gelen zorunlu yapı şeklindeki eylemlerden oluşmaktadır ki, bu rasyonel olmayan tek kategoridir. Bu grupta yer alan yükümlülükler, yaklaşık olarak daha sonra hukukçuların *ibâdât* (ibadet ile ilgili emirler) şeklinde isimlendirdikleri eylemlere paralellik arz ederler. En büyük grubu oluşturan üçüncü grup eylemler ise, “kendilerini yerine getiren ve zıtlarından kaçınan kimseye avantaj sağlaması dolayısıyla zorunlu hale gelen” eylemlerdir. Buna Hûrânî, “maddî ve manevî konularda insanın kendisini zarardan koruması ve kendi faydasına olanı araması gerektiği şeklindeki faydacı özdeyişin, ilahiyatçılığı inkâr edilemez söz konusu zât (Kadı Abdülcebbâr) tarafından benimsendiği bilgisi”ni ekler.¹⁹ Aşağıda, bu düşüncenin modern dönemdeki önemini ortaya koyacağım.

Eş'arî bakış açısı, yukarıda zikredilen tüm görüşlerin aksi istikametindedir. Aslında Eş'arîler, insanın hürriyeti meselesinde erken dönem Müslüman deterministlerin (*Mucbira*) doğrudan takipçileridir. Sehrîstânî (ö.548/1153)'nin *el-*

¹⁶ A.g.e., 42.

¹⁷ Eş'arîler, bu üç soruya tutarlı olarak tam aksi bir şekilde cevap vermektedirler.

¹⁸ A.g.e., 34-5.

¹⁹ A.g.e., 35. Aynı şekilde Wolfson'un sunduğu özgür irade meselesi ile ilgili kelamcılar arasındaki mükemmel tartışmaya bakınız. (*The Philosophy of the Kalam*, 601-719).

Milel ve'n-Nihâl adlı eserinde ifade ettiği üzere: “kendisine (yani fail olan insana) atfedilen fiiller, tıpkı cansız nesnelere atfedilen eylemler gibidir, yani, (örneğin) ağaç meyve verdi, su aktı, taş hareket etti, güneş doğdu ve battı şeklindeki ifadelerimizde cansız nesnelere atfedilen eylemler gibidir”.²⁰ Kur’ân’ın, insanların aslında iyi ya da kötüye dair tercihlerine dayalı olarak hareket ettiklerini bildirdiği yönünde bir itiraz gelirse, Eş’arîler, bu itiraza, sadece Allah’ın bağımsız olduğu, insanlar dahil tüm yaratıkların ise O’na bağlı olduğu şeklinde cevap vereceklerdir. Onlara göre, Allah’ın yaratma fiilindeki sürekliliği olmasaydı kâinat hemen fesada uğrardı. Bu nedenle insan eylemlerinin kendileri Allah’ın yaratıcı gücünün ürünüdürler. Bununla birlikte bir diğer anlamda Allah insanoğluna eylemde bulunabilmeyi kazanma/elde etme niteliği bahşetmiştir. Bu girişim gücünün “kazanılması/elde edilmesi” (*kesb*) doktrini, aynı zamanda insan ile ilâhî yaratıcılık arasındaki ontolojik ayrımı korurken, insanın sorumluluğunu da uygun bir şekilde açıklamaktadır. Bu açıdan bakıldığında, bir şahsın –belli bir fiili gerçekleştirme ya da onu sergilemekten kendini alıkoymak için- eylemden önce eylemi gerçekleştirebilme gücüne sahip olması zorunlu değildir. Bernard Weiss, katilin fiiline odaklanarak söz konusu bakış açısına bir örnek sunar:

Eğer ben birini öldürsem, sahip olduğum bir başka yolu izleme gücünü kullanma durumum hariç, bu fiilimden dolayı sorumlu tutulabilir ve haklı olarak cezalandırılabilirim. Fiil, içimde yaratılmış olan bir kabiliyetten/güçten ileri geldiği için ben suçlanabilecek/hakkında dava açılacak bir katilim. İnsanın sahip olduğu yetenek/güç -insânî faillikle birlikte- ilâhî güç ve faillikten tamamen farklı bir düzleme dayanır. Her iki düzlem benim öldürme eylemimi içermektedir. Allah benim tarafımdan sergilenen bir eylem olarak, fiili sergileme gücü ile birlikte fiilin kendisini, (onun kökeni olarak) bende meydana getirmek suretiyle fiili yaratmaktadır. Allah’ın yaratılmamış gücünün uygun nesnesi, fiilin safi varlığıdır. Benim yaratılmış gücümün uygun nesnesi, yaratılmış düzenin verilerinden biri olarak kabul edilen fiildir. Allah bir yaratıcı ve varlığı bahşeden olarak faildir; ben ise katil olarak failim.²¹

Bir fiile ait sonuçların –özellikle fiili takiben failin lehine ya da aleyhine ortaya çıkan fayda ya da zararın- söz konusu fiilin etik değeri konusunda herhangi bir payının olup olmadığı meselesine gelince, bunun çözümü daha da karmaşıktır. Kuşkusuz tüm Eş’arîler, kutsal metinlerin iyi ve kötülüğün tek belirleyici kriteri olmaları dolayısıyla bir fiilin iyi oluşunun o fiilin doğasına ya da o fiilin haricinde bir kaynağa dayandırılmasını reddedeceklerdi. Fahri, doğru ve yanlışla dair insanlara ait fikirlerin göreceli ve çoğu kez de çatışma içinde olduğu neticesine götürecek Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö.429/1037), Cüveynî (ö.478/1085) ve Şehristânî (ö.548/1153) gibi kelimacılar tarafından ileri sürülen bir çok delilden bazılarını sıralar. Gerçekten insan akli, sınırlı olduğundan dolayı Allahın takip edilmesini istediği doğru yolda yürüyebilmek için vahye sıkça başvurmalıdır. Buradan anlaşılmalıdır ki, vahye dayalı hukuk aslında bu dünyadaki insan tecrübesinin tüm görünüşlerini

²⁰ Bu, Fahrî’nin çevirisidir, A.g.e., 46.

²¹ *The Search for God’s Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dîn al-Âmidî* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992), 63, asıl nüshada vurgulamaktadır.

kapsamaz. İşte bu, sonraki bölümde gösterileceği üzere faydaya dayalı bakış açısının hâlâ hukûkî akıl yürütmelerde bir yere kadar yankı bulmasının nedenidir.²²

Hukuk ve Teoloji

İslam hukuku insan fiillerini Kur'an ve Sünnet'te yer alan metinsel işaretlere (*edille ya da delâlat*) dayalı olarak sistematik bir şekilde kategorize eden bir disiplindir. Her halükarda Kur'an'ın yüzde ondan daha azı "X farzdır/zorunludur" formunda olduğundan dolayı Allah'ın insan fiillerini sınıflandırışını açıklamak ve onları gündelik hukûkî bağlantıları ile anlaşılabilir bir sisteme (*fıkıh*) dönüştürebilmek için metinlerin daha az açık ifadeleri arasında araştırma yapmak insan olan âlimlere kalmaktadır. Âlimlerin bu dindar girişimi, Allah'ın ebedî *şeriat*ının doğru bir şekilde anlaşılmasını (*fikh* kelimesinin kök anlamı) hedef olarak benimser.

Müslüman hukukçular, hukuk alanında iki ayrı disiplin geliştirmişlerdir: Bunlar, Allah'ın metinlerde doğrudan yer almayan alanlara ait insan fiilleri sınıflandırmasına götüren kuralları içerecek şekilde metne dayalı değişikliklerin yorumlarını yönlendiren teorik prensipler bütününe ele alan (*fıkıh usûlü*) ve bu teorinin beşerî toplumun ihtiyacı olan hukuk türüne pozitif uygulandığını ele alan (*fıkıh*) disiplinlerdir. Pratikte İslam hukuku her zaman idealizme eğilimli olmuştur ve çoğu kez tam somutlaşmadan çekinmiştir.²³

İslam hukukunun bu idealist refleksi, aynı şekilde (hatta daha da önemli bir şekilde olduğunu iddia ediyorum) Eş'arî determinizmi içerisinde, hukûkî faaliyetlerde herhangi bir insanî yargının yok edilmesini intaç eden bir kaynağa sahiptir. Doğal olarak insanın kendisinden hareketle hüküm vermesi imkansızdır ve bundan dolayı da analogi aracı icat edilmiştir. Yine de *kıyâsa* başvurmak özenle sınırlandırılmış, bazı mezheplerde daha sıkı hale getirilmiş, Zahirî mezhebi tarafından ise tamamen reddedilmiştir. Bu hukûkî ihtilafların teolojik yönlerini açıklamak için Weiss'e ait Sayfüddin el-Âmidî (ö.631/1233)'nin sıkı bir Eş'arî bakış açısına dayanan çok kapsamlı bir *fıkıh usûlü* içeriğine sahip *Kitâbü'l-İhkâm fî Usûl'l-Ahkâm* (bundan sonra *İhkâm* olarak kullanılacaktır)'ı üzerindeki çalışmayı kullanacağım.²⁴ Âmidî'nin çağdaşı Fahreddin er-Râzî (ö.606/1209)'ye ait *Kitâbü'l-Mahsûl* de, "büyüklük

²² Daniel Brown "İslâmî etiğin son derece teolojik özgür iradeci (voluntarizm: İlâhî iradenin mutlak oluşu fikrini savunur) bir eğilime sahip olduğunu" iddia eder ve bunun iki sonucu olduğunu dile getirir: (a) doğru ve yanlışın ne olduğunu belirlemede insan aklının kapasitesi konusunda çok kötümser olan yaklaşım (b) "maddî olayları genel hükümlere arz eden metinselciğin özel bir şeklini" teşvik eden bakış açısı. ("Islamic Ethics in Comparative Perspective," *Muslim World* 89, 2, 1999, 181-92, 185. Ancak bu uç iradeci bakış açısı iki etken aracılığıyla hafifletilmektedir: (a) Allah'ın emirlerinin genelde hikmetli/amaçlı olduklarının kabul edilmesi; ve (b) İslam Hukukunun çoğunlukla Allah'ın özel emirleri ve genel amaçları arasındaki gerilim çerçevesinde anlaşılması. Bu konuda daha fazla bilgi ileriki bölümde ele alınacaktır.

²³ Örneğin Malcolm H. Kerr, şeriat hukukunun pozitif uygulamasında ortaya çıkan birçok boşluğu değerlendirir ve özellikle halifelik kurumu ile ilgili boşluklar üzerinde durur. Sosyopolitik alan ile ilgili problemler (metinlerde ayrıntılı bir şekilde ele alınmamıştır), teoride *şeriat*ın ikinci derece kaynakları (ya da "asıllar," *usûl*) –analoji (*kıyâs*) ve hukuk uzmanlarının uzlaşması (*icmâ*)- kullanılmak suretiyle düzenlenirken, bu, realitede hiç gerçeğe dönüşmemiştir. Mikro seviyede düşünüldüğünde, yerel *kadı* (hakim) ya da *müftîye* (hukukî danışman) doğru uzanıp giden bu uzlaşmanın (*icman*) yokluğu, dört itibar sahibi hukuk ekolünün birini temsilen özel hükümler verme konusunda serbestçe hareket etmeyi teşvik eder. Kerr, zikri geçen "icman kurumsallaşmamışlığı"nı, modern bağlamda reformcuları İslam Hukuk Felsefesinin tümü üzerinde yeni çalışmalar yapmaya iten faktörlerden biri olarak değerlendirmektedir.

²⁴ 4 cilt, Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Hidviyye, 1914.

açısından *ihkâm*'a benzer olmasa da, *ihkâm*'la birlikte İslâm hukukunda yapılan önemli çalışmalardan biri olarak kabul dilmektedir.²⁵

Amidî, Allah'ın fiilleri ve onların insan fiilleri ile ilişkisini tartıştığı esnada Mutezilîler ile Eş'ârîler arasındaki öne çıkan farklılıkları belirler. Öncelikle, Sünnî Eş'arî görüşüne göre: (a) yaratma sadece ilâhî bir fiildir ve (b) Allah'ın fiilleri her hangi bir amaç ya da sonuç tarafından belirlenmez. Eş'arîler açısından insanların kendi fiilleri için "yaratma" ifadesi kullanılamaz. Çünkü insanın yaratıcı gücünün mümkün olması, Allah'ın her şeyi yapabilmesi inancını tehdit eder -ki bu, Sünnî aklın nefretini çeken bir düşüncedir-. Aynı zamanda onlar, insanın sorumluluğuna dair Kur'ân'da yer alan çok sayıdaki îmâyî da göz ardı edememişlerdir -bunun sonucu olarak da kazanma• teorisine başvurmak zorunda kalmışlardır-.

Eş'arîlerin (a) maddesindeki görüşlerine Mu'tezilî ilâhiyatçı şöyle cevap verir: insan fiillerinin yalnızca insanî girişimin sonucu olmasından dolayı, Allah'ın yaratmaya dayalı fiilleri tüm varlığın tamamının sebebi değildir. Bu böyledir, yoksa insanlık inisiyatif kullanmadığı fiillerden dolayı nasıl sorumlu tutulabilecektir? Âmidî'ye göre, (b) maddesinde zikredilen Sünnî açıklamaya Mu'tezilenin cevabı beş noktada toplanır:

1. Sonuçlar bazı fayda türlerini içerir.²⁶

2. Allah'ın herhangi bir menfaate muhtaç olduğu düşünülemez ve dolayısıyla O'nun hiçbir fiili bu tarz bir faydayı amaçlamaz.

3. Allah'ın bir fiili herhangi bir sonucu gözetmeksizin ortaya koyması, o fiilin anlamsız görülmesine neden olacağından dolayı aklen kabul edilemez.²⁷

4. Allah'ın fiillerinde herhangi bir anlamsızlık olamaz.

5. Bu nedenle Allah'ın fiillerinde amaçlanan fayda, onun yarattığı varlıklara yönelik faydadır.

Âmidî bunları şu şekilde cevaplandırır:

1. Sonuçları hedeflenmemiş fiiller, sadece bizim insanî düşünce çerçevemiz içerisinde anlamsızdır.

2. Bizler insan olarak sonuçların dışında gözetilen ölçülerin ne olabileceklerini bilemezsek de Allah'ın fiilleri, sonuçların dışında başka ölçülere dayanmaktadır.

²⁵ Weiss, *The Search for God's Law*, 22. O, "gerçekten zikredilen eserlerden sonra o seviyede başka hiçbir eserin telif edilmediğini, Beydâvî (ö.685/1286, *Minhâcû'l-Vusûl*), İbn Hâcib (ö.646/1248, *Muhtasarû'l-Müntehe'l-Usûl*) ve İcî (ö.756/1355)'ye ait büyük eserlerin ise aslında zikri geçen ve daha önceki eserlerin büyük şerhleri olduklarını" ilave eder.

• Kesb teorisinden bahsedilmektedir.

²⁶ Bu tartışma, Weiss (63-4) tarafından Amidî'nin *Gâyetü'l-Merâm fî 'İlmi'l-Kelâm* (Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ li'-Şuûni'l-İslâmiyye, 1971, 224-5) adlı eserinde bu meselelere yaklaşımına dayandırılmaktadır.

²⁷ Weiss, Âmidî tarafından Mu'tezilî görüşü atfedilen kelimenin (a) yükümlülük ve (b) aklî zorunluluk olmak üzere iki şekilde tercüme edilmesi mümkün olan *vücûb* kavramı olduğuna işaret eder. Mu'tezile mensupları Allah'ın kendi fiillerini açıklayan sonuçları hesaba katmasında herhangi bir yükümlülük altında olduğu sonucuna varmadıklarından dolayı, burada kastedilen aklî zorunluluk şeklindeki anlamdır. Zira Allah'ın amaçsız bir şekilde fiilde bulunduğuunun aklen düşünülmesi, insan aklının doğrunun ne olduğu konusundaki sağduyusunu zedeleyecektir.

3. Ayrıca sonuçların amaçlanmadığı fiillerin anlamsız olduğu iddiası, aklın doğal olarak neyin iyi (*hasen*) ya da neyin kötü (*kabih*) olduğunu kavrayabileceğini farz eder. Bu varsayım savunulamaz.

Son konu, vahyin belirleyiciliğinin kabul edilmesi ile ontolojik bir bakış açısının benimsenmesi şeklinde ortaya çıkan iki karşıt gruba ait varsayımlar arasındaki farkı vurgulamaktadır. Her iki grup da delillendirmede Kur'ân'a bakmakla birlikte Mu'tezilîler, aslında fiillerin doğal olarak iyi ya da kötü olduklarını çünkü bu kategorilerin fiillerin mahiyetlerinde bulduklarını ve onlardan dolayı fiillerin iyi ya da kötü olduklarını (objektivizm) iddia ederlerken, Eş'arîler bizâtihî fiillerin doğasında iyi ve kötü şeklindeki etik niteliklerin bulunmadığını (etik özgür iradecilik) ifade ederler. Epistemolojik düzlemde Mu'tezilîler vahyin çoğunlukla ilâhî metinlerde açıklanan fiillere dair beş kategoriye (haram, mekruh, mubah, müstehab, farz) içerecek şekilde insan aklının kendi başına kavrayabildiği şeyleri teyit ettiğini (Etik objektivizm ya da Hûrânî'nin "kısmî rasyonalizm") ifade ederken; Eş'arîler, etik değerlerin sadece Kur'an ve Sünnet'le söz konusu olan Allah'ın vahyi aracılığıyla keşfedilebileceğini (Hûrânî'nin "gelenekselcilik") iddia ederler.²⁸ Fiillerin "kendi özleri sebebiyle" (*li zevâtihâ*) iyi ya da kötü olarak değerlendirilmesini içeren Mu'tezile'nin bu görüşü, tam olarak Âmidî'nin eleştirdiği noktadır. Elbette o, bir fiilin iyilik ya da kötülüğünün fiilin kendi varlığının dışında bir ya da daha çok faktör tarafından belirlendiğini iddia etmektedir. Bu faktörler, bir egemen gücün övgüsü veya yergisi gibi fiille hedeflenen sonuç ya da o fiili o şekilde gerçekleştirmeleri konusunda herhangi bir zorlamanın olup olmaması gibi failerin kendi şartları şeklinde söz konusu olabilir.²⁹ Benim görüşüme göre her hâlükarda bu tarz bir etik muhakeme, yaratıcı tarafından belirlenmiş bazı doğal moral hükümlerin varlığını önceden varsaymaktadır. Sıkı bir Eş'arî düşüncesi nihayetinde savunulamayabilir. Nitekim bu durum, bir dereceye kadar faydacılığın her zaman bir şekilde arka kapıdan sızmasının nedenini ortaya koyar.

Her hâlükarda her iki düşünce de devam eden tartışma sürecinde daha makul hale gelme eğilimi göstermiştir. Sünnî tavır, belli fiillerin (*şeriat* tarafından haramlığı ya da farzıyeti açıklanmamış fiiller konusunda olsa da) hedeflerine dair aklî araştırmaya bir takım alanlar açmıştır. Bu, insan aklî tarafından değer yüklenmeye müsait kavramlar olarak iyi ve kötüye dair rölativist bir bakışı göstermektedir. Weiss'in ortaya koyduğu üzere "Sünnîlerin dışındakiler, insan aklının ortaya koyduğu daha az öneme sahip prensipler ışığında yaşamaya yönelirken, Sünnîler, kendilerini tamamen ilâhî belirlemeye dayalı iyi ve kötü üzerine yoğunlaştırmışlardır."³⁰ Diğer yandan Mu'tezile kelamcıları da, aklen zorunlu olan bir fiilin iyilik ya da kötülüğünün, o fiilin arkasında yatan ilâhî fayda (*faide*) ya da hikmette (*hikme*) olduğu üzere söz konusu fiilin kendisinin dışındaki bir faktör vesilesiyle de görülebileceğini kabul ederler.³¹

²⁸ Mu'tezile'nin insan fiillerine dair bir sınıflandırması için Weiss'in çalışmasında cilt 1, sayfa 86'ya bakınız. Bu meselelerde son zamanlarda gündeme gelen daha ileri tartışmalar, *Islâmic Political Ethics: Civil Society, Pluralism and Conflict*, ed. Sohail H. Hashmi (Princeton University Press, 2002) adlı eserde sekizinci bölümde "Islâmic Ethics in International Society" başlığı altında 150-4 sayfaları arasında yer almaktadır.

²⁹ Weiss, *The Search for God's Law*, 87, *İhkâm*, I, 113-4'ten naklen.

³⁰ A.g.e.

³¹ A.g.e., 89.

Burada analojinin (*kyâs*) kullanılması ile ilgili Âmidî'nin hukûkî görüşlerinin teolojik anlamını kavramak için gerekli bir arka plan sunmak üzere bir parantez açıyorum. Yukarıda anlatıldığı üzere, İslam hukukundaki dört ana mezhebin usulcülere arasında sadece, *şer'î* bir yolla hukûkî kuralların elde edilmesinde Kur'an ve Sünnet'in kullanılması ve bu iki kaynaktan daha az derecede önemli genellikle kabul görmüş iki metodun *icmâ* ve *kyas* oldukları konusunda bir ittifak söz konusudur. "Kök" ya da "kaynak" (literatürde her ikisi birbirinin yerine kullanılabilir) kelimeleri için *asl* (ç. *Usûl*) ve *delil* (aynı şekilde "tanık" ya da "kanıt" için de kullanılmaktadır, ç. *edille*) kelimeleri kullanılmaktadır. Birinci terim kendi kökleri üzerinde büyüyen bir ağaç gibi hukukî bir simgeyi anımsatırken,³² ikincisi belli bir düzen çerçevesinde kesinliğin araştırılması üzerinde vurgu yapar. Sonuçta her hâlükârda kesinlik sadece Kur'an ve Sünnet'in doğrudan emirlerinde yer alır -bu nedenle Kur'an ve Sünnet'ten alınan deliller, *edille nakliyye* (vahye dayalı metinlerden nakledilen kanıtlar) olarak isimlendirilmektedir.³³ Nitekim *müctehid*in geri kalan malzemesi, *edille aklıyye* (aklı kaynaklar ya da deliller) olarak adlandırılmaktadır.³⁴ Tarihe baktığımızda, *usûl* yazarları *fıkıh usûlünde* uzmanlaşmış kişiler ya da *usûliyyûn*), mezhebine bağlı olarak bir takım delillerin geçerliliğini kabul etmişlerdir: Bunlar *istihsân* ("hukûkî adalet" ya da "ayrıcıklı tercih"), *istishâb* (devamlılığın farz edilmesi), *maslahat-ı mürsele* (metinlerde kendisine değinilmemiş olan sosyal refah, evvelki metoda benzemektedir, *istislâh*) ya da onun mukabili *seddü'z-zero'a* ("kötülüğe açılan kapıyı kapatmak"), *örf* (gelenek), *şer'u men kablenâ* (bizden öncekilerden -kitap ehli olanlardan- aktarılan vahye dayalı kurallar), *mezhebü's-sahâbî* (Sahabelerin mezhep ya da hukûkî metodları) şeklinde sayılabilir.³⁵

Daha çok modern dönemle ilişkisi olan hukukun "aklı kaynağı", ilâhî metinlerde yer alan hükümleri yeni durumları kapsayacak şekilde genişletmek için bir ölçü olarak fayda, refah ya da çıkar (*maslahat*) düşüncelerinin kullanılmasından dolayı risk taşıyan *istislâh* (toplumun faydasını aramak)tır ki *istislâh*'in kullanımı, ilk olarak Mâlikîlere ait ayırıcı bir vasıftır. Eğer belli bir emrin etkin nedeni (*ille*) bulunabilirse, oradan analogi yolu ile bilinmeyen hüküm elde edilebilir.³⁶ Nitekim, Allah'ın Cuma namazı esnasında malların alınıp satılmasını yasaklamasından (Cuma 62/9-10), O'nun amacının insanları ibadet görevinden başka tarafa çekecek şeylerden

³² Uygulama hukuku, "hukukun dalları" (*furû'u'l-fikh*) olarak da isimlendirilir. Mavil İzzü'd-Din, İslam Hukukunu modern Batı Hukuku ile uyumlu hale getirmeye çalışan bir çok modern usûl yazarının "kaynak" kelimesine karşılık olarak daha mantıkî bir kelime olan *masdar* kelimesini kullandığına dikkat çekmektedir ("*Maslaha* in Islamic Law: A Source or a Concept? A Framework for Interpretation," *Studies in Honor of Clifford Edmund Bosworth*, c.I, ed. Ian Richard Netton, Leiden: Brill, 2000, 355). O, özellikle Iraklı önemli hukukçu Abdülkerim Zeydan ve Mısırlı Muhammed Ebû Zehre olmak üzere iki *usûlcüden* alıntılar yapmaktadır (aşağıya bk.).

³³ Âlimlerin ittifakı (*icmâ*), ki bu ittifak bazen toplumun tamamını kapsayacak şekilde genişlemektedir, bu kategoride yer almaktadır. Fakat o kesinlik açısından diğerlerine nazaran hafif düşük bir konumda yer alır.

³⁴ Bir *müctehid*, İslam Hukuku'nun izin verdiği tüm malzemeleri kullanmak suretiyle kutsal metinlerde açıklanmayan durumlarla ilgili kuralları elde etmek için gayret sarf eden (*icthâd*) bir hukukçudur.

³⁵ Tipik modern el kitabı Muhammed Mustafa eş-Şelebî'nin *Usûlü'l-Fıkıh'l-İslâmî* (Kâhire: Mektebetü'n-Nasr, 1991, 5. baskı)si. Özetinde o, önce "*dört delil*" (Kur'an, Sünnet, İcmâ ve Kıyas) sunar, sonra onlara "üzerinde farklı görüşlerin söz konusu olduğu deliller"i ekler: yukarıda zikredilenlerin tamamına yer verir, ancak *maslahat-ı mürsele*'yi ikinci sırada zikreder. Birkaç yıl daha önce Abdülvahhâb Hallâf, *İlmü Usûlü'l-Fıkıh* (12. baskı Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1978, 1. baskı 1942)'inin ilk bölümünü *el-edilletü's-ser'iyye*'ye ayırmış ve on delili -*seddü'z-zero'a*'yı *maslahat-ı mürsele*'nin altına yerleştirmesi dışında- Şelebî'deki sıralamanın aynısı ile sıralamıştır.

³⁶ Aynı kelimenin (*ille*), Mu'tezilîler tarafından yaratmadaki ilâhî amaç (lar) için kullanıldığı hatırlanmalıdır.

uzak tutulmasını sağlamak olduğu sonucu çıkarılabilir. Bunu da aynı şekilde namaz esnasında yapılacak diğer bu tarz işlemlerin tamamının da yasak olması gerektiği hükmü takip eder. Burada kanun koyucunun hüküm koyarken gözettiği amaç keşfedilmektedir. Bu, Hanefiler ve Şâfiîler'e göre sadece insan aklı ile de anlaşılabilen "etkin neden" ya da "illet'tir-ancak Âmidî gibi daha sıkı Eş'arîler, sadece "kutsal metinler tarafından dikkate alınmış olması" durumunda etkin nedenin kıyasta kullanılabileceğini kabul ederler-. Diğer bir takım âlimler ise daha da ileri giderek emrin arkasındaki *hikmete* ("*hikmet*", burada "hedef") bakarlar.³⁷

Maslahat, 4./11. yüzyılın ilk yarısında usul ile ilgilenen çevrelerde sıcak bir tartışma konusu haline geldi. Bu konudaki ilk görüş, sadece bir metne (*nass*) dayanması durumunda bir *maslahata* onay veren bazı Şâfiî ve Eş'arî kelmacılar (örneğin el-Âmidî) aittir. Maslahat, bir *nassa* dayanmadığında ise, o *maslahat-ı mürseledir* ("bir metne bağlı olmayan") ve geçerliliği yoktur. İkinci grup (Şâfiî'nin öğrencileri ve daha çok Hanefiler), ilâhî metinlerde yer alan bir kıyasın temeli olan ya da diğer hukukçuların ittifakına tabi olan bir maslahatın meşruiyetini kabul ettiler. Son olarak da Mâlik b. Enes (ö.179/795)'in (öncekilere bakıldığında) *maslahatı fıkıhın bizâtihî* bağımsız bir kaynağı olarak kabul ettiği ifade edilmektedir.³⁸ Mu'tezilî âlim Ebu'l-Huseyin el-Basrî (ö.478/1085), Kur'an'da yer alan tüm emirlerin arkasında Allah tarafından gözetilen insanın mutluluk veya faydasının (*maslahah*) yer aldığını ileri sürer. Ancak, Eş'arî İmamül-Haremeyn el-Cüveynî (ö.478/1085) dahi problemin çoktan tartışmalı hale gelmiş olduğunu göstermektedir. O aynı şekilde illetin beş seviyeye ayrılabilceği, hepsinin bir şekilde ya da başka bir yolla *maslahat*la ilişkili olduğu üzerinde durmaktadır. Fakat onun öğrencisi el-Gazzâlî, *Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl* adlı eserinde bu düşüncüyü birkaç adım daha ileriye götürmektedir:

Onun esas anlamına gelince o (yani *maslahah*), faydalı olanın (*menfa'a*) araştırılması veya zararlı olanın (*madarra*) yok edilmesini gösteren bir ifadedir. Fakat bizim kastettiğimiz şey bu değildir. Zira faydayı araştırmak ve zararı yok etmek, yaratmanın (*halk*) hedeflediği amaçlardır (*makâsıd*) ve yaratmadaki iyilik (*salah*), söz konusu amaçların (*makâsıd*) gerçekleştirilmesinden ibarettir. Bizim *maslahat* ile kastettiğimiz şey ise, beş şeyden oluşan hukukun (*Şer'*) hedeflerinin (*maksûd*) korunmasıdır: Bunlar dini koruma, canı koruma, aklı koruma, nesli koruma ve malı korumadır. Bu beş ilkenin (*usûl*) korunmasını sağlayan şey *maslahat*, onların korunamaması ise *mefsedettir*. *Mefsedetin* yok edilmesi de *maslahattır*.³⁹

Bu, yaratmaya dair teolojik beyan ile onun *şer'i*atla bağlantısı noktasında bir işaret taşıdır. Gerçek anlamının esas alınması, *maslahatın* bağımsız bir değişken ve

³⁷ Kerr *hikmeti*, bir emir ya da bir yasağın "altında yatan neden" olarak tarif eder ve bu yüzden söz konusu tarif, "*hikmet*, bazı durumlarda aklen anlaşılabilir ve Kur'an ve Hadis'in diliyle açık ya da dolaylı olarak desteklenir ya da sağduyu ile kolaylıkla görülür. Fakat sağduyuya dayalı hikmetin Kur'an ve Hadis'le desteklenmesi, hatta belli bir yerde bulunması zorunluluğu yoktur. Hukukçunun kıyasını *hikmetin* üzerine dayandırmak suretiyle *illetin* ötesine geçip geçemeyeceği meselesi gelenek içerisinde tartışmalıdır." şeklindeki değer yargısını kapsayacak niteliktedir (*Islamic Reform*, 67).

³⁸ Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātibī's Life and Thought* (New Delhi, India: International Islamic Publishers, 1989), 150-1.

³⁹ El-Gazzâlî, *Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, 2 cilt (Bağdat: Müsennâ, 1970), c.1, 286-7; Mes'ut tarafından aktarılp tercüme edilmektedir, *Islamic Legal Philosophy*, 152-3.

temel bir hukûkî araç kılınmasına neden olacaktır. Gazzâlî, bu derece ileriye gitmemiştir. Onun görüşüne göre, yukarıda sayılan *şer'atin* beş amacı, sadece zorunlu durumlarda (*zarûra*), yani nasların kapsamına girmeyen durumlarda dikkate alınabilir. Gazzâlî'ye göre *maslahat*'ın seviyesi düşük iki derecesi daha vardır: Bunların ilki *hâciyyât* ya da bu hayatta tam bir mutluluğun elde edilmesinde zorunlu olmasa da yine de gerekli olan *masâlihtir* (tkl. *maslahah*). İkincisi insan hayatının daha da güzelleşmesine katkıda bulunan *tahsînât* ya da *tezyînât*tır ("faidaları arttıran, süsleyen"). Ayrıca *şer'atın* açık bir *hükümüne* karşı gelinmesine götürecektir nadiren ancak zorunluluk içerecek şekilde meydana gelen bir duruma, maslahata dayalı olarak onay verilebilmesi için söz konusu durumun yukarıdakilere ek olarak iki özellik daha taşıması gerekir: bunların ilki söz konusu zorunluluğun açık bir kesinlik (*kat'iyye*) taşıması, ikincisi ise bahsi geçen zorunluluğun genel bir nitelikte (*küllîye*) olmasıdır.⁴⁰ Gazzâlî'ye göre *maslahat*, *kıyasın* altında varlığını sürdürür. O, *kıyasın* ilahî bir metne dayanması gerektiğini şart koşar. Aksi takdirde o *istihsân* ya da *maslahat-ı müreseye* (naslarda kendisine değinilmeyen bir fayda) dönüşür - *istihsân* ve *maslahat-ı mürselenin* her ikisi de ona tamamen karşı olduğu *tefsir bi'r-ra'i*'yi (Kur'ân'ın insanî düşünce ile yorumlanması) hatırlatmaktadır.⁴¹ Bundan dolayı Gazzâlî'ye göre *istislâh*, hukukun "gerçek dışı" (*mevhum*) bir kaynağı olmaya devam eder. Teolojik olarak o, insanların Yaratıcı'nın lütfettiği akılları yoluyla neyin iyi neyin kötü olduğunu, neyin insanlığa fayda vereceği (*maslahah*) neyin bu faydayı ortadan kaldıracığını (*me'fede*) bilebileceği sonucuna varmayı istemez.⁴²

Âmidî, Gazzâlî ve ondan önceki diğer büyük teori sahibi kişilerin konu ile ilgili düşüncelerinin bilincindedir. *Münâsebet* ve *mülâemet* (uygunluk) kavramlarını tartıştığı bölümde Âmidî, beş zarûret içinde açıklanan amaçların gerçekten Allah'ın iradesinde mevcut olduğunu -en azından o beş zarûretin muhtemel olduğunu- kabul etmektedir. *Müctehid*, söz konusu amaçları ilâhî metinlerde yer alan açık bir *hükme* uygun bir kıyasın elde edilmesinde kullanabilir. Her halükarda sonuç elde edilebilmesi için dikkatli davranılacak olsa da bu gayret, sadece "metne dayalı yaklaşımlara nazaran daha düşük derecede doğruluk ihtimali taşıyan" zayıf bir sonucu ortaya çıkarır.⁴³ Amidî'nin münasebet anlayışının zarar ve fayda düşüncelerini içerdiğini kabul etmiş olması doğrudur. Fakat bu, özel bir durumun taşıdığı bir niteliğin münâsiplik testini geçeceğini göstermesi için yeterli değildir. *Müctehid*, faydanın bulunup zararın olmadığını ispatın yanı sıra bu niteliğin gerçekten kanun koyucu tarafından itibara alındığını (*u'tubira*) da ispatlamak zorunda kalacaktır. Eğer bu niteliğin hükme etkisi konusunda nassa dayalı bir delil

⁴⁰ Kerr, *Islamic Reform*, 95-6. Bu bağlamda o, *Mustasfâ'nın* ilk cildinde Gazzâlî'nin söz konusu kriterleri uygulama düşüncesiyle sunduğu tek durumu içeren pasajı tercüme etmektedir -söz konusu durum ise içlerinde düşmanlar tarafında kalkan olarak kullanılan Müslüman esirlerin de bulunduğu bir topluluğa saldırmaktır (aşağıya bk.)-.

⁴¹ Rudi Paret, *istihsân ve istislâh fıkah usûlü ilminin tarihi* içerisinde karşılaştırmaktadır ("*Istih sâh* and *Istis lâh* ", *EP*, c.4, 256-9). Bunların ilki sadece şekil itibarıyla Hanefîlerin çoğu tarafından kabul edilirken, diğer *mezhepler* tarafından kıyasın istisnâî bir dalı olarak kullanılmaktadır. *Istislâhâ* gelince, Paret birkaç otoritenin bu metodu Mâlik'in kendisine dayandığını, ancak onun gerçekte bu kelimeye eserlerinde asla yer vermediğini ifade etmektedir.

⁴² Masud, *Islamic Legal Philosophy*, 156; Kerr, *Islamic Reform*, 91-7. Bu konularda daha yeni bir tartışma İbrahim Müsâda bulunmaktadır, "The Poetics and Politics of Law after Empire: Reading Women's Rights in the Contestation of Law", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law* 1, 1 (Sonbahar/Kış 2001-02), 1-46, 18-20 sayfa aralığında.

⁴³ Weiss, *The Search for God's Law*, 618.

bulunabilirse o zaman söz konusu niteliğin *mu'teber* "itibar edilmiş" olarak sınıflandırılması uygundur.⁴⁴ Ancak bir duruma ait olan özel bir nitelik ne itibara alınmış ne de açık bir şekilde reddedilmiş (*mülğa*) ise o zaman söz konusu nitelik *mürsel* ("nassta durumu belirtilmeyen") olarak sınıflandırılmalıdır.

Münasib olarak vasıflanmış fakat aynı zamanda *mürsel* olan bir durumun sahip olduğu bir nitelik geçerli bir kıyasın yapılmasında kullanılamaz. Amidî'ye göre ilâhî metinde *hamrın* yasaklanması böyle bir durumdur. Birçok hukukçu Kanun Koyucu'nun bu hükümdeki amacının aklın korunması olduğunu iddia etmesine rağmen ilâhî metinler hiçbir yerde bunu desteklemez. Bu yüzden gerçekten Allah'ın söz konusu hükümde bu amacı dikkate aldığı sonucuna varılamaz. Bunun sonucu olarak da *müctehid*, "sarhoş edicilik etkenini taşımasını kıyasın temeli kılarak yeni hükümlerin geliştirilmesi yoluna gidemez".⁴⁵

Teolojik olarak bu durum Eş'arîlikle uygunluk arz etmektedir. Âmidî, bu yaklaşımın (*maslahat mürsele*) Şâfiîler, Hanefîler ve "diğerleri" tarafından hiçbir şekilde reddedilmediğini ifade ederek gerçekleri açıklamaya devam eder. O, Mâlik b. Enes'in bu metodun savunucusu olduğunun rivayet edildiğini kabul etse de, söz konusu metodun herhangi bir taraftarından ismen bahsetmez. Ancak o sadece "zorunluluk, küllîlik ve meydana gelmesindeki katîlik" (*el-mesâlih ez-zarûriyye el-küllîyye el-hâsıla kat'an*, doğrudan Gazzâlî'den alınmıştır) söz konusu olduğunda ilgili faydaların hukukun oluşturulmasında meşru bir temel olarak dikkate alındığından bahseder. O, daha sonra İslâmî fetih dönemlerinden itibaren kullanılagelen söz konusu muhakeme tarzı için bir örnek verir. Savaşta bir düşman ordusu bir grup Müslüman esire el koyar ve onları koruyucu bir kalkan olarak kullanmaya başlar. Eğer İslam ordusu saldırmazsa düşman Müslümanların savunmalarını yaracak, Müslüman orduyu ve Müslümanlara ait toprakları ele geçirecektir. Fakat İslam ordusu saldırırsa, Müslüman esirlerin hepsi olmasa da muhtemelen çoğunu öldüreceklerdir. Mâlik, öldürülecek Müslümanlar herhangi bir suç işlememiş masum kişiler olsa da, ikinci durumun öncelikli çözüm olduğunu iddia etmektedir. Çünkü bu fiil dizisi ile elde edilecek yarar daha büyüktür -buradaki fayda açık bir şekilde "zorunlu, küllî ve ortaya çıkışı katî" olan bir faydadır (*hifzü'd-dîn*, dinin korunması)-.⁴⁶ Nihayetinde burada İslâm'ın varlığını daha çok devam ettirmesi risk altına girmektedir. Halbuki Âmidî, diğer bir çok hukukçu ile birlikte bu faydanın ilâhî metinlerde ne zikredildiği ne de reddedildiğine katılmaz. Dolayısıyla, *maslahat-ı mürsele* ile ilgili diğer durumların tamamında olduğu gibi, bunun da hukûkî muhakemede bir materyal olarak kullanılması metodik olarak reddedilmelidir.⁴⁷

Hicrî 6. yüzyıldan sonra az miktarda hukukçu, Âmidî gibi kendi Eş'arîlikleri ile tutarlılık göstermiştir.⁴⁸ Faydası sonradan anlaşılmasıyla birlikte, bu konuda

⁴⁴ A.g.e., 676.

⁴⁵ A.g.e., 677.

⁴⁶ A.g.e., 678.

⁴⁷ Gazzâlî, önceden, insanların kalkan olarak kullanılmasını ve bu durumda Müslümanların öldürülmesini zorunlu durumlarda kendisine yer verilen *maslahat-ı mürsele* için bir örnek olarak tartışmıştı. Kerr (*Islamic Reform*, 95-6), bu örneği *Mustasfâ'nın* ilk cildinden (139-40) çevirmektedir.

⁴⁸ Âmidî ve Mâlikî İbn Hâcib (ö.646/1249), Mesûd tarafından "*maslahat-ı mürseleyi* hukûkî akıl yürütmenin meşrû bir kaynağı olarak kabul etmeyen" hukukçular içerisinde meşhur iki örnek olarak sınıflandırılmaktadır. (*Islamic Legal Philosophy*, 161). Bu konuda onlar istisnâdirler.

daha ılımlı bir anlayışın kapısını Gazzâlî açmıştır. Burada, modern zamanlarda kedilerinden alıntıda bulunulan geç klasik dönem müelliflerinden sadece bir kaçına değineceğim. Bunların ilk ikisi Hanbelî hukukçu ve doğal olarak muhafazakâr İbn Teymiyye (ö.728/1328) ve onun öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350)'dir. İbn Teymiyye, Müslüman politik düşüncenin bir değişim geçirdiği Moğolların Bağdat yağmasından (1258) sonraki süreçte yaşamıştır. Bu değişimin bir bölümü, Büveyhîler döneminden (932-1062) başlayarak halifelere ait gücün aşamalı olarak Türk sultanlara geçmesine dayandırılabilir. Bu durum, herhangi bir yönetimin kaostan (*fitne*) daha iyi olduğu şeklindeki Müslümanların genel ittifakının yanı sıra güçlü Türk ve Kafkas askerî sınıfa karşı *ulemânın* nefretini de beraberinde getirmiştir. Bu, Gazzâlî'nin güç sahibinin bir devlet başkanını yetkilendirebileceğini (*tefviz*) yazdığı bir bağlamdır. Böyle bir şarttan feragat edilse bile, nasıl olursa olsun bir imam kendini halife olarak atayabilir. Hatta adil olmayan bir devlet başkanının azledilmesi sivil kargaşaya yol açacaksa azledilmemelidir.⁴⁹ Yine de bir diğer faktör daha göz önünde bulundurulmalıdır. Bağdat düşmeden önce dahi Müslüman elit Grek felsefesi üzerine iyi eğitim görmüş halde idi ve politik düşünceyi etkileyen iki büyük çalışma olarak Plato'nun *Republic*'i ile Aristo'nun *Nicomachean Ethics*'i bulunmakta idi.⁵⁰ Hürânî, söz konusu devlet görüşünü şu şekilde özetlemektedir:

İnsan tabiatı ile toplum arasında doğal bir uyum vardır. Öyle ki insan tabii maksadına ancak toplum içerisinde ulaşabilir. Erdemli hayat, bireyin erdemli devlete uygun işlevini yerine getirmesine bağlıdır ve bu yüzden devlet, insan tabiatının bir gereğidir. En iyi devlet, en iyi insan tarafından yönetilen devlettir ve en iyi insan da sadece diğer insanları yönetmek için gereken moral değerlere değil, daha da önemlisi iyiliğin ne olduğunu bildiren hikmete sahip olan kişidir. İdareci olarak onun amacı, adaleti gerçekleştiren kişi olmaktır. Adalet ise, her birisi doğal kapasitesine bağlı olarak zorunlu bir işlevi yerine getiren sınıflar arası doğru ilişkiden ibarettir.⁵¹

Bu devlet görüşünün Fârâbî (ö.339/950) ve İbn Sînâ (ö.428/1037) gibi düşünürler tarafından İslamlaştırılmasına yönelik girişimler bir kısım Müslümanları ikna etmiş, hatta felsefî akım gizli bir şekilde de olsa Sünnî düşünceyi etkilemeye devam etmiştir. Bu akım, idarecilerin güncel işlerinden ziyade niyetlerine göre değerlendirilmesine ve *ümmetin* kamu yararının gözetilmesi ile bir arada tutulabilmesine imkân tanımıştır. İbn Teymiyye, kendi adına iki gerçeklikle ilgilenmiştir: Medine'de Peygamber tarafından kurulduğu ve en azından teorik olarak ilk halifelik boyunca ortaya çıktığı üzere ideal İslam idaresini ve ikinci olarak da Memluk sultanları tarafından kullanılan gücü ele almıştır. Bir yandan *ictihadın*, *şeriat* tarafını durdurduğu, diğer yandan ise Memluklular tarafından ortaya konan kanunların politik ve idarî menfaatlerin ürünleri oldukları görülmektedir. İbn Teymiyye, devletin esasının baskı gücü ve aksi söz konusu olduğu taktirde doğal insan bencilliğinin tehdidine maruz kalacak olan bir toplumun üzerinde uygulama

⁴⁹ Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983 [1962]), 14.

⁵⁰ Hürânî, Aristo'nun *Politics* adlı eserinin milâdî 12. yüzyılda Arapçaya çevrilmiş olmasının mümkün olmadığını dile getirmektedir.

⁵¹ A.g.e., 16.

gücüne sahip düzen olduğunu farz eder.⁵² Meşru olsun ya da olmasın, adil olsun ya da olmasın tüm otoritelere itaat edilmesi gerekse de adil bir idareci, "Allah'ın emirlerinden çıkarılmış adil bir hukukun tam olarak uygulanmasını tercih eden ve toplumun maddî ve manevî mutluluğunu sağlayan" kişidir.⁵³ Bu, Hz. Muhammed'in Medine'de kurduğu devlette gerçekleşmiş bir durumdur. İslam hukuku'nun genelinde olduğu üzere kamu hukuk sistemi (*siyâsetü's-şer'iyye*) de 11. yüzyıldan bu yana gelişerek gelmiştir.⁵⁴ İbn Teymiyye, insan aklının bu alandaki rolünü kabul etmiştir (etkin biçimde idarecinin kontrolünde ve *ulemâ'nın* ulaştıklarının dışında).⁵⁵ Ayrıca o, kendi döneminde artık *icma* ve *ictihadın* taşlaştığı, yani *ictihad* için hiçbir nedenin bulunmadığı iddiasını reddetmiştir.⁵⁶

İbn Teymiyye, değişen şartlara karşı hiçbir değişikliğin yapılamayacağı kanaatine uygun olarak *şer'atın* sıkı bir yorumunu benimseyenler ile İslam'a uygunluklarını dikkate almaksızın kuralları yasalaştıran bazı yöneticilerin laubaliliği arasında orta bir yolun bulunduğu inanmaktadır. Ona göre *şer'at* düşüncesi, bir yöneticinin devleti yönetmek amacıyla karar alabilmesi için ihtiyaç duyduğu her şeyi kapsayacak şekilde genişletilmelidir. Bu yüzden değiştirilemez olan ibadet ve doğmayla ilgili durumlar (*ibâdât*) ile kamu yararı (*maslahat*) ışığında uygulanabilecek sosyopolitik hayatla (*muâmelât*) bağlantılı durumlar arasında bir ayırım yapılmalıdır.⁵⁷

Kerr, Henri Laoust'tan İbn Teymiyye'nin kıyasta etkili nedenin (*ille*) kullanılmasının, akıl ile vahiy arasında bir köprü ("orta terim") kurduğu sonucuna vardığı şeklindeki iddiayı aktarmaktadır:

İbn Teymiyye, hukukçuların kıyası ile filozofların kıyasını bir tutmada başarı kaydetmektedir. Hukûkî kıyas, "doğal nedenler olarak neden"i bulmak için gayret sarf etme ve şeylerin gizli tarafına nüfuz etme şeklinde nedenlerin tabii düzenine dair bilgiye dayanır. Hukukçu, aslında Allah'ın irade edip dünyaya yerleştirdiği nedenselliği türetmelidir.⁵⁸

⁵² A.g.e., 19.

⁵³ A.g.e., 19.

⁵⁴ Bk. Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 1994 [1964]), 120-34.

⁵⁵ Michel Hoebink'in İslam teolojisinde ihyâcılığın köklerine ve klasik ve modern dönem arasındaki konuların sürekliliğine dair önem arz eden makalesine bakınız. Ona göre Hanbelî alimler, iki dönem arasında esaslı bir bağ oluşturmaktadırlar. Aynı zamanda onlar İslam hukuk çevrelerinde hukukun kemikleşmesine karşı durmuşlar, her yüzyılda bir yenileyicinin (*müceddid*) geleceği beklentisi ile yeni yorumlara duyulan ihtiyacı vurgulamışlardır. Bunun sonucu olarak da Hz. Peygamber'in arkadaşlarının icmaları hariç diğer icmaları reddederek İbn Teymiyye, gelenekçilerden daha geniş ölçüde olmak üzere "insanın sahip olduğu aklı kabiliyetleri ve tasavvufi sezgiyi moral bilginin kaynağı olarak benimsemiştir" ("Thinking about Renewal in Islam: Towards a History of Islamic Ideas on Modernization and Secularization", *Arabica* 46, 1998, 29-62, 36-7. sayfalarda).

⁵⁶ Coulson, İbn Teymiyye'nin kendisinin "*ictihâdın* teorik doğruluğuna sahip çıkmış olduğunu" yazmaktadır. (*A History of Islamic Law*, 202). Şüphesiz bu, İbn Teymiyye'nin Modern dönemde nasıl yorumlanmakta olduğunu göstermektedir. Joseph Schacht, bu konuda daha temkinlidir: ona göre "İbn Teymiyye kendisi için *ictihad* iddiası şöyle dursun *ictihad* kapısının yeniden açılmasını dahi açık bir şekilde savunmamıştır. Sadece dar bir şekilde formüle ettiği *icma* anlayışının (Hz. Peygamber ve onun arkadaşlarının görüşlerine dayalı olarak ortaya çıkan *icma*) bir sonucu olarak Kur'an ve Hz. Peygamberden gelen hadisleri yeniden yorumlamak ve İslam hukukunun bir çok kurumu ile ilgili yeni sonuçlara ulaşmak için *taklîd* reddedebilmiştir." (A.g.e., 72).

⁵⁷ Hourani, *Arabic Thought*, 20.

⁵⁸ *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqî-d-Dîn Ah med b. Taimiyya* (Kahire: Institut Français d'Archeologie Orientale, 1939), 244.

Bu, hukukî teoride Eş'arî bakış açısından ve hukukun uygulanmasında insan aklının rolü ile ilgili Eş'arîler'e ait anlayıştan bir adım uzaklaşma gibi gözükmektedir. Gerçekten İbn Teymiyye, *ictihada* dayalı hiçbir hükmün kutsal metinlerde zikredilenlerle çelişmeyeceği kuralı hariç, en azından sosyopolitik alanda bir doğal hukuk teorisine yakın durmaktadır.⁵⁹ Onun öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye de *kıyâs* ile *istislâh* arasındaki geleneksel ayırımı bulanıklaştıran bir hukuk teorisi ileri sürmektedir. Modern *fıkıh usûlü* eserlerinde sıkça aktarılan aşağıdaki bölüm göz önünde bulundurulmalıdır:

Şer'at, hikmet [*hikem*] temeli ve insanların bu dünya ve ahiret menfaatleri [*mesâlih*] üzerine bina edilmiştir. O, tamamen adalet ve merhamet, tamamen fayda [*mesâlih*] ve hikmettir. Adaletten zulme, merhametten onun aksine acımasızlığa, faydadan zarara, hikmetten başıboşluğa doğru hareket eden hiçbir yönetici, kinâye yoluyla (*bi't-te'vil*) dahi şeri'atten sebeplenmemiştir.⁶⁰

Şüphesiz İbn Kayyim, *şer'atte* yer alan çoğu kuralın arkasındaki *illeti* kavramada insan aklının kapasitesi konusunda daha cüretkârdır. O açıkça böyle söylemese de (Mu'tezile ile olan tartışmaları halen ortadadır) adalet, maslahat ve onların zıtlarını kapsayan sıfatların çoğunlukla insan aklı tarafından anlaşılabilir olacak objektif bir esasa sahip olduklarını varsayar.⁶¹ O, aynı zamanda ilâhî hukukun tüm amacının insanın bu dünya ve ahiretteki faydasının arttırılması olduğu anlayışını benimser.

Son olarak bu ilk bölümü 20. yüzyıl hukuk teorisine çok ilham veren 14. yüzyılda yaşamış iki hukukçuyla sonuçlandırıyorum. Bunların ilki, metne dayalı geleneksel zahirî anlayıştan kuralların üstünde *şer'atın* amaçları fikrine dayanan bir odağa doğru bir değişimi başarması yönüyle bazı çağdaş âlimler tarafından benimsenen Granadalı hukukçu Ebû İshâk eş-Şâtibî (ö.790/1388)'dir.⁶² Ben, hali hazırdaki epistemolojik problemlerle ilgili olması dolayısıyla onun teorisinin sadece bir yönünü sunacağım. Şâtibî, daha çok Malikîlere nispet edilen geleneksel *mesâlih-i mürsele*'nin hukuk aracı oluşunu tutarlı, kapsamlı ve esaslı bir hukuk prensibi haline getirmiştir ve bu yüzden Gazzâlî'nin *kıyasın* altına yerleştirdiği rasyonel olmayan sezgisini reddetmiştir. Şâtibî'ye göre yeni bir katilik durumu ortaya çıkmaktadır. Çünkü *fıkıh usûlü*, *külliyâtü's-şer'iyye* yani beş zorunluluktan (*ez-zarûriyyât*: hayatın, dinin, neslin, malın ve aklın korunması) çıkarılabilen evrensel değerler üzerine dayanan bir ilim haline gelmektedir.⁶³ Onun, İslâmî ritüellerin rasyonel

⁵⁹ Kerr, *Islamic Reform*, 79.

⁶⁰ *l'lâmü'l-Muvakki'in 'an Rabbi'l-Âlemîn*, ed. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid (Kahire: Matba'ati's-Sa'âde, 1955), c.3, 14.

⁶¹ Mes'ûd'un İbn Kayyim'a dair müzakeresine bk. (*Islamic Legal Philosophy*, 163-4); ve Kerr'in değerlendirmelerine bk. (*Islamic Reform*, 77-8).

⁶² Şâtibî'ye dair sunduğum görüşlerin tartışmalı olduklarının farkındayım. Burada onun görüşlerini daha eleştirel bir şekilde tartışmasam da, Şâtibî'nin, çağdaş alim ve hukukçular tarafından yaygın bir şekilde kendisinden alıntı yapılan (ya da yanlış algılanan?) biri olması dolayısıyla bu görev büyük bir önem taşımaktadır. Burada söylenenler zikredilecek şu alimlerin ittifakını yansıtmaktadır: Masud (*Islamic Legal Philosophy*); Aziz al-Azmeh, "Islamic Legal Theory"; Rid wân al-Sayyid, "Contemporary Muslim Thought" (4. dipnot ile karşılaştır); Izzi Dien, "Maslahah in Islamic Law" (32. dipnotla karşılaştır); ve Vâil B. Hallâk, bilhassa "*Us'ûl al-Fiqh: Beyond Tradition*", *Journal of Islamic Studies* 3, 2, Oxford (1992), 172-96 ve "The Primacy of The Qur'ân in Shât ibî's Legal Theory", *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, ed. Wael B. Hallaq ve Donald P. Little (Leiden: E.J. Brill, 1991), 69-90.

⁶³ Al-Azmeh, "Islamic Legal Theory", 260.

oldukları ispatlanamamasına rağmen (*ibâdât* içerisinde bazı örnekler aklen anlaşılabilirse bile) *şer'atin* insan ilişkileri (*muâmelât*) ile ilgili emirlerde akliliğe yeterince yer verdiğini kabul ettiği doğrudur. O, şimdi ilk defa Gazzâlî tarafından işaret edilen hukukun daha düşük seviyedeki iki amacını ortaya koymaktadır: *hâciyyât* ve *tahsînât*. O, bu genel kaidelerin kesin olduklarını iddia eder. Çünkü *maslahat* düşüncesi, insandaki gerçekliği anlama ve ona anlamını vermeye dönük Allah vergisi kabiliyet ile *şer'* içerisinde temsil olunan ilâhî iradeyi birleştirmektedir.

Şâtibî'nin sahip olduğu sistemleştirme kabiliyeti, onu geleneksel metne dayalı yorum anlayışı üzerinde esaslı bir şekilde yeni bir çalışmaya sevk etmiştir. Ona göre, ilâhî hüküm koyucunun maksatlarına uygun olan her şey Kur'ân'da (*küllîyyât*) bulunmaktadır.⁶⁴ Sünnet, sadece bu temel moral prensipleri örneklendirdiği ölçüde kullanışlıdır ve bu yüzden hukûkî uygulamalara (*cüz'îyyât*) dair ek özel örnekler sunar. Diğer yandan hukuktaki kamu yararı prensibi tümevarım -yeteri derecede özel hüküm birleştirilir, böylece onlar neredeyse sadece Mekki sürelerde bulunan evrensel prensipleri (*küllîyyât*) karakterize eden değiştirilemezlik seviyesine ulaşırlar- yoluyla sadece Kur'ân'da bulunabilir. Yüzyıllar boyunca onun görüşlerine ne muhalefet edilmemesi ne de onların reddedilmemesi şaşırtıcı değildir. Oysa onun metodu, -kendini metne dayalı belirli ifadelerle sınırlandırmaksızın (diğer teorilerin genel özelliğidir)- hukukun ruhu ve hedefini araştırmaya dayanan tümevarım metodudur. Metodunun bu özelliği, onun teorisini, öncelikli meşguliyet alanı Müslüman aklını, doğrudan elde edilen hatta belki de eli kolu bağlayan ilâhî metinlere ait manalar tarafından oluşturulmuş prangalardan kurtarmak olan bir grup Müslüman düşünürün ilgi odağı haline getirmiştir.⁶⁵

İslam hukuk teorisi ve pratiğinde yeni yolları ortaya koymada modern reformistler tarafından kendisine başvurulmuş ikinci usulcü Bağdat ve Şam'da eğitim gören (İbn Teymiyye'nin döneminde diğerleri arasında) Hanbelî hukukçu Necmeddin et-Tûfî (ö.716/1316)'dir. *Fıkıh usûlü* alanında birkaç cilt eserin müellifi olan Tûfî, yirminci yüzyılda bir kırk hadis şerhi olan *Kitâbü't-Ta'yîn fi Şerhi'l-Erbâ'in* adlı eseri dolayısıyla iyi bilinmektedir. "Zarar yoktur, zarara karşı zarar yoktur" (*lâ zarar ve lâ zirâr*) şeklindeki otuz ikinci *hadise* getirdiği *usûlî* analiz, onun tanınmasında aslan payına sahiptir. Ona göre *maslahat*, "faydayı alma" (*cezbü'n-nef*) ve "zararı defetme" (*raf'u'd-darar*)nin her ikisini de içine almaktadır ve *muâmelât* ile ilgili bazı durumlarda Kur'an ve Sünnet'in yerine geçse de Kur'ân ve Sünnet'ten sonra hukukun en büyük kaynağı olarak kullanılmaktadır.⁶⁶ Allah'a karşı bağlılığın göstergesi olan manevî görevlerle ("Allah'ın hakları", *hukûkullah*) ilgili alanda insan aklı nassa dayalı emirlerin arkasında yatan nedenleri anlayamazken ve buna kalkışmaması gerekirken, insan ilişkileri alanında Allah insanlığa toplum menfaatine (*maslahat*) uygun bir şekilde adil kurallar ve düzenlemeler getirmek üzere hak ve görevler yüklemiştir. Bu ikinci alan, klasik *fıkıhta* yer alan "insan hakları" (*hukuku'l-ibâd*) kategorisinin sadece küçük bir uzantısıdır. Hallâk, Tûfî'ye ait *şer'atin* birincil kaynağı olarak *maslahat*ın Kur'ân, Sünnet ve *icmaa* üstünlüğü şeklindeki teorisini

⁶⁴ Bu paragraf, Hallâk'ın "The Primacy of the Qur'ân" adlı çalışmasındaki tezinin bazı ana noktalarını özetlemektedir.

⁶⁵ Hallâq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usûl al-Fiqh* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997), 206.

⁶⁶ Cf. W. P. Heinrichs, "Al-Tûfî", EI², c.10, 588-9.

çabuk unutulup gittiğini ve bunun nedeninin kısmen onun epistemolojik tasarısının kalitesizliği olduğunu iddia etmektedir. Buna karşın o "hiçbir yerde *maslahat* kavramı ve onun kapsamı konusunda herhangi bir detayı belirlemez". Ancak bu makalenin hatırlattığı üzere "*maslahat*ın hukûkî reformun etrafında döndüğü ana mihver haline gelmesi ile "[onun yeni teorisi]' 20. yüzyılda yine [aynen] tazelenmiş olmaktadır".⁶⁷

20. Yüzyılda *Fıkıh Usûlünde* Ortaya Çıkan Gelişmeler

Şimdi, reforma dair meselelerdeki tercihlerinin teolojik imalarını ortaya çıkarmayı isteyen çoğu Mısırlı 20. yüzyıl hukuk teorisyenlerinin oluşturduğu bir gruba dair bir araştırma ile başlayacağım. Onların tamamı İslam hukukunun modern dönemde Müslüman toplumların istifade ettikleri köklü değişikliklere uyumlu hale getirilmesi gerektiğine inanmaktadırlar. Onlar, çoğu muhafazakâr olmasına rağmen teorinin hedeflerine dair imalarda, teolojide epistemoloji ve yorumu içeren bir değişimi ortaya koymanın üzerine vurgu yapmayı tercih etmektedirler.

Burada Hallâk, değerlendirmeyi hak eden bir tipolojiyi teklif etmektedir. "Seküleristler"i (çoğunlukla Suriyeli Sâdık Celâl el-'Azm gibi Arap milliyetçileri arasında yaygındır) ve taklit doktrinini tam manasıyla sürdüren gelenekçileri (mesela Suudi Arabistan idarecileri) göz önünde bulundurmaya hariç tutarak, İslam kaynaklı olarak 19. yüzyılda ortaya çıkan hukûkî reformu amaçlamış iki ana akımı belirler: Bunlar, kendileri için kamu yararı (*maslahat*) prensibinin hukûkî teori ve metodolojinin gelişmesi noktasında etkin kriter haline geldiği "faydacılar" ve kendilerine ait yaklaşımların tamamı "vahyin, metin ve bağlamın her ikisi gözetilerek anlaşılması"ndan ibaret olan Muhammed Sa'îd el-Eşmâvî, Fazlur Rahman ve Suriyeli mühendis kökenli kelamcı Muhammed Şahrûr gibi "liberal"lerdir. Bu, vahiy metni ile modern toplum arasındaki ilişkinin, literal yorumdan ziyade bir gerçek anlam yorumuna ve metnin özel dilinin ardındaki genel amaca dayandığı manasına gelmektedir.⁶⁸

Burada çalışmalarda bulunan bütün yazarlar, Hallâk'a ait "faydacılar" şeklindeki gereksiz küçümseyici etiketin altına girmektedir. Benim iddiam, Fazlur Rahman⁶⁹ gibi ilerici yazarlar tarafından savunulan açık hermenötik (hatta bundan da önce epistemolojik) değişimin, kendileri onun tam imalarının ortaya çıkmasından sakınmış olsalar da faydacı olarak isimlendirilen kişiler tarafından önceden girişimde bulunmuş bir mesele olduğudur. Faydacı ve ilerici hukukçuların her ikisi de burada ifade ettiğim İslam hukuk teorisine "*makâsidi*" ("amacı olan" ya da "amaçlı") bir yaklaşımı göstermektedirler.⁷⁰ Onlar ilâhî hukukun "amaçlar"ı ya da "niyetler"i ile

⁶⁷ Hallaq, *A History*, 153. Kerr'in "Sünnîlikten uzaklaşma" olarak Tüff'i müzakeresine, buna karşın aynı zamanda *maslahata* dair tipik bir görüşü sunuşuna bakınız (*Islamic Reform*, 81-3).

⁶⁸ A.g.e., 231.

⁶⁹ Hallâk'ın "liberal"ler" isimlendirmesi, kullanışsız yeni bir ifadedir. Baskıya girmiş *Liberal Islam: A Sourcebook* (New York: Oxford University Press, 1998) adlı seçmelerinde ortaya koyduğu üzere Charles Kurzman'ın tanımını takip edilmezse, Hallâk'ın isimlendirmesi sosyopolitik bir durumu (örneğin Amerika gündelik siyasetinde "muhafazakâr"ın karşısında yer alan "liberal"ler" gibi) ifade etmektedir.

⁷⁰ "Poetics and Politics" adlı çalışmasında Musa bu meseleyi uzun uzadıya tartışmakta (aşağıya bk.) ve bu yaklaşımı "maksada dayalı yorum" olarak isimlendirmektedir.

başlamakta ve yol gösteren araçlar olarak sadece kamu yararı (fayda ya da mutluluk, *maslaha*) ve zorunluluk (*zarûra*) prensiplerini değil aynı zamanda adalet ve artan bir şekilde barışı sağlama ve uzlaşma gibi etik gereklilikleri de kullanarak genelden özele doğru hareket etmektedirler.⁷¹

Metinlerin ruhunu literal okunuşları üzerine çıkaran bu yaklaşım, Müslüman düşünürlere ait geniş bir düşünce alanında uygulanan hermenötik bir tercih haline dönüşmektedir. Nitekim Hallâk'ın "faydacılar" ve "liberaler" şeklindeki ayırımı, söz konusu edilen *makâsîdî* stratejiyi tutarlı bir şekilde ve cesaretle uygulamada (örneğin insan hakları standartlarını gözeterek) belli yazarların istekliliklerinden ziyade geleneksel literalist yorum anlayışına sadık kalan ve subjektivizm ile rölativizm içine düşenlerle böyle bir yorum anlayışını reddedip tutarlı liberal hukûkî metodolojileri inşa edenler arasında yapılan bir ayırımı yansıtmaktadır.⁷²

Ana akımı oluşturan (reformist) İslam hukukçularının, metinlerde yer alan özel emirlerin ötesinde onların altında yatan prensiplere nasıl gitmeye çalıştıklarını ve bu prensipleri modern toplumun değişen şartlarına cevaben yeni hukûkî kuralların dinamik bir şekilde ortaya konması için üst yapılar olarak nasıl kullandıklarını göstermeye yönelerek 20. yüzyılın bazı etkili *usulcüler*i tarafından tercih edilen hukûkî stratejileri keşfetmeye çalışacağız.

Abduh ve Rızâ: Makâsîdî'ş-Şerî'a'ya Doğru Bir Dönüşüm

Muhammed Reşid Rızâ ile birlikte başladıkları dergi olan Menar'ın ilk bölümlerinden birinde (1901) Muhammed Abduh, kendi hukûk felsefesini anlatmaya çok isteklidir.⁷³ Yeni bir Lübnan baskısının dördüncü cildinde yer alan *şerî'at* üzerine yazılmış makaleler, bir reformcu (*muslih*) ile bir geleneksel hukukçu (*mukallid*) arasında geçen bir diyalog şeklindedir.

İlk diyalogda Abduh, temel yaklaşımını ortaya koyar -Allah'ın koyduğu kurallar tamamen uygulamaya dönük ve anlaşılabilir kurallardır: "Kanun koyucu... *ictihad* ve *re'y* için yetki verdiği alanda, *ictihad* ve *re'y* görevinin uygulamada yerine getirilebilmesi için ihtiyaç duyulan.... uygulamaya dönük araçlar ile hukûkî kuralları beyan etti (*beyyene'l-ahkâm'e'l-amelîyye bi'l-amel*)..."⁷⁴ Aynı bölümde Medine'de inen "Bu gün sizin için dininizi tamamladım (Mâide 5/3)" ayetini sadece teolojik açıklamalar ve dini ritüeller (*ibâdât*) ile ilgili durumlarla irtibatlandırarak yorumlar. Sadece bunlar dinin asılları, *usûlû'd-dîn* olarak isimlendirilmeye uygundur. İnsan topluluğu ile ilgili meselelere (*muâmelât*) gelince Abduh, orada *ictihad* konusunda daha fazla serbestliğin bulunduğu kanaatindedir.⁷⁵ Daha sonra o, adalet ve hakların

⁷¹ Bu yaklaşıma güzel bir örnek, Abdülaziz Sachedina'ya ait *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (New York ve Washington, DC: Oxford University Press ve The Center for Strategic and International Studies, 2001) adlı çalışmadır.

⁷² Örnek olarak bk. Hallaqa, *A History*, 231.

⁷³ 1905'teki ölümüne kadar Abduh, Menar için hep bu tarz makaleler kaleme almıştır.

⁷⁴ *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîmî's-Şehir bi Tefsîri'l-Menâr*, 33 cilt (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), c.4, 207. Abduh ve Rızâ'da *ictihad*ın rolüne dair yeni bir inceleme için bk. Muneer Goolam Fareed, *Legal Reform in the Muslim World: The Anatomy of a Scholarly Dispute in the 19th and the Early 20th Centuries on the Usage of Ijtihād as a Legal Tool* (Bethesda, MD: Austin & Winfield, 1996). Selefîyye ve İslamizm çerçevesinde reform hareketlerine dair yararlı yorumlar sunmasına rağmen Ferîd, *maslahat* ve *makâsîdî'ş-şerî'*adan hiçbir yerde bahsetmez.

⁷⁵ İslam hukukunda dinle ilgisi olan alanla dinle ilgisi olmayan alan arasındaki bu ayırım, Menar'da İslam hukuku üzerine yazdığı bölümde Jacques Jomier tarafından ortaya konan iki ana noktadan birisidir. İkinci nokta ise, Abduh

herkes için eşit olduğu fikrinden *şer'iate* dair genel prensiplerin çıkarılabileceğini münakaşaya yönelir. Nitekim "danışma prensibini (*şûrâ*) şart koştuğundan sonra Kanun Koyucu, detay kuralların (*cüz'îyyât*) düzenlenmesi görevini uzman ve idareci olan liderlere bırakmıştır. *Şer'iate* göre onlar, zamanın getirdiği şartlara uygun bir şekilde ümmet için en iyi olanın ne olduğu konusunda danışarak karar veren bilgi ve adalet sahibi kişiler olmalıdır."⁷⁶

Son cümle önceki paragrafın içeriğini destekler niteliktedir: Abduh, iyi ve kötünün -adalet, ilkinin altında yer almaktadır- bağımsız ontolojik bir konuma sahip olduklarını ve şer'at tarafından belirlenmiş "açık" değerlere uygun bir şekilde *ictihad* ve *re'yin* kullanılması yoluyla insanın söz konusu değerleri uygulamaya dönük moral kapasiteye sahip olduğunu varsaymaktadır. Abduh'un teolojisindeki farklı Mu'tezilî yapının dikkat çekmemesi zordur ve birçok âlim de buna işaret etmektedir.⁷⁷ Malcolm Kerr, Abduh'a ait doktrinlerin Mu'tezilî yönlerini gösteren Robert Caspar'a ait daha önce yazılmış bir makalenin üzerine bina ettiği "Muhammed Abduh ve Doğal Hukuk" konulu bir bölüme yer vermektedir -şüphesiz bahsi geçen alanlar, onun düşüncesi ile geleneksel İslamî görüşler arasındaki en büyük mesafenin görüleceği alanlardır.-⁷⁸ Kerr, Abduh'un "teolojik sapmalarının (geleneğe) üstü kapalı bir şekilde Mu'tezilîliğin yeni bir ihyası anlamına geldiği" sonucunu çıkarmaktadır.⁷⁹ Aynı zamanda o, muhafazakarlığını sürdürmüş ve asla açık bir şekilde Mu'tezilî etiketini benimsememiştir.⁸⁰ Diğer yandan o, epistemolojisindeki Mâturîdî etkisini de göstermektedir: Akıl iyi ve kötüyü idrak edebilir. Çünkü yaratılışa bağlı olarak bu

ve Rızâ'nın her ikisinin de kendilerini herhangi bir özel hukuk ekolü ile iribatlandırmayı kabul etmemeleridir (*Le Commentaire Coranique du Manâr: Tendances Modernes de l'Exegèse Coranique en Egypte*, Paris: Editions G.-P. Maisonneuve, 1954). Ancak ne Jomier ne de Charles C. Adams, Abduh ve Rızâ'nın *maslahat* kullanmalarına dair herhangi bir yorum yapmazlar (*Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad 'Abduh*, New York: Russell & Russell, 1968, 1. baskı 1933). Adams ve Jomier'in her ikisi de *maslahat* kavramından sözün aktışı içerisinde birkaç defa bahsetmekle birlikte onun anlamını açıklamazlar. Jomier'e göre *maslahat* "kamu yararı"nın, Adams'a göre ise "genel refah"ın tercümesidir.

⁷⁶ Tefsîru'l-Menâr, 210.

⁷⁷ Modern dönemde Mu'tezilîliğe doğru ortaya çıkan epistemolojik değişime birçok kimse tarafından dikkat çekilmektedir. Richard C. Martin ve Mark R. Woodward, "Muhammed Abduh gibi kelamcılarının yazılarında ortaya çıkan modern İslam düşüncesinin akılcılık ve gelenekçiliğin her ikisine dayanan birleştirilmiş unsurlara sahip olduğunu" iddia ederler (*Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, Oxford: Oneworld, 1997). Bu, belki de bugün iki zıt kutbu tanımlamak için Eş'arîlik ve Mu'tezilîlik şeklindeki geleneksel adlandırmaları kullanmaya nazaran daha ölçülü bir yoldur. Ancak Suheyli H. Hâşimî gibi yazarlar bu kategorileri kullanmaktan çekinmemişlerdir. Hâşimî, İslam ilâhiyatının (*kelam*), insanlığın Allah'ın hükümlerini nasıl anlayabileceği problemi üzerindeki ilk dönem hukûkî tartışmalara dayandığını iddia eder. Seyyid Ahmed Hân (ö.1898), Muhammed Abduh (ö.1905) ve Muhammed İkbâl (ö.1938)'e dair çalışmasını gerçekleştiren Fazlur Rahman, açık bir şekilde Eş'arîliğe karşı çıkmıştır. Hâşimî, bunun bugünün modernistleri ile tutucu kimseleri arasındaki ayırt edici mesele olduğunu iddia eder ("Islamic Ethics in International Society", *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism and Conflict*, ed. Sohail H. Hashmi (Princeton University Press, 2002, 150-4).

⁷⁸ "Le Renouveau du Mo'tazilisme", *Mélanges IV*, Institut Dominicain d'Études du Caire, 1957, 57-72. Hürânî aynı şekilde Caspar'dan alıntıda bulunarak "[Abduh'un] düşüncesinin her zaman Afgânî'nin ona ön ayak olduğu şekilde İbn Sînâ'nın izlerini taşıdığı ve onda ilk olarak Abbâsî halifelerince desteklenmiş, o zaman İslam'ın henüz keşfedilmemiş bir unsuru haline gelmiş, fakat Abduh'tan itibaren [aynen] modern Sünnîliğin unsurlarından biri olmuş ilk dönem İslâm rasyonalizmi denilebilecek Mu'tezilîliğin etkisinin görülmesinin mümkün olduğu değerlendirilmesinde bulunur" (*Arabic Thought*, 142).

⁷⁹ *Islamic Reform*, 105. Alıntıda bulunduğu diğer bir daha uzun çalışma Osman Emin'in *Muhammad Abduh: Essai sur ses idées philosophiques et religieuses* (Kahire: Mısır Pres, 1944) adlı çalışmasıdır ki burada o, aynı şekilde Abduh'un "Mu'tezilîliği" üzerinde yoğunlaşmaktadır.

⁸⁰ Hürânî, Abduh'un, Risâletü't-Tevhîd adlı çalışmasının ilk baskısında Kur'an'ın yaratılmış tabiatını ileri süren bir ifade varken daha sonraki baskılarda yerine herhangi bir şey koymaksızın söz konusu ifadeyi kaldırdığını gözler önüne sermektedir (*Arabic Thought*, 142).

kategoriler varlığın içindedir ve varlıklar bizatihî kendi varlıkları dolayısıyla iyi ya da kötüdürler (Mu'tezilîler), ancak hangi fiilin Allah'ın hükmüne boyun eğme ya da başkaldırma manasına geldiğini sadece vahiy belirleyebilir (Mâtürîdîler).⁸¹ Açık olan şudur ki o, Eş'arîlere ait alanı terk etmiştir. Eş'arîlere göre akıl, vahiy olmaksızın neyin iyi neyin kötü olduğunu belirleyemez. Hatta akıl, insanlara ne yapmalarının ve ne yapmamalarının uygun olacağını söyleyebilirse de onlara niçin öyle yapmaları gerektiğini sadece vahiy gösterebilir.

Abduh'un düşüncesini, Cemâleddin el-Afgânî ile birlikte yayıma hazırladıkları *Urvetü'l-Vüskâ* adlı kısa süreli dergideki makaleleri dahil yazılarındaki tüm düşünce sistemini ortaya koyan Kerr'e ait analiz, onun "tabiatçı" teolojisinin içeriğine dair zengin bir malzeme sunmaktadır. Burada hedeflerimiz açısından, ondan öğrencilerine geçen teolojik temeli ortaya koyabilmek için onun iki düzeyli doğal hukuk anlayışını ana hatlarıyla ortaya koymak yeterli olacaktır.

Müslüman reformcular, her biri akıl ile vahiy arasındaki farklı bir ilişkiyi karakterize eden iki doğal hukuk modeli arasında tercihte bulunmuşlardır:

1. Thomas Aquinas'ın öncülüğünü yaptığı geleneksel Roma Katolik doktrinine daha çok benzeyen akıl ve vahyin "iki farklı yetenek/yetki alanından" oluşması şeklindeki yaklaşım. Kısacası "Allah'ın insan tabiatını içeren doğal dünyayı ebedî bir hukukla birlikte yaratması, sosyal ahlaka dair prensipleri belirlemede insan aklına zorunlu bir temel sağlar. Buna karşın vahiy, kişisel sadakat ve vefakârlığa dair manevî meseleler noktasında kendisini adres gösterir."⁸² Müslüman kelimciler, bu muhakeme yolunu sadece Allah'ın "tamamen başka varlık" olması nedeniyle değil, aynı zamanda meydana gelen her şeyi sürekli yeniden yaratmaya devam etmesi noktasında tamamen yaratılmışlarla iç içe kabul edilmesi dolayısıyla hoş karşılamamışlardır. Bu konuda Kerr, Abduh'un bazı alanlarda özellikle özgür irade meselesinde bir Eş'arî olduğunu gözlemlemektedir.⁸³

2. İkinci model, Müslüman düşünce şekline daha çok uygundur: akıl ve vahiy aralarında herhangi bir ayırım ya da farklılık olmaksızın aynı çerçevede işlemektedir. İlâhî emirlerin insanın sosyal gerçekliğine temas etmesi ve insan aklının Allah hakkında ilâhî metinlerde bildirilen bazı gerçekleri anlamaya çalışması gibi arada bazı farklar mümkündür. Fakat bu farklar, Kerr'in ileri sürdüğü üzere

⁸¹ Kerr, *Islamic Reform*, 127. Kerr, Mâtürîdî yaklaşımı şu ifadelerle anlatmaktadır: "erdemin bağlayıcı niteliği sadece vahiy yoluyla bilinebilir".

⁸² A.g.e., 107.

⁸³ A.g.e., 110-16. Bir yandan sıkı teolojik tartışmalar söz konusu olduğunda o, geleneksel Eş'arî kelamına başvurmaktadır -sıklıkla geri dönüş şeklinde olsa da-. Onun *kesb* açıklaması, ironik bir şekilde Eş'arîlikten ziyade Mu'tezilîlik haline gelmiştir. Diğer yandan o, aynı şekilde bir faydacıdır ve kaderin "arzu edilmeyen bir sosyal etki"ye sahip olduğuna dikkat çeker. Bundan dolayı da kader anlayışı terk edilmelidir. Kerr, "onun özgür iradeyi benimsemesine yol açtığı görülen şeyin basit faydacılık olmadığı, aksine böyle bir dini inancın bizatihî kader düşüncesinin altını oyduğu fikrinin göz önünde bulundurulması olduğu sonucuna varmaktadır" (A.g.e., 115). Kerr'in analizi burada etkilidir: Çünkü Abduh'un arzusu, en başta Müslüman toplumun dünya ile ilgili başarısına vesile olmaktır -onun "gerçek Müslüman toplumun kaderi konusundaki inancı" (A.g.e., 113). O güçlü kaderci bir inancın Müslüman toplumun ilerleyişini durdurduğunu, bundan dolayı da Müslüman toplumun şimdi çökmeekte olduğunu fark etmiştir. Gerçekte onun yaklaşımı, "*istihsânın* teolojik bir versiyonu" idi (A.g.e., 117): Müslümanlar, böyle bir tercih dolayısıyla teorik olarak onların bir ilâhî yaratma fiiline kalkıştıkları tarzında itham edilseler de kendi kaderlerini iyileştirmeyi tercih etmelidirler. Onun sıkça tekrar ettiği ayetlerden biri de "Bir toplum kendini değiştirmedikçe, Allah onların durumunu değiştirmeyecektir." ayetidir (Ra'd 13/11).

"tesadüfî"dir. Çünkü her bir alanın kendisine ait bir konusu vardır: "Bu yüzden akıl, Allah'ın varlığını keşfedebilir ve O'nun çok önemli niteliklerini tanımlayabilir, fakat ibadetin doğru şekillerini belirleyemez. Vahiy de miras hukukunun tüm detaylarını belirlemede, fakat devlet kurumuna dair detaylardan bahsetmeyi atlamaktadır."⁸⁴

İkinci modeli izleyen Abduh, bir dereceye kadar farklı bir şekilde işleyen insanın moral kapasitesi konusunda iki alan arasındaki ayrımı biraz daha ileriye götürür. Bireysel doğal hukuka ait olan birinci alanda birey Allah'ın emirlerine onların iyi olduklarını bilerek ancak onların kendisine bu dünyada fayda getirip getirmeyeceğini bilmeden boyun eğer. Onun boyun eğişi inançtan kaynaklanan bir fiildir -akıl ve vahyin işbirliği içinde olduğu bir süreç-:

Birey açısından Abduh'un düşüncesinin başlama noktası, insanın kendisi için estetik sezgi ile faydanın [*maslahat*] rasyonel öngörüsünün birleştirilmesi yoluyla iyi ya da kötü olanı birbirinden ayırt etme -doğru davranışa ait kuralı belirleme amacıyla- kabiliyetidir. Elde edilen kuralın bağlayıcılık niteliği, ilgili kişiye normun ahiretteki cezalandırmaya ait azapla ilişkilendirilmiş Allah'ın iradesi olduğu bilgisini veren dînî bilinçle sağlanır. Diğer bir ifadeyle norm, insanın çevresindekilerden algıladığı şeylerin içinde doğal olarak vardır ve doğal insan kabiliyetlerinin uygun bir şekilde kullanılması ile belirlenir. Müeyyide ise doğanın ve rasyonel algılamamanın ötesinde bir şeydir.⁸⁵

Doğal hukukun grup boyutuna dair Abduh'un analizi, İbn Teymiyye'nin *Siyâsetü's-Şer'iyye*'sini ve İbn Haldun'un sosyolojik analizini anımsatmaktadır.⁸⁶ Fakat şimdi o, bıkmadan İslam'ın modern bilimsel metodla tamamen uyumlu olduğunu göstererek (o, mucizelere dayanan Hıristiyan öğretilerine benzemediğini ileri sürmektedir) analizini bilinçli bir şekilde savunmacı bir tavırla ortaya koymaktadır. Sosyal düzeyle ilgili durumlarda Allah, insanoğluna aklını kullanmak suretiyle vahyin doğrudan bir yardımı olmadan karşılaştığı meydan okumalarla baş etme görevini vermiştir. Burada anahtar terim yine "müeyyide"dir. Kerr, şunları yazmaktadır:

Grup açısından başlangıç noktası, normun değil kendisinden normun çıkarılabileceği müeyyidenin kavranmasıdır. Grupla ilgili bir durumda, müeyyide maddîdir ve bu dünyaya aittir. Bundan dolayı bireysel olduğunda algılanamayan bu müeyyide, grup için söz konusu olduğunda rasyonel olarak algılanabilir. Gruplar, doğru ve yanlış davranışlarından dolayı bu dünyada mükâfatlandırılırlar ve cezalandırılırlar. Gruplar, diğer grupların akıbetlerini dikkate alarak -tarihî ve sosyolojik çalışmalar aracılığıyla- onları

⁸⁴ A.e.g., 110-16.

⁸⁵ A.g.e., 121.

⁸⁶ Aharon Layish'e göre bu, son yüzyılda İslam hukukunu yenilemeye dönük "modernist" girişimin niteliklerinden biridir. Abduh ile başlayan modernistler, geleneksel *siyâsetü's-Şer'iyye* doktrinini, idarecinin şahsın hukuku ve *vakıf* (dînî bağışlar) ile ilgili konulardaki kararlarını *şer'î* mahkemelerde uygulamaya koymayı da içerecek derecede genişlettiler ("The Contribution of the Modernists to the Secularization of Islamic Law", *Middle Eastern Studies* 14, 3, 1978, 263-77, 264'te).

başarıya götürecek davranış modellerini aramaya sevk edilirler. Bunlar, onların kolektif akıl ile keşfedebilecekleri şeylerdir.⁸⁷

Halbuki Abduh, *fıkıh usûlü* üzerine bir eser hiç yazmamıştır. Reşid Rızâ, *Yüsrü'l-İslâm ve Usûlü't-Teşrî'i'l-Âmm (İslam ve Genel Yasama Esaslarında Kolaylık)* adlı 1928'de yayımladığı kitapçığı ile bu görevi sonuçlandırmaya daha yakın durmaktadır.⁸⁸ Başlığın işaret ettiği üzere yazar, zaman içerisinde birçok hukuk ekolü tarafından ortaya konan karmaşa ve zorluklarla karşılaştırıldığında Kur'ân ve Sünnet'in doğru bir şekilde anlaşılmasına dayanan "kolaylık" ve "mutluluk" üzerinde durmakla meşguldür.⁸⁹ Rızâ'nın farkına vardığı üzere hukukçular, sadece genç insanlara *şerî'at*'ın ne olduğu konusunda kesin bir anlayışa ulaşma imkanı sağlamadıkları gibi hukûkî emirleri çoğaltarak onların omuzlarına gereksiz yere ağır yükler yüklemektedirler. Batıya karşı büyüyen özentî ve oradaki geleneğin çöküşü, İslam'dan vazgeçilmesi noktasında genç insanlarda daha büyük bir eğilim ortaya çıkarmaktadır. Rızâ, kendi dönemindeki Müslümanları üç ana gruba ayırarak değerlendirmektedir: Bunların ilki, körü körüne geçmişi aynen alan ve meydana gelen her olaya mevcut hükümleri aynen uygulayan ateşli *taklîd* savunucuları, ikincisi Müslüman toplumun başta batının değerleri olmak üzere çağın değerlerine uygun bir şekilde sekülerleşmesini isteyenler ve son olarak da "İslam'ın yeniden canlandırılabilceği, onun gerçek rehberliğinin Kur'ân, sahih (*sahihâ*) Sünnet ve erdemli neslin ortaya koyduğu yol (*hüdâ es-selefi's-sâlih*)⁹⁰ izlenerek tazelenebileceği görüşünde olan Rızâ'nın kendisinin de mensubu bulunduğu "ılımlı reformcular"dır. Üçüncü gruba göre yeniden ihya, tüm *mezhep* ("hukuk ekolleri") imamlarının yardımı ile ancak ilk gurubun yaptığı gibi hukuka dair yazılmış kitapların herhangi özel bir kısmına ya da her bir mezhebin teorik özelliklerine takılı kalmaksızın gerçekleştirilmelidir."⁹¹

Bu Selefiyye reformu pratikte nasıl görünmektedir? İlginç biçimde Rızâ'nın hareket noktası, iki Kur'ân ayetine dair (Mâide 5/101-2) bir yirmi beş sayfalık tartışmadır:

"Ey iman edenler! Açıklandığı zaman sizi sıkıntıya sokacak şeyleri sormayınız. Eğer Kur'an indirilirken sorarsanız size açıklanır. Allah geçmişteki sorularınızı bağışladı. Allah çok bağışlayıcı, çok halîmdir. Doğrusu sizden önceki insanlar bu şekilde sorular sordu da bu nedenle imanlarını kaybedenlerden oldular." (Yusuf Ali).

⁸⁷ A.g.e., 121.

⁸⁸ Ben, 1984 Kâhire baskısını (Mektebetü's-Selâm) kullanmaktayım. Hallâk, 1956 Kâhire baskısı (el-Nahda) ile çalışmaktadır. Şekîb Arslan, *as-Seyyid Reşid Rızâ: İkha' Erbe'in Sene* (Damascus: Matba'atü İbn Zaydün, 1937) adlı kitabında *Yüsrü'l-İslâm*'ı Rızâ'nın yazdığı basılmış yirmi kitaptan biri olarak (sayı 12, sayfa 10'da) saymaktadır. Fakat buradaki kitaplar, *el-Hilâfe evi'l-İmâmü'l-Uzmâ* (1923) adlı eserden Arslan'ın listesinde 13. sırada yer alan *Yüsrü'l-İslâm* adıyla bahsedildiği için kronolojik düzen içerisinde listelenmiş olamaz. Arslan'ın 811 sayfa tutan Rızâ ile ilişkileri ve karşılıklı mektuplaşmaları içerisinde bu kitaptan bahsedilmediği gibi, en azından onun yirmi bir sayfalık detaylı içindekiler tablosundan elde edilebilecek şeylerden de bahsedilmemektedir.

⁸⁹ Örneğin 6-8, 44-6, 127-8.

⁹⁰ Onun kullanmayı tercih ettiği ifade "ilk dönem Müslümanlar" (*müslümâ's-sadri'l-evvel*) ifadesidir ki bununla yaklaşık olarak ilk üç Müslüman nesli kastetmektedir. Jomier, Rızâ'nın bu terime yüklediği mananın, -söz konusu terimi hicrî üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda yaşamış bazı büyük İslam müelliflerini içerecek şekilde kullanan- Abduh'un yüklediği manadan daha dar kapsamlı olduğuna dikkat çekmektedir (*Le Commentaire Coranique*, 194). Aynı şekilde Hallâk'ın *Yüsrü'l-İslâm*'ı münakaşasına bk. *A History*, 214-20.

⁹¹ *Yüsrü'l-İslâm*, 10.

Bu ayetlere getirdiği yorum esnasında Rızâ, vahiyle yapılan açıklamaların daha çok ibadet ve doktrine dair meselelerle ilgili olduğu şeklindeki kendi tezini destekleyen bir çok *ehâdis* râvî ve şarihine yer verir. Eğer geri kalan konularla ilgili soru sorulursa, gerçekten kolaylık değil de zorluk getirecek şekilde hukûkî kurallar sonuçlandırılmış olacaktır. Allah, insan ilişkilerini ilgilendiren alanlarda daha fazla özgürlük tanımaktadır –nihayetinde O, merhametli ve affedicidir-. Eğer O, bazı konularda sessiz kalmış ise, o zaman bu durum O'nun merhametinin bir ifadesidir. Bu, İslam'ın genel prensiplerine uygunluk arz eden bir yolun keşfedilmesi için ferdî ve kolektif olarak hukûksal gayrette (*ictihad*) bulunmanın kapısını açmaktadır. O'nun vahyedilmiş metnine (*el-nass*) gelince, o da her zaman inananların bu dünya ve ahretteki faydalarını temin etmeyi amaçlamaktadır. O, konu ile ilgili olarak şunları anlatmaktadır:

Allah, hitabın (*el-hitâb*) açık manası ya da işaret yoluyla (*el-işâre*) insanların kendi maslahatları (*mesâlih*) ile ilgili tüm alanlarda onlara ictihad kapısını açar. Böylece her birey ya da ilim sahibi grup, kendisine hak ve faydalı gözüken şeylere (*bi mâ zahara ennehû'l-hakk ve'l-maslaha*) uygun bir şekilde hareket eder, kendisine değersiz ve zararlı gözüken şeylerden de uzak durur. Toplum, yetkide ortak bir danışma ile karara bağlanmış sivil hukuka tümüyle uygun bir şekilde kendini kontrol edeceği gibi, birey de bilgi ve değer seviyesine göre kişisel problemlerinde kendini kontrol etmeyi deneyecektir. Bu konularda büyük serbestlik ve kolaylık vardır.⁹²

Rızâ, "araç"tan ziyâde "amaçlar"ı (*makâsîd*) ifade eden bu hareketin birleştirici bulduğu on prensibi ortaya koymaya yönelir. Bunların iki, üç ve beşincisi halihazırdaki konu ile daha doğrudan ilgilidir. İlkine göre, "Ve biz seni en kolay olana (Yol) kolayca iletacağız (uyman için)" (A'lâ 87/8, Yusuf Ali) ayetiyle Kur'ân'ı Kerîm'de işaret edildiği üzere "Bu din mutluluk getirir (*yesurru*) ve Allah bu dinden tüm zorlukları (*harac*, literatürde "darlık") kaldırmıştır."⁹³ İkinci prensip, "Hikmetli Kur'ân dinin kaynağıdır (*as*)" şeklindedir. Sünnet'te yer alan hükümler, eğer doğrudan dînî konularla ilgili değilse Hz. Muhammed'in *ictihad*ının ürünüdürler ve "sivil, politik ve askerî konular"da (*el-mesâlih el-medeniyye ve's-siyâsiyye ve'l-harbiyye*) onu takip etme zorunluluğumuz yoktur.⁹⁴ Üçüncü prensip, "Allah Müslümanları, bireysel olsun kolektif olsun, özel olsun genel olsun dünyaya dair işlerinde [söz konusu işlerin idaresinde] ne dinin ne de *şerî'at*ın rehberliğini dünya zevklerine düşkünlük göstererek ihmal etmemek şartıyla yetkilendirmiştir (*fevvaza*)" şeklindedir.⁹⁵

Sorular sormama meselesi üzerine daha çok *ehâdis* ve şerhlerinden sonra Rıza, kitabının ortasına gelir *fıkîh usûlünün* yeniden düşünülmesi-. O, kıyasın

⁹² A.g.e., 35.

⁹³ O, bunun, şerî'atın diğer hukuk sistemlerinden niçin daha büyük olmasının sebebi olduğu görüşünü eklemektedir. Söz konusu sebep ise, şerî'atın sahip olduğu kolaylıktır. "Peygamber onu (*şerî'a*) *el-hanefiyye es-semha* ("hakikat ve insafa dayalı din") olarak isimlendirmiş ve bu nedenle de "gündüzü ve gecesi aynı olan" şeklinde tarif etmiştir (A.g.e., 45).

⁹⁴ A.g.e., 46.

⁹⁵ A.g.e., 47. İnsanlığın halifelğine dair dolaylı imaya dikkat ediniz. Burada insanlığın halifelîği, Müslüman Ümmetle sınırlandırılmıştır. Fakat onun aktardığı iki ayetin bağlamı, halifelik açısından tüm insanlığı göstermektedir: (a) "Dünyada bulunan her şeyi sizin için yaratan O'dur" (Bakara 2/29); (b) "Ve O, kendi şanından olmak üzere göklerde ve yerde ne varsa hepsini hizmetinize sunmuştur" (Zuhruf 43/13).

keskin muhalifi Endülüslü zâhirî hukukçu İbn Hazm (ö.456/1054) ile başlar. Şüphencilğini avantaja çevirir (İbn Hazm, uygun bir şekilde diğer ekollerin kılı kırk yaran anlayışlarının faydasız oluşunu göstermektedir) ve sonra da *re'yin* (görüş) İslam hukukundaki önemli rolünü reddetmenin en nihayetinde olanaksız olduğunu göstermek için Hambelî hukukçu İbn Teymiyye ve onun öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'ye başvurur. Gerçekte üç tür *re'y* vardır: boş olan, doğru olan ve şüpheli olan. Boş *re'ye* dair dört kategori belirledikten sonra, daha çok Peygamberin arkadaşlarının gerek kutsal metinlerin yorumlanmasında gerekse kutsal metinlerin sessiz kaldığı alanlarda ortaya çıkan yeni problemlere dair yeni kuralların düzenlenmesinde kullandıkları *re'y* üzerine vurgu yaparak "övlümüş" *re'y* türüne ait dört kategori sunar. Burada onlar, zorunlu olarak analojiye (*kıyas*) başvurmuşlardır.

Rıza daha sonra *kıyas* karşıtlarının, onun cesur bir hermenötik tartışmayı başlatmasına neden olan dört hatayı yaptıklarını gösterir (s.96-104). Esas problem ilâhî metinlerin açıklığı problemidir (*delâle*, onlardan açık hükümlerin çıkarılabilmesindeki kesinlik). Bu açıklık, iki şekilde ortaya çıkar. Birincisi, yazarın amaç ve niyetinin anlaşılması (ve anlama dair hiçbir ihtilafın olmaması) konusunda "doğru" *delâlet* iledir. İkincisi "ek unsurlara dayanan" açıklık türüdür ki, burada, yorumcunun kavrayışı aklî kapasitesinden, bilgisinden, kişiliğinden vb. şeylerden etkilenmektedir. Burada, sahabenin ortaya koydukları arasında sıklıkla görülen ihtilaflarda söz konusu olduğu üzere geniş bir görüş özgürlüğüne müsaade edilmelidir. Hukukçuya bağlı olarak, bir ayetten bir, iki ya da on hüküm (*ahkâm*) çıkarılabileceği gibi aynı ayetten hiçbir hükmün çıkarılmamış olması da mümkündür.⁹⁶ O zaman, genel metinler (*en-nusûsu'l-küllîyye*) yani neredeyse sınırsız bir kıyasa imkân veren metinler dikkate alınmalıdır.⁹⁷ Ancak kabul edilebilir bir analoji nasıl olmalıdır? Burada Rızâ, *et-te'abbudât* (*el-İbâdât* anlamına gelmektedir) ve *el-âdât* (yani *el-mu'âmelât*, fakat yerel kültür tarafından oluşturulan gelenekleri içerecek şekilde) arasında bir ayırım ortaya koyan Ebû İshak eş-Şâtibî'den (onun kitabı *el-İttisâm*'dan) aktarımda bulunmaktadır. Madem ki Mâlik b. Enes'e göre ilk kategoriye giren hükümler kesin ve değişmezdir, bu durumda ikinci kategori

⁹⁶ A.g.e., 104-13.

⁹⁷ İbn Kayyim'a dayanan ve daha ileriye giden Rıza, faiz meselesini tartışır (120-8). O şunları iddia eder: (a) İki tür faizcilik vardır, Arap cahiliye toplumunda fakirlere dönük büyük sömürü aracı olan "açık" faizdir ki bu, kesinlikle yasaklanmıştır; diğeri ise sadece insanları faizin ilk şekline kaymaktan korumaya bir vesile olarak yasaklanan "gizli" faizdir. (b) Aslında alışverişlerdeki bazı faiz türlerini yasaklayan *hadisler* hakkında birçok tartışma vardır. (c) Bu konuda açık hiçbir nass yoktur ve ihtiyaç ve maslahatin ikinci tür faizin kullanılmasını nasıl mümkün kılacağı şartlar belirler (124). Rızâ'nın bu alanda çok katı olduğunu ifade eden Erwin I. J. Rosenthal'a (*Islam in the Modern National State*, Cambridge University Press, 1965, 68) katılmıyorum. Nitekim Jomier, bu tartışmaya çok benzer bir tartışmayı Menâr'ın üçüncü cildinden hareketle yeniden ortaya koymaktadır (*Le Commentaire*, 222,30), öyle ki Rızâ bu konuda hocasının muhakeme şeklini basit bir şekilde yansıtmıyor olmalıdır. Jomier, aynı şekilde Abduh'un banka vadeli hesaplara cevaz veren bir fetva vermiş olduğunun Rızâ'ya söylendiğini ifade etmektedir. Şibî Mellat, yeni kurulan Mısır posta idaresine ait yatırım fonları hakkındaki sorulara cevap mahiyetinde Abduh ve Rıza'nın her ikisinin de 1904'te onların meşruiyetlerini onaylayan kısa bir fetva yayımladıkları konusunda bizi bilgilendirmektedir ("Tantawi on Banking Operations in Egypt", *Islamic Legal Interpretations: Muftis and their Fatwas*, ed. Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick ve David S. Powers, Harvard University Press, 1996). Son olarak Ferîd, Rızâ'nın "Müslümanların halihazırda ödünç para bulmada büyük sıkıntılarla karşı karşıya kalmaları"ni mazeret göstererek faiz getiren işlemleri kabul ettiğini yansıtan Rızâ'nın *el-Hilâfe* adlı eserinde yer alan *riba* konusuna dair bir tartışmayı aktarmaktadır. Dolayısıyla o, *zarûret* ya da zorunluluk esasına dayanarak *ribâya* dair hükümlerin gevşetilmesini istemektedir. Fakat daha sonra Ferîd, Rızâ'nın Abduh ile birlikte *ribâ* terimini yeniden tanımlayarak aslında nasstaki literal ifadeye karşı geldiğine inanan Hürânî'nin tarafında yerini almaktadır (*Legal Reform*, 73-4).

konusunda Şâtibî, büyük bir zaman harcamakta, herhangi bir kaynağı (*usûl*) iptal etmeksizin Kanun Koyucu'nun amacını gözeterek "maslahat içeren manalar"ı (*el-me'ânî'l-maslahiyye*) anlamaya gayret etmektedir.⁹⁸

Yüsr'u'l-İslâm, *fıkıh usûlünün* yenilenmesine dair Rızâ'nın çok önemli düşünceleri ile sona ermektedir. Rızâ, Necmeddin et-Tûfî'den "insan maslahatının (*maslahah*) İslam hukukunun delillerinden (*edille*) biri olduğu, hem de en güçlü ve en kesin delili olduğu" görüşünü almaktadır.⁹⁹ Daha sonra Rızâ, son bölümünü Şâtibî'nin *maslahat*la ilgili tavrına ayırır ki, bu bölümde, kendi düşüncesi açısından hiçbir teorik gelişme teklif etmez. Ancak o, sadece sahabenin insan maslahatı prensibine dayanarak nasıl etkin hukûkî kurallar ürettiklerine dair on örnek öne sürer.¹⁰⁰ *El-Hilâfe ev'l-İmâmü'l-Uzmâ* adlı eserinde açıkça ifade edildiği gibi, onun görüşüne uygun bir şekilde Rızâ, politik düşüncelerle eserini sonlandırmaktadır:

Gerçek şu ki, yöneticilerin yetkisi altına giren (hukûkî olsun, politik olsun veya askeri olsun) sivil ilişkilere (*el-mu'âmelât*) dair meselelerin hepsinin "zarar yoktur ve zarara karşı zarar yoktur" (*lâ zarar ve lâ zirâr*) şeklindeki evlilik ve kalıtımla gelen yükleri doğrudan ortadan kaldıran (yani, bireysel ve kolektif zarardan uzaklaştıran) ayetleri yansıtacak şekilde söz konusu hadisle açıklanan prensibe (*asl*) dayandığı aşikardır. Bu prensipten, zarardan sakınma ve kamu yararına olan şeyleri (*el-mesâlih*) koruma kuralı çıkarılmakta, böylece Kanun Koyucu'nun metinlerine ve oradaki hedeflerine gerekli önemin verilmesi sağlanmaktadır.¹⁰¹

Yukarıda Rızâ'nın, *maslahatı şerî'atın* arkasında yatan temel amaç olarak ya da genel *mu'âmelât* kategorisi içerisinde İslam hukukuna ait bir *delil* veya bir *asl*

⁹⁸ *Yüsr'u'l-İslâm*, 143. Rızâ, Şâtibî'nin *maslahat-ı mürselle* (nassta bahsi geçmeyen bir meselede insan maslahatına dayanarak oluşturulmuş bir hüküm için kullanılan geleneksel kategori) ile *bid'atın* (bir yenilik, genellikle menedilmiş olarak kabul edilen bir kategori) arasını ayırmadaki kabiliyetinin benzersiz olduğunu iddia eder. Çoklarının yaptığı gibi *maslahat-ı mürselle*ye sadece Mâlikîlerin ilgi gösterdiklerini düşünmek yanlıştır. *Usulcüler* çoğu kez ona analoji ile ilgili tartışmalarında yer verirler veya onu *münâsebe* ya da *el-ma'nâ'l-münâsebe* (uygun anlam) şeklinde isimlendirirler. Rıza, her ikisinin de "şer'in genel maksatları"ndan hareketle sonuca ulaşmayı ifade etmesi açısından aynı olduğunu iddia etmektedir (144).

⁹⁹ A.g.e., 147. Şaşırtıcı olan Rızâ'nın bir itirazda bulunmamasıdır. Hallâk da aynı şekilde buna biraz yer vermektedir (150-3). O, bunun, Tûfî'nin maslahata dayanan diğer şeyler üzerinden bazı nasların reddedilmesi için ortaya koyduğu delili olan doğrudan benimsenmiş üstünlük (*tercih*) teorisi olduğunu gösterir. *Maslahatın* son zamanlara kadar neredeyse unutulmuş olmasının nedenini Hallâk, onun epistemolojik olarak alt derecede yer alması olduğunu iddia eder. Bu, Hallâk'ın kutsal metinlerin hukûkî yorumunun güvence altına alınmasına dönük olarak tüm den gelimci muhakemenin kullanılmasında zirveyi temsil eden Şâtibî'ye tam bir bölüm ayırmasının gerekçesidir. Şâtibî'nin epistemolojik teorisi konusunda aynı şekilde bk. el-Azmeh ("Islamic legal Theory", dipnot 5 ile karşılaştırmız).

¹⁰⁰ Ben, Rızâ'nın Şâtibî'yi yüzeysel olarak kullandığını ortaya koyan Muhammed Hâlid Mesûd'a (*Islamic Legal Philosophy*, 194) katılıyorum. *Maslahat* düşüncesini *maslahat-ı mürselle*ye sıkı sıkıya bağlayan Rızâ, Şâtibî'nin *maslahat* kullanımındaki radikal yapıyı gözden kaçırmaktadır. Her şeyden önce Rızâ, *I'tisâm*'dan aktarımda bulunmaktadır. O, Şâtibî'nin en büyük eseri *el-Muvâfakâtını* okumuş gibi gözükmektedir. Eğer okumuş olsaydı, *fıkıh usûlî* hakkındaki teorik anlayışını daha da ileriye götürebilirdi.

¹⁰¹ A.g.e., 152. Yukarıdaki hadisin kullanılması konusunda ayrıca bk. el-Menâr c.4, 861. Rızâ'ya göre idareciler, üyeleri, Müslüman hukukçular olarak söz konusu liderlere rehberlik sunmak için gereken *icthadî* uygulamaya sokacak kişilerden oluşan bir yasama meclisini (gelenekte *ehlü'l-hall ve'l-'akd* şeklinde isimlendirilmektedir) dinlemelidirler. Ben Rızâ'nın "politik felsefesi açısından modernist ya da yeni-*selefi*, ancak dîni görüşü açısından bir *selefi* olduğunu" iddia eden Ferîd'le (*Legal Reform*, 67) aynı kanaati taşıyorum. Ferîd, Hûrânî gibi "[Rızâ'nın] hukuk reformunda bu nedenle bizâtihi Rızâ'nın şiddetle kınanmış olduğu Abduh'un diğer öğrencisi Ali Abdurrazzık'ın karşılaştırmalı çalışması *el-İslâm ve Usûlü'l-Hükûm* adlı eserde karakterize edilen *icthad* anlayışı konusunda cesaret eksikliğinin bulunduğunu" iddia etmektedir (A.g.e., 70).

olarak isimlendirilmesi arasında tereddüt ettiğini görmekteyiz. Benim kanaatime göre Abduh ve Rızâ'nın hukuk metodolojilerinde *maslahat*, hali hazırda *kıyâs* ve *icmâya* baskın çıkmaktadır. Fakat Kerr'in de ortaya koyduğu üzere her ikisi de görüşlerinde istikrarlı değildir. Rızâ, *Yüsrul-İslâm*'da *istislâh*'ın *kıyâs*'ın basit bir uzantısı olup olmadığı (klasik tavır, İbn Teymiyye tarafından da benimsenmiştir) ya da *kıyâs*'ın ötesine gidip gitmediği konularında kararsızdır.¹⁰² O, kitabının son bölümünde son derece açık olan *istislâh* metodunun, özen gösterilen geleneksel *kıyâs* metodunun sahip olduğu meşruiyet kadar meşruiyete sahip olduğunu ima eder. Halbuki İslam'ın kolaylığa öncelik verdiğini açıkça iddia eden bir kitap bağlamında Rızâ'nın tercihinin yöneldiği yer ise açıktır. Daha da ötesi Rıza eğer Tüffî'yi kullanmada istikrarlı davranabilmiş olsaydı, *maslahata* Kur'ânî emirler karşısında -en azından sosyopolitik alanda- üstünlük tanımış olurdu.¹⁰³ Fakat Kerr'in de gözlemediği gibi Rızâ, hukuk teorisinin işaret ettiği şeyleri gerçekleştirmemiştir:

O zaman *maslahat*, belli bir ölçüde hukûkî yorumun bizâtihî temel bir kaynağı haline gelmekte ve artık metne dayalı kaynakların özel işaretlerine bağlı kalmamaktadır... Ve gerçekten *maslahat* bizâtihî bir hukuk kaynağı olarak alınır, kıyasın kendisi çoğu kez *maslahat* olmadan da yapılabilir ve pozitif hükümler, vahyedilmiş hukukun arkasındaki hikmetin (*hikme*) artık anlaşılmaz hale gelmesi durumunda analogi kullanılmadan faydacı temeller esas alınarak belirlenebilir. Fakat bunlar sadece imalardır ve Rızâ tarafından ayrıntılı olarak açıklanmamışlardır.¹⁰⁴

Ben, Rızâ'nın Abduh'a ait *şer'at*'ın (ibadetler hariç) doğal hukuka denkliği konusundaki eklektik teolojiye dayanmakta olduğunu rahatlıkla söyleyebilirim. Hukûkî kuralların nihâî yorumu, nassın arkasında yatan Allah'ın amaçları olarak vahyedilmiş etik prensiplere dayandığı kadar nassta açıkça ifade edilen özel kurallara dayanmamaktadır. Kerr'in de işaret ettiği üzere pratikte Rızâ, çok muhafazakâr bir tavır sergilemekte ve Kur'ân ya da Sünnet'in her biri tarafından açıkça ifade edilen herhangi bir açık hükme uymamayı önermemektedir. Şimdi, söz konusu *makâsidi* bakış açısına yönelmiş daha yeni *usûl* yazarlarına dönüyorum.

***Makâsidi*'ş-Şer'â Lehine Süregiden Eğilim**

Abdürrezzak Senhûrî (ö.1971) ve Abdülvehhâb Hallâf (ö.1956), Rızâ'nın daha genç akranlarıdır ve ilki Mısır Medenî Kanununu¹⁰⁵ yenileyen kişi, ikincisi ise bir *usûlcü* olarak Mısır hukûkuna büyük katkılar sağlamışlardır.

¹⁰² Kerr, *Islamic Reform*, 194.

¹⁰³ Aynı şekilde Rızâ'nın hukukta *ibâdât* ve *mu'âmelât* arasındaki keskin ayırımına dair bk. Layish, "The Contribution of the Modernists", 264. Layish, bunun istenmeyen sonuçları olduğunu, Rızâ'nın "manevî hukuk" ve "dünyaya ait hukuk" ayrımını yaparak "yasama otoritesine dair seküler bir düşüncenin oluşmasında fark edilir bir katkı sağladığını" iddia etmektedir A.g.e., 268).

¹⁰⁴ Kerr, *Islamic Reform*, 196-7. Kerr, "belirsiz" yapısı gereği Rızâ'nın hukuk teorisinin ilerlemeci tabiatını, onu "pratik bir reformcu"dan ziyade bir "ideolojist" yapan yönüyle karakterize eder (A.g.e., 187).

¹⁰⁵ Onun çalışması, onun doğduğu Mısır sınırlarının ötesine gitmiştir. Enid Hill, onu "Mısır, Irak, Suriye, Libya'nın şimdiki medenî kanunlarının ve Kuveyt'in ticaret kanunu ile diğer temel kanunlaştırmalarının baş mimarı olarak isimlendirmektedir... Senhûrî, tartışmasız Arap dünyası tarafından en seçkin modern hukukçu olarak kabul edilmektedir" ("Islamic Law as a Source for the Development of a Comparative Jurisprudence, the 'Modern Science of Codification': Theory and Practice in the Life and Work of 'Abd Al-Razzâq Ah mad al-Sanh ūr

Senhûrî'yi kategorize etmek hiç şüphesiz zordur. Bir yandan o, seküler bir toplum görüşüne sahip bir Müslümandır. Diğer yandan, her zaman İslam hukukuna bir hayranlık beslemeyi sürdürmüş ve hevesle onun islah edilmiş olmasını görmeyi arzulamıştır. Lyon Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne sunulmuş (1926)¹⁰⁶ *Le Califat* adlı tezinde dahi o, İslam hukukunun karşılaştırmalı hukuk ışığında yeniden şekillendirilmesini savunmuştur -gerçekten bu, tezin amacı idi-. Tam da o, ülkeler birliği modeline dayanan bir "doğu ülkeleri birliği"nin idaresini sağlayacak bir manevî halifelik kurulması ve İslam hukukunun kendi içinde yenilenmesinin öncelikli görevlerden biri olması konusunda ümitli idi. Bu sadece şu iki şarta bağlı olarak gerçekleştirilebilirdi: (a) Hukukun yenilenmesinden önce Müslüman olmayanlar Müslümanlarla tam bir eşitliğe sahip olmalıydılar (b) İslam hukuku "modern medeniyetin gerekleri"ne uyarlanmalıdır.¹⁰⁷ Zikri geçen son görev, ilki manevî ölçülerin dünyaya ait ölçülerden ayrılması suretiyle başlanabilecek olan bilimsel bir aşama, ikincisi ise Senhûrî'nin bir deneme alanı olarak şahıs hukukunun kullanılmasını teklif ettiği bir yasalastırma aşaması olmak üzere iki aşamada gerçekleştirilmelidir. Bu denemenin başarılı olması durumunda ise şahıs hukuku, resmî hukuka doğru genişletilebilirdi.¹⁰⁸

Senhûrî, on yıl sonra 1936'da Mısır Medenî Kanunu'nun gözden geçirilmesine yönelik daha güçlü ve detaylı bir plan yayımladı. Onun kanaatine göre kanun bazı önemli açıkları içermeye devam etmiştir. Söz konusu açıklardan biri, kanun metinlerinin sadece sosyal ilişkilere (*mu'âmelât*) dair durumlara değinmesi ve neredeyse tamamen İslam hukuku tarafından kontrol edilen şahsın hukukuyla ilgili durumlara ise değinmemesidir. O, "eğer şahsın hukuku ile ilgili kurallara değinirsek İslam hukukunun (*eş-şer'atü'l-İslâmiyye*) Fransız hukukuna ait prensiplerle doğrudan çelişki içine giren prensipleri ortaya koyduğunu fark edeceğimizi" anlatmaktadır.¹⁰⁹ Bu yüzden o, İslam hukukunda "yenilikçi bir bilimsel hareketi" gerekli görmektedir. Onun tezinde daha önce işaret etmiş olduğu üzere *şer'atın* ahiretle ilgili olan dînî yönü ile *şer'atın* sosyal ilişkilere dair olan dünyevî yönü arasında bir ayırım yapmamız gerekir. Burada dînî boyut, yeri kalp olan "iman (*el-akîde*)" meselesi sayılmış dine dair inanç ve ibadetlerdir. Bu yüzden manevî yön ile "tamamen bir mantikî ve hukukî temele dayanan hükümler arasını ayırmaktayız ve bu, bizim halihazırdaki bilimsel araştırma alanımızdır."¹¹⁰

(1895-1971)", *Islamic Law: Social and Historical Contexts*, ed. Aziz el-Azmeh, New York: Routledge, 1988, 146-7).

¹⁰⁶ Lyon Bosc Frères & Riou matbaası, 1926.

¹⁰⁷ *Le Califat*, 578.

¹⁰⁸ A.g.e., 581-3.

¹⁰⁹ Vücûbu Tenkîhi'l-Kânûni'l-Medeniyyi'l-Mısrî ve 'alâ Eyyi Esâsin Yekûnu Hâzâ't-Tenkîh bi Münâsabe'l-İdi'l-Hamsîniyyi li'l-Mehâkimi'l-Ehliyye", *Mecelletü'l-Kânûn ve'l-İktisâd* 6 (1936), 3-144, 23. Senhûrî'nin, bu durumda, daha önceden halifelik düşüncü olmuş oldukça sembolik biri olsa bile herhangi bir halifelik beklentisini terk etmiş olduğu açıktır. O, medenî kanunun yenilenmesi ile ilgili çalışmanın üç kaynak temelinde ortaya konması gerektiğini açıkça ifade etmektedir: (a) Geçen elli yıl üzerinden gelişerek gelen Mısır hukuku (b) Diğer ülkelerde gerçekleştirilen çağdaş hukuk derlemeleri (uluslar arası hukuktaki son gelişmeler göz önünde bulundurularak) ve (c) İslam hukuku (77). Sıraya ve getirilen gerekçelere dikkat ediniz: Çünkü "İngiliz hukuku hâlihazırdaki mevzuatın tanıtılmasından önce gelir ve halen o değişik bölgelerde hukuk olarak vardır. Mevcut Mısır kanunu, İngiliz hukukuna ait birkaç kanunu almıştır ve hâlâ daha çok sayıda kanunu ondan alabilmektedir." (Aynı yer). Kanunların hiçbir yerinde o *şer'ate* baş vurmak için herhangi bir dînî ya da manevî nedenden bahsetmez -sadece "bilimsel" olanlara değinir-. Buna rağmen o, *şer'atın* hâlâ dünyadaki en gelişmiş kanunlardan biri olduğunu iddia eder.

¹¹⁰ A.g.e., 115.

Kısa ve yetersiz olsa da Senhûrî, bir *usûlî* delil ileri sürmektedir: "İslam hukukunun dört kaynağından (*mesâdir*) birisinin görüşlerin ittifakı (*icmâ*) olduğunu unutmayalım. Biz *icmâ*, *şerî'atın* canlılık sağlayacak şekilde yenilenmesine ve sosyopolitik gerçekliklere ait değişen ihtiyaçları karşılayabilmesine imkân sağlaması nedeniyle *şerî'atın* gelişmesinin anahtarı olarak görmekteyiz."¹¹¹ Daha sonra o, *icmâ*'nın gelişiminde üç aşamanın bulunduğunu gösterir: (a) Peygamber ve onun arkadaşlarının resmî onayları ile belirlenen alışlagelmiş Medine hükümleri (b) Genişlemiş Müslüman imparatorluğu içerisindeki sahabenin üzerinde ittifak ettikleri hükümler (c) Daha sonraki *müctehid* kuşaklar tarafından kabul edilmiş ve sistemleştirilmiş hükümler. Bunun ışığında, Senhûrî'nin genel teolojik düşüncesi çerçevesinde onun *icmâ* görüşünün *makâsidi* bir mantık yapısına dayandığını, yani onun *şerî'ate* dayalı geleneksel fıkıh içerisinde "iyi kanun"un ruhunu en iyi şekilde örneklendirdiğini düşündüğü şeyleri seçip aldığını iddia edebilirim.¹¹² Hatta Aharon Layish'in iddia ettiği gibi bu yeni *icma* anlayışı sadece geleneksel *icmâ* anlayışına ters düşmekle kalmamakta, aynı zamanda "*icmâya* katılan *ulemâ'nın* kişiliği, seçilme şekli, kararlarının meşruiyeti ve onların seküler meclislerle ilişkisi" gibi belirsiz bırakılmış pratik meseleleri de terk etmektedir.¹¹³

Abdülvahhâb Hallâf, bir *usulcû* olarak bu problemlerle doğrudan ilgilenir. O, Kahire Üniversitesinde bir hukuk profesörü olarak 1942'de *'İlmü Usûlî'l-Fıkh* adlı eserini yayımladı. Onun öğrencilerinden biri ve bizâtihi kendisi etkili bir usûlcü olan Muhammed Ebû Zehre,¹¹⁴ bu kitabın yeni Fransızca tercümesinin önsözünde, kendisine ait "Hukukun Kaynakları/Usûl'l-Fıkh" adlı eserini yazmaya başladığında "özlemine duyduğumuz Profesör Hallâf'a ait çalışmanın yenilenerek yayıma hazırlanması amacıyla" kendi projesini yarıda kesmeyi düşündüğünü yazmaktadır.¹¹⁵ Biz, -onun öğrencilerinin mensup olduğu kuşak tarafından dikkat çekici bulunan- bu çalışmanın açılış paragrafında Hz. Muhammed'in "aklî, sade ve uyumlu, insanların sıkıntılarını hafifletecek ve onları tüm zararlardan koruyacak esasa sahip, insanların maslahatlarını ve adaleti sağlamayı hedef edinmiş bir hukuku getirmekle" görevli Allah'ın elçisi olduğunu okuruz.¹¹⁶ Bu, tamamen Abduh ve Rızâ tarafından başlatılan ve örneklendirilen *makâsidi* bakış açısını taşımaktadır. Ancak, burada söz konusu bakış açısı daha tutarlı bir şekilde geliştirilmiştir.

Hallâf'ın kitabına ait taslak, söz konusu perspektifi belli etmektedir. Kitabının dört bölümü dışındaki ilk üç bölümü, geleneksel *fıkıh usûlü* konularını yansıtır, fakat her zaman yeni bir çözüme yer verir. Birinci bölüm, *ictihadın* tüm kaynaklarını sınırlandırmaya çalışmaktadır -ancak *usûl* ve *masâdir* kavramlarını

¹¹¹ A.g.e., 115.

¹¹² Enid Hill, onun *makâsidi* bakış açısını şu sözlerle açıklamaktadır: "O, aynı zamanda Montesquieucu bir anlamda belli bir ülkenin tarihî gelişimi -sosyal, ekonomik ve hukûkî- dikkate alınarak bilinen "geçmiş ve şu andaki- kanunun ruhunu keşfetmek ve onu uygulamaya sokmakla uğraşmıştır" ("Islamic Law", 147, vurgular ona ait).

¹¹³ "The Contribution of the Modernists", 266.

¹¹⁴ Kitabı ile ilgili olarak aşağıya bk.

¹¹⁵ *Les Fondements du Droit Musulman*, trc. Claude Dabbak, Asmaa Godin ve Mehrezia Labidi Maiza (Paris: Edition Al Qalam, 1997). Söz konusu çalışmanın editörlüğü, Ebû Zehre'nin iki arkadaşı Abdül-Fettâh el-Kâdî ve Ali el-Hafîf tarafından yapılmıştır.

¹¹⁶ *'İlmü Usûlî'l-Fıkh* (Kahire: Dâru'l-Kalem, 1972, 10. baskı), 8. Bu bakış açısı, takip eden paragrafta da devam eder: "Müslüman imamlar arasındaki büyük *müctehidler*, tüm entelektüel enerjilerini *şerî'atın* paha biçilemez hukûk hazinelerinin ruh ve manasını nasslardan çıkararak İslâm'ın kaynaklarından İslam hukukuna dair emirleri elde etmek için harcamışlardır."

kullanmak yerine tüm kategoriler için *edille* kavramını kullanmaktadır.¹¹⁷ Doğal olarak Kur'an ve Sünnet, *edille* sıralamasının başında yer almaktadır. Ancak takip eden altı "kaynağın" düzeni ise onun bakış açısını yansıtmaktadır: *İcmâ'*, *kıyas*, *istihsân* (ayrıcılık tercih), *maslahat-ı mürsele*, *örf* (gelenek), *istishâb* (devamlılığın var sayılması), *şer'u men kablenâ* ("bizden öncekilere ait vahye dayalı hükümler"), *mezhebü's-sahâbi* (sahabeye ait hukûkî pratik). Burada, *maslahat*'ın konumuna ve Abduh ve Rızâ'ya ait çalışmalarından önce kendisine yer verilmeyen son maddenin de listede yer almasına dikkat edilmelidir. Ayrıca Hallâk'ın da akılcıca hareket ederek ortaya koyduğu üzere Hallâf'ın çok önemli olan kıyas delili karşısındaki tavrı, onun aslında *istislâhtan* ayırt edilebileceğini göstermektedir -burada yine *maslahat* devreye girmekte ve bu sefer ilâhî yasak ve ruhsatların arkasında yatan mantık (*hikme*) olarak öne çıkmaktadır.¹¹⁸

Takep eden iki bölüm, daha geleneksel konular olsa da *usûl* üzerine yazılmış klasik el kitaplarındakinden biraz daha modern bir üslup içerisinde ele alınmaktadır: ilâhî emirler (*el-ahkâmü's-şer'iyye*) ve dil kuralları (bir metnin anlam seviyeleri, özel ifadeler karşısında genel ifadeler vb.). Daha sonra o, son ve en yeni bölümüne gelir: hüküm verme ile ilgili kurallar. O beş kural belirlemektedir: (a) ilâhî yasamanın genel amacı (*maksad*) (b) Allah hakları ve insanların hakları (c) İctihâda izin verildiği durumlar (d) Hükümlerin iptali (e) Teâruz problemi ve çatışan hükümler arasındaki öncelik dereceleri. (b), (d) ve (e) maddeleri kuşkusuz geleneksel *usûl* konularıdır. Fakat (a) ve (c), geleneksel olmadıklarını teknik olarak kendileri söylemektedirler. Söz konusu bölüm şu ifadelerle başlamaktadır:

Yasa Koyucu'nun hukuka ait hükümlerdeki genel amacı, zorunlu (*zarûrî*) olanlarda olduğu gibi gerekli (*hâcî*) ve tamamlayıcı (*tahsînî*) nitelikte olan şeyleri de insanlık için teminat altına almak suretiyle insanlığın menfaatlerini (*mesâlih*) gözetmektir. Her ilâhî emir, beraberinde insan mutluluğunu (*maslahâ*) sağlayan söz konusu hedeflerden birini amaçlamaktadır. Tamamlayıcı olan şeyler, gerekli olanları tehlikeye atacaksa dikkate alınmayacağı gibi, gerekli ya da tamamlayıcı olan şeyler de zorunlu olanları tehlikeye atacaktır ise dikkate alınamazlar.¹¹⁹

Hallâf'ın Yasa Koyucu'nun amaçlarına olan ilgisi, söz konusu amaçları özel bir meseleyi açıklayan hiçbir nassın bulunmadığı bir durumda bir son başvuru kaynağı olarak ortaya koymaktan ziyade, daha geniş kapsamlı bir prensibi göstermektedir: "Hukûka dair hükümlerin [ortaya konması]ndaki Yasa Koyucu'nun genel hedefinin bilinmesi, nasslarda değinilmeyen durumlar hakkındaki hükümlerin elde edilmesinde olduğu kadar nassların doğru anlaşılması ve onların pratik

¹¹⁷ Burada o, Rızâ'dan çok daha nettir. "Zarûrî" olan ilk kategori (açık bir şekilde Şâtibî'yi takip etmektedir) ne pahasına olursa olsun korunması gereken beş alanı (can, din, nesil, akıl, mal) içermektedir. "Gerekli" olan ikinci kategori, "kavga ve dargınlıklara sebep olmaksızın insanların ihtiyaçlarını gidermeye" çalışarak insan ilişkilerinde zarardan korumayı kapsamaktadır (A.g.e., 317). Son kategori, insanlara çoğunlukla ilk iki kategori içerisinde yer alan yükümlülükleri daha iyi bir şekilde yerine getirebilme imkanı veren şeylerden oluşmaktadır. Örneğin bir şahsın mahrem yerlerini örtmesi ilk iki kategorideki hükümler açısından yardımcı bir hükümdür. Çünkü tıbbî bir tehlike durumunda, insanın tedavi edilebilmesi amacına matuf olarak elbiseler çıkarılmalıdır.

¹¹⁸ Hallâq, *A History of Islamic Legal Theories*, 221.

¹¹⁹ Hallâf, *İlmü Usûli'l-Fıkh*, 197.

durumlara uygulanması açısından da mühim bir hareket tarzı bahsetmektedir.¹²⁰ Gerçekte, Mu'tezilî yaklaşımı yansıtan söz konusu kriter, naslardaki çelişki ve kapalılıkları ortadan kaldırmak ve değişen sosyoekonomik ve politik şartlar ışığında yeni hükümleri belirlemek için bir üst kriter haline gelmektedir.

Hallâf, *makâsidü's-şerî'ayı* kullanmada çağdaşlarından daha ileriye gitmeyi istiyor muydu? Bu mümkündür, ancak o genel anlamda muhafazakârlığını korumayı sürdürmüştür. Kahire Arap Araştırmaları Yüksek Enstitüsü'nde 1953-1954 yıllarında verdiği yayımlanmış konferansların (*Mesâdiru't-Teşrî'il-İslâmî fî Mâ lâ Nassa fhi*, "Hiçbir Nassın Bulunmadığı Yerlerde İslâmî Yasamanın Kaynakları")¹²¹ önsözünde o, ilerici olmayı hedefleyen savunmacı bir tavrı takınmaktadır. Kitabın üç bölümünü şu şekilde ortaya koymaktadır: (a) *el-İctihâdü bir-re'y* hakkında bir araştırma, yani meşru bir şekilde kullanılabilir bağlamlar ("olgular", *vakâi'*) ve onu kullanacak kişiler hakkında bir araştırma (b) *İstislâhla* ilgili açtığı bölümden sonra o, Tüff'nin *lâ zarar ve lâ zırâr* hadisine ait yorumuna dair yeni yazılmış ve notlandırılmış metne yer vermektedir¹²² (c) *Şerî'atın* sıkı ve kısır olduğu şeklindeki oryantalist iddianın iki ya da bir parçasını esas alan bir ret.

Bir *müctehid*in duruma bağlı olarak seçmesi mümkün yolların (*turuk*) her biri, Yasa Koyucu tarafından naslarda açıklanan amaçlarla -buradaki amaç mükelleflerin "Allah'ın hukukuna muhatap olan ve onu kabul etmekle sorumlu tutulmuş kişiler" mutluluğunu arttırmaktır- ilişkilidir. Kitapta beş yol belirlenmektedir (takip eden sıra içerisinde): *el-kiyâs*, *el-istihsân*, *el-istislâh*, *el-'urf*, *el-istihâb*. *Maslahata* dayalı hüküm verme işini üstlenen kimseler açısından zikri geçen her bir yol, ilâhî *maslahat* amacı ile çok yakından bağlantılıdır ve *istislâh* üçüncü sırada yer alsa da Tüff'nin yorumuna yer verilmesi bizatihî "*makâsid*" yönde anlamlı bir harekettir. Girişte Hallâf, Tüff'nin otuz ikinci hadis çerçevesinde elde ettikleri üzerine "onun açıklamalarını derinleştirdiğini ve hükümlere (*el-ahkâm*) ulaşılmasında ilâhî hukukun delilleri (*fî edilleti's-şer'*) ve söz konusu deliller içerisinde halk yararının gözetilmesinin yerine dair *usûlî* araştırmasını büyük bir detayla genişlettiğini ifade etmekte, onun bu konuda kendisinden önce hiç kimsenin gitmediği kadar ileriye giden ifadelere yer verdiğini söylemektedir.¹²³ Daha sonra Hallâf, bize, bu bölümün Şamlı Cemâleddin el-Kâsımî tarafından yeniden notlandırılıp ayrı olarak yayımlandığı bilgisini vermektedir. Bu bölüm, el-Menâr (c.9, bölüm 10, 1906)'da da yayımlanmış ve o zaman o ana kadar bilinmeyen yazmaları kullanarak kendi yorumlarıyla birlikte yenilenmiş bir baskısını yayımlayan Mustafa Zeyd tarafından bilimsel bir inceleme konusu olarak seçilmiştir. Bu kitapçığı methetmekle birlikte Hallâf, sadece özel hükümlere (*cüziyyâtün ameliyyetün*) çevrilmemiş genel teorilerinin (*nazariyyâtühâ'l-küllîyye*) bulunmasından şikâyet etmektedir.

Hallâf, Tüff'nin metodunu takip etmiş midir? Sadece belli bir noktaya kadar takip etmiştir. Bazı durumlarda hukûkî değişime dayalı zorunluluklar, vahye dayalı metinleri hükümsüz kılmaktadır. Geleneğe dayalı uygulamalar bölümünde o, bir risk

¹²⁰ A.g.e., 197.

¹²¹ Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1972, 3 boyutlu baskı.

¹²² Tüff'nin metni, Hallâf'ın kitabında 38 sayfa tutmaktadır (106-44)

¹²³ *Mesâdiru't-Teşrî'*, 105.

unsuru içeren akitlerin (sigorta akdi gibi), *şer'at* tarafından yasaklanmış olsa da günümüzde meşru kılınabileceğini, zira modern ekonomimizin onlara dayandığını iddia etmektedir.¹²⁴ Onun *istislâh* konusundaki tartışmaya dair vardığı sonuç üç noktada toplanmaktadır. Birincisi o, tüm Mâlikî ve Hambelîlerin nassta yer alan bütün hükümlerin insanların iyiliğini gerçekleştirmeyi hedeflediğinde aynı görüşü paylaştıklarını söylemektedir. İkincisi, "zarar yoktur, zarara karşı zarar yoktur" *hadisin* özel (*hâss*), açık ve kesin (*kat'î*) bir nass gücüne sahip olmasıdır. Müslüman toplumlarda yer alan şartların zamana bağlı olarak değişmesi dolayısıyla, yukarıdaki *hadisin* sadece *mu'âmelât* alanında olsa da ilâhî naslarda yer alan özel bir hükmü geçersiz kılabileceği düşünülebilir. Üçüncüsü (bu belki en cesurca ve *makâsidi* yorumu dair en özlü açıklamadır):

Nasslar, icma', *şer'ate* ait deliller ve işaretler, sadece insanların iyiliğine olan şeyleri (*mesâlih*) elde etmenin araçlarıdır. Kamu yararının gözetilmesi (*ri'âyetü'l-maslaha*), hükümlerin elde edilmesini sağlayan delillerden (*edille*) bir tanesidir ve hükümlerin varlıklarına işaret eden bir belirtidir. Bu yüzden [literal bir biçime sahip] diğer delillerden biri yerine kamu yararını esas alarak hareket ettiğimizde, daha az uygun olan delil (*delilün mercûhün*) yerine üstün bir delile (*delilün râcîhün*, yani alternatifleri karşısında ağırlığa sahip) dayanarak hareket etmiş oluruz. Zira kamu yararı, [hukukun] öncelikli gayesidir. Hatta [elde edilmesi] diğer amaçlardan daha büyük bir öneme sahip bir gayedir. Bu nedenle *şer'atte* yer alan bazı hükümler, faydaların zarurete dayalı değişimi (*tebeddülü'l-mesâlih*) dolayısıyla neshedilmektedir.¹²⁵

Hallâfın *maslahatın* üstün tabiatına dönük iddiası, bu bölümün kendisine ait özeti ile (ve kitabın diğer yerlerindeki açıklamalar ile) çelişiyor gibi gözükmektedir. Burada o, ya *ibâdât* veya aile hukuku alanına girmesi ya da Kur'ân ve Sünnet metinlerinde bir hükûkî hükme açıkça delalet etmiş olması (*kat'iyetün fi delâlatihâ 'alâ ahkâmihâ*) dolayısıyla açık ve kesin nasllara (*nusûsun sarîhatün kat'iyetün*) dayanan hükümlerle ilgili *ictihadın* yapılamayacağını vurgular.¹²⁶ Ayrıca insanın mutluluğu esas alınarak elde edilen bir hükmün şu üç sıkı şartı da taşıması gerektiğini dile getirir: (a) Söz konusu hükümle elde edilecek *maslahat*, *maslahatın* önceliğe sahip seviyesi, yani zaruretler (*ez-zarûriyyât*) ile ilgili olmalıdır (b) Elde edilecek *maslahat* kesin olmalıdır (burada muhtemel zararların, elde edilecek faydalar karşısındaki durumu dikkatle ölçülüp tartılmaktadır) (c) Elde edilecek *maslahat*, herhangi bir nassa ya da önceki bir icmâya ters düşmemelidir. Bu yüzden, *maslahat* açısından bakıldığında bir kocanın eşini boşama hakkının (kadının kocasını karşılık olarak boşama hakkı olmamasına rağmen) ya da bir kızın babasının malından erkek kardeşinin aldığı mirasın yarısını almasına yanlış olduğu sonucuna varılabilir. Söz konusu hükümler, naslarda açık olduğu için, zikri geçen *maslahatlar* sadece bir vehimden (*maslahatün vehmiyyetün*) ibarettir.

¹²⁴ A.g.e., 124-5. Aynı şekilde Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, 221.

¹²⁵ *Mesâdiru't-Teşri'*, 99.

¹²⁶ Örneğin a.g.e., 11.

Söz konusu alanlarda görüldüğü gibi muhafazakâr olan Hallâf, yine de kendisinden önce Menâr tarafından savunulan teolojik ve hermenötik dönüşümü - Tûfî'nin tartışmalı tezine yer vermesiyle ortaya çıktığı üzere- benimsemektedir. Nihayetinde *fıkıh usûlü*, temel parametreleri neredeyse on yüzyıl geriye gidecek şekilde dikkatlice belirlenmiş olması sebebiyle sağlam temellere dayanan bir ilimdir. Değişim ise teolojik seviyede başlamakta ve daha sonra yavaş yavaş özel ve değişen şartlarla ilgili olan hukûkî kurallar derecesine inmektedir.

Hallâf'ın bir öğrencisi ve meslektaşısı olarak Muhammed Ebû Zehre, *makâsidi* stratejiyi benimsemiş ancak daha ihtiyatlı bir yol izlemiştir. Onun *Usûlü'l-Fıkh*'ı, bahis konusu olan ilmi tanımlamakla başlar. Onun ortaya koyduğu şeylerin çoğu açık bir şekilde muhafazakârca olsa da, yaptığı tanım onu Şâfiî gibi âlimlere muhalif bir konuma oturtmaktadır:

Fıkıh usûlü, İslâmî hukuk hükümlerini (*el-ahkâmü's-şer'iyye*) nasslardan (*en-nusûs*) çıkarmak ve araştırmak ile onları üzerine bina edildikleri illetler (*el-ilel*) esasına dayandırmak suretiyle *ictihadla* ilgilenen imamların (*el-eimmetü'l-müctehidün*) ortaya koydukları metotları belirleyen bir ilim dalıdır. Bu hükümler sırasıyla gayeye ulaşmayı hedefleyen hikmet hukukunun (*eş-şer'u'l-hakîm*) ortaya koyduğu faydalarla (*el-mesâlih*) ilişkilidir. [İnsanlık adına olan] bu faydalar, Yüce Kur'ân tarafından belirtilmekte, Peygamber Sünnet'i ve Hz. Muhammed'in rehberliği (*el-hüdâ'l-Muhammedî*) yoluyla gösterilmektedir.¹²⁷

Ebû Zehre'nin insan aklının rolü konusundaki Eş'arî yaklaşımına verdiği güçlü öncelik ile *ahkâmü's-şer'*anın insan mutluluğu ile bağlantılı olduğu tezine olan güveni arasında (tezat olmasa bile) bir gerilimin olduğu görülmektedir.¹²⁸ Görünen o ki Ebû Zehre, tutarsızlığın farkında değildir. Yine *Usûlü'l-Fıkh*'ının özetinde bir dereceye kadar Hallâftan daha geleneksel olmasına karşın o aynı yeri şu şekilde sonuçlandırmaktadır: *İctihadın* günümüzdeki gerçek işlevini yerine getirmesi, ilk planda *makâsidi's-şer'a* ile mümkündür. Örneğin *maslahat-ı mürsele* üzerine açtığı bölümde o, "bu delilin, araştırmaya ve İslam hukuku hükümlerinin insanların faydalarını (*mesâlihü'n-nâs*) içerdiği gerçeğine dayalı olarak ortaya konduğunu" kendinden emin bir şekilde açıklamaktadır.¹²⁹ Ardından o, insan mutluluğunu arttırma şeklindeki Allah'ın gayesinin nasslarda yer alan tüm özel emirler, yasaklar ve hükümlerin arkasındaki genel yapı olduğunu anlatmaktadır.

¹²⁷ *Usûlü'l-Fıkh* (Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1958), 3.

¹²⁸ İkinci kısmın ("Yasa Koyucu") ilk bölümü, "Aklın iyi ve kötüyü saptaması" şeklinde başlıklandırılmaktadır (67-72). Burada Ebû Zehre, etik objektivizme (iyi ve kötü kesin bir varlığa sahiptir ve akıl tarafından kavranabilir) dayanan Mu'tezilî yaklaşıma iki sayfa, Mâturîdî/Hanefî yaklaşıma üç paragraf ayırmakta, Eş'arî yaklaşım konusunda ise daha kısa bir yoruma yer vermektedir. O, -Hanefîler aklın farklı özlere sahip olarak iyi ve kötüyü kavrayabileceğini söyleseler de- hukuk uzmanlarının (*fukâhâ*) büyük çoğunluğunun yanında yer alarak "akıl zorunluluk yükleyemeyeceği (*el-'akl lâ yükellif*), zira sadece Allah'ın yasa koyucu olduğu" sonucunu çıkarmaktadır. Bu yüzden o, bu konuda Maturîdî yaklaşımı izlediğini açıkça söyleyen Hallâf'a (*Les Fondements*, 146-8) katılmaktadır. Ayrıca o, Allah'ın insan fiillerine sonuçlar (ödül ve ceza) bağlamış olmasından dolayı insan aklının neyin emredilmiş neyin emredilmemiş olduğunu ortaya koymaya ön ayak olabileceğini ifade etmektedir. Nihayetinde o, yine de bu alanda Hallâftan daha kararsızdır ve aynı zamanda sıkı bir Şâfiî gibi görünmektedir (örneğin 72).

¹²⁹ Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1957, 265.

Daha sonra Ebû Zehre, şu merkezî epistemolojik meseleye gelmektedir: *maslahat* ile *nass* ("metinler") arasındaki ilişki. O, bu konuda üç görüşün olduğunu söylemektedir: (a) Görülen herhangi bir *maslahat*, *nass*'ın zahirine dayanır ve bu konuda Kanun Koyucu'nun niyetinden hiçbir şekilde bahsedilemez (Zâhîrî mezhebi) (b) *Maslahat* kastı, *nass*'ta görülebilir. Ancak burada bahis konusu edilen *maslahat*, özel bir hükme dair bir illetin *nass* tarafından açıkça verildiği durumlardaki *maslahattır* (burada *maslahat*, kıyâs bahislerindeki illet çerçevesinde ele alınmaktadır). (c) İnsanlığa dair beş zarûriyi (hayat, din, akıl, nesil ve mal) korumayı hedefleyen herhangi bir *maslahat*, bir *nass*'ta yer verilse de verilmese de Allah'ın *şer'atını* vahyetmesinde gözettiği gayeyi destekleyen doğru bir *maslahattır*. Son yaklaşım, elbette ona aittir. Fakat o aynı zamanda söz konusu yaklaşımı, *maslahat-ı mürseleye* başvurmak için üç şart ileri süren Malik b. Enes'e atfetmektedir. Bu şartların birincisi, "bir kaynağın (*asl*) bizatihi gözettiği *maslahat* ile Kanun Koyucu'nun hedefleri arasındaki uyumdur ki bu, söz konusu faydanın herhangi bir kaynağı (*asl*) iptal etmemesi koşulunu sağlamalıdır". Diğer iki şart ise şunlardır:

2. *Maslahat*, uygun ve akıl sahibi insanlara (*ehlül'ukûl*) anlatıldığında onay alabilecek şekilde makul tasvirlerle sahip olması dolayısıyla ittifak sağlayarak kendi zatı itibarıyla akledilebilir olmalıdır.

3. *Maslahat*, ona dayalı olarak hareket edildiğinde zorunlu bir ihtiyacın giderilmesini sağlamalıdır. Öyle ki, Allah'ın -şanı yüce olsun- "[Allah] dinde size herhangi bir zorluk (*harac*) yüklemesiz" (Hac 22/78) ayetinde buyurduğu üzere akledilebilir olan fayda yönünde karar alınmadığında insanların sıkıntı yaşamaları söz konusu olacaktır.¹³⁰

Bu yaklaşım, insan aklına Eş'arî'nin verdiği rolden daha büyük bir rol vermektedir. Diğer yandan Ebû Zehre, Allah'ın emirlerini insanın faydası ile ilişkilendirdiğini söyleyerek, böylece *nass*'larda yer almayan diğer alanlara genişletilebilecek bazı genel prensipler ortaya koymak suretiyle epistemolojik bir eşîği geçmekte ve bunun bir sonucu olarak Allah'ın hukuktaki gayelerini kavramak -*makâsidi's-şer'â*- şeklindeki kullanışlı bir yorum aracını işe koşabilmektedir. Bu, *Usûl*'ünün son bölümünden anlaşılmaktadır. Kullandığı son üç başlık şu şekildedir: "Hukûkî hükümlerde gözetilen amaçlar", "ictihâdın şartları" ve "hukûkî görüş belirtme -veya fetvâlar (*el-iftâ*)". Ancak o, yukarıda işaret edildiği gibi ihtiyatlı olmaya devam etmektedir. O, ilâhî hukukun amaçlarını dikkate aldığı anda şu üç noktaya ulaşmaktadır: (a) Uygun dînî hükümler aracılığıyla bireyin manevi oluşumu (*tezhib*) (b) Tüm dereceleriyle ve özel ya da sosyal açıdan adaletin gerçekleştirilmesi (c) Allah'ın bütün emirlerine işlemiş olduğu üzere insanın faydasının -burada "gerçek fayda" kastedilmekte, insanların içgüdüsel olarak cazibesine kapılıp gidebildikleri düşük arzular (*ehvâ*) kastedilmemektedir- temin edilmesi.¹³¹ Bu üçüncü kategori, üç kategori içerisinde en az önemli olanı gibi gözükürken bölümün kalan kısmının hâkim konusu haline gelmektedir.

"*El-maslahatü'l-mu'tebere*" ("nassların onayladığı fayda" -*mursele* türünün karşıtı olarak-) başlığı altında Ebû Zehre, hukukun korumayı amaçladığı insan

¹³⁰ A.g.e., 267.

¹³¹ A.g.e., 351-3.

hayatına dair beş alanı (hayat, din, nesil, mal, akıl) ve sonra insanın faydası konusundaki üç seviyeyi (zaruret, ihtiyaç, daha iyi bir hayat kalitesine götüren şey) kapsayan teolojik bir tartışma başlatmaktadır. Tüm hukukçular Allah'ın emirlerinin maslahatla ilişkili olduğunda ittifak ettiği halde o, bunun Allah'ın iradesi ile nasıl ilişkilendirilebileceği şeklinde var olan bir tartışmayı devam ettirmektedir.

İlk grup (Eş'arîler ve Zâhirîler), Allah'ın hükümlerini insanların faydası ile irtibatlandırmak zorunda olduğu görüşünü reddetmektedir. Onlara göre Allah'a isnat ettiğimiz hiçbir *illet* türü, insan aklına vahyin üzerinde bir üstünlük sağlamaz. İkinci grup (bazı Şâfiîler ve Hanefîler), maslahat boyutunun sadece emrin kendisi ile ilişkilendirilerek ve Allah'ın iradesi konusunda herhangi bir beyanı içermeksizin bir "etkin neden" olarak kullanılabilirliğini düşünmektedir. Son grup ise Allah'ın kendi hukukuyla merhamet ve yol göstericiliğini ortaya koymayı vaat ettiğini ve bu yüzden *maslahatın*, *şer'i* hükümlerin tamamı ile bağlantılı olduğunu iddia edenlerden oluşmaktadır. Ebû Zehra, sonuçta "insanlığın faydasına olmayan hiçbir emrin İslam tarafından ortaya konmadığı"nın tamamı tarafından kabul edilmesine rağmen, bu tartışmanın hukukçuların görevlerini nasıl yerine getireceği ile ilgilenmeyen teorik bir tartışma olduğunu ifade etmektedir.¹³² Ancak bu, herkesin üçüncü grup ile aynı görüşü paylaştığını -ki bu açıkça Mu'tezilî bir görüştür- söylemekle eşdeğerdir. İlginç bir şekilde teolojinin önemli olmadığını ifade etmek suretiyle o, akıl ile vahiy arasındaki ilişkinin esasını belirlemedeki isteksizliğini ikrar etmektedir ve bu tartışmanın tamamında Mu'tezilî sıfatına (ya da ismine) yer vermemesi de manidardır. Görünüşe göre bu, hukûkî çevrelerde bir şahsın suçlanabileceği en kötü tenkit noktasıdır.

Bu mesele üzerinde çağdaş *usulcüler* de daha istekli değildirlir. Fakat, *makâsidi* yaklaşımın daha yaygın hale geldiği görülmektedir. Örneğin Muhammed Hâşim Kemâlî, Eylül 1989'da Malezya'da yapılan *Şer'at* Sempozyumu'nda sunduğu bir tebliğde, neyi İslam *fikh*ının teorik çerçevesi olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. O, "hakkında herhangi bir *nass* ya da *icmâ* olmayan durumlarda *ictihâdın*, *Şer'atın* genel hedefleri (*makâsidi's-şer'a*) esas alınarak icra edileceğini kaydetmektedir. Bu tip *ictihad*, genellikle *ictihad bi'r-ra'y* ya da zanna dayalı *ictihad* olarak ifade edilmektedir."¹³³ Onun takip eden bölümü "*Şer'atın* hedefleri (*Makâsidi's-Şer'a*)"dir. Burada o, neredeyse kelimesi kelimesine Ebû Zehre'ye ait manevî oluşum, adaletin gerçekleştirilmesi ve insanların faydasının temini şeklindeki üç hedefi yeniden ortaya koymaktadır.¹³⁴

Kemâlî'nin "Kamu Yararının (*Maslahat*) Gözetilmesi" şeklindeki *şer'atın* üçüncü amacına dair tartışmasını Şâtibî merkez bir aşama olarak ele almaktadır:

el-Muvâfakât fî Usûli's-Şer'ah adlı daha önceki çalışmasında Şâtibî, gerçekten *maslahatı* adaletin gerçekleştirilmesini ve *ibadetleri* içerecek bir şekilde insanların yararına olan tüm ölçüleri kapsama noktasında açık bir

¹³² A.g.e., 356.

¹³³ "Sources, Nature and Objectives of Shariah", *The Islamic Quarterly* 33, 4 (1989): 215-35, 224'te.

¹³⁴ A.g.e., 226. Burada Kemâlî, İzzüddin Abdüsselâm (ö.660/1263)'in 1968'de yayımlanmış olan *Kavâidü'l-Ahkâm fî Mesâlihü'l-Enâm* adlı eserine ve onun Süfî eğilimiyle öne çıkmış olan *maslahat* teorisine referansta bulunmaktadır (krş. Masud, *Islamic Legal Philosophy*, 161-2).

yeterliliğe sahip *Şerî'atın* çok önemli bir hedefi olarak kabul etmektedir. O, *mekasidü's-Şerî'aya* yeni bir önem atfetmektedir. Öyle ki onun *Şerî'atın* amaçlarını ve felsefesini anlamaya dönük özel katkısı yaygın olarak kabul görmektedir.¹³⁵

Bu, maslahatı kabul edenlere göre *Şerî'atte* bir maslahatı korumayı amaçlamayan hiçbir hükmün (*hüküm*) olmadığı anlamına gelmektedir. Aksine Şerî'atte yer alan yasaklar kötülük ve çirkinliğin (*meşedet*) önlenmesini amaçlamaktadır. Daha sonra Kemâlî, Şâtibî'nin Gazzâlî'den aldığı maslahatın üç türünü (*zarûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyât*) detaylı bir şekilde ele alır ve *zarûriyyâtın* beş kategorisini tartışır. Ancak burada o, kamu yararının gözetilmesinin (bireysel faydaya öncelik verilmeden), "meşruiyeti özel şahıslara ait izafi kolaylık ve faydadan bağımsızlığına dayanan" bir değişken olduğunu ileri sürerek Gazzâlî'nin ötesine geçen Şâtibî'yi takip eder. O, bu konuda şunları yazmaktadır:

Bu, Şâtibî'nin anlattığı gibidir. Zira *Şerî'at*, meşruiyet ve uygulanışı açısından ebedidir ve herhangi bir zamanla kayıtlı değildir. Bundan dolayı onun ulaşmaya çalıştığı fayda aynı zamanda objektif ve evrensel olmalı, izâfi ve sübjektif olmamalıdır... *Maslahatın* objektifliği, *Şerî'at* tarafından açıkça korunan temel *mesâlih* ile uyumu ve onları temin etmesiyle ölçülür. *Maslahat*, esasında rasyonel bir terimdir ve çoğu *mesalih* (*mesâlihü'd-dünyâ*) [aynen alıntı], *Şerî'atın* rehberliği olmasa dahi insan aklı, tecrübesi ve örfü aracılığıyla teşhis edilebilir.¹³⁶

Bu, daha klasik hukukçularla olan münasebet açısından ileriye atılmış cesur bir adım mıdır? Kemâlî bu konuda sessiz kalmaktadır. Bununla birlikte, batılı sömürgeciler tarafından Müslüman zihninde meydana getirilmiş olan büyük hasarı mütalaa ettikten sonra vardığı sonuçta o, "üretken bir yeniden inşaya ve *fıkıh* kurallarının düzeltilmesi ve yeniden şekillendirilmesini zorunlu kılan *ictihada* acil çağrıda bulunmakta, bu yolla genel Şerî hedeflerin hukuk kurallarına ve modern toplum kurumlarına dönüştürüleceğine dikkat çekmektedir."¹³⁷ Kemâlî, *İslam Hukuk Prensipleri* adlı eserinde hukûkî ve politik seviyelere dair bazı muşahhas öneriler ortaya koymaktadır.¹³⁸ Örneğin o, Müslüman hukukçulara İslam ülkelerindeki meclislerde söz hakkı verilmesini ve kanunların *Şerî'atın* ruhuna uygun bir şekilde çıkarılmasını savunmaktadır -bu, daha çok ne muhafazakârları ne de ilerlemecileri rahatsız etmeyecek muğlak bir isteğe benzemektedir-. Zira, batıdan alınan hukûkî yapıların statüsü konusunda her hangi bir görüş ileri sürmemektedir-.

¹³⁵ A.g.e., 228.

¹³⁶ A.g.e., 230. Kemâlî'nin, burada Mesûd'un *Islamic Legal Philosophy* adlı eserine dayandırdığı bir dipnotu vardır.

¹³⁷ A.g.e., 232. Bu düşünce tarzı, merhum İsmail Fârûkî'nin de temel anlayışıdır. "İslam ve İnsan Hakları" başlıklı bir makalesinde Fârûkî, Allah tarafından tüm mekanlar ve zamanlar için ilan edilen şeylere ait ruhu, Şerî'atte kutsal kabul edilmiş "İslâm insan hakları bildirisi" olarak ifade etmektedir (The Islamic Quarterly 27, 1, 1983, 12-30, 12'de). Bu "değer bilimsel yargılar" bir tarafa, hukukun yazımı ya da *Şerî'atın* belli zamanlara ve bağlamlara uygulanması, insanlar tarafından yeniden yorumlanmaya daima açıktır (A.g.e.). "Müslümanların büyük çoğunluğuna göre (Hanefî, Mâlîkî ve Câferî mezhebi ya da *hukuk* mezhebi mensupları), *Makâsidü's-Şerî'ah* (hukukun genel hedefleri) altında ya *istihsan* (hukûkî öncelik) ya da *maslahat* (kamu yararının hukukun gözetilmesi) aracılığıyla kamu yararının gereklerini ciddi bir şekilde -yani tecrübeye dayalı olarak- ortaya koymak, hukûkî hikmet ve İslam dindarlığının zirvesidir" (A.g.e., 13).

¹³⁸ Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 1991, Yenilenmiş Basım.

Değerlendirme

Ben, bu makalede 20. yüzyıl İslâmî reformist hareketin altında yatan bazı teolojik meseleleri ve bu hareketin geliştirdiği hukuk teorisini, söz konusu meselelerin İslam'da daha önce ya da Gazzâlî sonrası gündeme gelmiş paralel (ancak müstakil) tartışmalarla olan ilişkisini ortaya koymaya gayret ettim. Merkezî meseleler etik gerçekliğin tabiatı (ontoloji), moral yargıları elde etmedeki insanlığın kapasitesi (epistemoloji) ve hukukçunun nasların muşahhas kuralları ile nasslara dayandırılan daha genel etik prensiplere olan izâfi yaklaşımı (hermenötik) etrafında dönmektedir.

Bilinçli bir şekilde parçacı bir yaklaşımdan uzak durmaya çalışırken hukûkî/teolojik yaklaşımların gelişiminde sosyopolitik faktörlerin etkisine işaret etmeyi isterim. *Mihne* baskısı altında Ahmed b. Hanbel'in moral başarısına bakılabilir (*Mihne*'yi çok geçmeden Sünnî İslam teolojisinin politik zaferi takip etti). Aynı şekilde İslam tarihinde "yaratılmış Kur'ân" yaklaşımı konusunda gerçekleştirilen bu dönüşümü "belirleyici an" -"ki bu an, Müslümanların daha sonra batı medeniyeti üzerinde belirleyici bir etki meydana getiren kavramları [Grek kuramsal düşüncesi] reddettiği andır"- olarak isimlendiren H.A.R. Gibb'in görüşüne iştirak edilebilir.¹³⁹ Daha sonra merkezî hilâfet gücünün zayıflamasıyla birlikte hukukçular, dîni konulardaki (aile hukukunu içerecek şekilde) ideal şer'at hükümlerini, zaten İslam hukukuna az ilgi duyan ya da İslam hukukunu az bilen hükümdarların icra ve yasama yetkilerinde sıkıca tutulan kamu hukukunun zorunlu gelişiminden ayırmaya başladılar. İşte bu, *siyâsetü's-şer'iyye* disiplininin geliştiği ve Gazzâlî'nin hukukun kaynakları arasında kamu yararının (*maslahat-ı mürsele*) rolünün artırılmasına dönük yenilikçi tasarısını -ki bu, hâlâ Eş'arî geleneğine bağlı olduğunu iddia ederken Mu'tezilî objektivizmine dönük örtülü bir onay anlamına gelmektedir- ortaya koyduğu bağlamdır. Sonuçta söz konusu bağlam, Moğol istilası sonrasında oluşturduğu yapı içerisinde İbn Teymiyye'nin, *ictihada* dair yenilenmeye ve doğal hukuka ulaştırılan bir yol inşa edecek şekilde -en azından politik alanda- hazırlanmış bir teolojiye çağırıldığı İslam havzasıdır. Bundan sonra akıl ve vahiy, özellikle Müslümanların gerilemekte olan bir ümmet olarak taklid sarmalından kurtulmaya ve batı modernitesinin getirdiği tehditlerle yüzleşmek için *ictihad*ın kullanılmasına çağırıldığı on sekizinci -ve on dokuzuncu- yüzyılda Hindistan ve Mısır'da karşılıklı işbirliklerini yenilediler.

Elbette politik ayaklanmaların ardından başka faktörler devreye girdi. Hatta teoloji her zaman kendi bağlamı tarafından şekillendirildi ve bu makalede örnek verilen yirminci yüzyıl *usulcülerinin* teolojisinin gösterdiği üzere sosyokültürel baskılar, nihayetinde hukuk teorisinin -tabiatıyla sadık muhafazakâr olarak- üretilmesinde dahi etkili oldular. Aynı şekilde benim bir *makâsidi* yaklaşım olarak isimlendirdiğim ilerlemeci bir uyarlamanın, Mu'tezilîliğin toptan yeni bir uyarlamasını temsil ettiği asla söylenemez. Eğer söylenecek bir şey varsa o da bu çalışmanın, Reşid Rızâ'nın ardından giden hukuk teorisyenlerinin iç gerilimleri ve

¹³⁹ *Modern Trends in Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1947), 19.

süregiden çatışmalarının Mu'tezile benzeri bir etik objektivizm ile kısmî rasyonalizm arasını birleştirdiklerini, ancak klasik *kıyas* ve *icmâ* anlayışlarının önüne geçerek şer'î amaçların gerçekleştirilmesi (*maslahat* ön planda olmak üzere) konusunda tutarlı istidlaller ortaya koymada başarısız olduklarını gözler önüne sermiş olmasıdır. Bu başarısızlığın nedeni, onların ilk *usulcülerden* miras aldıkları metin merkezci yaklaşımıdır.¹⁴⁰ Nassta yer almayan konularda ortaya konacak her yeni hükmün *kıyâs* ve *icmâ* altında yer alması gerektiğini benimseyen ilk *usûl* teorileri (Şâfi'ye nispet edilmektedir), daha çok hukûkî muhâkeme insan düşüncesine ait alanı minimize etmeye dönük olarak geliştirilmiştir. Doğal olarak bu yaklaşım, İslam dünyasının son yüzyılda yaşadığı hızlı sosyal değişiklikler dolayısıyla savunulamaz hale geldi. Yeni gayesel yaklaşım, *mu'âmelât* alanında geleneksel *şer'atın* pozitif uygulaması konusunda bazı esneklikler sağladı. Ancak, *fıkıh* külliyyâtından (az sayıda Kur'ânî hukuk hükümlerini içeren) alınan literal yorum anlayışıyla modern toplumun yeni gerçeklikleri (yoğun bir batılı seküler yasal hukuku etkisini içeren) arasındaki gerilim devam etti.¹⁴¹

Bu çözüme kavuşturulmamış gerilim, Müslümanlar en azından şu üç çetin tehditle karşı karşıya kaldıkları zaman gelecekte ancak daha şiddetli hale gelecektir: Bunların ilki, tüm alanları etki altında bulundurduğu anlaşılın yeni bir dünya gücünün (A.B.D) askerî ve ideolojik baskıları; ikincisi, Ümmet ile ulus devletlerin oluşturduğu bir dünyada uluslar arası hukukun dinamikleri ve insan hakları standartları arasındaki yüzleşme; sonuncusu ise, gelenekçi Müslümanlar ile yeni ihyâcılar ve ilerlemeciler arasındaki rahatsız edici tartışmalardır. Bu araştırmanın ortaya koyduğu en önemli bulgunun, hermenötik alanda meydana gelmiş gerilim olduğu görüşümdedir. *Makâsîdî* yaklaşım, örtük bir şekilde Allah tarafından bir yedinci yüzyıl muhatap kitlesi esas alınarak bağlama uyarlanmış ilâhî bir metne işaret etmektedir. Eğer Kur'ân'ın tarihselliği kabul edilirse (Fazlurrahman ve ondan sonra bir çokları tarafından benimsenmiştir), o zaman İslam hukuk teorisi, geriye çevrilemez bir "gayelilik" olmasından dolayı, belki Müslümanların mevcut bağlamlarında ortaya çıkan ihtiyaçlarını karşılayabilecek yeni, tutarlı bir metodoloji geliştirebilir.¹⁴² İbrahim Mûsâ¹⁴³, Muhammed Haşim Kemâlî¹⁴⁴ ve Sulhi Yunus¹⁴⁵ gibi bazı araştırmacılar, son dönemlerde bu stratejiyi yansıtan makaleler yayımlamışlardır. Bunların her biri, nasslardaki muşahhas hükümlerin (bağlama özgü olanların) bazı durumlarda yeniden gözden geçirilmesi gerekeceği anlayışını gözetmektedir.¹⁴⁶ *Makâsîdî* stratejiyi yansıtan bir diğer araştırmacı da geleneksel

¹⁴⁰ Mûsâ, "The Poetics and Politics" adlı makalesinde bunu, "söz merkezcilik (logocentrism)" olarak isimlendirmektedir (bk. not 42).

¹⁴¹ Aynı şekilde bu gerçekliğin detaylı bir analizi için bk. (Layish, "The Contribution of the Modernists").

¹⁴² Yeni hermenötik yaklaşımlar zincirine dair Hoebink'in seçkin makalesine bk. ("Thinking about Renewal in Islam", krs. not 56).

¹⁴³ "The Poetics and Politics" ve "The Dilemma of Human Rights Schemes", *The Journal of Law and Religion* 15, 1&2 (2000-2001), 185-215.

¹⁴⁴ "Issues in the Understanding of *Jihād* and *Ijtihād*", *Islamic Studies* 41, 4 (2002), 617-34.

¹⁴⁵ "Islamic Legal Hermeneutics: The Context and Adequacy of Interpretation in Modern Islamic Discourse", *Islamic Studies* 41, 4 (2002), 585-615.

¹⁴⁶ Örneğin Kemâlî, "*ictihadla* ilgili kuralların birisine göre açık bir nassın bulunduğu yerde *ictihadın* yapılmaması gerektiğini (*lâ ictihâde ma'a'n-nass*), bu kuralın şimdi değiştirilmesinin gerekebileceğini" ifade etmektedir ("Issues", 631). Aynı şekilde *icmân* geleneksel tanımı, söz konusu yeni bağlama bağlı olarak değişmelidir.

kaynaklardan postmodern bir hermenötik eğilimle de bolca aktarımda bulunan Hâlid Ebu'l-Fazl'dır.¹⁴⁷

Son Söz

Bu makaleye İslam'da hukuk ile teoloji arasındaki açık bağı ifade ederek başlamıştık. Ebû Zehre, Abdülaziz Sachedina'nın çağdaş İslam düşüncesindeki epistemolojik kriz olarak ifade ettiği şeyi güzel bir şekilde simgeleştirmektedir.¹⁴⁸ Eğer bu kriz çözülecekse, *kelâm* ile *fıkıh usûlü*, *şer'at* ile *fıkıh* arasında bir şekilde bağ kurulmalı, daha sonra da onun sonuçları aydınlanma rasyonalizmi hatta daha da önemlisi post-modern epistemoloji ışığında ciddi bir şekilde açığa kavuşturulmalıdır.¹⁴⁹

Kemal A. Fârûkî, hermenötik alandaki yeni bir bilinçlenmeyi İslâmî bir reformun anahtarı olarak gören Fazlurrahmânın taraftarı olarak kabul edilmektedir.¹⁵⁰ Burada din adamları ya da diğer insanlar, bilinçli bir şekilde gerek nassla gerekse kendi dünyalarıyla dinamik bir etkileşime geçmektedirler. Anlam, nassın tarihsel çerçevesi ile yorumcunun kendi tarihsel çerçevesine ait söz konusu çift ufuk konusundaki yorumcunun incelemesine dayanmaktadır.¹⁵¹ Fakat Fârûkî, "(*şer'at*) olarak var olan İslâm'a ait hukûkî emirleri, İslam'da söz konusu emirleri insan aklının anlamasıyla oluşmuş hukûkî emirlerden (*fıkıh*); var olan realiteyi, o realiteden anlaşılabilir olarak oluşturulan realiteden" ayırmak suretiyle Fazlurrahman'dan bir adım daha öteye geçmiştir.¹⁵² Hukukun amaçları konusunda insanın fayda ve ihtiyaçlarına usûlî açıdan odaklanma eğiliminin ne kadar daha ileriye götürüleceği - ya da bu "amaççı" stratejinin "faydacı" olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceği, tartışmaya açık bir konudur.

Kesin olan şu ki *makâsîdî* strateji, giderek bir esasa kavuşmakta¹⁵³ ve *fıkıh* içerisinde daha genel bir şekilde kendini göstermektedir. Elbette *fıkıh usûlündeki* mevcut gelişmeleri daha iyi anlayabilmemiz için daha ileri araştırmalar

¹⁴⁷ Onun yaklaşımına dair yaptığım analiz için bk. "*Maqâsîd al-Shar'îa*: A Promising Hermeneutic for Islamic Law and Human Rights?" (yakında yayımlanacak).

¹⁴⁸ *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, 56.

¹⁴⁹ Bu konuda Müslümanların giderek büyüyen tartışmalarına bir giriş olması açısından orijinal olarak basımı gerçekleştirilen şu iki kitaba bk. Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion* (London: Routledge, 1992) ve Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise* (London: Routledge, 1992). Ayrıca adı geçen yazarın tezine bk. "Toward Muslims and Christians as Joint Caretakers of Creation in a Postmodern World" (Pasadena, CA: Fuller İlahiyat Fakültesi Tezi, 2001). Son olarak S. Parvez Manzûr'un Jürgen Habermas'ın *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse of Law and Democracy* trc. William Rehg (Cambridge, MA: MIT Press, 1996) adlı eseri üzerine yaptığı çalışma, Müslüman bir bakış açısıyla söz konusu problemi ele almaktadır: "Faith and Law: At the Crossroads of Transcendence and Temporality", *Muslim World Book Review*, 18, 3 (1998).

¹⁵⁰ *Islamic Jurisprudence* (Karachi: Pakistan Publishing House, 1962).

¹⁵¹ *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (University of Chicago Press, 1982). Aynı şekilde Fazlurrahman'a ait *Revival and Reform in Islam: A Study in Islamic Fundamentalism* (Oxford: OneWorld, 2000) adlı çalışmanın yayıma hazırlanmış haline İbrahim Mûsâ'nın yaptığı giriş bk.

¹⁵² *Islamic Jurisprudence*, 252.

¹⁵³ Başlıklarında *makâsîdî's-şer'î* aya yer verilen 1995'ten itibaren yayımlanmış beş başka *usul* çalışmasına rastladım: (1) Abdullah Muhammed el-Emîn en-Nu'ayyim, *Makâsîdî's-Şer'î'atî'l-İslâmîyye* (Hartum: el-Haraketü'l-İslâmiyyetü't-Tullâbiyye, 1995); (2) Muhammed Sa'd b. Ahmed b. Mesûd Yûbî, *Makâsîdî's-Şer'î'atî'l-İslâmîyye ve 'Alâketühâ bi'l-Edilleti's-Şer'iyye* (er-Riyâd: Dâru'l-Hicre li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1998); (3) Nureddîn Bûthavri, *Makâsîdî's-Şer'î'a: Tesrî'u'l-İslâmî'l-Muâsir beyne Tumûhi'l-Müctehidi ve Kusûri'l-İctihâd: Dirâse Mukârene Nakziyye* (Beyrût: Dâru'l-Tâli'atî li't-Tibâ'atî ve'n-Neşri, 2000); (4) Abdülazîz İzzet, *Makâsîdî's-Şer'î'a ve Usûlü'l-Fikh* (Amman: Metâbi'u'd-Düstûri't-Ticâniyye, 2000); (5) Câbir el-Alvânî Tâhâ, *Makâsîdî's-Şer'î'a* (Beyrût: Dâru'l-Hâdî li't-Tibâ'atî ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 2001).

gerekmektedir. Özellikle, Tûfî'nin yukarıda işaret edilen yazarlar indindeki popülaritesi ile söz konusu yazarların, örneğin Birleşmiş Milletlere ait 1948 İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'ndeki bazı insan hakları normlarına ters düşen açık nasların nihâhî statüsü konusundaki belirsizlikleri arasında görülen çelişkiye daha yakından bakılmalıdır. Aynı şekilde çağdaş usulcülerin (muhafazakar olarak bilinen) yavaş yavaş *makâsîdî* bir yöntemle *şerî'at* ile *fıkıh* arasında en azından sosyopolitik alanda (*muâmelât*) epistemolojik bir ayırımı doğru gittikleri görülürken¹⁵⁴, Müslüman toplumun Kur'ân'ın tarihselliği üzerinde açık bir tartışmaya hazır olduğu söylenemez. Her halükarda bu konuda ciddî bir gayret olmaksızın, çağdaş İslam hukuk teorisinin kapsamlı, tutarlı ve bağlam-özel bir sistem olarak yeniden açıklanabileceği konusunda ciddi kuşkuvarım vardır.

¹⁵⁴ Ben burada tüm çağdaş *usul* eserlerinin söz konusu düşüncüyü öne sürdüklerini söylemiyorum. Ancak aynı *makâsîdî* ruhun hissedildiğini ifade ediyorum. Örneğin bir Şîî usul eseri, *istishâb delîline* alışılmış değerinden daha büyük bir değer atfederek ve *kıyâs* ile bağlantılı olmayan diğer her şeyi reddederek "yeni bir kisve altında" konuyu sunduğunu iddia etmektedir (Muhammed Cevvâd Magniyye, *İlmü Usûli'l-Fikhi fi Tevbihi'l-Cedit*, Beyrût: Daru'l-İlmi li'l-Melâ'îyn, 1975). Kendisinden sıkça alıntıda bulunulan eserinde Muhammed el-Hudarı, ilk paragrafta *şerî'ate*teki emirlerin insanın faydası ile ilişkili olduğunu (*mu'allile bi'l-mesâlih*) açıklamakta, fakat *el-maslahatü'l-mürseleyi kıyâsın* altına yerleştirmektedir (*Usûlü'l-Fikh*, Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, 1938, 3. basım). Daha etkili bir *usulcü* olan Muhammed Mustafa Şelebî, *kıyâstan* sonraki yedi *delîlin* ikincisi olarak *maslahatı* saymakta ve Hallâf ile Ebû Zehre gibi son bölümün yanındaki bölümü *makâsîdî-ş-şerî'aya* ayırmaktadır (*Usûlü'l-Fikhi'l-İslâmî*, Kâhire: Mektebetü'n-Nasr, 1991, 5. basım). Son beş yılını (1958-63) Ezher Şeyhi olarak geçirmiş olması dolayısıyla Şelebî'den daha etkili olan Mahmut Şeltût, kendisini Muhammed Abduh'un çizgisinde bir reformcu olarak görmüştür (krş. Kate Zibiri, *Mahmûd Shaltût and Islamic Modernism*, Oxford: Clarendon Press, 1993). Popüler eseri *al-İslâm 'Akide ve's-Şerî'a* (Kahire: Dâru'l-Kalem, 1966, 3. basım) 'sının son bölümünü hukuk teorisi hakkındaki görüşlerine ayırmaktadır. Ona göre *şerî'atın* Kur'ân, Sünnet ve *re'y* olmak üzere sadece üç kaynağı vardır. O *re'y*'in kullanılması konusunda üç delil ileri sürmektedir: (1) *Şûrâ* usûlünün takip edilmesi yönündeki ilâhî emir (2) Tartışmalı meselelerde idarecilere (*ulu'l-emr*) uyma yönündeki ilâhî emir (3) Hz. Muhammed'in Sahabeye verdiği yabancı memleketleri idare ederken sağ duyunun kullanılmasına dair talimat (552). *Re'y* başlığı altında *icmâi*, "kamu yararını düşünen insanların ittifaki" (*ittifâku ehli'n-nazar fi'l-mesâlih*) olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca o, gerçekten fetvalarında *maslahata* sıkça başvurmaktadır.