

FIKİH-SOSYOLOJİ İLİŞKİSİ ÇERÇEVESİNDE ŞATIBİ'NİN “MAKASID MODELİ”NİN TAHLİLİ

Kadir CANATAN*

Fıkıh-sosyolojisi ilişkisinin mahiyetine girmeden önce, bu disiplinlerin karakteri hakkında birkaç şey söylemekle başlamak yerinde olacaktır. Hem konu hem de yöntem ve yaklaşım olarak bu iki disiplin birbirinden temelden farklıdır. Fıkıh, normatif bir disiplin iken sosyoloji betimleyici bir bilimdir. Başka bir deyişle fıkıh neyin nasıl olması gerektiğine dair normlar (daha teknik bir ifadeyle “hükümler”) koymak isterken, sosyoloji olgularla ilgili veriler toplar ve bu veriler yoluyla olay ve olguları resmeder. Fıkıhın konusu, insan davranışlarını düzenleyen hükümlerdir. Hükümler ise kaynaklardan (teknik tabiriyle “deliller”den) çıkarılır. Bu çıkarsama (istinbat) işlemi Usul-ü Fıkıh yoluyla yapılır. Usul-ü Fıkıh, Fıkıh ilminin yöntemidir. Sosyoloji ise toplumsal olay ve olgularla meşgul olur, bunlar hakkında nitel ve nicel yöntemlerle veri toplar ve yorum yapar. Sosyolojide yorum, veriler tabanında yapılır ve veriler yorumuna belirli bir objektiflik (nesnellik) sağlar.

İlk etapta, konu ve yöntemsel farklılıklarından dolayı bu iki disiplin arasında bir ilişki kurmak zor görünmektedir. Ancak fıkıhın çalışma biçimine biraz daha yakından bakarsak, bu iki disiplinin bir ortak nesnesi bulunmaktadır. Bu da hiç şüphesiz “insan davranışları ya da eylemleri”dir. Sosyoloji insan eylemlerini anlamak ve açıklamak için uğraşırken, fıkıh daha çok “düzenlemek”le meşguldür. Fakat, düzenleme işleminin ya-

* Prof. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Hizmet Bölümü Öğretim Üyesi, kadir.canatan@izu.edu.tr

pılması için iki şeye ihtiyaç vardır: Olayın anlaşılması ve olayı düzenleyecek fıkhi hükmün çıkarsanması. İlk olarak, giderek karmaşıklaşan bir toplumda iyi bir sosyoloji bilgisi elzemdir. Bu bakımdan fıkıh kesinlikle sosyoloji olmadan yol alamaz. Fıkıh sosyolojiye olan bağımlılığını iki şekilde çözümlenebilir. En kolay yol, fakihin bir uzman sosyoloğa danışması ve ondan konuyla alakalı bilgi almasıdır. Geçmişte buna pek gerek duyulmamıştır, çünkü oldukça basit bir sosyal yapıya sahip olan geleneksel toplumlarda hayatın içinde olan bir fakih, özel bir toplum bilgisine gereksinim olmadan kendi deneyim ve gözlemlerine dayalı olarak bu işi başarabiliyordu. Ama bugün bu işi başarabilmesi neredeyse imkânsızdır. İkinci olarak fakih, hem klasik dini ilimleri hem de modern sosyal bilimlerini, bütünleştirilmiş olarak öğrenmeli ve iki işlemi birden yapabilecek bir formasyona kavuşturulmalıdır. Biz şimdilik ilk yöntemin daha hızlı ve etkin olarak kullanılabilmesi kanaatindeyiz, ama bir gün çağdaş bir İslami ilimler ve bunun eğitimini verecek bir çağdaş İslami ilimler programı geliştirilirse, ikincisi de mümkün hale gelebilir.

Fıkıh ve fakih, sadece insan davranışları ya da sosyal olaylar/olgular hakkında bilgi sahibi olmak için değil, aynı zamanda hükümlerin dayandığı antropolojik ve sosyolojik gerçeklikleri de anlamak için sosyoloji ile kendi disiplini arasında ilişki kurmak zorundadır. Bu nokta, tam da bizim fıkıh-sosyolojisi ilişkisi çerçevesinde ele almak istediğimiz ve çoğu zaman göz ardı edilen bir husustur. Bu konuyu, biraz sonra Şatıbi'nin "makasid modeli"ni esas alan fıkıh metodolojisini ele alırken genişçe analiz edeceğiz. Fakat bu konuya girmeden önce olgu ve nass arasındaki ilişkiler konusunda farklı seçeneklerin ve yaklaşımların olabileceğini hatırlatmak istiyoruz.

Nass ve Olgu Arasındaki İlişkilere Farklı Yaklaşımlar

Din ve toplum ilişkisi, bir anlamda kaynağı ilahi olduğuna inanılan bir metin (tekst) ile bu metnin bağlamı (kontekst) arasındaki bir ilişki olarak görülebilir. Bu ilişki, tekyanlı bir ilişki değil, karşılıklı bir ilişkidir. Biz buna sosyolojide "etkileşim" ya da "diyalektik" diyoruz. Ki bu toplumsal yaşamı dinamize eden bir mekanizmadır. İslamiyet bağlamında metin, Kur'an'ı Kerim; bağlam ise Mekke ve Medine'dir. Nitekim Kur'an'ın sure ve ayetleri "Mekki" ve "Medeni" olarak geldiği bağlama göre düzenlenmiştir. Eğer bir dinin metinlerini ya da kitabını anlamak istiyorsak (ki dini yaşamak için bu kaçınılmazdır), o zaman onun geldiği bağlama bakmak zorundayız. İlk kuşak inanlar yaşadıkları coğrafyayı ve o coğrafyanın sosyal, kültürel ve politik koşullarını bilfiil biliyorlar ve tecrübe ediyorlardı. Hatta bugünden geriye doğru baktığımızda onlar, bu verili şartların bir parçasıydı ve içinde yaşadıkları ortam ile vahiy süreci arasındaki ilişkiyi çok doğal olarak algılıyorlardı. Oysa bu durum bugün bizim için bir araştırma konusudur.

Metinde en somut olan şey 'nass'tır. Nass, geniş anlamda, hüküm kaynağı olması yönüyle Kitap ve Sünnet'in ifadelerini ve lafzın açıklık düzeyini belirtmek üzere kullanılan bir terimdir. Dar anlamda ise, hüküm içeren ifadeler şeklinde tanımlanabilir. Bu ikinci tanım fıkah için daha elverişli bir tanımdır, çünkü fakih naslardan hüküm çıkarmakla meşgul olur. Kur'an'da şüphesiz ki hüküm içermeyen ayetler de vardır. Sözelimi kıssalar.. Kıssalar geçmiş toplumların öykülerini anlatır. Bunların amacı bize ders vermektir. Yani "tarih dersi" vermektir. Geçmiş toplumların öyküleri çerçevesinde, "yaşanan"lara dikkat çekilmekte ve "yaşanmakta" olana tavsiyeler verilmektedir. Bu tarihe farklı bir bakış açıdır. Tarih, burada bize öğreten olarak görünmektedir.

Nasslar, din konusunda bizi doğrudan ilgilendiren somut hükümlerdir. Nassın toplumsal karşılığı ‘olgu’dur. Olgular, sosyolojide, kendine özgü bir varlığı olan ve bize dışardan zorlayıcı etkide bulunan yapılar olarak tarif edilir. En azından bu tarif Durkheim’a aittir ve burada uygun düştüğü için alıntılıyorum (Durkheim, 1985:49). Nass ve olgular düzleminde konuşmaya başladığımızda hukuk ve sosyolojinin alanına girmiş oluyoruz. İslam’da fıkıh bilimi, nasslardan çıkarımlar yapmak yoluyla bize güncel hayatımızda doğrudan kullanabileceğimiz ilke ve kurallar verir. Bu anlamda biz dini, güncel anlamda fıkıh çerçevesinde yaşıyoruz.

Nass ve olguya, fail açısından baktığımızda daha özel bir tanımlamaya gidebiliriz. Nass’ın somut içeriği “hüküm”dür; olgunun karşılığı ise “olay”dır. Bu ifadelendirmeye daha bireysel bir düzleme inmiş oluyoruz. Nass ve olgu, toplumsaldır; hüküm ve olay ise bireyseldir. Bir örnekle bunu şöyle açabiliriz: Toplumda genel anlamda evlilik, bir olgudur. Bu olgu sürekli tekrarlanır ve bize de zorlayıcı bir etkisi vardır. Fakat X kişinin evliliğinden bahsettiğimiz zaman bu bireysel bir ‘olay’dır. Ve bu olay, X kişinin gerçekliği haline gelmesi için birtakım şartlar olması gerekir. Kişinin evlilik çağına gelmiş olması, kendisine eş bulması ve evlilikten doğan sorumlulukları karşılayabilecek durumda olması gibi... Bu şartlara kavuşmuş kişiyi toplum evlilik yönünde zorlar, çünkü bu kişi açısından evliliğin vakti gelmiştir.

‘Hüküm’ ve ‘olay’ düzlemine geldiğimizde din dediğimiz şey bizimle buluşmuştur. Artık üzerinde konuştuğumuz şey soyut bir konu olmaktan çıkmış, bizim gerçekliğimiz haline gelmiştir. Aslında çoğumuz dini bu düzeyde tanır ve biliriz. Yani “din” denilince aklımıza somut kurallar, olaylar ve törenler gelir. Din, bize doğumdan ölüme kadar eşlik eden bir dizi kurallar ve törenler dizgesinden ibaret görünür.

Müslüman âlim ve düşünür Gazali akıl ve nakil arasındaki ilişkiler konusunda beş farklı ihtimal öngörmüştür (1990:85). Bu ihtimalleri burada yeniden ele almak istemiyoruz, ama biz burada bu ihtimallerin nass ve olgular arasında da söz konusu olabileceğini söylemek istiyoruz.

1. Nassçılık (dogmatizm): Dinde nassı tek ve değişmez temel olarak kabul eden yaklaşım biçimidir. Bu yaklaşım nassın değişimini mümkün görmez. Nass, sabit ve statiktir.

2. Olguculuk (positivizm): Olguyu, tek ve değişmez otorite olarak kabul eden yaklaşımdır. İlk yaklaşımın aksine bu yaklaşımı esas alanlar dinde her şeyi değişken kabul eder, dolayısıyla zamana göre değişen bir din yorumu yapar.

3. Nassçı olguculuk (dogmatik positivizm): Olguları dikkate almakla birlikte olgular karşısında nassa öncelik veren bir yaklaşımdır.

4. Olgucu nassçılık (positivist dogmatizm): Nassları önemli kabul etmekle birlikte olgulara öncelik veren bir yaklaşımdır.

5. Bağdaştırmacılık: Nass ve olguyu eşit değerde gören bir yaklaşımdır.

Dini düşüncede salt nassçılık ya da olguculuk fazla kabul gören tercihler sayılmaz. Bu tür yaklaşımlar hep marjinal olagelmıştır. Dinde ya da fıkhıta daha çok son üç yaklaşım etkilidir. Sözgelimi "nesh" konusundaki tartışmalarda bu üç yaklaşıma da rastlıyoruz. Pek çok kişi olguları önemsemekle birlikte, nassa öncelik verirler. Geleneksel nesh anlayışını savunanlar, tarihte bazı olguların bazı Kur'an hükümlerini kaldırdığını kabul ederler, ancak bu işlem vahiy süreci tamamlandıktan sonra sona ermiştir. Birçok çağdaş Müslüman düşünür, bu konuda tersi bir tavır takınmışlardır. Sözgelimi Hasan Hanefi, Nasr Hamid Ebu Zeyd, Mahmut Taha ve Abdullah En-Naim gibi kişiler olgunun belirleyici olduğuna inanırlar. Bun-

lara göre nasslar bir olguya binaen gelmiştir ve dolayısıyla “nüzul” yukarıdan aşağıya değil, aşağıdan yukarıya doğru işlemektedir (Özsoy, 1994:237-246). Bu anlamda İslam’ın Mekke döneminde inen bazı evrensel ilkelerden başka korumaya değer herhangi bir İslami hüküm ve kural yoktur. Hepsi zamanın ihtiyaçlarına göre inmiştir ve günümüzde bu kuralları ısrarla sürdürmek istemenin anlamı yoktur.

Bu iki grubu bir tarafa bırakırsak, günümüzde pek çok Müslüman düşünür çağdaş bir nesh teorisi geliştirmişler ve vahiy sürecinde işleyen mekanizmanın günümüzde de geçerli olduğunu savunmaktadırlar. Buna göre hükümler olgularla yürürlüğe girer ve olgularla yürürlükten çıkarlar. Bu çerçevede sık sık başvurulan bir Mecelle ilkesi şudur: “Zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi inkâr olunamaz.” Ancak bu noktada düşünürleri tam bir uzlaşa içinde bulmak zordur. Bir kesim, “nass”ın geçerli olduğu yerlerde bunu mümkün görmez ve değişmeyi sadece “içtihat”ler alanıyla sınırlı görürken, bir kesim de böyle bir sınırlamayı gerekli görmez. Bu ikinci grubun görüşlerini şu şekilde ifade edebiliriz: Hükümler, illetlere tabidir. İletler, hükümlerin varlık sebebdirler. Eğer illetlerde bir değişme olursa hükümler de değişebilir. Sözelimi Kur’an Araplarımıza özgü belirli bir içki çeşidini (hamr) yasaklamıştır. Hukuk bilginlerine göre içkinin yasak oluşunun illeti, “sarhoşluk vermesidir”. Eğer başka tür içkiler de sarhoşluk veriyorsa, onlar da pekâlâ bu yasak kapsamına girer. Bu bir kıyastır, ancak bu kıyasta illet ve illetin tespiti önemli bir rol oynamaktadır. Geçmişte uygulanan bu yöntem, günümüzde de yeniden yürürlüğe sokulmaktadır. Diyelim ki borçlanma işlemlerinde Kur’an, bir erkeğe iki kadının şahitliğini önermektedir. Bu değişebilir mi? Bazı kişiler, şahitlik için geçerli olan “zapt illeti”nin, günümüzde okuryazarlığın kadınlar arasında yaygın-

laşmasıyla kadınlar lehine bir durumu doğurduğunu ve okuyar kadınların, tek başlarına da olsa borçlanma işlemlerinde şahitlik yapabileceğini söylemektedir (Bulaç, 1991:292-309).

Yukarıda saydığımız ihtimaller karşısında yer aldığımız konum, bizim hem fıkıh-sosyoloji ilişkiler karşısındaki konumumuzu hem de değişme olgusu karşısındaki konumumuzu belirlemektedir. Eğer hükümlerin dayandığı illetlere, diğer bir deyişle olgulara önem veriyor ve bunları, hükümlerin dayanakları olarak görüyorsak, o zaman hem olguları hesaba katıyor hem de olguların illetlerinin değişimiyle hükümlerin de değişebileceğini kabul ediyoruz demektir. Biz böyle bir anlayışı kabul ettiğimizde, fıkıh-sosyoloji ilişkisini de kurmuş oluyoruz, ancak daha önce de belirttiğimiz gibi biz bu makalede Şatbî'nin makasid modelini ve dayandığı temelleri tahlil ederek, bu ilişkiye yeni bir yaklaşım getirmek istiyoruz.

Usul-ü Fıkıhta İki Model: Kıyas Modeli ve Makasid Modeli

Nass, fiki açıdan bir analize tabi tutulduğunda dört anlam seviyesinden veya katmanından bahsetmek mümkündür (Bulaç, 1991:293).

1. LAFİZ: Nassı ifade eden söz, söz dizimi;
2. HÜKÜM: Lafzın içerdiği ilke ve kurallar;
3. İLLET: Hükmün dayanağı, varoluş gerekçesi ve
4. MAKSAT: Hükmün gerçekleştirmek istediği amaç ya da hedef.

Klasik fıkıh, daha çok hükümlerin illetine önem vermiş ve Kıyas modeli, hükümlerin eşya dünyasında daha geniş bir alana erişimini kolaylaştırmıştır. Kitap, çok az sayıda nass ihtiva ettiği halde pek çok sorun ve işlem kıyas yoluyla düzenlenebilmiştir. Klasik fıkıh kendi sınırlarına vardıkça yeni bir para-

metre devreye girmiş ve İslam fıkıhında yeni bir dönem başlamıştır. Bu parametre şüphesiz ki “makasid” modelinden başkası değildir. Bu modeli, özellikle Şatıbi olgun bir şekilde sokarak fıkıha önemli bir katkıda bulunmuştur.

Şatıbi'nin “el-Muvafakat” adlı eserini okuyan ve klasik fıkıh usulüyle karşılaştırma imkânı bulan herkes, yeni bir proje ile karşı karşıya olduğunu fark edecektir. Bu projenin yeni bir fıkıh usulü projesi olduğu, bu eserin sistematüğinden anlaşılmaktadır. Kitabın başlangıç ilkeleri ve önermeleri bir tarafa bırakılırsa, eser üç kitap ya da temel bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, “Hükümler Kitabı”dır ve fıkıhi bilginin sınıflandırılmasından ibarettir. İkinci bölüm, “Makasid Kitabı” olarak adlandırılır ve şeriatın maksatlarını konu edinir. Üçüncü ve dördüncü bölüm ise, “Deliller Kitabı”dır ve fıkıhın kaynaklarını ele alır. Eserin birinci bölümü kadar üçüncü ve dördüncü bölümleri, sistematik olarak yazılmış fıkıh usulü kitaplarının hepsinde ortaktır ve bu bakımdan da el-Muvafakat orijinal sayılmaz. Eseri, diğerlerinden farklı kılan ikinci bölümdür, yani “Makasid” (Maksatlar) kitabıdır. Bu bölüm, fıkıh kitaplarına yapılmış basit bir ek değildir. Bilakis Şatıbi'nin usulü fıkıh projesini özgün ve ayrıcalıklı kılan stratejik bir bölümdür.

Usulü fıkıh, üç temel öğeden oluşmaktadır. Fıkıhın konusu “hükümler”dir, hükümler ise “deliller”den çıkarsanır. Epistemolojik bir dille ifade edersek, fıkıhi bilgi (hükümler) hazır ortada duran bir bilgi değil, “deliller” olarak ifade edilen “kaynaklar”dan belirli bir yöntemle (usulü) çıkarsanan bir bilgidir. Fıkıhi bilgi, bir sonuçtur ve toplamı, fıkıh külliyatını oluşturur. Bu sonuca bizi ulaştıran usulü fıkıh'tır. Usulü fıkıh, fıkıhın yöntemidir. Bu yöntem olmadan fıkıhtan veya fıkıhi bilgiden bahsedilemez. Buraya kadar her şey açıktır. Peki, o zaman haklı olarak şu soru sorulabilir: “Maksatlar” nelerdir ve fıkıh

usulü paradigması içinde nereye oturmaktadır? Bu soruyu açıkladığımızda, Şatıbi'nin fıkıh usulü projesinin özgün yanı ortaya çıkmış olacaktır.

"Maksatlar" kavramıyla Şatıbi, en azından üç şeyi ifade etmektedir. İlk önce o, kanun koyucunun kasdı nedir sorusunu sorar. Kanun koyucunun şeriatı vaz etmede bir kasdı vardır. Kanun koyucunun kasdı, yaratılış konusunda gözetilen maksatların korunmasıdır. Başka bir deyişle, kanun koyucu hükümleri koyarken, insanın birincil, ikincil ve üçüncül maslahatlarını ya da ihtiyaçlarını dikkate alır. İkinci olarak şeriatın kasdı gelir. Şeriat, anlaşılacak ve gereği gibi yükümlü tutulmak için konulmuştur. Şeriatın konulmasından maksat, ona uyulması ve böylece zaruri kulluktan iradi (seçime ve tercihe dayalı) kulluğa geçmektir. Üçüncü olarak mükellefin (sorumlu kişinin) kasdı gelir ki, bu da kanun koyucunun maksadına uygun hareket etmekten ibarettir. Eylemler, niyetlerle anlam kazanır. Başka bir deyişle mükellef kasıt, niyet veya amaçlarıyla değerlendirilir. Eğer mükellef, kanun koyucunun maksadına uygun niyetlerle eylem yaparsa, amacına ulaşmış sayılır.

Şatıbi'ye göre kanun koyucu, kanun ve mükellefin kasdı açısından maksatlar beş önermeyle özetlenebilir. Bu önermeler tek tek açıklandığında iki şey açıklığa kavuşmuş olacaktır. İlk olarak maksatlar, hükümlerle ilgilidir. Daha doğrusu maksatlar, hükümlerin ruhudur. Hükümler, maksatlarıyla değer ve anlam kazanırlar; maksatlarından soyutlanmış hükümler ruhsuz ve dolayısıyla da ölüdürler. İkinci olarak maksatlar açıklanırken, aynı zamanda Şatıbi'nin din ve dini hükümlerin (şeriatın) doğasına ilişkin görüşleri de ortaya çıkmış olacaktır. Bu çok önemli bir noktadır, çünkü dinin doğasına ilişkin varsayımlar onun anlama sürecinin ayrılmaz bir parçasıdır. Şimdi önermelere geçebiliriz:

1. Kanun koyucu, bir din (şeriat) vaz etmekle insanların maslahatlarını (fayda ve çıkarlarını) temin etmeyi amaçlamıştır.

2. Din, anlaşılmak üzere ve anlaşılır bir dille vaz edilmiştir.

3. Din, mükellefin gücü dâhilindedir; gücünü aşan sorumluluklar yükleyerek onu meşakkat ve sıkıntıya sokmaz.

4. Dinin amacı, mükellefin özgür ve sorumlu bir kul olarak yaşamasıdır.

5. Mükellefin eylemleri, niyetlerine göre değerlendirilir.

Bu önermeler makasid modelinin dayandığı ilkeleri ortaya koymakla kalmaz, aynı zamanda fıkıhın antropolojik ve sosyolojik dayanaklarını da ortaya koyar. İkinci nokta, bizim bu makalemizin esasını teşkil etmektedir. Daha önce belirttiğimiz gibi fıkıh sadece düzenlemek istediği insan eylemlerini ve davranışlarını anlamak zorunda değildir, aynı zamanda bir model kurarken bu modelin insani ve toplumsal dayanaklarını da ifade etmek zorundadır.

Fıkıhın Antropolojik ve Sosyolojik Dayanakları

1. Şeriatın Maksatları ve Toplumun İhtiyaçları

Birinci önerme, Şatıbi'nin fıkıh usulünü restore ederken ortaya koyduğu en önemli ilkedir. O tefsir ve fıkıh bağlamında ele aldığı cüziyyat ve külliyyat meselesi çerçevesinde insanın maslahatlarını üç kademedede ele almış ve bu maslahatları "şeriatın maksatları" olarak ilan etmiştir. Şeriatın maksatları olarak maslahatlar külli ilkelerdir. "Şer'i maksatlar külli ve ebedidir" (1990:C2/36). Bu külli/tümel ilkeler, şeriatın cüzi/tikel ilkelere istikra (tümevarım) yöntemiyle elde edilmiştir. Tümel ilkeler, tikel ilkelere soyutlanamayacağı gibi tikel ilkelere tümel ilkelere soyutlanamaz. "Külli esasların korunması için cüzilerin muhafazası gerekir" (1990:C2/57).

Şatıbi'nin fıkah usulü projesinde bu önerme yepyeni bir husustur ve bu husus onun projesini geçmişten tümüyle ayırmaktadır. Eseri neşre hazırlayan Abdullah Dıraz'ın da belirttiği gibi usulle uğraşan bilginler, "hikmet-i teşri ilmi" ve "şer'i maksatlar" konusunda hemen hemen hiç söz etmemişler, sadece kıyas bahsinde illetin kanun koyucunun maksatlarına ulaştırıp ulaştırmaması açısından taksimi sırasında değinip geçmişlerdir. Hâlbuki bu konu üzerinde durmaya, uzun uzadıya açıklamada bulunmaya, derinlemesine araştırılmaya ve neticelerinin tedvinine, diğer ilimlerden ziyade usul ilmi içinde yer verilmesi gereken bir meseledir (1990:C1/4).

Şatıbi'ye göre kanun koyucunun amacı, dünyevi ve uhrevi maslahatların gerçekleştirilmesidir. Bu maslahatlar, şeriatın da asıl maksatlarıdır. Şer'i yükümlülükler, yaratılış konusunda gözetilen maksatların korunmasına yöneliktir. Bu maksatlar üç kısımda toplanır (1990:C2/7):

- a. Zaruri (zorunlu/birincil) ihtiyaçlar (zaruriyyat);
- b. Hacı (gerekli/ikincil) ihtiyaçlar (haciiyyat);
- c. Tahsini (ahlaki/estetik/üçüncül) ihtiyaçlar (tahsiniyyat).

Zorunlu ihtiyaçlar, din ve dünya işlerinin temeli olan ve onsuз hayatın devamının mümkün olmadığı maslahatlardır. Şatıbi, bunları beş noktada özetlemiştir (1990:C2/9): 1) Dinin korunması; 2) Nefsin korunması; 3) Neslin korunması; 4) Malın korunması ve 5) Aklın korunması'dır. Şatıbi'ye göre bu maksatlar ya da ihtiyaçlar, bütün dinlerde ve milletlerde geçerli olan evrensel gerekliliklerdir. "Bunlar her millette/şeriatte dikkate alınan hususlardır ve hiçbir şeriatte, furuda (detaylarda) olan ihtilaflar gibi, bunlar hakkında ihtilaf bulunmamaktadır. Bunlar dinin esas ve temelleri (usuli'd-din), şer'i kaideler ve şeriatteki külli esaslardan ibarettir" (1990:C1/24). Bu evrensel maksatlar, bir anlamda modern dünyadaki evrensel in-

san haklarıyla kıyaslanabilir. İslam şeriatı de dâhil olmak üzere tüm şeriatlerin (yani dine dayalı geleneksel hukuk sistemlerinin) temeli, bu maksatları korumaya yöneliktir.

İkinci katmanda yer alan haciiyyat, hayatın onsuz devam etmekle birlikte, bir genişlik ve kolaylık sağladığı için ihtiyaç duyulan, bulunmadığı zaman sıkıntı ve güçlüklerle sebep olan şeylerdir. İbadetlerde ruhsatların olması, beşeri davranışlar planında temel ihtiyaçların daha iyi ve kaliteli bir hale getirilmesi ve cezai işlemlerde bazı kolaylıklar sağlanması, buna verilebilecek bazı örneklerdir (1990:C2/10).

Üçüncü ve son katmanı oluşturan tahsiniyyat, üstün ahlak anlayışına uygun bir davranış göstermeyi, sağduyu sahiplerinin hoş karşılamayacağı nahoş hallerden uzaklaşmayı temine yönelik şeylerdir. Bunlar üstün ahlak anlayışının gerektirdiği şeylerdir (1990:C2/10).

Bu üç katman arasındaki ilişki, bir tamamlayıcılık ilişkisidir ve biri diğerinin temelidir. “Haciiyyat, zaruriyyat için tamamlayıcı unsur mahiyeti arz etmektedir. Keza tahsiniyyat da haciiyyat için tekmile durumundadır. Çünkü zaruriyyat bütün maslahatların asıl ve esasını teşkil etmektedir.” (1990:C2/12). “Şayet zaruri olan bir şey ihlale uğrarsa, bu yüzden mutlak surette haci ve tahsini olan şeyler de ihlale uğrarlar. Ama bunun aksine, haci ya da tahsini olan şeylerin ihlale uğramasından mutlak surette zaruri olanların da ihlale uğraması gerekmez.” (1990:C2/15). Buna göre maslahatlar konusunda şu dört önerme ileri sürülebilir (1990:C2/15):

1. Zaruri, haci ve tahsini şeyler için asıl teşkil eder.
2. Zaruri ihlale uğradığında, bundan haci ve tahsinin de ihlale uğraması lazım gelir.
3. Tersinden haci ve tahsinin ihmal veya ihlal edilmesi, zararının ihlali anlamına gelmez.

4. Mutlak surette tahsini ve haci ihlal edilirse, bundan zaruri de bir nebze olsun etkilenebilir.

5. Zaruri için haci ve tahsinin korunması da uygun olur.

Maslahatların bu şekilde sıralanması ve aralarındaki ilişkiler, bize ABD'li psikolog Maslow'un ihtiyaçlar piramidini hatırlatmaktadır. Maslow, insani gereksinimleri beş grupta kategorize etmektedir. Bunlar sırasıyla; a) Fizyolojik gereksinimler (nefes, besin, su, cinsellik, uyku, denge, boşaltım); b) Güvenlik gereksinimi (vücut, iş, kaynak, etik, aile, sağlık, mülkiyet güvenliği); c) Ait olma, sevgi, sevecenlik gereksinimi (arkadaşlık, aile, cinsel yakınlık); d) Saygınlık gereksinimi (kendine saygı, güven, başarı, diğerlerinin saygısı, başkalarına saygı) ve e) Kendini gerçekleştirme gereksinimi (erdem, yaratıcılık, doğruluk, problem çözme, önyargısız olma, gerçeklerin kabulü). Tıpkı Şatıbi'nin maslahatlar teorisinde olduğu gibi, ihtiyaçlar teorisinde de bir hiyerarşik düzen söz konusudur: İnsan, en temel kategoriden başlayarak ihtiyaçlarını sürekli olarak en üst düzeyde karşılamak için mücadele eder.

2. Arap Toplumunun Dili ve Tarihsel Birikimden Yoksunluğu (Ümmi Oluşu)

İkinci önerme, farklı felsefe ve öğretilerle dini anlaşılmaz hale getiren anlayışlara karşı formüle edilmiş olup, dinde zihin açıklığı sağlamaya yöneliktir. Şatıbi'ye göre din anlaşılır bir sistemdir. Çünkü din anlaşılır bir dille, yani Arapların anladığı Arapça diliyle gelmiştir. Bunun anlamı şudur: "Kur'an, gerek kelime manaları, gerekse manaları ifade de kullanılan üslup şekilleri konusunda Arapların bildiği ve kullandığı dille inmiştir. Kendi tabii dilleri olması hasebiyle onlar dili kullanırken amm (genel) bir ifade kullanırlar; bununla zahiri kastedebilirler; keza amm bir ifade kullanırlar, bununla bir açıdan amm

bir başka açıdan hass (özel) bir mana kastedebilirler; keza amm bir ifadeden has bir anlam murad edebilirler; zahirden zahir olmayan bir anlam... çıkarabilirler. Bütün bunlar sözün başından, ortasından ya da sonundan anlaşılır. Konuşulan sözün başı sonunu, sonu da başını tamamlar. Söylenilen bazı sözler, hal karinesiyle anlaşılır, nitekim işaretler de kullanılır. Aynı şey, pek çok isimle anılırken, farklı farklı şeylere aynı isim verildiği de olur. Bütün bunlar Araplarca bilinen şeylerdir. Onlar ve onların dilleri üzerinde ihtisas yapan kimseler bu konuda herhangi bir kuşku duymazlar.” (Şatibi, 1990:C2/62-63).

Manaya delaleti açısından tüm diller, bir konuda ortaklardır: O da mutlak anlamda lafız ve ibare olmaları dolayısıyla mutlak anlamlara delalet ederler. Bu asli delalet şeklidir. Dili konuşanların ondan amaçları da, lafız ve ibarelerin mutlak delalet ettikleri anlamların anlaşılmasıdır. Bu açıdan baktığımızda daha önce yaşamış Arap diliyle konuşmayan kavimlerin sözlerini, hallerini Arap diliyle nakletmek mümkün olduğu gibi, Araplara ait söz ve durumları başka dillere nakletmede mümkündür. İkinci bir manaya delalet şekli vardır ki, bu sadece Arap diline has bir özelliktir. Asl'a tabi delalet şekli, kayıtlı lafız ve ibareler olmaları ve asıl yanında yardımcı (tamamlayıcı) manalara da delalet etmeleri açısından ele alınır. Bu bakımdan Arapçanın başka dillere çevirisi mümkün değildir (Şatibi, 1990:C2/63-64).

Yukarıdaki sözleriyle Şatibi, sadece lingüistik ve etnografik bir gerçeğe parmak basmaz, aynı zamanda sözlerin bütünselliği ve bağlamsallığı içinde anlam ifade ettiğini de belirtir. Anlam, kendini cümlenin akışı içinde beyan eder. Bu anlamda “Anlam, kullanımdır” (Skirbek&Gilje, 2006:551) diyen düşünürden (Wittgenstein) çok daha eski bir zamanda Şatibi, ke-

limelerin tek anlamlı olmadığına ve anlamlarını akış içinde kazandığına dikkat çekmiştir.

Dinin anlaşılmasının birinci şartı dil ise, ikinci şartı da, Şatıbî'ye göre, İslam şeriatinin ümmi olduğu gerçeğinin bilinmesidir. "Şeriatin ümmiliği" ne demektir? Bu konu çeşitli tartışmalara sebep olmuş ve Şatıbî, indirgemecilikle ve tarihselcilikle suçlanmıştır. Eleştirmenlere göre Kur'an'ın anlam seviyesini ilk muhataplarıyla sınırlamak bir tür indirgemeciliktir. Kur'an, sadece ilk muhataplarına değil, sonraki kuşaklara da hitap etmekte ve dolayısıyla anlam itibarıyla oldukça zengin, hatta tükenmez bir kaynaktır. İlk muhatapların anlayış seviyesiyle Kur'an'ı sınırlamak kaçınılmaz bir şekilde Kur'an'ın sonraki kuşaklara hitap etmediği gibi bir sonucu da beraberinde getirmektedir. Bu görüş Kur'an'ın evrenselliğine aykırıdır.

Gerçekte Şatıbî, "Kur'an'ın ümmiliği" görüşüyle onu tarihselleştirip belirli bir döneme özgü mü kılmıştır?

Bunu anlamanın yolu, onun bu görüşüyle tam olarak neyi ifade ettiğini ve ne yapmak istediğini araştırmaktır. Şatıbî'ye göre Kur'an ümmi bir kitaptır ve üç şey buna delalet etmektedir. İlk olarak Şatıbî sosyolojik bir gerçek olarak ümmiliği dikkat çekmektedir. Nassların da şahitlik ettiği üzere Hz. Muhammed ümmiler arasından çıkmış ve ümmi bir topluma gönderilmiştir (Bkz: Cuma, 62/2; A'raf, 7/158). "İslam ümmetine 'ümmi' denmesinin sebebi, daha önce geçen kavimlerin ilimlerine sahip olmamaları yüzündendir." (Şatıbî, 1990:C2/66). Şatıbî, ümmiliği okur-yazar olmayan anlamında değil, geçmiş ve başka toplumlar gibi ilmi birikime sahip olmayan topluluk olarak anlamaktadır.

İkinci olarak toplumsal ümmilik, İslam şeriatinin anlam düzeyini de belirlemiştir. Şeriatın ümmi oluşu, "anlaşılması ve yaşanabilmesi için belli bir ilim ve tahsile ihtiyaç duymayacak

şekilde” (Şatibi, 1990:C2/66) gelmesidir. Eğer Kitap belirli bir ön-bilgi ya da kültürü gerektirseydi, ümmi Arap toplumu buna güç yetiremeyecek ve hatta bu istismar konusu haline gelecekti. Araplar “anlamadığımız bu Kitap ne işe yarar?” diye soracak ve ona ilgi duymaktan vazgeçecekti.

Nitekim Şatibi, üçüncü olarak şunu söylemektedir: “İslam şeriatı eğer Arapların o günkü seviyelerinde olmasaydı, o zaman onlar için mucize olamazdı... Araplar Kur’an’ın açık üstünlüğü karşısında boyun eğmek zorunda kalmışlardır. Bu da, onun kendi bildikleri üslup ve tarzda olmakla birlikte bir benzerini ortaya koymaktan aciz kaldıklarını göstermektedir.” (Şatibi, 1990:C2/68). Şatibi, Kur’an’ın muciz olmasını, anlaşılabilir düzeyde bir olağanüstülükle değil, son derece anlaşılır bir olağanüstülük şeklinde anlamaktadır. Buna göre toplumun seçkin tabakası kadar halk tabakası da Kur’an’ı anlaşılır, ama aynı zamanda estetik bulmaktadır. Kur’an, sınıflı bir toplumda kimseye ayrıcalık tanımadan sade, anlaşılır ve estetik bir hitapla seslenmiştir.

Şatibi, kitap ve şeriatın anlaşılır bir dille, ümmi bir topluma ve ümmi bir hitapla gelmesinden bazı önemli sonuçlar çıkarmıştır (Şatibi, 1990:C2/77).

1. Kur’an, öncekilerin ve sonrakilerin bilimsel birikimlerini içeren bir kitap değildir. Kur’an’da tabiat bilimleri, matematik, mantık ve ilm-i huruf gibi ilimler arayanlar sınırı aşmışlar ve onda olmayan şeyleri ona yüklemişlerdir. “Kitapta Biz hiçbir şeyi eksik bırakmadık” (En’am, 6/38) ve benzeri ayetler, yükümlülük ve kulluk noktasında eksik bir şey bırakılmamış anlamındadır. Kur’an’da olan şeyleri inkâr etmek nasıl haddi aşmak ise, olmayan şeyleri ona yüklemek de haddi aşmaktır.

2. Kur’an’ı hem anlamları, hem lafızları ve hem üsluplarıyla anlamak için ümmi Arapların bildiği hususlara tabi olmak ge-

rekir. Sözelimi dillerinde süregelen bir örf mevcutsa bu örf yapışmak gerekir.

3. Sözü doğru anlama ve ona doğru anlam verebilmek için verilecek anlamların bütün Araplarca anlaşılabilir olması gerekir. Gerek lafız gerekse anlam bakımından Arapların çoğunun anlamadığı bir yola girmek metni tahrif etmektir.

4. Hitapta anlamlara önem verilmesi, en önemli amaçtır. Lafız, amaçlanan mananın ortaya konulması için sadece bir araçtır; sözden asıl amaç, manadır.

5. Hem akidevi hem de ameli/pratik yükümlülükler, ümmi bir insanın kavrayabileceği bir düzeyde olması gerekir ki, yükümlü onunla bir şey yapabilsin.

Kitap ve şeriatın ümmiliği noktasında ortaya konan gerekçe ve bu önermenin içerdiği tüm bu sonuçlar, açıktır ki dini düşünce ve hayatta sadelik, kolaylık ve anlaşılabilirliği amaçlamaktadır. Şüphesiz bu, Şatıbî'nin kendi döneminde, mezhep ve fırkaların akılları karıştırdığı bir ortama tepkisi olarak görülmeli ve anlaşılmalıdır. Ya değilse, Şatıbî'nin çok modern bir tartışma konusu olan tarihsellik ve evrensellik gibi konularla ilgisi yoktur. Bilakis o, cüziyyat ve külliyyat konusundaki görüşleriyle dini ilke ve değerleri, hem somut ve tarihsel hem de soyut ve evrensel bir düzeyde formüle ederek, bugün tarihselci ve evrenselci anlayışlarıyla dinde indirgemecilik tuzağına düşenlere yüzyıllar öncesinden doğru yol ve yöntemleri göstermiştir.

3. Antropolojik Bir Gerçek Olarak İnsanın İmkânları ve Sınırları

Üçüncü önerme, ikincisine bağlı olarak daha pratik bir hedef gütmektedir: Din, mükellefin gücü dâhilindedir; ona gücünü aşan sorumluluklar yükleyerek meşakkat ve sıkıntıya sokmaz. Şatıbî, nasıl bilgi düzeyi bakımından şeriatın ümmi ya-

pısına işaret etmişse, aynı çizgide kalarak pratik bakımdan da şeriataın meşakkat ve zorluk içermeyen yapısına dikkat çekmiştir. Muhtemelen bu da sadece kitaba dayalı bir görüşü değil, zorlaştırılan dini hayata bir tepkiyi dile getirmektedir.

Meşakkat konusu, kaçınılmaz bir şekilde dinin doğası ile insanın doğası hakkında konuşmayı gerektirmektedir. Nitekim bu önermeye bağlı olarak Şatibi her iki konuda da görüş bildirmektedir. Ona göre din, insan tabiatında mevcut bulunan özelliklerin ortadan kaldırılmasını, insanda cibilli olan karakterlerin izalesini istemez. “Çünkü böyle bir şeyin istenilmesi takat üstü yükümlülük olur. Aynı şekilde bünyede bulunan çirkin organların güzelleştirilmesi, noksan olanların tamamlanması da istenilemez. Çünkü bunlar da takat üstü yükümlülük demektir. Böyle bir şeyin Şari’ce ne emredilmesi ne de yasaklanması mümkün değildir.” (Şatibi, 1990:C2/108).¹ Şeriataın talepleri konusunda, Şatibi üç muhtemel durum tespit etmektedir (Şatibi, 1990:C2/108):

1. Kesinlikle insan kudretinin dâhilinde bulunmayan talepler;
2. Kesinlikle insanın kudreti dâhilinde bulunan talepler ve
3. Hangi kısımda olduğu konusunda durumu açık olmayan talepler.

İlk kısımdaki talepler insan gücünün üstünde olduğu için bunlar talep edilemez. Şeriatta bu tür talepler ya yoktur ya da çok azdır. Din, daha çok ikinci kategoride bulunan taleplerle insanı yükümlü kılar. Üçüncü kısım ise, düşünce ve araştırma gerektirir. Düşünce ve araştırma sonucunda hangi kategoriye girdiği tespit edilirse o kısma dâhil edilir.

¹ Eğer Şatibi bugün yaşasaydı, “çirkin organların güzelleştirilmesi” ya da “noksan olanların tamamlanması” konusunda farklı düşünürdü. Çünkü bu işlemler günümüzde takatüstü meseleler olmaktan çıkmıştır.

Şatıbi'ye göre şeriat, kişilerin meşakkat ve sıkıntıya sokulmasını istemez. Bu konuda birçok nass bulunmaktadır (Bkz: A'raf, 7/157; Bakara, 2/185, 285-286). Buna rağmen dinde meşakkat olarak görülebilecek bazı teklifler olabilir. Bu meşakkatler, bazen fiilin kendisinden (mesela oruç) bazen de fiillerin kendisinden değil, devamlı olmasından (mesela namaz) kaynaklanabilir. Ancak bu tür fiiller meşakkat olarak görülemez, çünkü bunlarla Allah insanları zora sokmayı değil, bazı maslahatları temin etmeyi murat etmiştir. Kaldı ki, bu fiillerin insanı meşakkate soktuğu durumlarda insana ruhsatlar verilmiştir. Sözelimi "Yolculuk sırasında oruç tutmak, iyilik ve takvadan değildir" (Hadis) denilerek insan bu tür durumlardan muaf tutulmuştur.

Şeriatın yükümlüden güçlük ve sıkıntıyı kaldırmasının iki sebebi vardır. Bunlardan birincisi, insanın temel maslahatlarının (bedensel bütünlük, akıl sağlığı, vs.) zarar göreceği endişesi, ikincisi de kulun yükümlülükleri yerine getirememeye endişesidir (Şatıbi, 1990:C2/135). Her iki durumunda da insanın manen gelişmesinin durması ve sorumluluklarından nefret etmesi söz konusudur. Hâlbuki dinin amacı, insanı manen geliştirmek ve insani-toplumsal sorumluluklarının bilincine varmasını sağlamaktır.

Kimi tasavvuf ekollerinde rastlanan "nefsi öldürmek" düşüncesine Şatıbi kesinlikle karşıdır ve bu bağlamda "Nefislerinizi öldürmeyiniz" (Nisa, 4/29) ayetini hatırlatmaktadır. Hatta haza düşkün kimseler için kendilerine izin verilen çerçevede elde etmelerini ama bunu yaparken yükümlülüklerini unutmalarını salık verir. İnsanın karşısına çıkan meşakkatler, hem dünyevi hem de uhrevi olabilir. Özellikle insan nefsi kendisine muhalefet edilmesini istemez. Ama insan, sadece Allah'a kul olmakla görevli kılınmıştır, bu nedenle nefse kulluk etmesi doğru değildir. Nefis öldürülmez, ama disiplin altına alınabilir.

İnsan doğası ve nefsi konusunda oldukça gerçekçi olan Şatibi, şeriatın teklif konusunda orta bir yol izlediği görüşündedir: “Şeriat teklif konusunda mutedil, orta yolcu; iki aşırı uca meyletmeksizin bir yol izlemekte; kulun gücü dâhilinde ve meşakkatsiz olarak yapabileceği hükümler getirmekte, çözümlere meydan vermemektedir. Onun getirdiği hükümler bütün mükellefler için son derece itidali gerektiren bir denge, orta bir nokta üzerinde bulunmaktadır (Şatibi, 1990:C2/162). Dinde ruhsatlar nasıl meşakkatleri ortadan kaldırmayı ve yükümlülüğü hafifletmeyi amaçlıyorsa, aşamalı bir hitap tarzını seçerek Kur’an insanlara üstlendikleri yükümlülükleri de kolaylaştırmıştır.

4. Ahlaki ve Manevi Gelişmenin Doğrultusu: Zorunlu Kulluktan İradi Kulluğa Geçiş

Dördüncü önerme, insanın ruhsal gelişiminin doğrultusu hakkında bir fikir beyan etmektedir: Dinin amacı, mükellefin özgür ve sorumlu bir kul olarak yaşamasıdır. Bu meyanda Şatibi insanın kul olarak eylemlerini ve şeriatın maksatlarını ortaya koymaktadır. İkincisinden başlamak gerekirse, şer’i maksatlar iki kısımdır: Asli ve tali maksatlar (Şatibi, 1990: C2/177). Asli maksatlar, insanın manevi gelişiminin nihai gayesi olan maksatlar olup, mükellefe ait bir haz içermezler. Bunlar her şeriatla dikkate alınmış bulunan zorunlu ilkelerdir. Zorunlu ilkeler, mutlak surette genel maslahatların gerçekleştirilmesi demektir; zaman ve mekâna özgü değildirler. Zorunlu esaslar, ya herkesi ya da sayısı belli bir zümreyi bağlayacak şekilde kapsanı geniş olan ilkelerdir.

Bilindiği üzere şeriatın gözetilen en büyük maslahat, her şeriatla (milletle) dikkate alınan beş zaruri esasın korunmasını temin etmek ve normal seyrinde yürümesini sağlamak; en bü-

yük mefset de onların ortadan kaldırılmasına sebebiyet verecek davranışlara girmektir. Bunun delili, zaruri esasların ihlali-ne yönelik olarak gelen va'îdin (ceza ve korkutma) ölçüsüdür (Şatıbi, 1990:C2/299-300). Tali maksatlar ise, mükellefe ait hazların dikkate alındığı maksatlardır. Sözelimi insan ihtiyaçlarının (yeme-içme, cinsi münasebet vs.) karşılanmasına yönelik amaçlar bu türdür. Tali maksatlar, asli maksatların hizmetinde olup onların tamamlayıcı unsurlarıdır. Sözelimi; insan kendi geçimini sağlamak amacıyla çalışırken, aynı zamanda başkalarının da (toplumun da) maslahatlarını karşılamış olur.

Asli ve tali maksatlar çerçevesinde insan eylemlerini değerlendirdiğimizde, insanın eylemleri ya asli hedefleri ya da tali hedefleri gerçekleştirmeye yöneliktir. Bu ikisi arasındaki fark, birincisi kolektif ve haz içermeyen bir özellik gösterirken, ikincisi bireysel ve haz içeren bir özelliğe sahiptir. Şeriatın amacı, insanı tali maksatlardan asli maksatlara doğru geliştirmektir. "Şer'i maksatlara uygun olarak işlenen bir amel ya asli maksatlar dikkate alınarak işlenmiştir ya da tabi maksatlar... Eğer amel, asli maksatlar gözönüne alınarak işlenmişse, o amelin mutlak surette sahihliği ve noksanlıklardan uzaklığı hakkında en ufak bir problem yoktur. Bu hem hazdan soyutlanmış amellerde, hem de haz içeren amellerde böyledir. Çünkü o amelin konuluşu sırasındaki Şari'in gözettiği maksada uygun düşmüştür.... Şari'in teşrideki maksadı, mükellefin ihtiyari olarak da kul olabilmesi için onu arzu ve heveslerinin peşine takılmaktan kurtarmaktır." (Şatıbi, 1990:C2/196-197). Demek ki ihtiyari (özgür) kulluk, kişinin bedeni hazların üstüne çıkıp daha asli ve yüce maksatlar için gayret sarf etmesidir.

Bu amacı gözetken şeriat, insanın haz içeren davranışlardan tümüyle kaçınmasını ve ruhban bir hayat sürmesini de talep etmemektedir. Haz içeren davranışlar da meşru ve gereklidir;

fakat salt bu davranışlarla yetinmesi ve bunu, asli amaç yerine koyması doğru değildir. “Amelin işlenmesi sırasında tabi/tali maksatların dikkate alınmış olması ise böyle değildir.... Çünkü böyle bir tavırda kişi sadece mesela, açlık ya da susuzluğun ortadan kalkmasını, soğuktan korunmuş olmayı, şehvetinin tatmin edilmesini ya da mücerred mubahtan zevk almış olmayı kast eder. Bu kasıt -her ne kadar caiz ise de- bir ibadet değildir ve yaptığı bu gibi davranışlarda Şari’in asli kasdı gözetilmiş değildir. Kişi bu haliyle heva ve heveslerinden soyutlanmış olmaz.” (Şatıbi, 1990:C2/198).

Şatıbi’nin asli ve tali maksatlar çerçevesinde yapmış olduğu insani eylemler hiyerarşisinin beraberinde getirdiği bir sonuçtur: “Amellerin asli maksatlar üzerine bina edilmesi, mükellefin bütün davranışlarını ibadet haline dönüştürür; bu davranışları ister ibadetler ister adetler türünden olsun fark etmez.” (Şatıbi, 1990:C2/203). Eğer tali maksatlara yönelik davranışlar, asli maksatlara doğru bir gelişim gösterirse o zaman mükellefin bütün davranışları ibadete dönüşmektedir. Tersisi durumda, insan sadece kendi haz ve isteklerinin peşinde koşan ve üstün/yüce hedefleri olmayan bir organizma durumuna düşecektir ki, hayvanlar da bundan başka bir şey yapmamaktadırlar. İnsanın sadece kendi çıkarları doğrultusunda koşması cüzi bir maslahattır, asli maslahatlara yönelmesi ise genel ve kolektif olana hizmet ettiği içindir ki, birdenbire eylemin statüsü değişmekte ve ibadet halini almaktadır. Çünkü bu hareketlerde küllî bir maksat gözetilmekte ve kişi kendi çıkarlarını aşmaktadır.

Tüm insan eylemlerini, asli maksatlara yöneldiğinde ibadet olarak adlandıran Şatıbi klasik düşüncede yapılan “ibadet” ve “muamelat” ayrımının da farkındadır ve bu iki kategori arasındaki farklılıkları da belirlerken, dikkat çekici şeyler söylemektedir. “İnsanların kulluk icrasında buldukları şeyler iki tür-

lüdür. 1) Kendileriyle doğrudan (asaleten) Allah'a yaklaşılacak ibadetler: Bunlar iman ve İslam'ın temelleri ve diğer ibadetler gibi onun gereklerinden olan şeylerdir. 2) İnsanlar arasında yapılagelmekte olan adetlerdir ki, bunlara riayette bulunulması halinde mutlak surette maslahatlar gerçekleşmiş olacak; muhalefet durumunda da yine mutlak anlamda mefsedetler doğacaktır." (Şatıbî, 1990:C2/215). Bu ikisi arasında bazı önemli farklar bulunmaktadır:

1. Birincisi, Allah'ın kulları üzerindeki hakkı olup konularındaki amaç bizzat onların ahiretteki maslahatlarının temini iken, ikincisi kulların dünyevi maslahatlarının temini içindir (Şatıbî, 1990:C2/212).

2. İbadetlerde halis niyet şarttır, eğer kişi mal veya makam elde etmek için ibadeti vasıta olarak kullanıyorsa, bu ibadeti anlamlı olmaktan çıkarır ve kişiyi mürai (gösterişçi) ve münafık (ikiyüzlü) kılar. Oysa bütün âlimler muamelat konusunda niyetin şart olmadığı görüşündedirler (Şatıbî, 1990:C2/222-223). Biraz sonra belirtileceği üzere bu görüşe Şatıbî katılmaz. O, muamelatta da niyetin gerekli olduğuna inanmaktadır.

3. İbadetlerde niyabet geçerli değildir, bir insan başka birinin yerine ibadet edemez; ibadet kişiseldir. Oysa muamelatta niyabet geçerlidir. Ancak o fiil bir kişinin kendine has olmalıdır (Şatıbî, 1990:C2/228-229). Mesela; nikah yaparken kişi kendi yerine birini gösteremez, oysa alışveriş işlemlerinde başka birini kendine vekil olarak tayin edebilir.

4. Allah haklarında (yani ibadetlerde) mükellefin herhangi bir tasarruf ya da tercihi söz konusu değildir. Ancak kulun kendisine ait haklarda tercih ve tasarruf hakkı bulunmaktadır (Şatıbî, 1990:C2/378).

5. İbadetlerle muamelat arasındaki bir başka fark, usulü fıkhî ve kıyas açısından önem arz etmektedir. Mükellefe nisbet-

le ibadetlerde asıl olan onların taşıdıkları anlamlara (illetlere) bakmaksızın onlarla kullukta bulunmaktır (yani taabbudiliktir); adetlerde ise asıl olan onların içerdikleri manaları esas almaktır (Şatibi, 1990:C2/301).

İnsan fiillerini ele alırken Şatibi, bir şekilde özgürlük ve iradenin sınırları ve dolayısıyla da “mucize”, “olağanüstü davranışlar”, “adet” ve “adetullah” vb. meselelere de açıklık getirmektedir. Bu konularda klasik beyanı düşünceden farklı bir tutum sergilediği için onun görüşlerine yer vermekte fayda görüyoruz.

Şatibi, “adet” kelimesini “muamelat” anlamında kullandığı gibi düzenlilikler ve yasa anlamında da kullanır. Biraz önce, onun “ibadet” ve “muamelatı” iki farklı kulluk biçimi olarak telakki ettiğini gördük. Şatibi, “âdeti”, “adetullah” (Allah’ın yasalari) anlamında kullandığı zaman, bununla bağlantılı ve bunun karşıtı olarak da “mucize” ve “harikuladelikler”den bahseder. Belki ilk etapta (görünüşte) adet ve mucize zıtlarıdır. Birinin varlığı diğeri için yokluğunu gerektirir. Eğer evrende düzenli yasalar (adetler) varsa, bunu bozan mucizeler olamaz, yok eğer her şey mucizevi bir tarzda meydana geliyorsa o zaman da düzenlilik yoktur! Nitekim bu şekilde düşünen beyan düşünürleri, mucizeye yer açmak için doğadaki düzenli yasaları yok saymaya yönelmişlerdir. Oysa Şatibi bu düşüncenin yer-siz olduğuna inanır ve adet ile mucizenin birbirini gerektirdiğini ifade eder. Şimdi onun paradoksal ifadelerine yakından bakalım: “Şeriat, bu varlık âleminin hallerinin kıyamete kadar devamlı ve değişmez olduğunu bildirmiştir. Mesela gökler ve yerle bunlar arasında ve içerisinde bulunan her türlü menfaat, tasarruf ve hallerin haberleri; sünneti ilahide herhangi bir değişiklik olmayacağını; Allah’ın yaratıklarında bir değişme bulunmayacağını bildiren haberleri gibi.... Eğer adetlerin (tabiat

hadiselerinin) bidüziyeliği bilinen bir husus olmasaydı, o zaman fûru bir tarafa, din esastan bilinmezdi. Çünkü dinin bilinmesi ancak peygamberliğin kabulü ile mümkündür. Peygamberliğin kabulü de mucize yoluyla gerçekleşir. Mucize ise, alışılmışlığın üstüne çıkılmasından (harikuladelik) öte başka bir şey değildir. Alışılmışlığın üstüne çıkmak ise, ancak adetlerin geçmişte olduğu gibi halde ve istikbalde de bidüziyeliğin mevcudiyeti ile meydana gelebilir." (Şatbî, 1990:C2/281). Demek ki mucizenin varlığı, düzenli olarak işleyegelen bir varlık âlemine göre tayin edilebilir. Evrende adetullah esas, mucize ise istisnadır.

Şatbî, "adet" denilince, sadece tabii yasaları kastetmez, ona göre süreklilik arz eden yasalar da adettir. "Âdetin şer'i ya da tabii (vücuti) olması arasında bir fark yoktur." (1990:C2/298). Adet, düzene; mucize ise düzene karşı meydan okumaya işaret eder. Hangi alanda olursa olsun, adetler meydana gelişleri bakımından iki kısımdır. (Şatbî, 1990:C2/298).

1. Zamana, mekâna ve durumlara göre değişmeyen genel adetler: Yemek, içmek, sevinmek, uyumak vs. gibi fizyolojik durumlar.

2. Zamana, mekâna ve durumlara göre değişen adetler: Giyinme ve kuşanma şekli, barınma tarzı, davranışlardaki değişimler vs. gibi milletten millete veya zamandan zaman değişen alışkanlıklar ve olaylar.

Birinci kısımdan olan adetlerin geçmişte, halde ve gelecekte aynılık göstermesi, daimi bir külli esasa dayalı olmalarından dolayıdır. Dünya, bu esas üzerine kurulmuştur ve kulların evrendeki maslahatları bu adetlerin mevcudiyetleri ile gerçekleşmektedir. Nitekim yapılan istikra (tümevarım) bu neticeyi ortaya koymaktadır. Şeriat da bu adetlere uygun olarak gelmiştir. Bu külli olan adet kıyamete kadar baki kalacaktır. Bu sözü

edilen külli adet, daha önce belirtilen ve hakkında –zanni değil- kesin bilgi olduğuna dair delil bulunan adet olmaktadır. İkinci kısma gelince, onlar külli adet altına cüz’i adetlere yönelik olmaktadır. Bunlar hakkında kesin bilgi değil zan bulunmaktadır. Durum böyle olunca, ikinci türden hâlihazırda mevcut bulunan adetlerin hükümlerini geçmişte bulunanlara da teşmil etmek sahih değildir, çünkü değişmesi ve yerine başkasının geçmesi mümkündür. Birinci türden adetler ise böyle değildir. (Şatibi, 1990:C2/299).

5. İnsan Eylemlerinin Kaynağı Olarak Niyet ve Önemi

Düzenli bir dünyada failin konumu nedir? İnsanın eylemlerini nasıl değerlendirebiliriz? Bu sorular, beşinci önermeyle ilgilidir: Mükellefin eylemleri, niyetlerine göre değerlendirilir. Nasıl adetin şer’i veya tabii olması arasında bir fark yoksa, eylemlerin de ibadet veya adet türünden olması bir şeyi değiştirmez. İnsanın eylemlerini değerlendireceğimiz kriter, niyettir. “Ameller niyetlere göredir; hem ibadet hem de adet (muamelat, yani toplumsal ilişkiler ve işlemler, K.C.) türünden olan tasarruflarda önemli olan maksatlardır.” (Şatibi, 1990:C2/325). Bir eylemi anlamlı kılan niyettir, şekil olarak bakılırsa Allah’a ibadet eden ile puta ibadet eden arasında bir fark yoktur. Her iki durumda da yüce ve saygın olduğuna inanılan bir varlığa ibadet edilmektedir. Oysa eylemin ruhuna (niyet) bakıldığı zaman, bu iki eylem arasında kökten bir farklılık bulunmaktadır. Demek ki niyet, öyle bir şey ki o kişiyi aynı fiil sebebiyle mü’min veya kâfir kılabilir.

Niyet ve maksatların mutlak surette gerekli olmadığı fikrine Şatibi iki gerekçeyle karşı çıkar. İlk olarak her fail-i muhtar (özerk fail) hür irade sahibi olması bakımından kaçınılmaz bir şekilde bir maksatla eylem yapar. “Çünkü her akıllı ve hür ira-

deli (muhtar) fail, işlediği fiilde bir amaç bulundurur. Bu amaçın iyi ya da kötü olması (yaptığı işin şer'an yapılması ya da terki istenilen bir şey olması ya da yapılmaması istenilen bir şey olması) önemli değildir. Eğer fiilin ihtiyarı (özgürlüğü veya seçme yeteneği, K.C.) bulunmayan bir kimse tarafından işlendiğini farz edecek olursak, -zor altında kalan, uyku halinde olan, cinnet geçiren ve benzeri mükellef olmayan kimselerin durumunda olduğu gibi- o takdirde bunların fiillerine, geçen delillerin gereği taalluk etmeyecektir." (Şatıbi, 1990:C2/329). Başka bir deyişle, özgür bir kimsenin özgür olarak işlemiş olduğu eylem ile sözgelimi baskı altındaki bir kimsenin işlemiş olduğu eylem aynı şekilde değerlendirilmez. Bunun sebebi, ilkinin kendi eylemini isteyerek ve maksatlı olarak işlemesidir. Tersî durumda kişinin eylemi, yaptırım gerektirmeyen bir türdedir.

İkinci olarak adetten olan eylemlerde niyet bulunmazsa, bunlar ibadet düzeyine çıkmazlar. Sorumluluktan kurtulmak için niyette bulunma zorunluluğu olmasa bile, bunların ibadet halini almaları ve sevap almaya vesile olmaları için mutlak surette niyetin ve emre uyma maksadının bulunması gerekmektedir (Şatıbi, 1990:C2/329). Şatıbi, daha önce kulluğun iki tarzından bahsetmişti. İbadet doğrudan Allah'a kulluk iken, toplumsal ilişkileri düzenleyen şeriâtın normlarına uymak da bir nevi ibadettir. Tali maksatları, asli maksatlar doğrultusunda kullanmak ne ise, adetlere uyarak Allah'a kulluk etmek de aynı şeydir. Şatıbi, maksatlar ve kulluk çeşitlerini ayırt ederken bunları birbirinden kopuk, mutlak anlamda iki ayrı kategori olarak ele almaz. Biri diğerinin zemini ya da tamamlayıcısıdır.

Niyet, öznel; davranış ise nesnel bir şeydir. Niyet ve davranışın birbirine uygun olmadığı durumlarda nasıl bir karar verilecektir? Zorlama ve baskı durumlarında niyet ve davranışın uyuşmaması karşısında tavır açıktır. "Ümmetinden hata,

unutma ve tehdit altında yapılan şeyler kaldırıldı” (Hadis). Ancak bir kimse bilmeyerek şer’i hükümlere aykırı bir davranışta bulunursa ne olacaktır? Bilmemek bir gerekçe midir? Şatıbi, muhalif olan bir fiilin, muhalifliği bilinmeden işlenmişse, iki yönü olduğuna işaret etmektedir. Niyet yönüyle bakılacak olursa -ki bir fiili anlamlı kılan odur- o zaman bilinçli bir muhalefet söz konusu olmadığı için böyle bir fiil, kasten muhalif bir fiille aynı düzeyde değildir. “Bu açıdan bakıldığı zaman onun ameli kısmen dikkate alınacak ve tümünden atılmayacak şekilde değerlendirilecektir.” (Şatıbi, 1990:C2/344). Pratik/ameli yönüyle bakılacak olursa -ki ortada işlenmiş muhalif bir fiil vardır ve bu fiil belki sadece şeriata muhalif olmakla kalmamış, sonuçları bakımından da başkalarına zarar vermiştir- bazı bilginler (İmam Malik) ibadetler kısmında mükellefin sorumlu olmadığını söylerken, bazıları da her iki bakımdan da sorumlu oldukları kanaatine ulaşmışlardır. Şatıbi, böyle bir durumda kişinin tümüyle masum olmadığı gibi sorumlu tutulmasının da doğru olmayacağına inanmakta ve “kısmi” bir sorumluluktan bahsetmektedir (Şatıbi, 1990:C2/349).

Daha önce, bu bölüme başlarken üç çeşit kasıttan (Allah’ın kasdı, şeriatın kasdı ve mükellefin kasdı) bahsetmiştik. Şatıbi’ye göre, Allah’ın kasdı ile mükellefin kasdının uyuşması gerekir: “Şari’in mükelleften beklediği, onun amel sırasındaki kasdının teşri sırasındaki kendi kasdına uygun düşmesidir... Çünkü mükellef kulluk için yaratılmıştır. Kulluk da, şeriatın konuluşu sırasında dikkate alınan ilahi maksatlar doğrultusunda hareket etmek anlamına gelir. İbadetin esası da budur.” (Şatıbi, 1990:C2/332). Bu sözlerle tekrar “ibadet” ile “muamele” arasındaki ayrımın izafi olduğuna dönmüş bulunuyoruz. İnsan, doğrudan Allah’a ibadet maksadıyla yaptığı ritüellerde de, Allah’ın ilahi maksatlar doğrultusunda yaptığı muamele-

lerde de ibadet halinin dışına çıkmaz. Yeter ki ibadet bilinci ve niyetiyle hareket etmiş olsun!

Sonuçlar

Fıkıh ve sosyoloji arasındaki ilişki, temelde din ile toplum arasındaki ilişkinin araştırılmasıdır. Bu ilişkinin karşılıklı bir ilişki olduğu açıktır. Normatif bir bilim olarak fıkıh eşya ve olgular dünyasını düzenler ve bu düzenleme farklı biçimlerde gerçekleşir. Bu konuda en azından üç tip düzenleme olduğu söylenebilir. Fıkıh, bazen mevcut yapıyı muhafaza eder. Bunun tipik örneği örfün olduğu gibi kabul edilmesidir. Bazen, bunun zıddına bir toplumsal olay ya da alışkanlık yasaklanır. Zina, faiz ve içki gibi birçok olayda böyle bir ilişki söz konusudur. Bu tür durumlarda fıkıh insan davranışlarını ve dolayısıyla toplumu değiştirir. Bazen de, bir olayı kısmen kabul ederken kısmen de iptal eder. Hac ritüeli, buna örnek olarak verilebilir. İslam, devam edip gelen hac ritüelini bazı yönleriyle değiştirmiş ve bu ibadeti ıslah ederek aslına kavuşturma yoluna gitmiştir.

Fıkıhın düzenleyici rolü ve topluma etkisinin diğer yüzünü, toplumsal yapı ve ilişkilerin hesaba katılması yoluyla toplumsal olguların nasılları etkilemesi oluşturur. Fıkıh, tarih üstü ya da tarih dışı bir dizge değildir. Bilakis düzenleyici bir sistem olarak fıkıh antropolojik ve sosyolojik gerçekleri dikkate alır. Bunu hem klasik fıkhıta önemli bir yöntem olan "Kıyas modeli"nde, hem de Şatıbî'nin "Makasid modeli"nde açıkça görmekteyiz. Kıyas, fıkhıta hükmü bilinen ve dolayısıyla statüsü açık olan bir olayın, bilinmeyen bir olaya doğru genelleştirilmesidir. Bu genelleştirme, makasid modelinde olduğu gibi tam ve olgun bir tümevarımla değil, eksik bir tümevarımla gerçekleştirilir. Bu anlamda klasik fıkıhın yöntemi meseleci ve

atomistik bir özellik gösterir. Bu yönteme göre bir kuralın başka bir olaya taşınmasını sağlayan şey, ortak illettir. İlet, hükmün dayanağı olan şeydir. Sözgelimi “sarhoşluk etkisi”ne sahip olan iki farklı içki, bu özelliklerinden dolayı aynı hükmeye konu olurlar. İlet ya da sebep, hükmün dâhili ya da harici sebebidir. Bu sebep, doğal ya da sosyal olayları etkiler ve buna göre olayların hükmü değişebilir. Burada tayin edici olan hüküm değil, hükmün dayanağı olan illetlerdir.

Makasid modelinde ise, tek tek olaylar ve hükümlerinden hareketle dinin genel maksatları belirlenir ve bu tümel ilkeler yeniden tikel olaylara uygulanır. Şatibi'nin söylediği üzere Allah, şeriat ve kulun maksatları, nesnel dünyanın imkân ve sınırlarını dikkate alır. Bu bağlamda, sözgelimi İslam şeriatı, geldiği toplumun dilini, kültürel (ümmi) yapısını, ihtiyaç ve taleplerini, insanın imkân ve sınırlarını, failin niyetini, toplumun ahlaki ve manevi gelişim doğrultusunu hesaba katmıştır. İşte, şeriat bu hesaba katma ya da dikkate alma dolayısıyla olguları göz ardı etmemiş, bilakis onlarla uyumlu bir ilişki içinde olmuştur.

Kanun koyucunun veya hükümleri çıkarsayan fıkıhın toplumsal ve tarihsel şartları dikkate alması, şeriatın tarihsel boyutlarına da işaret eder; ancak daha önce de belirttiğimiz gibi bu işin sadece bir yüzüdür. Din ve fıkıh, aynı zamanda toplumsal ve tarihsel şartları da düzenlemek ve değiştirmek gibi bir işleve sahiptir. Din ve toplum ilişkisi ya da başka bir deyişle fıkıh ve sosyoloji ilişkisi bu diyalektik ilişki dikkate alınmadan anlaşılabilir. Kıyas modeli eksik tümevarımla, makasid modeli ise tam tümevarımla genel ilkeler vazeder ve bu genel ilkeler dini hükümlerin her zaman ve zemine uygulanabilir bir hale gelmesine imkân tanır. Dolayısıyla tarihselcilik tartışmasıyla gündeme getirilen tüm endişe ve eleştiriler anlamlı olmaktan uzaktırlar.

Kaynakça

- Bulaç, Ali (1991), "Mekasidu'ş-Şeria Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu" *İslami Araştırmalar*, 5:4, Sh. 292-309, Ankara.
- Canatan, K. (2016), *Beyan Sosyolojisi*, Mana Yayınları, İstanbul.
- Durkheim, E. (1985), *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları*, Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları, İstanbul.
- Ebu Zehra, M. (1986), *İslam Hukuku Metodolojisi*, Fecr Yayınları, Ankara.
- Gazali, (1990), *İslam'da müsamaha (Feysalu't-tefrika beyne'l-İslam ve'z-zendaka)*, Marifet yayınları, İstanbul.
- Özsoy, Ö. (1994), "Nasr Hamid Ebu Zeyd'in Nass-Olgü İlişkisi Bağlamında 'Ulumu'l-Kur'an'ı Eleştirisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt:7, Sayı: 3-4, Ankara.
- Skirbek, G. & Gilje, N. (2006), *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Kesit Yayınları, İstanbul.
- Şatıbi (1990), *el-Muvafakat I-II-III-IV*, *İslami İlimler Metodolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul.