Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce

Cilt 6: Kuzey Afrika Düşüncesi

Editör: **Lütfi Sunar**

YURTDIŞI TÜRKLER
VE AKRABA TOPLULUKLAR BAŞKANLIĞI

Düşünce Tarihi Serisi

Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce

Cilt 6 : Kuzey Afrika Düşüncesi

Editör : Lütfi Sunar

Yayın No : 19-2

ISBN : 978-975-17-5086-0

1. Basım, 2021

Tasarım : Seyfullah Bayram

Baskı ve Cilt : XXX Matbaası

XXX

© 2020, Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları

Bu eserin bütün hakları Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı'na aittir. Yayınevinin yazılı izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

Kütüphane Bilgi Kartı

Sunar, Lütfi. Ed.

Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce (Cilt 6: Kuzey Afrika Düşüncesi)

1. Basım: xii + 420 Sayfa

ISBN: 978-975-17-5086-0

1. Çağdaş Düşünce, 2. İslam Dünyası, 3. Kuzey Afrika

Rabat ve Tunus'ta Şatıbi Okumak

Ebrahim Moosa

İslam Hukukunda Ahlaki Dönüm

*İslam hukukunda "*makaşidü (*maqasid*) dönüşü" olarak bilinen ahlaki dönüm, yirminci ve yirmi birinci yüzyıldaki bu alandaki birçok uygulayıcı ve yazarın hayal gücünü etkisi altına almıştır. "Şeriatın amaçları" ile ilgili tartışmalarda çok az kişi, Müslüman ahlak felsefesinin reformu ve yeniden inşası için bir asırdan fazla bir süredir planlar üreten ve bu konuda yazılar kaleme alan Kuzey Afrika'daki düşünür, akademisyen ve filozoflara rakip olabilir. Bunlar, Tunuslu Muhammed Tahir ibn Aşur'dan (1879-1973), on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllardaki Faslı Allal el Fasi'sine (1910-1974) ve çağdaş dönemin Ahmed er-Raysuni'sine (b. 1953) kadar uzanıp çeşitlilik gösterir. Birkaç farklı sima da İslam hukukunu yorumlamanın bu yeni yolu için görüş ve desteklerini dile getirmiştir. Mısır, Suriye, Irak ve Lübnanlı düşünürler yanı sıra Hint-Pakistan alt kıtasından olup da görüşleri bu eğilimi onaylayan, onaylamayan veya temkinli yaklaşanlar ile Avrupa ve Kuzey Amerika'dan alimlerin düzenli aralıklarla katkı sağlamadığı şeriatın amaçlarına ilişkin bu tartışma, bir nevi bölgeler arası bir boyut kazanmıştır.

Ancak, son zamanlarda düşünürler *Şatıbi* ile ciddi anlamda ilgilenmeye başlamışlardır ve bu bölümde onların bu konuyla alakalı görüşleri ele alınmıştır.

Şatıbi'nin "el-Muvafakat: Şeriatın Temellerinin Uzlaşması" eseri kimilerine göre Mısırlı reformcu Muhammed Abduh tarafından daha geniş okuyucu kitlesinin dikkatine sunulmuştur. Tunus'taki Zeytune Cami Üniversitesindeki alimlerin böylesine ilginç bir metni okurken keşfetmesi, Abduh'un ilgisini çekti. Müslüman İspanya'daki Granadalı on dördüncü yüzyıl hukukçusu Abü İshak Şatıbi'nin (Ö. 1388) yenilikçi düşüncelerinden o kadar etkilenmiştir ki Abduh, bir kopyasını Kahire'ye getirmiştir. Abduh'un müritlerinden biri olan El-Ezher mezunu ve Paris Sorbonne'da yüksek lisans eğitimi alan Dr. Abdullah Daraz, Şatıbi'nin "el-Muvafakat" eserini, Abduh'un vefatından sonra Şatıbi'nin belirsizliğin gölgelerinden çıkmasına izin verecek bir görev niteliğinde düzenlemiş ve yayınlamıştır.

Şatıbi, kendi yüce vicdanı ve münzevi nitelikleri nedeniyle yaşamı boyunca birçok düşman edinmiştir. Ancak mirası, eleştirileri geride bırakmış ve küresel çapta bilgili Müslüman bir kitleyi etkilemeye ve onlara ilham vermeye devam etmiştir. Hukuka değer temelli bir yaklaşımı esas alması ve bilgi teorisini ayrıntılı şekilde açıklaması, modern Müslümanların ihtiyaçlarında bir miktar yankı bulmuştur. Bazı Müslümanlar, onu, fikirleri Müslüman düşüncesinde modern sosyal, entelektüel ve dini reform (ıslah) projelerinde yer bulan biri, zamanın ruhunun sahipsiz bir "yenileyicisi" (müceddid) olarak görmüştür.

Sadece hukukçular değil, Fas'ın Rabat şehrindeki Muhammed V Üniversitesi'ndeki filozoflar da Şatıbi'nin yazılarına ilgi göstermiştir. Kuzey Afrikalı alimler arasında, Müslüman düşüncenin yeniden inşası, özellikle karmaşık bir Müslüman mirasının ve geleneğinin nasıl yenileneceği ve canlandırılacağının felsefi, tarihi ve dini boyutları üzerine, yirmi yıllık ateşli bir tartışma bulunmaktadır. Kuzey Afrikalı alimlerin çabaları esrarengiz içgörüler sağlamış, Arap ve İslam dünyasındaki ilim çevrelerinde ciddi tartışmalara yol açmıştır.

Bazı ortodoks alimler (ulemalar), Şatıbi'nin görüşlerini kararlarında düzenli olarak uygularken, çağdaş Müslüman filozofların Şatıbi'nin fikirlerini nasıl yeniden işledikleri daha az incelenmiştir. Muhammed V Üniversitesi'nde eğitim görmüş bir filozof olan ve çalışmalarıyla mütevazi bir felsefi edebiyat kanonu ortaya çıkaran Muhammed Abid el-Cabiri (1936–2010), bu durumu tetkik için iyi bir örnektir. Genel olarak "Arap Aklının Eleştirisi" olarak adlandırılan etkin dörtlü, *Nakdü'l-aql al-'arabi*: (a) Arap Aklının Oluşumu (*Takwin al-'aql al-'arabi*), (b) Arap Aklının İnşası (*Binyat al-'aql al-'arabi*), (c) Arap Siyasal Aklı (*Aql al-siyasi al-'arabi*) ve (d) Arap Ahlaki Aklı (*al-'aql al-akhlaqi al-'arabi*) şeklinde sınıflandırmıştır. Cabiri'nin bazı fikirlerine meydan okuyan ve aynı zamanda aynı üniversitede ders veren, Fas'ın önde gelen dil ve ahlak felsefecisi, Taha Abdurrahman da Sorbonne'da eğitim görmüştür (Abdurrahman, 1994).

İki filozoftan biri olan Cabiri, Arap-İslam düşüncesinin krizini analiz eden uzun ciltler kaleme almış ve uzun bir süre en önde gelen pan-Arap entelektüel muhatabı olmuştur. Cabiri, Arap-İslam düşüncesinin epistemolojik temellerini yapısızlaştırmak için meta-eleştiri yapmış ve bunun için devasa bir çaba sarf etmiştir. Cabiri günümüzde üç akıl yürütme biçiminin yüzyıllar boyunca Müslüman kültürüne ve düşüncesine nasıl yerleştiğini belirlemesi ve açıklaması ile ünlüdür. Cabiri'nin hiyerarşik şemasında filozofların gösterici aklı (burhan), besin zincirinin en üst sırasında yer almıştır. Bu, Cabiri'nin Müslüman düşüncesine hâkim olmasını talep ve tercih ettiği bir akıldır, çünkü onun görüşüne göre, Müslüman medeniyetinin gelişmesinin tohumları burada ekilmiştir. Cabiri'nin yaşamında büyük üzüntüye neden olan bu durum, büyük ölçüde Müslüman söylem geleneğindeki hâkim açıklayıcı akıl yürütmedir (beyân). Beyân, Cabiri'nin zihninde indirgeyici, mekanik ve kapalı bir yorumbilimsel akıl yürütme biçimidir. Bunu, Müslüman hukukçular, ilahiyatçılar ve dilbilimciler popüler hale getirilmiştir. Cabiri'nin zihnine göre tasavvufi sezgi (irfan), tasavvufçular ve bazı filozoflar tarafından geliştirilen ancak İslam düşüncesine ve toplumunun inşasına en çok zarar veren akıl yürütme türüdür. Cabiri,

Farsi felsefi, teolojik ve tasavvufi etkileri eleştirirken acımasızdır ve bu etkilerin Arap düşüncesini ölümcül şekilde yaraladığını düşünmüştür.

Cabiri'ye göre Şatıbi, Arap-İslam düşüncesinin epistemolojik yapısını daha güçlü ve rasyonel temeller üzerinde yeniden inşa etmeye çalışan biridir ve örnek alimlerden oluşan dörtlü arasındadır. Cabiri'nin gösterici rasyonel argümanlar tercih ettiği düşünüldüğünde Endülüs dirilişi olarak adlandırdığı olayda, Müslüman İspanya'dan kahramanlarıyla coşkulu bir şekilde özdeşleşmiştir. Bir okuyucu, Müslüman İspanya'nın Batı İslamına (Mağrip'e) olan yakınlığını göz önüne alarak analiz yaparsa, buradaki bölgesel taraflılığı kaçırmayacaktır. Örnek alimlerden oluşan dörtlü: (a) hukukçu İbn Hazm, (b) hukukçu, ilahiyatçı ve filozof İbn Rüşd, (c) dilbilimci ve hukuk teorisyeni Şatıbi ve (d) bilge ve tarihçi İbn Haldun'dan oluşmaktadır (el-Jabiri, 1999, ss. 73-107). Cabiri, bu dörtlünün ortak noktasının "Hazmi-Rüşdi etkisi" olarak adlandırdığı, İbn Hazm ve İbn Rüşd'ün izlerini taşıyan epistemolojik yapı, olduğunu ileri sürmüştür (el-Jabiri, 1986, s. 536). Cabiri'nin işaret ettiği dörtlüden her biri, daha ikna edici argümanlar bulmak için; bilgi temellerini ve epistemolojiyi elden geçirerek kendi disiplinlerini yenilemeye çalışmıştır. Örneğin, İbn Hazm, tıpkı zamanında İbn Rüşd'ün yeni bir rasyonel teoloji hazırlaması gibi, hukuk alanında aynı bakış açısını çalıştırmış; Şatıbi, hukuk teorisini yeniden yazmış; İbn Haldun ise tarih felsefesini yeniden yazmış ve böylece hepsi dahil oldukları disiplin kapsamında daha rasyonel bir temel oluşturmak için çalışmıştır (el-Jabiri, 2001, s. 598; 1986, s. 536). Cabiri, İslamî Batı'dan gelen bu düşünürlerin, özellikle İbn Rüşd'ün açıklama çağrısına dayanarak gösterici rasyonaliteyi (burhan) tercih ettiğini ve bunu "nedeni reddeden kişi bilgiyi de reddetmiş*tir."* ifadesiyle özetlediklerini belirtmiştir (el-Jabiri, 1986, 536).

İbn Hazm'ın, kendisinden önce gelen hukukçular tarafından tercih edilen güvenilmez tümdengelimli muhakeme (beyân) konusundaki hayal kırıklığını açığa çıkardığı gibi, Şatıbi de hukuk teorisi disiplininde, kategorik temellerin yokluğundan duyduğu hayal kırıklığını dile getirmiştir. Şatıbi "şeriatın evrensel esasları" adını verdiği şeyi

aramıştır. Şatıbi, Yunan muhakemesi ile değil, doğal akılla desteklenen argümanlara hayran kalmıştır. Aklındaki bu arzu ile Müslüman hukuk teorisini (usul al-fiqh), seleflerinin çalışmalarını temel alarak ve hukukun ahlaki amaçlarına (maqasid) dair zarif bir teori hazırlayarak yeniden yapılandırmıştır. Şatıbi, önceki hukukçuların tefsiri tümdengelimli akıl yürütmesini, evrensel ilkeler olarak gördüğü akıl yürütme biçimleri ile değiştirmeye çalışmıştır. Bununla birlikte, Cabiri, aksi takdirde çalışmaları kendi zamanındaki meslektaşları için bir anlam ifade etmeyeceği için hem İbn Hazm'ın hem de Şatıbi'nin, hukukçular arasında yaygın olan kapalı tümdengelimli akıl yürütme sistemine tamamen karşı olmadığını belirtmiştir. Başka bir deyişle, İslam hukukunda tümdengelimli akıl yürütme ile meşgul olsalar da bir yandan da devam eden bir çalışmanın parçası olarak onu daha iyi bir alternatifle değiştirmeyi amaçlamışlardır.

Yine de Cabiri'nin dört örnek düşünürü, hukukçu-ilahiyatçıların kapalı yorumbilimsel veya açıklayıcı muhakemesini (beyân), filozofların açıklayıcı muhakemesiyle (burhan) birleştirmeye çalıştıkları ölçüde akranlarından farklı bir noktada görülmüştür. Bu düşünürler, dinin bilgisini makul sınırlar içinde tutmaya neden bu kadar hevesli olmuşlardır? Bu konu spekülasyona açıktır. Belki de bilginin, en iyi şekilde ikna edici akıl yürütme biçimleriyle elde edilebilecek etik önermeleri sürdürmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Cabiri, Endülüs Dirilişi'nin öncülerinin açıklayıcı muhakemeyi daha iyi bir alternatifi ile değiştirme ya da ortadan kaldırmaları konusunu yorumlamamıştır. Sonraki yüzyıllarda açıklayıcı akıl yürütme hâkim olduğundan, yanıtın olumsuz olacağı düşünülmüştür.

Dahası, Cabiri'nin Müslüman Batı'yı (Mağrip), Müslüman Doğu (Maşrık) ile karşı karşıya getirmek şeklindeki kutuplaşmış düşünceleri abartılı bulunmuş ve Batılı/Mağribi bir zafer kazanılacağı önceden düşünülmüştür (Tarabishi, 2002). Bir kimsenin Şatıbi'nin savunduğu ahlaki amaçların içtihadı (maqasid) hikayesini örnek gösterecek olması, oldukça içi boş bir zafer olacaktır. Cüveyni, Gazali ve daha sonra İzzettin İbn Abdusselam, Şatıbi'nin çalışmalarıyla sonuçlanan ahlaki

amaçların içtihatına yapılan katkıyı kabul ederken, Cabiri'nin erken dönem etkilerin katkısına neredeyse hiç değinmemesi ironik bulunmuştur (el-Sughayyer, 1994, s. 494). Bu düşünürlerin tamamı Müslüman Doğu'dan gelmiştir ve Cabiri, onların epistemik çerçeveleri ile tümdengelimli akıl yürütmeleri dolayısıyla doğu tasavvufu tarafından zehirlenmiş olarak tanımlamıştır. Cabiri, Batı İslamına yeni ilham kaynağı olarak İbn Rüşd ve İbn Hazm'a itibar ederken, Şatıbi, neredeyse hiç İbn Rüşd'e atıfta -bir kere hariç- bulunmamış ancak Cüveyni ve Gazali'ye bolca atıfta yapmıştır. Bu, bir tartışma açmak için yapılan bir hareket değil; sadece Cabiri'nin sorgulanabilir ve bazen aşırıya kaçan iddialarını bir nebze de olsa bastırmak için yaptığı bir hareket olarak düşünülmüştür.

Yine de Şatıbi'nin ahlaki amaçların içtihadını büyük ölçekte yeniden inşa etmekteki dehasını ve özgünlüğünü kabul etmemek bir hata olarak görülmüştür. Şatıbi'nin ana hedefi, Müslüman içtihadını sağlam bir epistemolojik temele oturtmak olmuştur. Stratejisi, içtihatla ilgisi olmayan tüm konu dışı tartışmaları ayrıştırmak ve kesinliğe dayalı sağlam epistemolojik ilkeler oluşturmaktır.

Bir başka Faslı bilgin olan filozof Taha Abdurrahman, biraz farklı bir bağlamda da olsa Cabiri'nin Şatıbi'ye olan hayranlığını sürdürmüştür (Abdurrahman, 1994, s. 93). Cabiri, Şatıbi'yi hukuki düşünceyi kanıtlayıcı/gösterici akıl yönüne iten biri olarak, Taha Abdurrahman ise, Arap-İslam düşüncesinin epistemolojik tutarlılık alanına olan katkısı ile okumuştur. Abdurrahman'a göre, Şatıbi, Müslüman geleneğine daha sağlam bir epistemolojik çerçeve tasarlamak için içsel kaynaklardan yararlanmıştır ancak, dışsal kaynaklara da kapalı değildir. Abdurrahman, Şatıbi'nin çabasını "iç epistomolojik katmanlanma – birbirine bağlılık veya ağ oluşturma" (el-tadakhul al-ma'rifi el-dakhili) olarak adlandırmıştır (Abdurrahman, 1994, s. 93).İki tür epistemolojik katmanlanma veya bağlılık tanımı yapmıştır. Bunlar; önemsiz (ibtidhali) ve usuli (ijra'i)'dir (Abdurrahman, 1994, s. 94). Şatıbi'nin kendi sözleri, önemsiz epistemolojik katmanlanmayı reddettiğini en iyi şekilde göstermiştir. Hukuk teorisinde (usulü'l-fıkıh) tartışılan ikincil

kuralların (furu 'fıkıya) üretimi, vahyedilen kanunun mükemmelliğini geliştirmek (adab shar'iyya) veya bunları desteklemek adına temel oluşturmuyorsa bütün konuların hukuk teorisindeki yeri beyhudedir (eş-Şatibi, t.y, 1-42). Yani Şatıbi, Müslüman ahlak teorisine uygun olarak tanımladığı hukuk teorisini hizaya sokarak dilbilgisi, mantık ve felsefe ile ilgili alan dışı konulara ilişkin tartışmaları hukuk kuramındaki değerlendirmenin dışında tutmuştur.

Abdurrahman, Şatıbi'nin bilgi projesini, kümülatif bir epistemoloji sağladığı için desteklemiştir. Şatıbi'nin yeniliği, Kur'an-ı Kerim'in münferit ayetlerinin veya Peygamber'in hadis-i şeriflerinin epistemik otoritede yalnızca olası bir güce ulaşabileceğini iddia etmiştir. Ancak bu ayetler ve hadisler bir araya getirilirse kümülatif okumalar, gerçekten de epistemolojik kesinlik ile sonuçlanabileceği düşünülmüştür. Bu hedefe ulaşmak için Şatıbi, detaylı bir tefsir geliştirmiştir. Belirli bir konudaki raporların kümülatif mesajını tartmak, değerlendirmek ve bertaraf etmek için belirli bir konu hakkındaki hadisleri toplamıştır. Bu durum ona, öğretim paketlerinin tamamını değerlendirmeye ve sonrasında bunları kesinlik derecelerine göre sınıflandırmaya izin vermiştir. Şatıbi, benzer şekilde Kur'an-ı Kerim ayetlerinin Mekke'de ve Medine'de gelen ayetler yelpazesi olarak görülmesi gerektiğini, ilkinin evrensel iddiaları temsil ettiğini, ikincisinin Mekke ayetlerinin incelikleri içerdiğini savunmuştur. Benzer bir şekilde, Şatıbi, Müslüman vahyini destekleyen kültür ve dilin tarihteki belirli kültürel varsayımlarından hareket etmiştir.

Abdurrahman, çağdaş bilim adamları arasında, Şatıbi'nin hukukun ahlaki amaçlarına dair projesini oldukça titiz ve zaman zaman radikal bir şekilde yeniden okuyan belki de ilk kişilerden biridir ve bu konuda çeşitli metodolojik müdahaleler sunmuştur.

Şatıbi'yi Yeniden Okumak: Taha Abdurrahman

Abdurrahman, fıkıh uzmanı olan İslam hukuku teorisyenlerinin, ahkam olarak bilinen hukukun kurallarını değerlendirmek ve onun

hükümlerini kavramak için hatırı sayılır bir enerji ve kaynak ayırmalarından yakınmıştır. Ama bir şeye şeriatın amacı demenin, ne demek olduğuna nadiren dikkat ettiklerini savunmuştur (Abdurrahman, 2002, s. 41). Abdurrahman'ın Şatıbi'yi yeniden okuması ve müdahaleleri dört kritik noktada toplanmaktadır. Abdurrahman'ın görüşleri;

1. Müslüman ahlakına uygun söylemler *('ilm al-akhlaq al-islami)* olarak ahlaki amaçlar söylemi (*maqasid*)[1].
2. Müslüman ahlakı, "ahlaki amaçlar" ile ilgili üç farklı ancak birbiriyle iç içe geçmiş alt kuramdan oluşmuştur.
3. Bazı "ahlaki amaç" teorilerinin düzeltilmesi ve iyileştirilmesi gerekmektedir.
4. Şeriat kuralları (ahkam shar'iya), görev temelli (fiqhi) kurallara gömülü ahlaki boyutları temel alır, tıpkı görev temelli kuralların da ahlaki boyutları yönlendirmesi gibi. Başka bir deyişle, Abdurrahman diyalojik bir ilişkinin etkili olduğuna inanmıştır.

Ahlaki Değer Olarak Amaçların Yeniden Tanımlanması (Maqasid)

Abdurrahman'a göre ahlak kuralları, sadece insan eylemlerini belirlememekte, fakat aynı zamanda kişinin varoluşu (*wujud*) veya kimliği (*huwiya*) için etkileri de bulunmaktadır, bunlar klasik dönem ve klasik sonrası dönem Müslüman söylemlerinde, birbirinin yerine kullanılan iki terimdir (el-Tahanavi, 1996, ss. 1745-1746). Abdurrahman'a göre tüm insan davranışları, sırasıyla ahlaki öznesini yükselten veya düşüren; erdemli olan ya da olmayan bir ahlaki değere bağlıdır. Zihinsel eylemler bile öznesini yükseltmekte ve alçaltmaktadır. Bir insanı bir canavardan ayıran şeyin -aynı zamanda dört ayaklılarla daha küçük bir biçimde de ayırdığı gibi- aklın kapasitesi ya da zihnin kapasitesi değil, ancak insanların sahip olduğu ahlaki kapasite olduğunu öne sürmüştür (Abdurrahman, 2002, s. 41).

1 Abdurrahman (2000, ss. 17–24), ahlâk ile etik arasındaki farkı tartışsa da, bu ayrımı kabul edip etmediğini tam olarak açıklamıyor, bu yüzden ahlâkı İngilizce metinde "moralite" olarak tercüme ettim.

Abdurrahman'ın dikkat çektiği "ahlaki amaçların incelenmesi" için mevcut tanımlar, gereksiz bir şekilde tekrar etmiştir. Ona göre hukukun uygun amacı, hukukun bir yararını (*maslaha*) güvence altına almak değildir, çünkü gerçek ahlaki amaç "doğruluğu" (*salah*) güvence altına almaktır. Dolayısıyla kişi "ahlaki amaçlar" hakkında bilgi aradığını iddia ettiğinde, aslında iki şeyi incelemektedir: İnsanların bu dünyada ne gibi faydalar elde edeceği ve ayrıca ahirette ne gibi faydalar elde edecekleri. Bir başka deyişle ahlaki amaçları aramak, insanoğlunun dünyevi iyiliği yanı sıra uhrevi iyiliği de elde edebilmesinin çeşitli yollarını keşfetmek anlamına gelmektedir. Sağlanacak faydaların amaç edinilmesinin yanlış anlaşıldığını savunmuştur. Gerçek amaç, "doğru davranış" biçimlerine (*maslak*, çoğulu *masalik*) ulaşmaktır. Neden? Çünkü Allah'a kulluk ancak doğru davranışla sağlanmaktadır. Abdurrahman, gerçekte ahlaki amaçlar hakkında bilgi aramanın aslında doğruluk bilgisini aramak olduğunu söylemiştir. Demek ki doğruluk, ahlakın birincil ahlaki değeri ve merkezidir. "İyilik" ile eşanlamlı olan "doğruluk", bir anlamda "iyi" kavramını aşar; Doğruluk, doğru davranışla yakından bağlantılıdır, oysa "iyi" açıkça bir davranışa eşlik etmeyi gerektirmeyebilir.

Ahlaki Amaçlarla Alakalı Üç Teoriye Duyulan İhtiyaç

Abdurrahman'ın yeniliği, Müslüman ahlak teorisinin derinleşmesi ve iyileştirilmesi için sunduğu önerisindedir. Bu iç görüsünün temelleri araştırmalarına ve "amaç" (*maqsad*) teriminin çok odaklı anlamının sözlükbilimsel keşfine dayanmıştır. Bu, hukukun ahlaki amaçlarına ilişkin tartışmalardan türetilen ve Müslüman ahlak bilgisini destekleyen üç tamamlayıcı teorisinin temelini oluşturmuştur. Açık olmak gerekirse, Abdurrahman'ın "amaç" hakkında göstergebilimsel anlamlar türetme konusunda emsali yoktur. On birinci yüzyıl Şafi hukukçusu Ebu'l-Meali el-Cüveyni, yazılarında bu dil kayıtlarını zaten tartışmıştır.[16] Abdurrahman, yeni bir etik ve ahlaki çerçeve sağlamak için bu iç görülerden bazılarını kullanmıştır.

İlk olarak, "amaç" *(maqsad)* kelimesi, "ifadenin anlamı" dediğimizde olduğu gibi "anlam veya sonuç" (*maqsud*) manasındadır. Burada

Abdurrahman, sonucun zorunlu "eylem" olduğunu düşünmüştür. Bu nedenle ahlaki bilginin, kişinin bir eylem teorisi üzerine düşüncesini derinleştirmesi gerekli görülmüştür.

İkinci olarak, "amaç" aynı zamanda duygusal içeriği ifade eden "niyet" anlamına da gelebilir. Duygusal veya kasıtlı içerik olmadan bir ifade, saçma olabilir. Şatıbi'nin öncülüğünü takiben Abdurrahman, bir kişinin kanun koyucunun (Allah) niyetini deşifre edebilecek ve aynı zamanda ahlaki öznenin göstermesi gereken gerekli niyeti anlayabilecek bir konumda olması gerektiğini öne sürmüştür. Bu nedenle Abdurrahman, ahlaki bir öznenin niyet ve samimiyetinin, diğer bir deyişle normatif yönlerinin yargılanabilmesi için ahlaki teorinin ayrıntılı bir teorik niyet araştırmasına sahip olması gerektiğini söylemiştir.

Üçüncüsü, "amaç" aynı zamanda istenen "son" anlamına da gelebilir. "Konuşmacı ifadesinde amaçlıyor ve bunu gerçekleştirmek istiyor." kalıbında olduğu gibi. "Son" anlamında, "amaç" kelimesinin "değer" (qima) anlamına geldiğini ve ahlaki amaçlar teorisinin değer temelli yönünü ifade ettiğini açıklamıştır. Bir değer boyutu olmaksızın, ahlaki bir iddia sonuçsuz kalabilmektedir. Yani, Abdurrahman'a göre birisi "şeriatın ahlaki amaçları" dediğinde aynı zamanda "şeriatın değerlerinden" de bahsetmektedir. Teorik içtihat uzmanları (usulcüler) da ahlaki anlamda "maslaha" terimini kullanmışlardır. Biraz kendine özgü bir şekilde, "maslaha" teriminin, "değer" kelimesinin ahlaki müzakerede oynadığı işlevle aynı olan "bir kişinin hayatını iyileştirme" anlamında da kullanılabileceğine işaret etmiştir (Abdurrahman, 2002, s. 45). Dahası, hukukun ahlaki amaçlarının bilinmesinin de bazı değerlerin kuramlaştırılmasını gerektirdiğini açıklamıştır. Şeriatın değerleri "doğuştan gelen doğa" (fitra) ve "gelişme" (islah) kavramları üzerinde çalışır ve bu nedenle göz ardı edilemez.

Eylem, niyet ve değer, Müslüman ahlak teorisinin kuramsallaştırılmasını derinleştirecek üç vazgeçilmez unsurdur. Bir eylemin, niyetiyle ilgili olması gerekmektedir ve niyetler, ahlaki teorinin sağladığı belirli değerleri hedeflemektedir. Hiçbir ahlaki eylem niyetten bağımsız değildir ve hiçbir niyet bir değerden bağımsız değildir. Abdurrahman,

daha sonra bu teorileri, değerin ön plana çıktığı hiyerarşik bir ilişkiye yerleştirmiştir, değerin ardından niyet gelmektedir ve bunu eylemler izlemektedir. Ona göre değer teorisi önceliğe sahiptir. Bu konuda neden hem geleneksel bilim adamlarından hem de çağdaş ve geçmişteki bilim adamlarından ayrıldığını açıklamıştır. Geleneksel bilim adamlarının temel hatası, "*maqsad*" terimindeki "sonuç", "niyet" ve "son" gibi çeşitli dilsel kayıtları birbirinden ayırmamaktır. Bu farklılıkların tanınmaması, önemli sonuçların gözden kaçırılmasına neden olmuştur. Bu nedenle, geleneksel bilim adamları, eylemleri itici unsur haline getirmiş, ardından niyete öncelik vermiş ve son olarak değerlerin rolüne yer vermiştir. Abdurrahman'a göre böyle bir hareket, piramidi tersine çevirmiştir.

Ama aynı zamanda Abdurrahman, fıkıh denilen klasik göreve dayalı etik geleneğinin oluşturduğu yönelimi ve yaklaşımı da değiştirmek istemiştir. Fıkıh tanımları, etik vurguya, insanları bazı eylemlere yönlendirmek veya onları belirli eylemlerden uzak tutmak amacıyla, insan eylemlerinin yargılanması kapsamında yer vermiştir. Fıkıh, Müslüman etiğine yasal bir bütünlük sağlamaktadır. Abdurrahman, geleneksel hukukçuların, göreve dayalı etik sistemin altında yatan ahlaki ve etik bileşenlere dikkat etmekte başarısız olduklarına inanmıştır. Şatıbi'nin yazılarında bulunan argümanlara dayanarak, ahlaki bir anlama veya amaca ulaşmak için imalı ve incelikli dilbilimsel ipuçları olduğunu savunmuştur. Ahlaki amaçlar teorisinin yapısında, ayrı ele alınması gereken ve geleneksel hukukçuların dikkatsiz olduğu eylem, niyet ve değeri tanımlamak gibi çok sayıda karmaşık katman bulunmaktadır. Ahlaki bir özne, üç aşamalı bir hiyerarşinin en alt basamağındaki bir eyleme "erişim kazanır" (tevessül). Bunu, ahlaki öznenin "incelikli amaçları" (yasal stratejilerde olduğu gibi tahayyül) izler, yani üç aşamalı hiyerarşinin ikinci basamağına yönlendirdiği için niyet izler ve son olarak değerler zirveye ulaşmak için "arabuluculuk" (*tadharru*) yapar.

Abdurrahman, ahlaki felsefede nedensel akıl yürütme ile teleolojik akıl yürütme arasında daha büyük bir uyum için talepte bulunmuştur.

Hukuki tartışmaların çoğu, nedensel muhakemenin (*el-ta'lil el-sababi*) teolojik muhakeme (*ta'lil al-gha'i*) tarafından yönlendirilmesine izin vermiştir. Ancak yine de bu amaca ulaşma konusunda tutarlı olmamışlardır. Abdurrahman, yasal nedenlerin, kuralların altında yatan bilgeliğe ve mantığa uyması için daha fazla tutarlılık aramıştır.

Ayrıca, geleneksel alimler arasındaki başka bir kafa karışıklığına da dikkat çekmiştir. Ona göre çoğu zaman alimler, etik ve ahlaki yargılamalarda, farklı akıl yürütme biçimlerine dikkat etmemişlerdir. Örneğin, ilahi yasa koyucu tarafından sağlanan belirli kuralların açıklamaları rasyonel olarak ayırt edilebilirse, o zaman muhakkak akıl, belirli eylemler ve uygulamalar için bir "açıklama" (müfessir) sağlayacaktır. Diğer durumlarda akıl, kurallara gömülü amaçları ve değerleri kavrayabilir. O zaman bu tür durumlarda mantık "direktiftir" (*tawjihi*) ve bu nedenle, kurallar belirli insan eylemlerine uygulandığında ilgili normatif kriterler kavranabilir. Alimler, çoğu zaman, "açıklayıcı ve tanımlayıcı akıl yürütmenin", "yönlendirici ve normatif akıl yürütmeden" ne kadar farklı olduğu konusundaki farkı gözden kaçırmaktadır. Abdurrahman, bunun sadece ahlaki ve etik düşüncelerdeki karışıklığa katkıda bulunacağına dikkat çekmiştir.

Abdurrahman, "zaruri" (*daruri*), "gerekli" (*haji*) ve "yararlı ilave" (*tahsini*) olarak etiketlenen ahlaki amaçlar hiyerarşisinin, azalan bir önem sıralamasına göre nasıl sıralandığına ve "öncelik" (*i'tibar*), "teyakkuz" (*ihtiyat*) ve "mükemmeliyet" (*makarim*) gibi hiyerarşik kategorilerle nasıl ilişkilendirildiğine dikkat çekmiştir (Abdurrahman, 2002, s. 50). Ona göre bu düzenleme hatalıdır ve ciddi bir revizyon ve düzeltme gerektirmektedir. "Zaruri" kategorisi alışılmadık bir şekilde dinin, yaşamın, aklın, mülkün ve zürriyetin korunması olarak beş ana amaç ile sınırlandırılmıştır. Bu değerlere tümevarım yöntemi ile ulaşıldıysa, insan varoluşunda zamanla değişiklikler meydana geldikçe, bu değerlerin de değişebilir oldukları anlamı çıkar. Benzer şekilde "yararlı ilave" kategorisinden bakıldığında "karakterde mükemmellik" sonradan düşünülen bir faktör gibi görülmektedir. Abdurrahman'a göre, geleneksel sınıflandırmaya ciddi bir şekilde dikkat edilmesi gerekmektedir.

Özetle, değerlerin küçük bir sayıya indirgenemeyeceğini; değerlerdeki farklılıkların, ahlaki ve etik güçler açısından sıralanması gerektiğini; "karakterde mükemmeliyet" faktörünün, ahlaki amaçlar hiyerarşisinin bütün basamaklarına entegre edilmesi gereken bir norm olduğunu söylemiştir.

Değerleri Yeniden Yapılandırma

Taha Abdurrahman yeni bir değerler düzenlemesi için bazı fikirler önermiştir. Oluşturduğu kategorilerden biri, organik değer veya iyilik ve kötü niyet değerleri olarak yaptığı tanımlamalardan oluşmuştur. İyi bir şeyin faydasını gördüğümüzde memnuniyet duyarız ancak acı bir durumdan da hoşnutsuzluk yaşarız. Bu geniş kategori altında dinin, yaşamın, sağlığın, ailenin ve mülkiyetin korunması olarak listelenen geleneksel ahlaki amaçlarda değerler, iyilik ve kötü niyet değerleri olarak kolaylıkla ölçeklenebilmektedir. Ancak böyle bir kategorinin daha açıklayıcı bir tipolojiyi içermesi gerekmektedir. Tasarladığı bir diğer kategoride ise rasyonel değerler veya güzellik ve çirkinliğin estetik değerleri bulunmaktadır. Bunlar, mutluluk ve üzüntü deneyimleriyle örtüşen akılcı ve psikolojik değerleri ifade etmektedir. Tasarladığı üçüncü kategori ise iyi ve nefret uyandıran manevi değer ya da değerleri içermektedir. İkincisiyle ilişkilendirilen ahlaki değerler, iyinin faydası olan mutluluk ve yıpratıcı bir tecrübe yaşandığında gelen zavallılık hissini içermektedir.

Abdurrahman, İslam hukukunu yorumlamanın geleneksel yönteminin, hayatın manevi boyutundan ziyade maddi boyutuna öncelik verdiğine işaret etmiştir. Konu o kadar ileri gitmiştir ki, kişiler, şeriatın maddesellikle sadece bir "bağlantısı" olduğu halde şeriatın, aklın maddeselliği kadar maddi olduğu konusunda kolaylıkla yanılgıya düşebilecek duruma gelmişlerdir. Abdurrahman'ın gözden geçirdiği hiyerarşide, insanların, yalnızca kendi insanlıklarını fark etmelerini sağlayan değerlerin üstünlük kazanması hedeflenmiştir. Dolayısıyla, bir insanın mükemmelliğini teşvik ettikleri ve Allah'a olan kulluğumuzu tanımamızı sağladığı için ruhani değerler ya da iyi ve kötü değerlerin

hepsi en yüksek mertebeye sahip olmuştur (Abdurrahman, 2002, s. 53). Onun şemasında bunu, rasyonel değerler veya güzellik ve nefret uyandıranın estetik değerler takip etmiştir, ardında fayda ve zarar değerleri gelmiştir.

Hukuk ve Ahlak Arasındaki İlişki

Abdurrahman, şeriat kurallarının diyalojik ilişkileri mükemmelleştirmesi gerektiği konusunda ısrar etmiştir, böylece "kanun-yüzü" (*el-wajh al-qanuni*) ile "ahlak yüzü" (*al-wajh al-akhlaqi*) senkronize olacaktır. Fıkıhı pozitif hukuk olarak kabul etmiş ve bu nedenle hukuk (kanun) gibi işlemiştir (Abdurrahman, 2002, ss. 54-56).

Ahlaki yüz, üç unsurdan oluşmuştur: Değer, niyet ve eylem. Bu unsurların her biri sırayla daha derin metafizik önermelere ve psikolojik boyutlara karşılık gelmektedir. Örneğin, değerler doğuştan gelen insan doğası (*fitra*) ile özünde ilişkilidir. Bu ahlaki yapıda niyet, "insanların kalplerinde bulunan ilahi bir sır" olarak tanımladığı samimiyet kavramına yakından bağlıdır (Abdurrahman, 2002, s. 54). Son olarak eylemler, açıklanmış kurallara sıkı sıkıya bağlıdır ve insanların daha yüksek ahlaki ilerleme düzeylerine yükselmesini sağlamaktadır.

"Hukuk-yüzü", üç unsur veya bölümden oluşmaktadır; kuralın yönergesi, kuralın oranı ve dava. Birinci kısım; ister yükümlülük (*ijab*), ister yasak (*tahrim*), isterse müsaadeli/kayıtsız (*mubah*) olsun, kanun koyucunun söylemiyle ilişkili hukuki değer olarak gösterilen kuralın (*cihat*-ül-*hukm*) direktifi olarak tanımlanmıştır. İkinci kısım olan kuralın oranı (*'illa-t al-hukm* veya oran yasası); kanun koyucunun, onu belirli bir yönün nedeni haline getirmesi için gerekçe olarak hizmet eden tanımlayıcı yön olarak tanımlanmıştır. Üçüncü kısım ise; kurala tabi olan içerik (*al-madmun al-mahkûm 'alayhi*), yani direktifin hukuki değeri gereği ahlaki olarak yükümlü olan kişinin eylemini içeren tanımlayıcı "dava"dan oluşmaktadır.

Ona göre yasal yapıdaki "eylem", ahlaki söylemin ahlaki inşasındaki "eylem"den çok farklıdır. Bir "eylem" doğru bir şekilde "dava" olarak

tanımlandığında yasadaki herhangi bir yasal değerden ayrıştırılır, buna karşılık ahlaki söylemde bahsi geçen bir "eylem", her zaman en az bir değer kadar ahlaki direktiflerle bağlantılıdır.

Dolayısıyla hukuki yüz, hukuki öznenin dışsal veya biçimsel yönlerini düzenlerken; ahlaki yüz, ahlaki öznenin iç öznelliğiyle ilgilenir. Çünkü aynı eylem hem yasal-fıkhi hem de ahlaki bir eylem (ve tam tersi) olabilir, çünkü hem hukuk hem de ahlak aynı amaca yöneliktir: kişinin insanlığını, Allah'ın hizmetinde gerçekleştirmek. Bu karşılıklı uygulama ve düşünme diyalektiği, yasanın durağanlaşmasını önlemek için her birinin bütünlüğünü korur ve her iki boyutu da dürüst tutar. Abdurrahman, "büyük metin fitnesi" (*el-fitna-t al-nassiya al-kubrá*) dediği şeyden kaynaklanan ezoterik partizanlığa karşı edebi taraftarlığın kutuplaşmasından özellikle endişe duymuştur (Abdurrahman, 2002, s. 57).[22] Geleneğin edebi metne olan saplantısını ve onu diğer her şeyin üzerinde en önemli şey olarak görmesini son derece sorunlu olduğunu düşünmüştür. Bunun yerine, denge ve kurallar ile düzenlemelerin hem yasal hem de ahlaki bileşenlerinin, dikkatli bir şekilde gözlemlenmesi konularında çağrıda bulunmuştur.

Abdurrahman, özetle, alimleri çağdaş İslam'da ahlak araştırmalarında yönteme dikkat etmeye ve bu konunun teorileştirilmesini katmanlaştırmaya ve derinleştirmeye davet etmiştir. Hukuk ve ahlak arasında daha yakın bir teorik ve pratik ilişki kurarken, aynı zamanda geleneksel çerçevenin bazı yönlerini daha sağlam hale getirmek için düzeltmiştir. Abdurrahman'ın teorisinin dezavantajı, bunun pratik terimlerle nasıl uygulanacağına dair çok az gösterimde bulunması, yani son derece soyut ve teorik olmasıdır ve Abdurrahman'ın başkalarının çabasına bıraktığı bu görevin başarılması şüpheli gözükmektedir.

Hukukun ahlaki amaçları teorisine, çeşitli çevrelerden olumlu tepkiler gelmişse de az miktarda da olsa eleştirel değerlendirme almıştır. Bununla birlikte, önde gelen Tunuslu çağdaş bir filozof eleştiri sunacak kadar cesur davranmıştır.

Ebu Ya'rab el-Marzuki

Ebu Ya'rab el-Marzuki, Fransız eğitimli Tunuslu bir filozoftur. Rönesans Partisi tarafından ülkesinin devrim sonrası parlamentosuna aday gösterilmiş, ancak bir yıldan uzun bir süre sonra hayal kırıklığı içinde istifa etmiştir. Marzuki, siyaset, hukuk ve felsefe hakkında kapsamlı çalışmalar yapmış, ancak aşılmaz tarzı onu net bir şekilde anlamayı zorlaştırmıştır. Gazali, İbn Teymiyye ve özellikle İbn Haldun gibi klasik yazarlardan kapsamlı bir şekilde yararlanması, daha ziyade sekülerlere (*'almaniyun*) ve yanı sıra, anlaşılması zor bir özgünlük arayan İslamcı köktencilere, kendi deyimiyle otantiklere (*aslaniyun*) karşı eleştirel bir bakış açısı sağlamıştır. Hem laiklerin hem de köktendincilerin, kendisini karşı kampa ait olduğunu iddia etmesinden şikâyet etmiştir. Köktenciler onun aslında laik olduğunu iddia etmiş; laikler ise onun İslamcı olduğundan şüphelenmiştir ve onur nişanı olarak onların reklamını yaptığı suçlamalarını dile getirmişlerdir. Yine de popüler olmayan konumlarda yazan ve zor sorular soran çağdaş Arap felsefesinin ürkütücü bir çocuğu olarak karşımıza çıkmıştır.

Bununla birlikte, o, çağdaş İslam düşüncesinin beşerî bilimler, sosyal bilimler, pozitif bilimler ve estetik alanlarındaki bilgileri ciddiye alması gerektiğine inanan birkaç çağdaş Müslüman düşünürden biridir. Çünkü bu anlayış olmadan yaratıcı düşünce olasılığı en başından yok olmaya mahkumdur. Özellikle, İslam alimlerine ve İslami öğrenmeye karşı ahlaki taahhütlerini yerine getirmeyen ulemaya karşı eleştirilerinde acımasız olmuştur. Pek çok modern alim gibi Marzuki, kendisinden önce gelen, Bennabi, Muhammed İkbal ve Fazlur Rahman gibi birkaç düşünürün bahsettiği gibi Kur'an-ı Kerim'i ontolojik bir başlangıç noktası olarak alır. Marzuki'nin Kur'an-ı Kerim tefsirinden aldığı bir terime göre insanlık bir kayıp halindedir (*khusr*). Bu kayıp durumu, ancak hakikate ulaşmaya çabalamakla, sıkıntılı zamanlarda sabırla direnmekle ve bunun için defalarca öğüt vermek gibi insanlık eylemleriyle telafi edilebilecektir. Ona göre insanlığın bir amacı vardır: hakikati arama uygulamalarında büyümek, gelişmek ve karşılıklı ilgi.

Marzuki'nin düşüncesinin özelliği, çağdaş İslam düşüncesinin en güçlü ve en popüler akımlarından bazılarını radikal eleştiriye tabi tutmak için en azından zaman ayırmasıdır. Hitap ettiği alanlardan biri İslam hukukudur ve onu güçlü felsefi eleştiriye tabi tutmuştur. Kendi sözleriyle:

> Amaçlı bir tefsirin sonucu, köklerinde göksel bir yasayı (al-tashri al-samawi) etkili bir şekilde yürürlükten kaldırmak, özel ve kamusal haklar konularında saf bir siyasi araçsallık duruşuna geri dönmektir. Dolayısıyla, mantıksal ve tarihsel olarak ahlaki amaçlara (maqasid) ilişkin iddialar, yasama araçsalcılığını ileri sürmeye kadar gider, bu da sırayla yalnızca dünyevi çıkarları hesaplamaya dayanır, başka hiçbir şeye dayanmaz. […] Adanmışlık uygulamaları (ta'abbudiyan) yoluyla dünya sonrası çıkarları birleştiren ve sosyal işlemler yoluyla (ta'amulan) dünya çıkarlarına hizmet eden göksel bir norm oluşturma süreci (el-tashri 'al-samawi) ile temelde dünyevi çıkarları hesaplamaya dayanan seküler bir norm oluşturma süreci arasında üçüncü bir olasılık yoktur. Tarihte üstün bir norm oluşturma sürecinin dini amaçlı olmadığını iddia etmek kişinin kendisini kandırmasından başka bir şey değildir, çünkü felsefi olarak konuşursak, doğal bir sözleşmeye dayalı hakkı, kutsal bir sözleşmeye dayalı hak düzeyine yükseltmek mutlak bilgiye sahip olduğunu iddia etmektedir: bu gerçek ateist hümanizmdir (el-Marzuki ve el-Buti, 2006, s. 98).

Hukuk tezinin ahlaki amaçlarını ifşa eden Marzuki, zahiri nominalizminin unsurlarının da öne çıktığı tarih ve felsefe argümanlarına başvurur. Onun görüşüne göre aporia (çözülmez çelişki) şudur: İslam'da vahyin bir sonu vardır ve bu nedenle insanların, özellikle hukukçuların (fukaha) sözde yasa koyucular olarak hareket etmesine gerek yoktur (el-Marzuki ve el-Buti, 2006, s. 21). Endülüs alimlerine atıfta bulunmadan İbn Hazm'ın eleştirilerinin bir kısmını yineleyen Marzuki, Kur'an-ı Kerim öğretilerine tam bir sadakati savunmuştur. Kur'an-ı Kerim'e göre faniler, şahıslar olarak vahyin mantığını genişletme özgürlüğünden mahrum bırakılmıştır. Yalnızca vahyin sürekli olduğu bir gelenekte, bir metin ile değişen bağlam arasında var olabilecek herhangi bir çelişkiyi sona erdirmek için yasanın tekrar tekrar güncellendiği bir durum öngörülmüştür. Bu tür senaryolar, bir hukukçunun gizli bir

lider (*imam*) adına, aşırı Şiilik olarak adlandırdığı şeyde veya Hıristiyanlıkta kilise gibi bir kurumda hareket etmesinde düşünülebilir, ama onun hayal ettiği gibi Sünni İslam'ın bir versiyonunda yoktur. Ona göre Sünni Müslüman hukukçuların hatası, gerçekte böyle bir ayrıcalığa sahip olmadıkları halde vahiy alan kişilermiş gibi, kurallar koyuyormuş gibi davranmalarıdır. Onun ifade ettiği şekliyle, onlar "yozlaşmış bir vahiy" (*wahy fasid*) ile ticaret yapmaya alışkındırlar (el-Marzuki ve el-Buti, 2006, s. 22).

Ona göre, yüzyıllar öncesine kadar giden Müslüman hukukçular "yasama sürecini kaçırmıştır" ve vahiy süreci sona erdiğinde bile yeni şeriat kuralları oluşturmaya devam etmiştir. Onlar, ya benzetme ve yorumlama yoluyla vahiy alanını genişletmiştir ya da hukukun amaçlarının tüm diğer akıl yürütme biçimlerini gölgede bırakmasına izin vererek açığa vurucu mevzuatı sınırlandırmıştır (el-Marzuki ve el-Buti, 2006, s. 22). Onun suçladığı hukukçular, bir vahiy biçimini etkin bir şekilde devam ettirebilmek için, ortada hiçbir şey yokken, açığa çıkan metinlerde (*nusus*) üstünkörü ve hızlı oynamalar yapmıştır.

Ancak radikal bir fikir ortaya attığı yer, devam eden normatif çalışmalarda Müslüman topluluğun söylemlerinde destek ve rızaları ile yer alması gerektiği argümanındadır. Hukukçular için mevcut kuralları uygulamak dışında herhangi bir münhasır yasama rolü vermemektedir. Kural koyma yükümlülüğü, haklı olarak Müslüman toplumuna (ümmet) aittir. Marzuki'ye göre vahyin sürekli olduğunu iddia etmek teolojik olarak korkunçtur. Bu pek çok açıdan zarar vericidir ve en azından iki önerme bahsedilmeyi hak etmektedir. Birinci önerme; vahyin hukuki yorumbilim aracılığıyla süreklilik arz ettiğini iddia ederek vahiy kriterinin sonluluğunu reddetmektedir. İkinci önerme ise, Peygamber'in vaat ettiği gibi Müslüman topluluğun yanılmazlığını reddetmektedir. Diğer bir deyişle Müslümanlar, bir topluluk olarak bilinçli bir fikir birliği ile başarmış olduklarının karşılığını alırlar, güzel ve iyi olarak ilahi kutsama ile gelen lütuf ve yanılmazlık, geleneğe göre, Allah'ın gözünde de iyi olandır.

Marzuki'nin şeriat teorisinin ahlaki amaçlarına yönelik ana teolojik itirazı, insanların Allah'ın amaçlarını kesin olarak bilebileceği varsayımına yöneliktir. Sadece her şeyi bilen biri böyle bir iddiada bulunabilir, ki bu, onun görüşüne göre saçma bir iddia olurdu (el-Marzuki ve el-Buti, 2006, ss. 92-93). Dahası Marzuki, ironik bir şekilde, insanların bu faydalara (*masalih*) ve ahlaki amaçlara Allah onları yarattıktan sonra ihtiyaç duyduklarını söylemektedir. Allah'ın insanları yaratıp daha sonra onları gerekli faydalarla donatmaya çalışmasının tuhaf görüneceğini belirterek alay etmiştir. Marzuki'nin bazı suçlamalarını çürütmek amacıyla Suriye'nin merhum Şeyh Said Ramazan el-Buti'si, ahlaki amaçların koşullu ve Allah'ın vahyedilen yasasına bağlı olduğunu; insanların yaratılmasına bağlı olmadığını savunmuştur. Marzuki ve Buti arasında hukuk teorisinin yenilenmesi sorunsalı üzerine yazılan denemelerden oluşan sempozyum, ayrı ve daha yakından incelenmeyi hak etmektedir.

Ancak Marzuki'nin ana fikri, İslam hukukunun gerçekten uygulanabilir bir siyasi toplum bağlamı dışında işlev göremeyeceğidir. Ona göre yönetim ve siyasi topluluk, Müslüman hukukçuların şeriatın ahlaki amaçları teorisi aracılığıyla ele almaya çalıştıkları şeylerin çoğunu düzeltmesi gerekmektedir. Sürdürülebilir bir siyasi topluluk olmadan şeriatın çoklu söylemlerinin ve değer sistemlerinin saptırılacağı ve çarpıtılacağı kesindir. En büyük korkusu, dini törelerin ve değerlerin siyasetin olasılıkları tarafından bozulması ihtimalidir. Kutsal yasayı korumak ve onu tasarlanmış işlevine bağlı tutmak, yani insanları belirli sayıdaki konuda ilahi olarak buyrulmuş, saptanmış uygulamalar içinde tutmak istemiştir. İlahi vahiy tarafından ele alınmayan diğer tüm olasılıkları çözmek ve onlara cevaplar bulmak insanlara düşmüştür, ancak insanlar, Allah'ın sesini benzetme yoluyla genişletmeye yetkili değildir.

Sonuç

Modern zamanlarda şeriatın amaçlarına artan ilgi oldukça anlaşılabilir bir durumdur. Bu ilginin büyümesinin bir nedeni, geleneksel şeriat araştırmasının hala fıkıh literatürünün ayrıntılarına boğulması; yenilikle, yaratıcılıkla ve Müslümanların yaşadığı sosyal gerçeklikle çok az bağlantılı olması; Müslüman gelenekçilerin alanı, elinde tutmasıdır. Şeriat yaklaşımının amacı; hukukçu ve uygulayıcıların Allah'ın amaçlarına büyük çerçeveden yaklaşım sunması, bir bakıma şeriatın geleneksel fıkıh modelinin bazı unsurlarının by-pass edilmesine izin veren faydacı bir yaklaşım sunmasıdır. Yine de şu soru ortaya çıkıyor: Mevcut fıkıh geleneği şeriat yaklaşımının ahlaki amaçları tarafından varlığının dışına itilmesi gerekecek mi? Kuran ve hadis materyallerinin büyük bir kısmı, kutsal niyetler, çeşitli hukuk okullarında yeni olasılıklara genişletilerek çok ayrıntılı bir yorumbilim geleneğine dahil edilmiştir. Marzuki bu sürece şiddetle karşı çıkarken; Abdurrahman aynı yöntemin etik ve ahlak için bir kaynak olarak hizmet edebileceğini ve yasayı ayarlayabilecek yollar olduğunu düşünmektedir. Ele alınması gereken kilit soru şudur: şeriatın büyük çerçevedeki versiyonu, geleneksel İslam hukuku uygulamasıyla nasıl ilişkilidir? Biri, zamanla diğerini gölgede mi bırakacaktır?

Kaynakça

Abd Al-Rahman, T. (1994). *Tajdid Al-Manhaj Fi Taqwim Al-Turath*. Casablanca: Al-Markaz Al-Thaqafi Al- Arabi

Abd al-Rahmân, T. (2000). *Su'âl al-akhlâq: musâ hama fi al-naqd al-akhlâqi lilh-h adâ tha al-gharbiya*, al-Tab'ah (1st edition) Casablanca: al-Markaz al-Thaqâfi al-'Arabi.

Abd al-Rahmân, T. (2002). Mashrû 'tajdid 'ilmi li mabh ath maqâsid al-shari'a, *al-Muslim al-mu'â sir: special issue, maqâ sid al-shari'a.* 26(103).

Abu Ishaq al-Shâtibi (n.d.) *Al-muwâfaqât fi usûl al-shari'a*, ed. 'Abd Allâh Drâz, 4 vols. Beirut: Dâr al-Ma'rifa.

al-Jabiri, M. A. (1986). *Binyat al- aql al- arabi dirasah tahliliyah naqdiyah li-nuzum al-ma rifah fi al-thaqafah al- arabiyah* (6th Edition). Beirut: Markaz Dirasat Al-Wahdah Al- Arabiyah.

al-Jabiri, M. A. (2001). *Al-'aql al-akhlaqi al-'arabi: dirasa tahliliya naqdiya li nazm al-qiyam fial-thaqafa al-'arabiya*. Beirut: Markaz Dirasat Al-Wahdah Al- Arabiyah.

al-Jabri M. A. (1999). Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique, (A. Abbassi Tr.) Austin: Center for Middle Eastern Studies, University of Texas at Austin, 13993–107.

al-Juwayni, A.M. and Dib, A.A. (1399/1978) *al-burhân fi usû l al-fiqh:makhtût yunsharu li-awwal marrah,* al-T ab'ah (1st edition, 2 vols.), Doha: Tubi'a 'ala nafaqat Khalifah ibn Hamad âl-Thâni.

al-Marzûqi A.Y. and al-Bûti, M.S.R. (2006). *Ishkâlîyat tajdid usû l al-fiqh.* Damascus: Dâr al-Fikr.

al-Sughayyar A.M. (1994). Al-fikr al-usuli wa-ishkaliyat al-sulta al-'ilmîya fî al-islâm: qirâ'at fî nash'at 'ilm al-usûl wa-maqâsid al-sharî'a, (1st edition) Beirut: Dâr al-Muntakhab al-'Arabî.

al-Tahânawi M.A. (1996). *Mawsû 'a kashshâf istilâ h â t al-funûn wa al-'ulû m,* 2 vols (R. al-'Ajam Ed.). Beirut: Maktaba Lubnan.

Tarabishi, J. (2002). *Wahdat al-aql al-Arabi al-Islami (Naqd naqd al-aql al-Arabi).* Beirut: Dar al-Saqi.