

# İslami Modernizmden Otoriteriyenizmin Kuramlaştırılmasına: Abdullah bin Beyye ve *Makâsîd* Söyleminin Siyasallaştırılması<sup>[\*]</sup>

Yomna Helmy<sup>[\*\*]</sup>

## Özet

Modernist İslami reformcular, yirminci yüzyılın başından itibaren “İslam hukukunun hedefleri” yani *makâsîdü’ş-şerîa* sayısını arttıran önerilerde bulunmuş, *makâsîd* odaklı yaklaşım kapsamında demokrasi, sosyal adalet, insan hakları ve yönetimin hesap verebilirliği gibi çağdaş ilkelerin İslami öncelikler arasında olduğunu savunmuşlardır. Bu makalede, *makâsîd*’in evrimi ve geleneksel *usûl-i fıkıh* çerçevesiyle ilişkisi ele alınmaktadır. Akabinde yeni *makâsîd* söyleminin nasıl siyasallaştırıldığı irdelenmekte, Şeyh Abdullah bin Beyye’nin son açıklamalarında BAE’nin bölgesel demokrasilere karşıt politikalarıyla ilgili olarak *makâsîd*’i nasıl kullandığı incelenmektedir. Ayrıca, Bin Beyye’nin benimsediği *maslahat* (hukuki fayda) yorumu ve hükümdara (*ulü’l-emr*) mutlak itaat fikrinin, Selefilik ve Gelenekçiler tarafından benimsenen geleneksel metin yorumlarına dayanmadığı, bunların daha ziyade İslami modernizme ilişkin *makâsîd* söylemi ve

[\*] Helmy, Y. (2021). “İslami Modernizmden Otoriteriyenizmin Kuramlaştırılmasına: Abdullah bin Beyye ve Makâsîd Söyleminin Siyasallaştırılması”. (Çev. Osman Nuriler). *İslam ve Toplum Araştırmaları Dergisi, Amerika*, Sayı 1, 33-60. <https://doi.org/10.35632/ajis.v38i1.3644>.

[\*\*] Cambridge Üniversitesi İslam Araştırmaları Merkezi’nde Öğretim Görevlisi olarak çalışmaktadır. Birleşik Arap Emirlikleri Üniversitesi’nden Arapça ve İslami İlimler alanında lisans derecesine sahiptir (2007). BAE’de Modern Standart Arapça’nın yanı sıra Mısır ve Emirlik Konuşma Arapçası öğretmeye başlamış, ardından Hull Üniversitesi’nde Eğitim Liderliği alanında yüksek lisans yapmıştır. Tezinde İslami değerlerin Birleşik Krallık’taki İslami kurumlarda liderlik uygulamaları üzerindeki etkisini incelemiştir. Dr. Yomna, Tefsir, Hadis, İslam Hukuku, Selefilik, Arapça Sözdizimi, Morfoloji, Kur’an Arapçası ve Konuşma Arapçası gibi çeşitli dersler vermiştir. Temel araştırma ve ilgi alanları arasında Hadis ve Kur’an Çalışmaları alanlarında sosyal İslam düşüncesi ve ahlaki bulunmaktadır.

rasyonel muhakemelerle temellendirildiği öne sürülmektedir. Makalede Bin Beyye'nin iki esasa dayanan gerekçeleri kapsamlı bir şekilde incelenmektedir: İlki, şeriatla hukuk ve adaletten daha yüksek bir hedef (*maksîd*) olarak barışa öncelik verilmesi, ikincisi ise *ratio legis*'in (*tahkîkî'l-menât*) tespit edilmesidir. Bu çalışmada, söz konusu ideolojik yorumlarla *makâsîdü's-şerîan*'ın amaç odaklı temellerinden sapsmasına yol açılabileceği, birbiriyle çelişen siyasi menfaatlere hizmet etmek için belirli ideolojilere yoğunlaşmak suretiyle sonuç odaklı hâle getirilebileceği iddia edilmektedir.

## Giriş

*Makâsîdü's-şerîa*, İslam hukuku alanında yaygın olarak kullanılan bir terimdir. İlk zamanlarda, Gazzâlî tarafından şerh edildiği biçimiyle klasik İslam hukuku birikimi çizgisinde, insanlığın faydasına (*mesâlih*) atıfla kullanılmıştır.<sup>[1]</sup> Ancak yirminci yüzyılın başlarından itibaren *makâsîd* odaklı yaklaşımın kullanımına ilişkin yeni bir eğilim belirmiştir. Bu doğrultuda maksatların sayısı arttırılmış ve alternatif yorumlar teşvik edilmiştir. Zira hem din âlimleri hem de modernistler söz konusu yorumları şeriatı çağdaş bağlama uyarlamak için ideal bir yaklaşım olarak görmüştür.

Çağdaş *makâsîd* âlimleri birbirinden farklı bakış açılarına sahip olsalar da çoğunun benzer fikirlere sahip olduğu söylenebilir. Örneğin “kamu yararı” ile “refah”ın vurgulanması ve kutsal metinlerin literal okumalarının reddedilmesi suretiyle, *makâsîd*'in kapsamını Gazzâlî'nin öngördüğü şeriatın beş hedefinin ötesine genişletmek önerilmektedir. Ayrıca, *makâsîd* uygulamalarının İslam hukuku sınırlarının dışına açılması ve çağdaş bağlamlara uyumlu yeni dinî hükümler eşliğinde geliştirilmesi gerektiği öne sürülmektedir.<sup>[2]</sup> Böylece, *makâsîd* odaklı yaklaşımın ortaya çıkış amacına hizmet edip etmediği sorusu gündeme gelmektedir. Nitekim bu makalede, geleneksel *makâsîd* yaklaşımı ile teorinin yirminci yüzyılın başlarında yeniden canlandırılmasının ardından nasıl kullanıldığı karşılaştırılmaktadır. Sonrasında BAE'nin İsrail ile ilişkilerini normalleştirmesine ve bölgesel demokrasilere karşı politikalarına ilişkin Şeyh Abdullah bin Beyye'nin verdiği son fetvalar ve açıklamalar analiz edilmektedir. Yeni *makâsîd* söyleminin nasıl siyasallaştırıldığını, değiştirildiğini ve otoriter-yenizmi desteklemek adına yeniden yapılandırıldığını ortaya koymak amaçlanmaktadır.

## *Makâsîdü's-Şerîanın Evrimi*

*Makâsîdü's-şerîa* terimiyle, kamu yararını teşvik etmeyi ve muhtemel zararları

[1] Muhammed el-Gazzâlî, *El-Müstasfâ min İlmü'l-Usûl* (Riyad: Dârü'l-Meymân, 2004), 174.

[2] Abdullah el-Kâsımî, *Medhal 'Âm li-Dirâse el-Makâsîd* (Kahire: Dârü'l-Kelime, 2015), 16.

önlemeyi amaçlayan şeriatın yüksek hedeflerine atıfta bulunulur.<sup>[3]</sup> Bu bölümde söz konusu teoriye yapılan başlıca katkılara ve ilgili gelişmelere odaklanılacaktır. İlginç bir şekilde, *makâsîdü’ş-şeria* üzerine yapılan çalışmalar farklı gelişim evrelerine dayandırılmaktadır. Bunlar, geleneksel yani kabaca on birinci ve on beşinci yüzyıl arasındakiiler ile on dokuzuncu yüzyıldan sonrakiler şeklinde ayrılmaktadır. Ayrıca yirminci yüzyıl dönemi, demokrasi, sosyal adalet, iyi yönetişim ve insan hakları gibi değerleri “İslami” hedef ve önceliklerin arasında gören modernist İslami reformcular ve düşünürlerin *makâsîdü’ş-şeria* teorisini yoğun olarak uyguladığı bir dönem olmuştur.<sup>[4]</sup>

*Makâsîd* odaklı yaklaşımın çağdaş İslami literatürdeki yaygınlığına -ve çağdaş bağlamla uyumlu yeni İslami hukuki hükümler geliştirmek için temel bir çerçeve olarak benimsenmesine yönelik isteklere- bakıldığında, böylesine geleneksel bir aracın çağdaş dünyadaki savunucularının taleplerini karşılamak için nasıl geliştirildiğini incelemek yerinde olacaktır. Bu, farklı âlimlerin aynı yaklaşımı kullanarak birbiriyle çelişkili kararlara ve sonuçlara nasıl varabildiğinin anlaşılmasına da katkı sağlayabilir. Dahası, *makâsîdü’ş-şeria*nın doğuşu *usûl-i fikhın* gelişiminden ayrı tutulamayacağına göre, “*makâsîd öncesi*” dönemin yanı sıra *usûl-i fikhın* (hukuk teorisi) şekillendiği dönemin bağlamsal arka planını irdelemek de şarttır.

### **Makâsîd Öncesi Dönem**

Köklü geçmişiyle *makâsîdü’ş-şeria*nın izleri, Kur’an’ın çeşitli hükümlerinin ve nebevi öğretilerinin vahyedildiği İslam’ın ilk dönemlerine kadar sürülebilir. İlgili tarihsel anlatılarda aktarıldığı üzere, söz konusu amaç ve hikmetler ilk nesil Müslümanlar tarafından genel olarak kabul edilmiş ve anlaşılmıştır.<sup>[5]</sup> Mesela ikinci Halife Ömer bin Hattâb, şeriatın maksatlarını esas alarak hüküm verenler arasında kayda değer bir örnektir. Onun fethedilen topraklar, savaş ganimetleri, *hudûd* (ölüm cezası) ve gayrimüslimlerin evliliği gibi konulardaki uygulamaları ve kararları, yer yer açıkça kamu yararına veya maslahata dayandırılmıştır.<sup>[6]</sup>

Ashap döneminden bir süre sonra *er-Risâle* başlıklı eseri kaleme alan Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (ö. 204/820), şeriatın geniş çerçevesini oluşturan ilke

[3] Tarık Ramazan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (Oxford University Press, 2009), 59.

[4] Casir Avde, *Maqâsid al-Shari’ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (Birleşik Krallık: International Institute of Islamic Thought, 2008), 144. Türkçesi *İslam Hukuk Felsefesi: Makâsîdü’ş-Şeria* (çev. Murat Çiftkaya) Mahya, İstanbul, 2016.

[5] Muhammed Haşim Kemali, *An Introduction to Shari’ah* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 2006), 130.

[6] Ahmed er-Raysûnî, *Imam al-Shâtîbî’s Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law* (Birleşik Krallık: Islamic Book Trust, 2006), 38-45.

ve esasları ortaya koymuştur. Şâfiî, hüküm çıkarımının hukuki temelleri olarak *Kur'an, Sünnet, icma* ve *kıyas* üzerine odaklanmıştır. Sonuçta pek çok kimsenin *usûl-i fıkıh* yani “hukuk teorisi” olarak adlandırdığı bilim dalı ortaya çıkmıştır.<sup>[7]</sup> Bazı akademisyenler, Şâfiî'nin *usûl-i fıkıh* ilminin öncüsü olup olmadığını tartışmakta ve *usûl-i fikhın* ortaya çıkışını daha geniş anlamda sorgulamaktadır.<sup>[8]</sup> Ancak Şâfiî çoğunlukla Müslüman kaynaklarda *usûl-i fikhın* “kurucusu” olarak kabul edilmektedir.<sup>[9]</sup> Şâfiî, metodolojisinde rasyonel muhakemeyi kıyas ile sınırlandırmış, ancak kutsal metinlerin ele alırken muhakemeyi tümüyle reddeden dönemin geleneksel fakihlerine de karşı çıkmıştır.<sup>[10]</sup> Ahmed El-Shamsy'ye göre, Şâfiî'den önceki fakihlerin yaklaşımları genellikle toplumsal geleneklere dayanmıştır. Ancak Şâfiî kendi modeliyle birlikte, otoritesini bütünüyle metinsel kaynaklara dayandıran ve aynı zamanda toplumsal pratiklerden bağımsız olan bilimsel bir yorumlama sistemi geliştirmiştir. Shamsy'nin vardığı sonuca göre, Şâfiî'nin geliştirdiği ve öğrencilerinin genişlettiği hukuk teorisi diğer fakihler tarafından de benimsenmiş ve dört büyük fıkıh mezhebinin (Hanefi, Maliki, Şafii ve Hanbeli) kurulmasının önü açılmıştır.<sup>[11]</sup>

*Makâsıdü's-şerianın* etkileri, ilk nesil Müslümanlarda olduğu gibi dört mezhepte de mündemiç şekilde hukuki hükümlerde görülmüş, ancak *usûl-i fikhın* sınırları dâhilinde kalmıştır. Raysûnî'ye göre, Maliki mezhebi *istislâh* ve bazen de kıyas kapsamında insanların yararını gözetip muhtemel zararları ve fesadı önlemekle özellikle ilgilenmiştir.<sup>[12]</sup> Diğer mezhepler de farklı isimler altında

[7] Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, yeniden basılan baskı (Birleşik Krallık: Clarendon Press, 1953), 1. Ayrıca bkz. Wael Hallaq, *History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usûl al-Fiḥ* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 21.

[8] Bkz. Joseph Lowry, “Does Shafi'i Have a Theory of 'Four Sources' of Law?” *Studies in Islamic Legal Theory* içinde, ed. Bernard Weiss (Leiden: Brill, 2002), 23–50. Lowry, Şâfiî'nin *er-Risâle*'sini Kur'an ve Sünnet arasındaki “görünürdeki çatışmaları ortadan kaldırmayı” amaçlayan bir kitap olarak değerlendirmektedir. Böylece nebevî hadisleri savunmayı ve hukukun çerçevesine dair tutarlı bir vizyon geliştirmeyi amaçlamıştır. Bkz. Joseph Lowry, *Early Islamic Legal Theory: The Risâlah of Muhammad Ibn Idris al-Shâfi'i* (Leiden: Brill, 2007), 23, 359; ayrıca bkz. Wael B. Hallaq, “Was al-Shâfi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?” *International Journal of Middle East Studies* 25, no. 4 (1993): 587-605. Hallaq, Şâfiî'nin *er-Risâle*'sini *usûl-i fıkıh* alanında gerçek bir eser olarak görmez ve İbn Süreyc ve öğrencilerine *er-Risâle*'nin oluşumunda birincil rol atfederek onlara öncelik verir; ayrıca bkz. Wael Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 128.

[9] Muhammed ibn İdris eş-Şâfi, *The Epistle on Legal Theory*, İngilizceye çeviren Joseph Lowry (New York: New York University Press, 2013). Ayrıca bkz. George Makdisi, “The Juridical Theology of Shâfi'i: Origins and Significance of Usûl al-Fiḥ,” *Studia Islamica* 59 (1984): 8-9.

[10] Hallaq, *History of Islamic Legal Theory*, 22.

[11] Ahmed el-Shamsy, *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 4.

[12] Raysûnî, *Imam al-Shâtibi's Theory of the Higher Objectives*, 38-45.

*maslahatı* kullanmış, örneğin Hanefiler *istihsân* teriminden,<sup>[13]</sup> Şafiiler ise *ihâle* (ikna edici görüş) teriminden<sup>[14]</sup> yararlanmışlardır. Öte yandan Hanbeliler, en azından beyanları itibarıyla insan aklının dört hukuk kaynağından bağımsız olarak ahlaki bilgilere ulaşamayacağını belirtmiştir. Bu görüşe göre, Allah'ın emrettiği şey iyi, yasakladığı şey ise kötüdür. Buradan hareketle, bir maslahat ancak vahyî kanundan türetilmişse meşrudur.<sup>[15]</sup> Malikiler diğerlerine kıyasla maslahatı dikkate almaya daha sıcak baksa da, Karâfi (ö. 1285), her mezhepten fakihlerin bundan yararlandığını, çünkü hepsinin hükümlerin *münasebetini* (uygunluğunu) test ettiğini ve maslahatın temelini de bu olduğunu belirtmiştir.<sup>[16]</sup> Kimileri maslahatı hukuki amaçları gözetmenin bir aracı olarak gördüklerini savunmuştur.<sup>[17]</sup> Pek çok âlim de bunu kıyasın esası olarak doğrudan metodolojilerine dâhil etmiştir. Böylesi bir yaklaşım sayesinde klasik hukuk muhakemesinde maslahata kısıtlı ama kayda değer bir alan açılmıştır.<sup>[18]</sup> Bin Beyye'ye göre *makâsüdü'-ş-şerîa* ile *usûl-i fıkıh* arasındaki ilişki, *makâsüdü'-ş-şerîanın* gelişimine yön veren kıyas, hukuki tercih (*istihsân*) ve kamu yararı (*maslahat*) doğrultusunda muhakeme gibi çeşitli hukuki yaklaşımlar üzerinden değerlendirilmiştir.<sup>[19]</sup> Ancak *makâsıdın* kendisi ayrı bir konu olarak görülmemiş ve âlimlerin bu teorinin uygulamalarına dair en geniş kapsamlı kayıtları bıraktığı on birinci yüzyıla kadar özel bir ilgi çekmemiştir.

### **Makâsıdın Ortaya Çıktığı Dönem**

Raysûnî'ye göre, bir kitabı bütünüyle *makâsıda* ayıran ilk büyük fakih olan Hanefî âlim Hakîm et-Tirmizî (ö. muhtemelen 298/910), *es-Salât ve Makâsıdühâ* (Namaz ve Maksatları) başlıklı bir eser kaleme almış, İslam hukuku hükümlerinin altında yatan amaçları (*el-‘ilel*) tecrübi ve mecazi yöntemler kullanarak açıklayan ilk hukukçulardan olmuştur.<sup>[20]</sup> Benzer şekilde Belhî (ö. 322/933) de *el-İbâne ‘an ‘İleli’ d-Diyâne* adlı kitabını İslam hukuku hükümlerinin altın-

[13] Hanefî bir fakihin sunduğu *istihsân* tanımı için bkz. Ebû Sehl es-Sarahsî, *El-Usûl*, ed. Ebû'l Vefâ el-Efgâni (Kahire: Dârü'l-Marife, 1973), 199-215.

[14] Muhammed Ebû Zehra, *Târihü'l-Mezâhibü'l-İslâmiyye* (Dârü'l-Fikrî'l-Arabî, 1963), 355.

[15] Felicitas Opwis, "Maslahat in Contemporary Islamic Legal Theory," *Islamic Law and Society* 12, no. 2 (2005): 182-223, 188-189'te.

[16] Şehâbeddin el-Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, ed. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Kahire: Dârü'l-Fikr, 1973), 303, 394, 446.

[17] Örneğin, Ebû Bekir Ahmed el-Cessâs (ö. 370 h.) *Usûlü'l-Cessâs* eserinde, birkaç bağlamda maslahatı gözetmenin önemini tartışmıştır, örneğin nesh meselesini alırken: *El-Fusûl fi'l-Usûl* (Ürdün: Turûth For Solutions, 2013).

[18] Hallaq, *History of Islamic Legal Theories*, 112-113, 168-174, 214-231, 261; Opwis, *Maslahat*.

[19] Abdullah bin Beyye, *‘Alâkat Makâsıdü'-ş-Şerî'a bi Usûli'l-fıkhi* (Londra: Müessesetü'l Furkân li't-Turâsi'l-İslâmî, Merkezi Dirasât Makâsıdü'-ş-Şerîa el-İslâmiyye, 2006), 131-135.

[20] Raysûnî, *Imam al-Shâtibi's Theory of the Higher Objectives*, 5-7.

da yatan amaçları açıklamaya hasretmiştir. Daha sonra, Kaffâl eş-Şâfi (ö. 356) *Mehâsinü's-Şerî'a* adlı kitabında, Âmirî (ö. 381) ise *el-İ'lâm bi-Menâkibi'l-İslâm* adlı kitabında farklı İslami hükümlerin hikmet ve amaçlarını açıklamıştır. Diğer taraftan, söz konusu eserlerin *makâsîd* ve İslam hukuku teorisi *usûl-i fıkıh* bakımından epistemolojik ve metodolojik bir çerçeve sunmadığı da ileri sürülmüştür. Bunlar daha ziyade, İslam hukukundaki belirli kaidelerin erdemlerine ve ilahi hikmetlerine getirdikleri açıklamalar bakımından önem taşımaktadır.<sup>[21]</sup>

*Makâsîd* teorisi ve uygulamaları, Ebü'l-Meâli el-Cüveynî (ö. 478/1085) tarafından daha kapsamlı bir şekilde ortaya konulmuştur.<sup>[22]</sup> Cüveynî, zorunluluklar (*zarûriyyât*), ihtiyaçlar (*hâciyyât*) ve güzelliklerden (*tahsîniyyât*) oluşan üç kategorili *makâsîdü's-şerîa* anlayışının mimarı olarak görülmektedir.<sup>[23]</sup> Bu sınıflandırma, sonraki fakihler tarafından da yaygın bir şekilde benimsenmiş ve kabul edilmiştir.<sup>[24]</sup> Cüveynî'nin öğrencisi Gazzâlî (ö. 505/1111) ise şeriatın din, hayat (can), akıl, nesil (nesep, ırz) ve mal olmak üzere beş yüksek hedefini ortaya koymuştur. Bu beş hedef, bireylerin dinî ve toplumsal selameti için korunması gereken temel öncelikleri ifade eder. Zira bunların yokluğu, yaşamın bozulmasına ve kaosa yol açabilir. Buna göre, söz konusu beş önceliği koruyan her şey *maslahat* (fayda), bunları korumayan her şey ise *meşedet* (zarar) olarak kabul edilir.<sup>[25]</sup> *Maslahat* kavramı Gazzâlî tarafından ayrıntılı bir şekilde ele alınmış, sonrasında yeni hükümlere meşruiyet kazandırdığı ve kaynak hukuk metinlerinde değinilmeyen günlük meselelere fakihlerin cevap vermesini sağladığı için hukuk teorisi (*usûl-i fıkıh*) çerçevesine entegre edilmiştir.<sup>[26]</sup> Maslahata ilişkin değerlendirmeler konusunda Gazzâlî üç başlıklı bir ayırım ortaya koymuştur: Şeriatın onayladığı ve dolayısıyla otoritesi şüphesiz olan maslahat, şeriat tarafından reddedilen ve bu yüzden açıkça kabul edilemez olan maslahat, son olarak da şeriat tarafından ne onaylanan ne de reddedilen maslahat. Gazzâlî, *Kur'an*, *Sünnet* ve *icma* dışında bağımsız bir teşri kaynağı olarak maslahata şüphesiz yaklaşmış, ancak şeriatın beş yüksek hedefinden herhangi birini destekleyecekse onu onaylamıştır.<sup>[27]</sup> Ayrıca bunun kesin ve evrensel olması (yani tüm Müslümanları kapsamaması) gerektiğini savunmuştur.<sup>[28]</sup>

[21] Mohamad El-Tahir El-Mesawi, "From al-Shâtibî's Legal Hermeneutics to Thematic Exegesis," *Intellectual Discourse* 20, no. 2 (2012): 192.

[22] Muhammed Haşim Kemali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 2000), 192.

[23] El-Cüveynî, AbdülMelik b. Abdullah, *El-Burhân fî Usûli'l-fıkıh* (şerheden Abdülazîm ed-Dîb) (Katar: Vezâretü's-Şuûnü'd-Diniyye, 1980), 183.

[24] Hallaq, *History of Islamic Legal Theories*, 39.

[25] Opwis, "Maslaha".

[26] Raysûnî, *Imam al-Shâtibî's Theory of the Higher Objectives*, 63-64.

[27] El-Gazzâlî, *El-Müstasfâ*, 413-430.

[28] A.g.e., 477.

Şeriatın bu beş yüksek hedefi, Âmidî (ö. 631/1233),<sup>[29]</sup> Karâfi, Râzî (ö. 1209) ve Teftazânî (ö. 793/1390) gibi sonraki fakihlerin hemen hepsi tarafından kabul edilmiştir.<sup>[30]</sup> Birçok âlim *makâsıd* gelişimine katkıda bulunmaya devam etse de, on üçüncü yüzyıla kadar Cüveynî ve Gazzâlî'den sonra *makâsıd* söylemi hakkındaki literatürün çoğunun, ekseriyetle bu iki âlimin yaptığı teorik katkıların tekrarı veya şerhi olduğuna inanılmaktadır.<sup>[31]</sup> Bu yaklaşım daha sonra on dördüncü yüzyılda İbn Teymiyye tarafından revize edilip genişletilmiş, Şâtîbî tarafından da yeni bir İslam hukuku teorisi olarak geliştirilmiştir.<sup>[32]</sup>

Iraklı Hanbeli fakih Necmeddin et-Tûfî (ö. 1316), *makâsıd*ın otoritesine ilişkin geleneksel tereddütlere karşı çıkan en muteber hukukçular arasındadır. Tûfî, on üçüncü yüzyıl boyunca İslam dünyasının maruz kaldığı yıkıcı Moğol istilalarının sarsıcı etkilerine şahit olmuştur. Müslüman hukukçuları bir araya getirme fikri üzerine çaba harcamış, maslahatı fakihler arasında ortak çıkarlara dayalı müşterek bir zemin hazırlayabilecek bir araç olarak görmüştür.<sup>[33]</sup> Maslahatın geçerliliği ve önemi, Kur'an ve Sünnet'in tetkik ve tahkik edilmesiyle açıkça onaylandığına göre,<sup>[34]</sup> bir teşri kaynağı olarak maslahatın otoritesinin kutsal kitap kaynaklarıyla sınırlı olmaması gerektiğini savunmuştur. Ona göre, şayet ilahi bir metin ya da icma maslahat konusunda farklılık gösteriyorsa, o hâlde bunlar söz konusu farklılıkların ışığında anlaşılmalı, tersi yapılmamalıdır. Sonuç olarak, Tûfî, maslahatın icmadan daha güçlü olduğunu, zira geçerli bir hukuk kaynağı olarak icmanın otoritesinin bazı âlimler tarafından sorgulandığını, ancak maslahatın herkesçe kabul edildiğini öne sürmüştür. Bu nedenle Tûfî, maslahatı diğer tüm hukuk kaynaklarından üstün tutmuştur.<sup>[35]</sup> Dahası, maslahatı tespit ederken *âdet* ve *akıl* ile ilgili etmenlere dayanıldığını söylemiştir. Buna göre, topluma neyin faydalı olduğunu ve bizzat toplumun neyi faydalı olarak algıladığını tespit etmek için Müslüman hukukçuların kendi toplumlarının realitelerini incelemelerini ve akıllarını kullanmalarını talep etmiştir.<sup>[36]</sup> Maslahatın belirlenmesine ilişkin Tûfî'nin bu yaklaşımı, böylelikle Şâfiî'nin *usûl-i fıkıh* teorisinden ve Gazzâlî'nin kutsal metinlerle uyumluluk ve şeriatın beş yüksek hedefiyle doğrudan bağlantı gibi *makâsıd* kriterlerinden

[29] El-Âmidî, *El-İhkâm fî Usûl'l-Ahkâm*, ed. Seyid el-Cemilî (Beirut: Dârü'l Kütübü'l-Arabiyye, 1984).

[30] El-Mesawi, "From al-Shâtîbî's Legal Hermeneutics to Thematic Exegesis," 194.

[31] Ahmed er-Raysûnî, *El-Bahs fî Makâsıdüş-Şerî'a* (Londra: Al-Furqân Islamic Heritage Foundation, 2005), 20.

[32] A.g.e., 89.

[33] Necmeddin et-Tûfî, "Edillatüş-Şer' ve Takdimü'l-Maslaha fi'l-Mu'âmelât ale'n-Nas," *el-Menâr* 9 (1906-7): 763.

[34] A.g.e., 754-758.

[35] A.g.e., 753-764.

[36] Necmeddin et-Tûfî, *Et-Ta'yîn fî Şerhi'l Erba'in* (Mısır: Er-Rayân Yayınevi, 1998), 239.



ayrılmaktadır.

Tûfî'nin görüşü, meşhur bir hadis ve hukuki kaide olarak bilinen “Zarar vermek de zarara zararlar karşılık vermek de yoktur” (*Lâ darara velâ dirâr*) sözüne dayanmaktadır. Bu esas ilkeden hareketle Tûfî, İslam hukukundaki tüm hükümlerin meşruiyetinin temelinde nasların değil maslahatın olması gerektiğini savunmuştur.<sup>[37]</sup> Tûfî'nin maslahat teorisi kendi dönemindeki âlimler tarafından çokça eleştirilse de yirminci yüzyılın başında çağdaş âlimler ve reformcular arasında tekrar önem kazanmıştır. Tûfî'nin maslahat hakkındaki eseri, söylemlerinin popülerleşmesinde büyük rol oynayan Suriyeli reformist Cemâleddin el-Kâsımî'nin (ö. 1332/1914) şerhleriyle birlikte Reşid Rızâ tarafından 1906 yılında *el-Menâr*'da yayımlanmıştır.<sup>[38]</sup> (Bununla ilgili modern dönem tartışmalarına geri döneceğiz.)

On dördüncü yüzyıl, İslam dünyasında entelektüel üretimin kolaylaştığı nispi bir barış ve siyasi istikrar dönemi olmuştur. Endüslü Maliki fakih Ebû İshâk Şâtıbî (ö. 790/1388), bu dönemde *makâsîd* teorisini geliştirmeye devam etmiştir. Maslahat kavramını da kayda değer biçimde güçlendirmiş, literalizm ve kıyasın getirdiği katılığı aşan bir metodoloji olarak tesis etmiştir.<sup>[39]</sup> Şâtıbî, “şeriatın müminlerin *mesâlihini* geliştirmek için ortaya çıkarıldığını”<sup>[40]</sup> savunmuştur. Ancak Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât* kitabının şarihi Abdullah Dirâz'ın da belirttiği gibi, Şâtıbî *makâsîd* teorisinin üç ana unsurunu yeniden inşa etmiştir. İlki, *makâsîdü's-şerîayı* somut ve tanınan bir hukuki varlık olarak ele almıştır. İkincisi, insani amaçları tüm teorisinin ayrı bir perspektifi olarak değerlendirmiştir. Üçüncüsü, maslahatı tanımlamak ve ele almak için yöntemler ve prensipler geliştirmiştir.<sup>[41]</sup> *Makâsîd* kavramının önemini fark eden Şâtıbî, *usûl-i fıkıh* birikimini buna uydurmak için yeniden inşa etmeye çalışmış, söz konusu terimi birbirinden bağımsız olarak tartışılan sorun ve konuları birleştiren bir tema hâline getirmiştir. Onun önerileriyle *makâsîd*, *usûl-i fıkıhın* âdeti merkez noktası olmuştur. Şeriatın maksatları artık metinlerden tümdengelim yoluyla

[37] A. g. e., 237-280.

[38] Ahmed el-Shamsy, *Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 2020), 198. Tûfî, Nevevî'nin (ö. 676/1277) kırk hadisinden 32. hadisi şerh ederken *er-Risâle*'deki açıklamasını oldukça ayrıntılı bir şekilde dile getirmiştir. Kâsımî (ö. 1332/1914) *er-Risâle*'yi, tefsirin *maslahat* ile ilgili kısımlarını seçerek yeni bir versiyonda, dipnotlar ve *Risâle fi'l-Mesalihî'l-Mürsele* adıyla üç risale hâlinde 1324/1906 yılında Beyrut'ta *Mecmû' Resâil fi Usûli'l-Fıkıh* adıyla yayımlamıştır. Reşid Rızâ daha sonra *er-Risâle*'yi Kâsımî'nin şerhleriyle birlikte *el-Menâr*, cilt 9, no. 10'da (1906) yayımlamıştır.

[39] Hallaq, *Islamic Legal Theories*, 136.

[40] Şâtıbî, *El-Muvâfakât fi Usûli's-Şerî'a*, A. Dirâz'ın şerhiyle birlikte (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005), 8.

[41] A. g. e., 5-6.



değil tümevarım süreciyle çıkarılmaya başlamıştır.<sup>[42]</sup> Şâtîbî'nin önerdiği tümevarımsal muhakeme, Şâfiî'nin teorisinin temeli ve İslam hukuk düşüncesinin geneline hâkim olan klasik tümdengelim yöntemine karşı olması açısından dikkate değerdir. Bununla birlikte, Şâtîbî'nin maslahatı tespit etme sürecinde tümevarım yöntemlerini uygun görmesi, insan aklının sınırsızca kullanılması- nı savunduğu anlamına gelmemektedir. Şâtîbî, ahlak veya fayda üzerine soyut akıl yürütmelerde bulunmayı önermediğini ve insan aklının ilahi metinlerden bağımsız olarak neyin maslahat olduğunu tespit edemeyeceğini kesin bir dille ifade etmiştir.<sup>[43]</sup>

### **Makâsıda Modernist Yaklaşımlar: Yeni Öncelikler ve Yeni Yorumlar**

13./19. yüzyılın sonlarına doğru *makâsîd* teorisi, İslami modernizmin çeşitli tartışma ve diyalog ortamlarında başlıca konulardan biri olarak yeniden ortaya çıkmıştır. Müslüman modernistler ve reformcular, İslam hukukunu şerh etmeye ve uygulamaya yönelik yaklaşımların Müslüman toplumlardaki büyük değişikliklere ayak uyduramadığından endişe duymuşlardır. Hukukun dört kaynağından (*Kur'an, Sünnet, icma ve kıyas*) oluşan geleneksel çerçevenin meşruiyetini ve uyumluluğunu yeniden tartışmaya açmak için çağrıda bulunmuşlar, bu nedenle hüküm çıkarmanın esası olarak maslahata ve ilahi hukukun amaçlarına yönelmişlerdir. Hukuki çalışmalarda, bireylerin maslahatı yerine maslahatın daha geniş kapsamlı hukuk alanları ve kamu politikalarıyla ilgisine odaklanılmıştır.<sup>[44]</sup> İslam hukukunun metodolojik kaynaklarında reform yapılmasına yönelik bu tür çağrılar, İslam dünyasında büyük sosyal, siyasi ve ekonomik çalkantıların yaşandığı bir dönemde dile getirildiğine dikkat çekmek gerekir.<sup>[45]</sup> Osmanlı hukukçuları, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşüne karşı modernleşmeyi teşvik ederken, köklü geçmişi bulunan kanun yapma yöntemlerinin yeniden düşünülmesi için tartışmalar başlatmışlardır.<sup>[46]</sup> Bu tartışmalar Mısır, Fas, Tunus ve Suriye'deki reformistler arasında da devam etmiştir. Benzer şekilde çeşitli Müslüman devletlerinde, başlangıçta büyük ölçüde Batı modellerini esas

[42] Hammadi el-Ubeydi, *eş-Şâtîbî ve Makâsîdü's-Şerî'a* (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1996), 173.

[43] Şâtîbî, *El-Muvâfakât*, 1:27: "Aklın işlevi, metinsel kaynaklardan maslahatı bulmak ve anlamlarını çıkarmaktır, ancak insan aklı neyin maslahat olup neyin olmadığına bağımsız olarak karar veremez. Neyin iyi olduğuna dair yargılara İslam Hukuku'nun ışığında varılmalıdır. Bağımsız insan muhakemesine yer yoktur."

[44] Opwis, *Maslaha*, 184.

[45] Felicitas Opwis, "New Trends in Islamic Legal Theory: Maqâsîd Al-Sharî'a as a New Source of Law?" *Die Welt Des Islams* 57, no. 1 (2017): 7-32. Ayrıca bkz., M. Masud, *Shâtîbî's Philosophy of Islamic Law* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1995), 86.

[46] Wael Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *International Journal of Middle East Studies* 16, no. 1 (1984), 3-41.

alan ekonomik ve medeni kanunların yanı sıra, eğitim alanlarında da büyük dönüşümlerle sonuçlanacak reform girişimleri başlatılmıştır. Bu dönüşümler klasik *makâsîd* doktrininin yeniden canlanmasıyla sonuçlanmıştır.<sup>[47]</sup>

Tunus'a yaptığı bir ziyarette Şâtîbî'nin eserine rastlayan Muhammed Abduh (1849-1905), reform çabalarında onun teorisinden yararlanmaları için öğrencilerini teşvik etmiştir. Şâtîbî'nin ufuk açıcı eseri *el-Muvâfakât*, daha sonra Abduh'un öğrencisi Abdullah Dirâz (1894-1959) tarafından basılmış ve düzenlenmiş, *makâsîd* üzerine çağdaş İslami tartışmalarda önemli bir kaynak hâline gelmiştir. Tunuslu modernist âlim Muhammed Tâhir İbn Âşûr (1886-1970) ve Faslı Muhammed Allâl el-Fâsî (1910-1974), muhtemelen Abduh ve öğrencisi Reşîd Rızâ'nın (1865-1935) da etkisiyle, bu projeyi ilerletmiştir.<sup>[48]</sup> Bazı görüşlere göre Kâsımî, Fâsî ve Reşîd Rızâ gibi reformcular, yaygınlaşan matbaa aracılığıyla *maslahat* söyleminin popülerleşmesinde önemli bir rol oynamış, Tûfî ve Şâtîbî'nin çalışmalarını yeniden üretilip gündeme getirmiş, yeni nesil reformcular ve âlimlerin geleneksel *makâsîd* söylemine odaklanarak toplumsal değişime katkıda bulunmalarını sağlamıştır.<sup>[49]</sup>

İbn Âşûr, *makâsîd*'in *usûl-i fıkıhtan* bağımsız yeni bir bilimsel disiplin olmasını önermiştir. İslam hukuk teorisinin yetersiz olduğunu ve genellikle hüküm çıkarma sürecinin teknik ayrıntıları etrafında döndüğünü ileri süren İbn Âşûr, klasik hukuk teorisinin şeriatı hedefine ulaştıramadığını veya ona hizmet edemediğini savunmuştur. Bu nedenle, *usûl-i fıkıh* kurallarının kesin (*kat'î*) olduğu fikrini reddetmiş ve fakihler arasındaki görüş farklılıklarından duyduğu endişeleri açıklamıştır.<sup>[50]</sup> *Makâsîd* odaklı bir yaklaşım benimseyen İbn Âşûr, şeriatın belirli amaçlarını tanımlamaya çalışmış, İslam hukukundaki hükümlerin geçerliliğini bunlara göre değerlendirmek istemiştir. Bu doğrultuda, *makâsîd* teorisine ılımlılık, düşünce özgürlüğü, düzenin korunması, özgürlük ve eşitlik gibi yeni hukuki hedefler ve öncelikler eklemiştir.<sup>[51]</sup> İbn Âşûr'un *makâsîd* konusundaki esas gayreti, şeriatın amaçlarını, başta finansal işlemler ve yargı olmak üzere pozitif hukukun tüm alanlarını kapsayacak şekilde genişletmek olmuştur. Başka bazı reformcular ise (örneğin siyasi aktivist ve âlim Fâsî) bir taraftan İslam hukukunun ilerici doğasını seküler reformculara göstermeye

[47] Opwis, *Maslaha*, 186. Ayrıca bkz. Halim Rane, "The Impact of *Maqâsîd al-Sharî'ah* on Islamist Political Thought: Implications for Islam–West Relations" (2013), 350.

[48] Dirâz'ın *el-Muvâfakât*'a yazdığı girişe bkz.; Muhammed İshâk eş-Şâtîbî, el-Muvâfakât, ed. Abdullah Dirâz (Beyrut: Dârü'l-Meârif, 1996), 1:16.

[49] el-Shamsy, *Rediscovering the Islamic Classics*, 198; Bkz. Hallaq, *Islamic Legal Theories*, 214–231.

[50] Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Makâsîdü'ş-Şer'ati'l-İslâmiyye*, 3. basım (Tunus: Eş-Şerikü'l-Tûnusiyye li't-Tevzi, 1998), 5-8.

[51] A.g.e., 95-100 ve 130-135.

çalışırken, diğer taraftan postkolonyal devlet inşası sürecine uygunluğu konusunda İslami gelenekçileri ikna etmeyi amaçlamışlardır. Fâsî'nin geleneksel *makâsîd* teorisine yaptığı önemli katkılardan biri, insan haklarının şeriatın yüksek hedeflerine dâhil edilmesidir.<sup>[52]</sup>

Reşîd Rızâ ise şeriatın yüksek hedeflerine ek olarak akıl, farkındalık, hikmet, delil, özgürlük, kendi kendine yeterlilik, siyasi ve ekonomik reform ile kadın hakları gibi amaçları önermiştir.<sup>[53]</sup> Daha önce de belirtildiği üzere Rızâ, Tûfî'nin maslahat modelinden etkilenen ilk çağdaş hukuk reformcularından biridir. Ancak *makâsîd* yaklaşımının *usûl-i fıkıh* ile ilgili herhangi bir geleneksel sınırlama olmaksızın kullanılması gerektiğini ileri sürerek geleneklerden daha da uzaklaşmıştır.<sup>[54]</sup> Rızâ, geleneksel hukukçuların bir hukuk kaynağı olarak *makâsîd*ın otoritesini sorguladıklarına dair yaygın bir yanılğı olduğunu iddia etmiştir. Nitekim *Tefsîrü'l-Menâr*'da Şâfiî, Karâfi ve İzzeddin İbn Abdüsselâm gibi geleneksel fakihlere atıfta bulunmuş, bu isimlerin siyaset, adalet ve savaşa ilişkin yeni meseleler ele alınırken “zarar vermeme ve zarara zararlar karşılık vermeme” (Tûfî'nin maslahat ile ilgili benimsediği temel ilke) ile “zararın giderilmesi ve faydanın korunması” gibi prensip ve hukuki kaideleri temel referans olarak kabul ettiklerini belirtmiştir. Rızâ'ya göre geleneksel fakihlerin maslahatın kullanımını *usûl-i fıkıh* ile sınırlandırmasının sebebi, baskıcı yöneticilerin maslahat kılıfıyla arzularını tatmin etmek veya otokratik politikalarını meşrulaştırmak için bu tür ilkeleri suistimal etmesinden çekinmeleridir. Bu doğrultuda geleneksel fakihler, yöneticilerin maslahatı kötüye kullanmasını kısıtlamak için tüm hukuki hükümleri doğrudan metinsel kaynaklardan çıkarmayı tercih etmişler, böylece maslahatın siyasallaştırılma ihtimalini ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. Ancak baskıcı yöneticiler, zulümlerini haklı çıkaracak ve baskılarını meşrulaştıracak fakihleri her zaman bulabilmişlerdir. Dolayısıyla, Rızâ'ya göre, bu tür siyasallaşmaları önlemek için ideal yöntem maslahat fikrini reddetmek veya sınırlandırmak değildir. Bu gibi meseleleri, Rızâ'ya göre üyeleri arasında klasik hukukçuların çağdaş muadillerinin de bulunduğu *ehlü'l-hal ve'l-akd* (dügümü çözenler ve bağlayanlar) zümresine havale etmek gerekmektedir. Söz konusu kişiler yöneticinin maslahat kullanımı üzerinde bağlayıcı ve denetleyici bir görev üstlenmelidir.<sup>[55]</sup>

Birçok modernist âlim ve fakih, *makâsîd* odaklı yaklaşımı farklı amaçlarla

[52] Muhammed Allâ el-Fâsî, *Makâsîdü'ş-Şer'i'ati'l-İslâmiyye ve Mekârimuhâ*, ed. İsmail el-Hasanî, 2. basım (Kahire: Dârü's-Selâm, 2013), 348.

[53] Muhammed Reşîd Rızâ, *El-Vahyü'l-Muhammedi: Subûtu'l-Nübüvve bi'l-Kur'an ve Da'veti'ş-Şu'ubi'l-Mensiyye ile'l-İslâm: Dini'l-İnsâniyye ve's-Selâm*, 3. basım (Beyrut: Dârü'l-Menâr, 1985), 275-390.

[54] A.g.e., 221.

[55] Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr* (Lübnan: Dârü'l-Marife), 7:197-198 (Kur'an 5:101-2).

desteklemiştir.<sup>[56]</sup> Bu yaklaşım sayesinde, İslami hedef ve gayeleri esas alıp İslam hukuku metodolojilerinin kısıtlamalarına bağlı kalmadan, çağdaş Müslüman toplumlara ve devletlere daha geçerli ve uyarlanabilir katkıların sağlandığını savunmuşlardır.<sup>[57]</sup> Öte yandan, *makâsıda* yönelik bu yeni yaklaşımın sonuçlarını eleştiren Wael Hallaq, *makâsıd* odaklı yaklaşımın benimsenmesinin çoğu Arap toplumunu Batılılaştırdığını iddia etmektedir.<sup>[58]</sup> Hallaq'a göre modernist *makâsıd* söylemi, Şâtıbî de dâhil geleneksel âlimlerin kabul etmediği yeni bir gelişmedir. Ona göre sadece Tûfi modernistlerin söyleminin muhtemel bir öncüsü olarak görülebilir. Hallaq ayrıca modernistlerin ve reformcuların anlayışının ağırlıklı olarak maslahat, kamu yararı ve zaruret kavramlarına dayandığını iddia etmektedir. Ona göre bu, geleneksel İslam hukuku yorumuyla ters düşen faydacı bir yaklaşımdır. Dahası, modernistlerin kendi yaklaşımlarını desteklemek için klasik İslam hukuk teorisini değiştirip yeniden yapılandırdıklarını, böylece hukuku, görünüşte İslami ve temelde faydacı hâle getirdiklerini savunmaktadır.<sup>[59]</sup>

Benzer şekilde Felicitas Opwis, 1940'lardan 1960'lara kadar maslahat üzerine yazan modernistlerin seküler hukuk sistemiyle ilişki içinde olduklarını ve geleneksel İslam hukukunun yapısını yeniden şekillendirmeye çalıştıklarını ileri sürmektedir. Söz konusu isimler Şâtıbî'nin *makâsıd* teorisini benimsemişler ve maslahatı bağımsız bir hukuki delil olarak kullanmışlardır. Opwis, maslahatın bu şekilde tam olarak uygulanıp kullanılmasının İslam hukukunun geleneksel yapısını ve bazı teolojik doktrinlerini değiştirebileceğine inanmaktadır.<sup>[60]</sup>

*Usûl-i fıkhi* hukuk uygulamaları kapsamından çıkarma fikrine pek sıcak bakmayan geleneksel âlimler, *makâsıd* odaklı yaklaşıma pek ilgi göstermemişlerdir. Ancak modernistler ve reformistler bunu, metinlerle çalışan hukukçulara daha fazla öznellik ve esneklik sağlayan bir araç olarak görmüştür. Yakın zamanlarda, modern ulus devletlerde seküler yasaların artmasıyla birlikte, birçok çağdaş modernist ve fakih farklı amaç ve hedeflerle *makâsıd* odaklı yaklaşıma olumlu bakmaya başlamıştır. Onlara göre söz konusu yaklaşım, İslam hukukunun muazzam metodolojilerine dayanmak zorunda kalmadan, İslami hedefler doğrultusunda çağdaş Müslüman toplumlara ve devletlere daha gerçek ve uyarlanabilir katkılar sağlamakta, böylece *usûl-i fıkhi*n literalizminden ve sınırlamalarından kaçınmaya yardımcı olmakta ve şeriatı daha erişilebilir hâle

[56] Mesela Lübnanlı Suphi Mahmesâni (ö. 1986), Faslı Allâl el-Fâsî (ö. 1974) ve Sudanlı Mahmûd Muhammed Tâhâ (ö. 1985).

[57] Kemali, *An Introduction to Shari'ah*, 257.

[58] Wael Hallaq, "Maqâsîd and The Challenges of Modernity," *al-Jâmi'ah* 49, no. 1 (2011): 11.

[59] Hallaq, *Islamic Legal Theories*, 224.

[60] Opwis, *Maslaha*, 220-221.

getirmektedir.<sup>[61]</sup>

En tanınmış *makâsîd* âlimlerinden biri olan Yusuf el-Karadâvî (d. 1926), hem otokrasilere hem de aşırı gruplara karşı kullanılabilecek “*Vasatiyye*” (ortayolculuk) denilen bir yaklaşımı desteklemiştir.<sup>[62]</sup> İslam hukukuna ve Müslüman dünyasına ilişkin ulusaşırı bir yaklaşım benimsemiş, düşüncelerini yaymak için medya ve teknolojilerden faydalanmış, bu da Avrupa ve Orta Doğu’daki Müslümanları etkileyen meseleler hakkında görüş bildirmesine olanak sağlamıştır.<sup>[63]</sup> Ayrıca, devletlerin kontrolündeki ilim merkezlerinde yerleşik önyargıların bilinciyle Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi ile Uluslararası Müslüman Âlimler Birliğini kurmuştur. Reşîd Rızâ gibi Karadâvî de Gazzâlî’nin öngördüğü şekliyle şeriatın koruduğu beş yüksek hedef tasnifini genişletmeyi önermiş, şeriatın önceliklerinin arasında sosyal refahın desteklenmesi, insan onuru, barış, haklar, özgürlükler ve adaletin bulunması gerektiğini öne sürmüştür.<sup>[64]</sup> Karadâvî, geleneksel *makâsîd* tasnifinde otokrasi ve adaletsizliğe karşı insan haklarının ve onurunun korunmasıyla ilgili önemli hedeflerin eksik olduğunu savunmuştur. Geleneksel hukukçuların bu tür önemli hedefleri tüm hukuki hükümlerin özü olarak ele almak yerine, tamamlayıcı unsurlar olarak gördüklerini ifade etmiştir.<sup>[65]</sup>

Keza Muhammed Gazzâlî (1917-1996) de yüksek hedefler listesine adalet ve özgürlüğü eklemiştir. Yahyin özündeki nihai amacın adalet olduğunu, bunun da vatandaşların hak ve özgürlüklerinin iktidar sahipleri tarafından ihlal edilmesini engellemek ve devletleri kontrol altında tutmak için hukukun tesis edilmesini gerektirdiğini vurgulamıştır.<sup>[66]</sup> Tâha Câbir Alvânî (1935-2016) yeryüzünde medeniyet geliştirme kavramını eklemiştir;<sup>[67]</sup> Muhammed Haşim Kemali ise ekonomik büyümenin yanı sıra bilim ve teknolojiye araştırma ve

[61] Kemâlî, *An Introduction to Shari’ah*, 258.

[62] Karadâvî, *vasatiyye* kavramını “iki zıt ucu dengeleyen, hiçbir ucun üstünlüğüyle tek başına kalmadığı veya karşıtını kovmadığı; hiçbir ucun hak ettiğiinden fazlasını almadığı ve rakibine hükmetmediği bir denge” olarak tanımlar” (*Kelîmât fi’l-Vasatiyye el-İslâmiyye ve Me’âlimihâ* (Kahire: Dârü’ş-Şurûk, 2011)).

[63] David H. Warren, *Rivals in the Gulf: Yūsuf Al-Qaradāwī, ‘Abdullah Bin Bayyah, and the Qatar-UAE Contest Over the Arab Spring and the Gulf Crisis* (N.p.: Taylor & Francis, 2021).

[64] Yusuf el-Karadâvî, *El-Medhâl li Dirâsati’ş-Şer’ati’l-İslâmiyye* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1990), 75.

[65] El-Karadâvî, *ed-Dirâse fi Fıkhı Makâsidi’ş-Şer’i’a: Beyne’l-Makâsidi’l-Küllîyye ve’n-Nüsusu’l-Cüziyye* (Kahire: Dârü’s-Selâm, 2010), 62.

[66] Gamâl Eldîn ‘Attia, *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqâsîd al-Shari’ah: A Functional Approach* (Londra: The International Institute of Islamic Thought, 2007), 116-149; Kemali, *An Introduction to Shari’ah*, 98.

[67] Tahâ Alvânî, *Efelâ Yetedebberûne’l-Kur’an* (Kahire, Dârü’s-Selâm, 2010), 62.

geliştirmeden bahsetmiştir.<sup>[68]</sup> Öte yandan Attia, şeriatın beş yüksek hedefini yirmi dörde çıkarmış ve bunları öncelik sırasına göre dört farklı kümede gruplandırmıştır: Birey, aile, ümmet ve insanlığın geri kalanı.<sup>[69]</sup>

Çağdaş modernistler şeriatın beş yüksek hedefinin kapsamını genişletmekle yetinmemekte, Gazzâlî'nin beş hedefine yeni yorumlar da getirmektedirler. Örneğin, Tunus'taki İslamcı siyasi parti Nahda'nın lideri Raşid Gannuşî (d. 1941), "dinin korunması" hedefini "din özgürlüğü" ve "inanç özgürlüğü" şeklinde yeniden yorumlamış, dinî azınlıkların dinlerini yaşama ve yayma haklarının da garanti altına alınması gerektiğini savunmuştur.<sup>[70]</sup> Karadâvî de aklın korunmasını, her türlü sarhoşluktan korunma olarak gören klasik anlayıştan ziyade, eğitim ve öğrenim hakkı olarak yeniden yorumlamıştır.<sup>[71]</sup> Mısırlı akademisyen Casir Avde (d. 1966) ise dinin, hayatın, aklın, namusun ve paranın korunması gibi erken dönem kavramlarının insan haklarının korunması, inanç özgürlüğü, aile bakımı, bilgi arayışı ve ekonomik kalkınma gibi maksatlar olarak yeniden yorumlanmasını önermiştir.<sup>[72]</sup> Daha radikal bir yaklaşım İsviçreli entelektüel Tarık Ramazan tarafından ortaya konmuştur. Ramazan, *makâsîd* odaklı yaklaşım hukuki olarak benimsense dahi çağdaş bağlamlar ve realiteler doğrultusunda Müslümanların sorunlarına cevap verme konusunda yetersiz kaldığını iddia etmektedir. Dolayısıyla, şeriatın bir hukuk normları sistemi olarak korunmasından ziyade ahlaki bir çerçeve olarak radikal bir dönüşüm geçirmesi gerektiğini savunmaktadır.<sup>[73]</sup> Ramazan'ın reform önerisine göre Allah, Kur'an ve Kâinat olmak üzere iki ayrı kitap indirmiştir ve her iki "kitap" da eşit ölçüde şeriat ile uygulamalı etiğin yüksek hedeflerinin kaynağını oluşturmaktadır.<sup>[74]</sup>

David Warren'a göre, Ramazan'ın bu ikili vahiy teorisi, *makâsîdü'ş-şerianın* somutlaştırılmasında İslam hukuku otoritesini kabul etmekle birlikte, yeni hukuki görüşlerin formüle edilmesinde hukukçu olmayan uzmanları eşit düzeyde yetkilendirerek hukuk dışı bir eğilimi de teşvik etmektedir.<sup>[75]</sup> İlginç bir şekilde benzer bir çağrıyla Karadâvî de yapmış, "kısmi içtihat" (*ictihâd-ı cüz'î*) olarak

[68] Kemali, *An Introduction to Shari'ah*, 201.

[69] 'Attia, *Towards Realization of the Higher Intent of Islamic Law*, 116-149.

[70] Raşid Gannuşî, *El-Hürriyetü'l-Âmme fi'd-Devleti'l-İslâmiyye* (Beyrut, 1993), 44.

[71] El-Karadâvî, *ed-Dirâse*, 30.

[72] Avde, *Maqâsîd al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law*, 25.

[73] Tarık Ramazan, *Western Muslims and the Future of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 54.

[74] Ramazan, *Radical Reform*, 89.

[75] David Warren, "Doha—The Center of Reformist Islam? Considering Radical Reform in the Qatar Context: Tariq Ramadan and the Research Center for Islamic Legislation and Ethics (CILE)," *Maqâsîd al-Shari'ah and Contemporary Reformist Muslim Thought* içinde, ed. Adis Duderija (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 85-89.

tanımladığı kavramla hukukçu olmayan uzmanların hüküm çıkarma sürecine hukukçularla birlikte dahil olması gerektiğini savunmuştur.<sup>[76]</sup> Johnston'a göre, modernistlerin kutsal metin kaynaklarına ilişkin geleneksel yorumlara karşı, *makâsîd* odaklı yaklaşımın üzerinde durması, hukuk dışı eğilimleri güçlendirerek ulemanın marjinalleşmesine yol açabilir. Johnston, bu eğilimin bilginin demokratikleşmesi ve yeni medyaya erişim yüzünden daha da ivme kazanacağını ifade etmiştir.<sup>[77]</sup> Opwis ise bu eğilimin modernistlerin klasik hukuk teorisinin epistemolojisi ile şeriatın hedeflerini uzlaştıramamalarının bir sonucu olduğunu ileri sürmektedir.<sup>[78]</sup> Diğer modernistler gibi Ramazan da *makâsîd* sayısını arttırmış, bireyin onurunun, bütünlüğünün, kişisel gelişiminin, sağlığının ve iç dengesinin korunmasını içerecek şekilde kırktan fazla hedef zikretmiştir.<sup>[79]</sup> Dahası, Karadâvî'nin açtığı yolu takip eden Tarık Ramazan ve Casir Avde, *makâsîdü's-şerîa* bilimini hayatın her alanında teoriden uygulamaya döken pratik bir gayret olarak geliştirmek amacıyla Katar merkezli İslam Hukuku ve Ahlakı Araştırma Merkezini (CILE; the Research Centre for Islamic Legislation and Ethics) kurmuşlardır. (Ramazan'ın Katar merkezli Müslüman modernistler ve reformcular için *makâsîd* odaklı bir araştırma merkezi kurma girişimi, bazı Batılı çalışmalarda dile getirilen iddialara göre belirli güvenlik politikaları tarafından yönlendirilmekte, bu çerçevede Orta Doğu için ılımlı bir İslami vizyon arzulayan Batı'nın onayını kazanmak amaçlanmaktadır.<sup>[80]</sup>)

Ne var ki yeni *makâsîd* listelerini oluşturan isimler, ilk nesil reformcular gibi mezhepleri ve fıkıh literatürünü esas almak yerine, metinlere dair kapsamlı bir okumayı ve bütüncül bir bakış açısını esas aldıklarını iddia etmektedirler. Reformcular, *makâsîdü's-şerîa*nın dinamik olduğunu ve her çağın öncelikleri ile realitelerine dayalı olarak geliştiğini ileri sürmektedirler.<sup>[81]</sup> Dolayısıyla bu metodolojiyle *makâsîd* söylemi değiştirilmiş, metinsel kaynakların yüksek değerleri ve ilkeleri vurgulanırken, *usûl-i fıkıh* otoritesinin aşılmasının önü açılmıştır. Sonuç itibarıyla, İslami hükümler yeni ve sürekli değişen yüksek hedefler ve

[76] Bu, Karadâvî'nin modern meselelerin realitesine dair farkındalığının bir parçasıydı; Karadâvî'ye göre bu meseleler tek başına bir hukukçunun başa çıkamayacağı kadar karmaşıktır. Bu nedenle Karadâvî, farklı alanlardan uzmanlardan oluşan bir ekibin çabalarının bireylerin çabalarının yerini aldığı kolektif içtihadı (*icthâd-ı cemâ'î*) savunur. Bkz. Yusuf el-Karadâvî, *El-İctihâdü'l-Muasır beyne'l-İntibât ve'l-İnfirât* (Kahire, 1998), 50, 103.

[77] David Johnston, "Yûsuf Qaradâvî's Purposive Fiqh: Promoting or Demoting the Future Role of the 'ulamâ'?" *Maqâsîd al-Sharî'ah and Contemporary Reformist Muslim Thought* içinde, 60.

[78] Felicitas Opwis, Review of Adis Duderija (ed.), *Maqâsîd al-Sharî'a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination, Islamic Law and Society* içinde 23, no. 1/2 (2016): 141-146.

[79] Ramazan, *Radical Reform*, 181.

[80] Warren, "Doha: The Center of Reformist Islam?" 89.

[81] Kemali, *An Introduction to Sharî'ah*, 201.



öncelikler listelerine dayanmaya devam edecektir.

Arap Baharı'nın ardından *makâsîd* odaklı yaklaşım, yıllar süren siyasi bas-kılar, kötü yönetimler ve otokrasiye tepki olarak İslami modernist reformcular arasında tekrar yeni bir trend olarak ortaya çıkmaktadır. Onlarca yıllık kök-leşmiş otoriteryenizmden sonra birçok reformcu, düşünür ve aktivist, İslami hedefler ve öncelikler olarak klasik şeriat hukukunun uygulanmasından ziyade demokrasi, özgürlük, iyi yönetim, insan hakları ve adaleti gündeme getir-mektedir. Ayrıca, seleflerinin çoğunun aksine, Yusuf el-Karadâvî, Casir Avde, Ahmed Raysûnî (d. 1953), Tarık Ramazan, Abdullah bin Beyye, Muhammed Naim ve diğerleri gibi ikinci nesil *makâsîd* odaklı reformcular, Batı dünyasıyla iyi ilişkiler kurulmasını teşvik etmekte, *makâsîd* odaklı yaklaşımları üzerinden kendi sosyopolitik düzenlerinde İslami demokrasi, adalet ve insan hakları gibi kavramları öne çıkarmaktadırlar. Bu hedeflere dayalı *makâsîd* odaklı yaklaşımlar geliştirmekte, Müslüman, gayrimüslim, seküler ve dindar bireylerin dâhil olduğu geniş takipçi kitlelerini büyütmektedirler.<sup>[82]</sup>

Hülâsa, farklı bakış açıları olsa da çağdaş *makâsîd* âlimlerinin pek çoğu benzer fikirleri paylaşmaktadır. Örneğin, yukarıda belirtildiği gibi, kutsal me-tinlerin literal okumalarını reddederek “kamu yararı” ve “refah” vurgusuyla *makâsîd*ın kapsamını genişletmişler ve Gazzâlî'nin öngördüğü şekliyle şeriatın beş hedefinin ötesine taşımışlardır. Ayrıca, kanunun amaçlarının uygulanması-nın İslam hukukunun sınırlarının ötesine genişletilmesini, bunların çağdaş re-alitelerle uyumunu sağlamak için modernist değerler ışığında yeniden yorum-lanmasını önermişlerdir. Kimisi hukukçu olmayan uzmanların kanun çıkarma sürecine dahil edilmesini teklif etmiş, bazıları da çağdaş *makâsîd* söylemlerini yaymak için medya, teknoloji ve kurumlardan yararlanmışır.

Öte yandan, *makâsîd* odaklı yaklaşımın hukuki değişimler başlatmak için bir araç olarak kullanılması başından beri tartışmalıdır ve tartışmalı olmaya de-vam etmektedir. Teknik olarak bu müzakereler, hukukun bir âlimden diğerine farklılık gösteren hedef ve önceliklerinin sayısının sürekli artmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla, söz konusu hedeflerin nasıl öncelik sırasına konulabileceği ve arala-rında çatışmalar ortaya çıktığında nasıl yeniden yorumlanabileceği gibi sorular gündeme gelmektedir. Ayrıca, *makâsîd*ın bu şekilde yeniden yorumlanması ve öncelik sırasına konulması, onu çelişkili ideolojik, sosyal ve siyasi eğilimlere sa-hip olanlar için bir araca dönüştürürse, mezkûr teorinin otoritesi ve itibarı nasıl etkilenecektir? Veyahut *makâsîd* odaklı yaklaşımın âlimlerin öznel görüşlerine bağlı kalmadan günümüzde uygulanabilmesi için en kabul edilebilir metodoloji hangisidir? Elinizdeki makale bu geniş kapsamlı sorulardan hareketle yazılmış,

[82] Rane, “The Impact of Maqâsîd al-Shari‘ah,” 338.

İsrail ile ilişkilerini normalleştiren ve bölgesel demokrasilerin aleyhinde politikalar izleyen BAE hakkında Abdullah bin Beyye'nin son açıklamaları ve fetvaları ışığında yeni *makâsîd* söyleminin nasıl siyasallaştırıldığı ele alınmıştır.

Aşağıdaki bölümde, Abdullah bin Beyye'nin belirli maksatlara öncelik tanıma ve maslahatı yorumlama tarzının, Müslüman modernistlerin muhakeme biçimlerine nasıl derinden işlediği incelenmektedir. *Makâsîd* odaklı yaklaşım birçok reformcu tarafından çeşitli demokrasi biçimlerini somutlaştırmak için kullanılmış olsa da bu makalede Bin Beyye'nin söz konusu yaklaşımı modernist ve otoriter bir rejimi desteklemek gibi farklı bir amaçla yeniden yapılandığı savunulmaktadır.

### **Bin Beyye ve *Makâsîd* Söyleminin Siyasallaştırılması**

Moritanya kökenli meşhur bir *makâsîdçi* olan Abdullah bin Beyye (d. 1935) hem Orta Doğu'da hem de Batı'da iyi tanınan bir siyasetçi ve hukukçudur. Fetvalarını geçerli olarak kabul ettirmeye çalışan çeşitli Arap devletleri ve medya kuruluşları ile ilişkiler kuran Bin Beyye, bir süre Müslüman Âlimler Birliğinde başkan yardımcılığı yapmış, bölgedeki otokrasilerin Arap devrimlerine karşı sert tavırlar aldığı dönemde, 2013 yılında Mısır'da gerçekleşen askerî darbeden kısa bir süre sonra bu görevinden istifa etmiştir.<sup>[83]</sup> BAE tarafından fonlanan "Müslüman Yaşlılar Konseyi" ve "Müslüman Toplumlarda Barışı Destekleme Forumu" da dâhil olmak üzere çeşitli girişimler başlatmıştır. Ayrıca İslam Fıkıh Konseyinin yanı sıra İslam hukukunun Avrupa'daki Müslümanların yaşamlarıyla uyumlu olması için çalışan ve Müslüman hukukçulardan oluşan Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi'nin üyesidir. Bin Beyye yakın zamanda yeni kurulan BAE Fetva Konseyi'nin de başkanlığına atanmıştır.<sup>[84]</sup>

Bin Beyye'nin güncel görüşlerinin arka planı olarak ifade edilmesi gereken noktalardan biri, fikirlerini soyut veya salt hukuk teorisi alanında geliştirmiyor olmasıdır. Bin Beyye'nin BAE ile ilişkileri ve rejime bağlılığı, bölgesel demokrasiye ilişkin siyasi tavırlarını ve görüşlerini yansıtmaktadır. BAE, Arap Baharı sonrası bölgede meydana gelen değişimlere karşı koymaya ve devam eden demokrasi çağrılarını engellemeye çalışmaktadır. Görünüşe bakılırsa BAE'de bu tür dönüşümlerin ülkedeki statükoya zarar vereceğine, reformistlerin kendi iç ve bölgesel politikalarına muhalefet etmesine önyak olacağına inanılmaktadır. Dolayısıyla BAE, söz konusu dönüşümleri önlemek için otokratik siyasi

[83] Usaama al-Azami, "Abdullah bin Bayyah and the Arab Revolutions: Counter-revolutionary Neo-traditionalism's Ideological Struggle against Islamism," *The Muslim World* 109 (2019): 343-361.

[84] Şeyh Abdullah bin Beyye'nin resmî web sitesindeki biyografisi, <http://binbayyah.net/english/bio/>.

aktörleri desteklemekte, ülkedeki otoriter rejimi korumanın yanı sıra bölgede baskın bir güç olmayı arzulamakta, bu doğrultuda jeopolitik nüfuzunu arttırmak için Abdullah bin Beyye gibi İslam âlimlerine hamilik yapmaktadır.<sup>[85]</sup>

Bin Beyye, söyleminin siyasi ve felsefi temellerini kuramlaştırırken, ilk olarak *Tenbihü'l-Merâci'* 'alâ Ta'sili Fıkhi'l-Vâki' adlı kitabında günümüz Müslümanların realitelerinden ve karşılaştığı zorluklardan bahsetmiştir. Bin Beyye'ye göre, içinde bulunduğumuz çağda Müslümanların durumunu iki aşırı uç ile anlatmak mümkündür. Birincisi modernist ve öznel bir çağrıdır; hâkim tarzlar taklit edilmeye çalışılmakta ve son derece esnek rasyonel yaklaşımlar benimsenmekte, bu doğrultuda her türden rönesans projesi için amaca giden her yol mübah görülmektedir. İkincisi ise geleneksel ve dinî bir çağrıdır; buna göre güncel bağlam ve realiteler göz ardı edilmekte ve dolayısıyla mevcut zorluklarla mücadelede İslam hukukunun çağdaş bir şekilde yorumlanmasına ve uygulanmasına izin verilmemektedir.<sup>[86]</sup> Bin Beyye'ye göre bu ikilik, sömürgeciliğin etkilerinin ve on dokuzuncu yüzyılın başında İslam devletinin çöküşünden sonra Müslümanların karşılaştığı zorlukların bir sonucudur. Bin Beyye ayrıca modern ulus devletlerin kurulmasının siyasi, mali, eğitimle ilgili ve hukuki alanlar da dâhil olmak üzere Müslümanların hayatlarının çeşitli yönlerini etkilediğini belirtmektedir.

Bin Beyye'ye göre Arap devrimleri İslami ilkelerle çelişen Batılı değerler tarafından harekete geçirilmiştir. Müslüman modernistler ve reformcular, Batı'nın demokratik değerleri ile İslami modellerin değerlerini birbirine karıştırmaktadır. Bin Beyye, Batılı demokratik değerlerin "yeniden inşa etmek için yıkma" fikrini destekleyen "Hegelci model"e dayandığını savunmaktadır. Bu varsayımdan hareketle Bin Beyye, Batılı demokratik modellerin İslam'ın kamu yararını gözetme (*maslahat*) ve zararları önleme ilkelerine aykırı olduğu sonucuna varmakta, amaca giden her yolun mübah olmadığını belirtmektedir.<sup>[87]</sup> Bin Beyye, İslami gelenekleri yeniden canlandırma çağrılarını da eleştirmekte, bu tür projelerin hayali bir geçmişi canlandırmaya yönelik fuzuli çabalar olduğunu ileri sürmektedir.<sup>[88]</sup>

Bin Beyye'nin tanımına göre *makâsîd* şeriatın ruhudur ve hem Kanun Koyucu'nun temel kaynaklarından çıkarılmış hem de entelektüel muhakeme

[85] Bin Beyye'nin BAE ile ittifakına dair daha fazlası için bkz. al-Azami, "Abdullah bin Bayyah and the Arab Revolutions", Bin Beyye'nin söyleminin BAE'nin İslamcı faaliyetleri bölgeden kovma hedefine nasıl hizmet ettiğini ele almaktadır. Akademisyenler ve rejimler arasındaki ilişkilerin itici gücü olarak uluslararası güvenlik amaçlı markalaşma fikri hakkında bkz. Warren, *Rivals in the Gulf*.

[86] Bin Beyye, *Tenbihü'l Merâci'*, 9.

[87] A.g.e., 10.

[88] A.g.e.

ve yorumlarla ulaşılan objektif hedeflerdir.<sup>[89]</sup> Ancak modernist reformcuların aksine Bin Beyye, *usul-i fıkıh* ve *makâsıd*ın birbirine bağlı olduğuna ve birbirinden ayrılamayacağına inanır.<sup>[90]</sup> Aşağıda Bin Beyye'nin yakın dönemdeki fetva ve beyanlarının yanı sıra en son siyasi söylemleri incelenecek, Bin Beyye'nin *makâsıd* kullanımının -vardığı sonuçlar itibarıyla farklı olsa da- modernist Müslüman reformcuların söylemlerine ilginç bir şekilde benzeyen muhakeme biçimine dayandığı savunulacaktır.

Abdullah bin Beyye'nin *makâsıd* teorisini nasıl siyasallaştırdığı, iki hukuki yöntem üzerinden açıklanabilir. Birincisi, otokratik politikalara meşruiyet ve haklılık kazandırmak için şeriatın maksatlarının öznel önceliklere göre belirlenmesidir. İkincisi ise aldatıcı bir süreçle *ratio legis*'in (*tahkikü'l menât*) tespit edilmesidir. Kuveytli akademisyen ve politik aktivist Hâkim el-Mutayrî'ye göre, geleneksel Müslüman âlimler otoriteriyenizmi kuramlaştırırken ortak bir yaklaşım benimsemekte, yani (İslam medeniyetinin Hulefâ-yi Râşidîn döneminde kristalleşmiş) eski fıkıh anlayışları, çağdaş devlet koşullarında hukuki argümanlar için bir kılavuz olarak esas alınmaktadır. Böylesi bir yaklaşımla, modern devleti yöneten kimseler, dinlenmesi ve itaat edilmesi mecburi kılınmış halifeler ile özdeşleştirilir. Ayrıca, eski içtihatlarda da ortaya koyulduğu üzere, politikaların belirlenmesinden sorumlu yegâne otorite hükümdardır. Bu yaklaşım, Selefi ve Geleneksel otoriter ekoller tarafından da uzun zaman önce benimsenmiştir. Söz konusu gruplar otokrasiye meşruiyet sağlamak adına her zaman belirli kaynakların literal yorumlarını kullanmışlardır.<sup>[91]</sup> İlginç bir şekilde, Bin Beyye de farklı (*makâsıdî*) bir yaklaşım benimseyerek (yöntemi çağdaş gözükse de) aynı amaca ulaşmaya çalışmaktadır.

### **Makâsıdî's-Şerianın Önceliklerinin Belirlenmesi**

Bin Beyye'ye göre demokratik taleplerini desteklemek adına İslami gelenekleri öne süren Müslüman modernist reformcular ve aktivistler, körüklenen siyasi yangınların ve dökülen kanların sorumlularıdır. Bu grupların modern devletin bağlamsal realitelerini anlayamadıklarını iddia eden Bin Beyye, modern devletlerin siyasi temelleri bakımından farklılık gösterdiğini, vatandaşlar ile onları yöneten güçler arasındaki ya da bu güçlerin kendi aralarındaki ilişkilerin modern öncesi bağlamın standartlarıyla aynı olmadığını savunmaktadır. Dolayısıyla

[89] Abdullah bin Beyye, *Meşâhid mine'l-Makâsıd* (Riyad: Dâr-ı Vücûh, 2010), 165.

[90] Abdullah bin Beyye, *'Alâkatu Makâsıdî's-Şerî'a bi Usûli'l-fıkhi* (Kahire: El-Müessesetü's-Suûdiyye, 2006), 30.

[91] Hâkim el-Mutayrî, "El-Hürriyye ev et-Tûfân" (Beirut: Arap Araştırma ve Yayın Vakfı, 200). İslam siyaset düşüncesinde hilafet hakkında daha fazlası için ayrıca bkz. Ovamir Anjum, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), xiii.

sıyla, Bin Beyye'ye göre "bu durum, yeni gereklilikleri ve koşulları olan yeni bir realitenin yanı sıra, bunun amaçlarını gözden geçirip sorunlarını çözmek için farklı bir idrak gerektirmektedir".<sup>[92]</sup>

Casir Avde'nin de belirttiği gibi, çağdaş *makâsıdü's-şerîa* yaklaşımı, şeriatın çeşitli düzeylerde öngördüğü ve gerçekleştirmeyi amaçladığı hukuki faydaların öncelik olarak belirlenmesine odaklanmaktadır.<sup>[93]</sup> Bin Beyye de önerisini bu maksatları öncelik olarak belirleme fikri üzerine inşa etmektedir. Nitekim barış maksadının (hedefinin) adalet maksadından daha önemli olduğunu savunmaktadır. Bin Beyye, 2014 yılında Abu Dabi'de düzenlenen Müslüman Toplumlarında Barışı Destekleme Forumu'nun açılış konuşmasında söz almış ve *makâsıdü* bir dil kullanarak şöyle demiştir: "Barışın değeri, hakların değerinden daha önce gelir. Bu, adaletin önemini küçümsemek anlamına gelmez; bilakis, barışta savaş ile sağlanandan daha fazla hakka kavuşma fırsatı sunuluyor demektir."<sup>[94]</sup> Bu ifadeler, Bin Beyye'nin *makâsıdü* teorisine dair geleneksel anlayışı benimsemesine rağmen, modernistlerin iddia ettiği şekilde yeni hedefler ortaya koyma mantığını reddetmediğini göstermektedir. Bin Beyye'min yaptığı, esasında onların yaklaşımını değiştirmek ve başka bir amaca uygun hâle getirmektir. İnsan haklarını ve adaleti gözetmeyi maslahat olarak kabul etmekle birlikte, bu maslahatın barış ve toplumsal istikrarı korumanın önemiyle çeliştiğini iddia etmektedir. Dolayısıyla, barışın korunmasının demokrasi ve adaletin gözetilmesinden daha öncelikli olduğuna inanmakta, devrimi ve yöneticilere muhalefeti engelleme maslahatının hepsinden üstün olduğunu savunmaktadır.

İlginç bir şekilde, *makâsıdü* odaklı yaklaşım birçok modern reformcu tarafından İslami modernist demokrasi biçimlerini somutlaştırmak ve adalet ile hesap verebilirlik gibi değerleri öne çıkarmak için geliştirilmiştir. Örneğin, Gannuşi'ye göre, insanlar ilahi görevleri olarak özgürlük ve adaletten feragat edemez ya da bunlardan mahrum bırakılamaz. Gannuşi, Allah'a ait olan bu hakların insanlar için birer emanet olduğunu ve sahibinin iradesine göre korunması gerektiğini savunmaktadır. Dolayısıyla, Gannuşi için otokrasiyi reddetmek, tiranlığa karşı çıkmak, özgürlük, adalet ve demokrasi için mücadele etmek dinî bir görevdir.<sup>[95]</sup> Şaşırtıcı bir şekilde, Bin Beyye de aynı yaklaşımı modernist otoriteriyenizmi desteklemek için kullanmaktadır. Bin Beyye adalet yerine barışa öncelik tanıyarak, Arap devrimlerine karşı koymak ve İslami modernistlerin demokrasi ve

[92] Bin Beyye, *Tenbîhü'l Merâci'*, 10.

[93] Cäsir Avde, *Ed-Devletü'l-Medeniyye, Nahve Tecâvüzü'l-İstibdâd ma'a Tahkik-i Makâsıdü's-Şerî'a* (Arap Araştırma ve Yayın Ağı, 2015), 17.

[94] "Barış Çabalarını Yoğunlaştırma Çağrısı," Şeyh Abdullah bin Beyye'nin resmi web sitesi, <http://binbayyah.net/english/a-call-to-intensify-peace-efforts/>.

[95] Gannuşi, *El-Hürriyyât*, 51.

hesap verebilirlik taleplerini engellemek için gerekli meşruiyeti sağlayan çağdaş bir fıkıh ve hukuk çerçevesi oluşturmayı amaçlamaktadır. Dahası, Bin Beyye iyi yönetim için İslami çerçevenin demokrasiyle ilgili olmadığını savunmakta ve dolayısıyla bunu kusurlu bir çerçeve olarak görmektedir. *Maslahat* kavramından yararlanan Bin Beyye, Orta Doğu'daki Müslüman toplumların henüz demokrasiye hazır olmadığını ve "böyle bir durumda herhangi bir demokrasi çağrısının aslında bir savaş çağrısı olduğunu" iddia etmektedir.<sup>[96]</sup> Bin Beyye'nin bu ifadeleri, Mısır'daki Mübarek'ten Suriye'deki Esed'e kadar bölgedeki pek çok otoriter lider tarafından tekrarlanan yanlış bir ikilemi (ya ben ya kaos) hatırlatmaktadır.

*Maslahatı* bu şekilde kullanan Bin Beyye, otoriter politikalara doğrudan destek sağlamakla kalmaz, Müslüman ülkelerin hukuki olarak bir olağanüstü hâl içinde bulunduğunu kabul etmiş olur. Ancak normale dönmenin ne zaman mümkün olacağına dair hiçbir fikir de dile getirmez. Açıkça görüldüğü üzere Bin Beyye, beyanlarındaki savaştan kaçınma ve itaatkarlığı sürdürme çağrılarını, hilafet devletinin tarihsel retoriğinin mirası olarak devralmaktadır. Geleneksel Selefî söylemde söz konusu dönemler (perişan hâldeki günümüzden farklarıyla birlikte), devrime karşı sürekli bir referans olarak kullanılmaktadır. Ancak Bin Beyye, aynı söylemi yeni ve modern *makâsıdü's-şeria* yaklaşımıyla birlikte yeniden dile getirmektedir. Kendisi aksini iddia etse de Bin Beyye, reddettiği modern siyasi sistemlerin yerine başka bir siyasi yaklaşım önermemektedir. Daha ziyade, bir yöneticiye isyan etmenin yasaklanmasını ve "yöneticiye muhalefet etmemek" gerektiğini öngören ve uzun zaman önce benimsenmiş olan klasik bir fıkıh ilkesini desteklemektedir.<sup>[97]</sup> Bu ilke, vatandaş-yönetici ilişkilerini, kutsal kaynakları literal olarak yorumlayarak tayin eden Selefiler ve Gelenekçiler tarafından da en üstün İslami siyasi ilke olarak kabul edilmektedir. Diğer tarafta modernist *makâsıd* âlimleri, barışçıl isyan ile silahlı ayaklanma arasında ayırım yaparlar. İşyanın meşruiyeti ile motivasyonu ve yapıma biçiminin yakından bağlantılı olduğunu iddia ederler. Onların görüşlerine göre, iktidarı ele geçirmek için silah ve şiddet kullanılan bir isyanla silahsız yürütülen bir isyan birbirinden farklıdır. Ayrıca, yöneticilerin meşruiyetinin ve adil olup olmamasının da muhalefetin meşruiyetini etkilediğini savunurlar.<sup>[98]</sup> Bütün bu nüanslar bir yana, Bin Beyye'min *maslahat* yorumu siyasi muhalefet etme yasaklarını her türlü devrim ve isyanı kapsayacak şekilde genişletmektedir. *The Culture of Terrorism [Terörizm Kültürü]* adlı kitabında Bin Beyye, İbn Kudâme ve başka âlimlere atıfta bulunmakta, isyana kalkışan bir grubu bastırmakla

[96] "Hilfü'l-Fudûl," Bin Beyye'nin Konuşması, Barışı Destekleme Forumu, 8 Aralık 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=8dTslRil0UA>.

[97] Bin Beyye, *Tenbihü'l Merâci'*, 109.

[98] Khaled Abou El Fadl, *Rebellion and Violence in Islamic Law* (Cambridge University Press, 2001), 4.

yetinmeyip bu insanları öldürmek gerektiğini savunmaktadır. Görünüşe bakılırsa Bin Beyye, müesses nizamın hükümdarına isyan etme konusunda şaşkıncı derecede geleneksel bir bakış açısına sahiptir.<sup>[99]</sup>

Geleneksel âlimler tarih boyunca, savaşlardan kaçınmak ve halifelik makamına talip olan yeni adayların ortaya çıkmasını önlemek için mutlak itaati teşvik etmiştir. Zaman içinde yöneticilere mutlak itaat İslam siyasetinin bir ilkesine dönüşmüştür. Bundan böyle iyi Müslüman olmak demek, herkese açık şekilde *biat* (bir lidere bağlılık yemini etme biçimindeki akit) uygulaması veya yöneticilerin *şura* (danışma) organına başvurması gibi taleplerde bulunmamak ve *fitne* (isyan ve kaos) çıkarmaktan kaçınmak demektir. Bu pasifist değişimin önemli bir sonucu olarak vatandaşların *biat* konusundaki rolleri marjinalleşmiş ve *biat* yetkisi otoriter yöneticileri meşrulaştıran birkaç kişinin tekeline girmiştir. Böylece yönetici, vatandaşların hukuken azledebileceği bir *vekil* iken, azledilmesi mümkün olmayan bir *veli* hâline gelmiştir.<sup>[100]</sup> Bu doğrultuda, Bin Beyye'nin kullandığı şekliyle *makâsıd* yaklaşımı, çağdaş İslam siyaset teorisinde yöneticiliğin doğasını değiştirmiş, onu sona erdirilebilen veya iptal edilebilen, şarta bağlı hukuki bir ilişki olmaktan çıkarıp doğal ve değiştirilemez paternalist bir ilişkiye dönüştürmüştür. Ayrıca, teoride adalet, hukuk ve demokrasiye tanınan önceliklerin yerine, muhalefet etmekten kaçınmak ve otoriteriyenizmi sürdürmek öncelikli kılınmakta ve hukuki olarak temellendirilmeye çalışılmaktadır.

Bin Beyye'nin görüşlerine bakınca, barışın ancak otoriteriyenizm yoluyla sağlanabileceğini düşündüğü söylenebilir. Ancak önceki kitapları ve röportajlarında (Arap Baharı öncesi) bir alternatif önerdiğini de belirtmek gerekir. Örneğin, *The Culture of Terrorism*'de Bin Beyye, siyasi çatışmalara çözüm arayışında adaleti ve iyi istişari yönetişimi önemli yaklaşımlar olarak görür. Adaletin değerine ve adil yönetişimin karışıklıkları azaltmaya nasıl yardımcı olabileceğine odaklanarak doktrinsel kanıtlar sunmuştur. Örneğin, Hulefâ-yi Râşidin'in beşincisi sayılan Ömer bin Abdülazîz'e atıfta bulunmuş ve Halife'nin Hâricî isyanından sonra yardımcısına yazdığı mektuptaki sözlerine değinmiştir: "Fitne ateşini adaletle söndür."<sup>[101]</sup>

[99] Abdullah bin Beyye, *El-İrhâbü'l-Tashîs ve'l-Hulûl. Mevkifü'l-İslam min el-Gulu ve't-Tatarruf* (Riyad, 2012), 37.

[100] El-Mutayri, *El-Hürriyye ev et-Tûfân*, 177-178. Ayrıca bkz. Anjum, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought*, xiii. Anjum, iktidardakilere karşı pasifist tutumun geleneksel Müslüman âlim çevresindeki elitler arasında baskın duruş olduğunu savunmaktadır. Anjum, bu apolitik ve hukukçu eğilimin fakihlerin iktidarla ilişkilerinin olmamasından değil iktidarı kuramlaştırmak için sürekli bir çabanın olmamasından ve İslam'ın depolitize olduğu tarihsel bir süreçten kaynaklandığını savunur.

[101] Bin Beyye, *El-İrhâbü'l-Tashîs ve'l-Hulûl*, 9.



Bin Beyye, adaletsizliğin temel sebeplerinden birinin yine adaletsizlik olduğunu ve adalet ortamının yeşertilmesinin her türlü kaosu önlenmesine yardımcı olabileceğini kabul etmiştir. Ancak adaletin önemine ilişkin görüşlerinin çoğu, BAE ile kurduğu ittifaktan sonra değişmiştir. Artık barışı tesis etmek için insan hakları, adalet ve özgürlükler gibi siyasi değerlerden feragat edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Aynı zamanda, “zalim bir yöneticinin huzurunda doğruyu söylemek” ve “iyiliği emredip kötülükten sakındırmak” gibi diğer geleneksel İslami ilkeleri de tamamen göz ardı etmektedir.

### **Tahkikü'l Menât ve Otoriteriyenizmi Kuramlaştırmak**

Avustralyalı bir akademisyen olan Halim Rane, 2010 yılında *makâsîd* odaklı yaklaşımın İslam-Batı ilişkileri üzerindeki etkileri hakkında bir çalışma yapmıştır. Vardığı sonuçlara göre Batı, modern evrensel değerleri ve hedefleri benimseyen *makâsîd* odaklı yaklaşımı, şeriatın ve İslami yönetişimin literal ve klasik yorumlarını esas alan teorinin geleneksel sürümüne göre daha tanımlanabilir ve tanımlanabilir bir yaklaşım olarak algılamaktadır. Halim ayrıca *makâsîd* odaklı yaklaşımın İslam dünyası ile Batı arasındaki olumlu ilişkileri geliştirdiğini savunmaktadır. Bunun nedeni, *makâsîd* perspektifiyle belirlenen yüksek hedeflerin, inançları ne olursa olsun herkes tarafından kabul edilebilir olmasıdır.<sup>[102]</sup> Ancak *makâsîd* odaklı yaklaşım, Batı ile uyumlu ya da Batı'yı destekleyen politikaların tamamen benimsenmesiyle sonuçlanmak zorunda değildir. Bu çalışmaya göre, çağdaş reformcu *makâsîdî* nesil ile Batı arasında çok sayıda tartışmaya yol açan temel mesele İsrail-Filistin çatışmasıdır. Bu mesele adalet, özgürlük, barış ve bağımsızlık gibi belirli hedef ve değerlerin gözetilmesi ve bunlara bağlı kalınmasıyla ilgilidir.<sup>[103]</sup> Görünüşe bakılırsa Bin Beyye, İsrail ile normalleşmeyi meşrulaştırmak ve otoriterci çıkarları desteklemek için modern *makâsîd* söylemini bir yaklaşım olarak benimseyen ilk çağdaş fakih olmuştur.

BAE ile İsrail arasındaki barış anlaşmasının duyurulmasının ardından Emirlik Fetva Konseyi Başkanı olarak konuşan Bin Beyye, “uluslararası ilişkiler ve anlaşmalar, sadece hükümdarın politika oluşturma uzmanlığına giren eylemler arasındadır” demiştir.<sup>[104]</sup> Bu sözler, yabancı güçlerle anlaşma yapma ve kamu politikalarını oluşturma yetkisinin sadece hükümdarda olduğu modern öncesi söylemle ilişkili gibi görünse de aslında çağdaş *makâsîd* yaklaşımından

[102] Halim Rane, “Trends in Muslim Political Thought: Redefining Islam in the Socio-Political Context,” E-International Relations, 16 Nisan 2010, <https://www.e-ir.info/2010/04/16/trends-in-muslim-political-thought-redefining-is-lam-in-the-socio-political-context/>.

[103] A.g.e., 6.

[104] Wam, “UAE Fatwâ Council: International Relations and Treaties are Inclusive Authority of Wali al-amr,” 18 Ağustos 2020, <https://www.wam.ae/ar/details/1395302862326>.

hareketle dile getirilmiştir. Bu açıklamayla Bin Beyye'nin, daha önce de belirtildiği üzere, çağdaş *makâsîd* yaklaşımını "realite fikhî" başlığı altında hükümdara mutlak itaati teşvik eden bir yaklaşım olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

İlginç bir şekilde, Bin Beyye'nin önerisi *usûl-i fıkıh* alanında *tahkikü'l menât* (*ratio legis*'i doğrulama) olarak bilinen yaklaşıma dayanmaktadır. Klasik bakış açısında *usûl-i fıkıh* âlimlerine göre *tahkikü'l menât*, bağımsız bir ispat biçimi olarak kabul edilir ve yerleşik bir hukuki hükmün veya hukuk ilkelerinin dayanağının (*ratio, illet* veya *menât*) varlığını doğrulama ve bunları yeni vakalara veya durumlara uygulama faaliyetidir. Bu dayanak, metinlerden açıkça tespit edilebilir, âlimlerin üzerinde mutabık kalmasıyla belirlenebilir ya da içtihat yoluyla elde edilebilir.<sup>[105]</sup> Şâtibî, *tahkikü'l menât* sürecini şöyle açıklar: "*Tahkikü'l menât* ile ispat, hükmün sorgulanamaz kaynaklardan ortaya çıkarıldığı anlamına gelir; ancak dayanağını (*mahallü'l hükm*) tespit etmek için doğrulama gerekir. Şeriatın şu ifadesinde olduğu gibi: 'İçinizden adalet sahibi iki kişiyi de şahit tutun' (Talâk, 65/2). Adaletin anlamı bilinmesine rağmen, fakihler yine de bu sıfatı kazanan kişiyi doğrulamak zorundadır."<sup>[106]</sup> Şâtibî'nin açıklamasına göre, *tahkikü'l menât* süreci üç aşamaya ayrılabilir. Birincisi, yerleşik kaynaklardan hukuki hükmü tespit etmek. İkincisi, yerleşik hükümle alakalı olup olmadığını belirlemek için yeni vakanın dayanağını incelemek. Üçüncüsü, geçerli bir hukuki karara varmak için hukuki hükmü vakaların gerçeklerine uygulamak.

Bin Beyye'ye göre *tahkikü'l menât*, hükmün hukuki dayanaklarını anlamak ve daha sonra bunu mevcut bağlama uygulamak için *vaki* olanın (realitenin) derinlemesine teşhis edilmesini gerektirir. Bu doğrultuda Bin Beyye, *vaki* kavramıyla, çağdaş bağlamın İslam'ın indirildiği bağlamdan farklılaştığının kabul edildiğini savunur. Dolayısıyla *vaki*, hukuki kararın bir parçası olarak değerlendirilmelidir. Dahası, Bin Beyye güncel başarısızlıklarda üç ana unsurun bulunduğunu öne sürer: Realiteyi tanımlamada başarısızlık, realitenin kararlar üzerindeki etkisini tanımlamada başarısızlık ve realiteyi ele almak için uygun metodolojiyi bulmada başarısızlık.<sup>[107]</sup>

Bin Beyye, *Tenbihü'l-Merâci* adlı kitabında, *tahkikü'l menât* yetkisine ya da hukuki dayanakları doğrulama yetkisine kimin sahip olduğu sorusunu gündeme getirir. Bu soruyu cevaplamak için Bin Beyye, *icthât* (şeri hukukta bağımsız insani muhakeme) kavramını üç gruba ayırarak yeniden yorumlar. Bunlardan ilki, bireyleri ilgilendiren meselelerde içtihatır; kendi realitelerini araştırmalarından hareketle karar vermek ve inançlarını uygulamak onlara bırakılır. Örnek

[105] Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of the Juridical Principle of Qiyas* (Yeni Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2007), 354.

[106] Şâtibî, *El-Muvâfakât*, 361-362.

[107] Bin Beyye, *Tenbihü'l Merâci*, 71.

olarak Ramazan ayında oruç tutamayacak kadar hasta olup olmadığına kendi başına karar veren bireyin durumu gösterilir. İkincisi, bazı finansal işlemler gibi yeni ortaya çıkan meselelere ilişkin içtihatdır ve bunlar uzman kurullarına havale edilmelidir. Üçüncüsü, *sultânü'l-ekber*'in (büyük hükümdar) görevleriyle ilgili içtihatdır. Bunların arasında savaş ilanı, barış antlaşmaları ve devlet yönetimi gibi sadece hükümdara bırakılması gereken meseleler yer alır. Bu doğrultuda Bin Beyye'nin fakih karşıtı bir yaklaşım geliştirdiği görülmektedir. Fakihler hasta bireyler adına karar vermediklerine göre, yöneticinin karar alma sürecinde de yasal ya da anayasal olarak onlara danışılmaması gerekir. Zira fakihler, belirli kararların tüm ayrıntılarını ya da sonuçlarını anlamadıkları gibi, yöneticinin anlaşılması zor olabilecek gizli motivasyonlarını da bilemezler.<sup>[108]</sup>

Buna karşın, maslahatı bağımsız bir hukuk kaynağı olarak kabul eden modernistler bile, maslahatın iktidar sahiplerince siyasallaştırılması ve çiğnenmesi ihtimaline ilişkin geleneksel şüphelerin bilincinde olmuşlardır. Daha önce de belirtildiği gibi Reşid Rızâ, maslahatın kullanımının “çözen ve bağlayan kişiler” aracılığıyla Ümmetin hakkı olduğunu ve yalnızca yöneticilere hasredilmemesi gerektiğini ileri sürmüştür. Rızâ, bu temel yönetim ilkesinin, bütün ülkelerin otokrat hükümdarlar tarafından yönetildiği bir dönemde Kur'an'ın tesis ettiği en büyük siyasi reform olduğunu ve Hz. Peygamber ile Hulefâ-yi Râşidîn tarafından uygulandığını savunmuştur. Lakin Rızâ'ya göre bazı geleneksel fakihler, hükümdarların ve kralların arzularını tatmin etmek için bunu herhangi bir zorunluluk içermeyen basit bir tavsiye hâline getirmiştir.<sup>[109]</sup>

Bin Beyye, realiteyi *niçin* tanımlamamız gerektiği ve realiteyi tanımlama yetkisinin *kimde* olduğu gibi sorulara değinse de realitenin *nasıl* ele alınması gerektiğini atlamıştır ve izahatındaki eksikliklerden biri budur. Öte yandan, bir fetvasında Bin Beyye, İslam dünyasında ciddi krizlere yol açan metodolojik kusurlardan biri olarak, metinlerin, hukukun ruhuna ve maksatlarına dikkat edilmeksizin kullanılmasından da bahseder. Ayrıca, bu tür metodolojik kusurların üç farklı aşamada ortaya çıktığını savunur. Bunlar, metinsel yoruma dayalı olarak belirli bir konuda hükmün “ne” olduğunu ele alan *te'vil* (metinsel yorum) aşaması; *makâsîdü'ş-şer'iyya* dayalı olarak “niçin” sorusunu ele alan *ta'lil* (mantıksal akıl yürütme) aşaması ve bağlamsal realitelere dayalı olarak hükmün “nasıl” uygulanması gerektiği sorusunu ele alan *tenzil* (uygulama) aşamasıdır.<sup>[110]</sup> Bin Beyye, paradoksal olarak hükümdarın politika belirleme ve siyasi ilişkilere karar verme konusunda sınırsız yetkilere sahip olduğunu öne sürer.

[108] A.g.e., 83.

[109] Rıza, *Tefsîrü'l Menâr*, (7:197-198 (Kur'an 5:101-2 tefsiri)).

[110] Abdullah bin Beyye, “Makâsîd Metodolojisinin Önemine Dair Fetva,” Şeyh Abdullah bin Beyye'nin resmî web sitesi, <http://binbayyah.net/arabic/archives/3841>.

Ancak bir kez daha, içtihadın üç aşamasından tek başlarına sorumlu olacak bu hükümdarların niteliklerini tanımlamaya çalışmaz, yasal sorumluluklarına veya atanma süreçlerine değinmez. Dolayısıyla, Bin Beyye'nin yaklaşımı *ratio legis*'i doğrulama yahut realiteyi tanımlama bakımından başarısız olmuştur.

Bin Beyye, derslerinde ve kitaplarında “realite fikhı”nın önemini vurgulamasına rağmen, getirdiği argümanlarda sultanlık devletinden modern ulus devlete, bireyin yönetiminden kurumların yönetimine geçiş sürecinde siyasi yapıların geçirdiği kapsamlı dönüşüm ve değişiklikleri göz ardı etmektedir. Öte yandan Bin Beyye, modern devleti tanımlarken Max Weber'in teorisini kabul etmekte, buna göre devletin belirli bir toprak parçası üzerinde fiziksel icbar ve baskı kullanma hakkının bulunduğunu, ancak bu hakkın şeffaflık ve adil kullanım koşullarına bağlı olduğunu savunmaktadır. Bu yaklaşımı açıkça eleştiren Abdülhamid Ebu Süleyman'a (1936-2021) göre “günümüz fakihleri aynı usullerle çalışmaya ve eski talimatları çoğu zaman kelimesi kelimesine tekrarlamaya devam ettikçe, meydana gelen değişikliklerin farkına varma ve anlama konusunda eksik kalacaklardır”.<sup>[111]</sup>

Modern *makâsîd* odaklı yaklaşım, esas olarak *fikhü'l-ekalliyât* (azınlıklar fikhı),<sup>[112]</sup> *fikhü'l-vâki'* (realite fikhı) ve *fikhü'l me'âlât* (sonuçlar ve neticeler fikhı) gibi yeni yeni fikh dallarını ortaya çıkaran İslami reformcular ve modernistler tarafından geliştirilmiştir.<sup>[113]</sup> Onlar modern ulus devleti ve onun gerekliliklerini çağdaş İslam hukukunun temeli olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla, bir devletin yasal meşruiyetinin millet iradesi tarafından belirlendiğini, daha önce adli, ekonomik ve siyasi politikaları belirleyen veya etkileyen fakihlerin de bu ulusa dâhil olduğunu savunurlar. Ayrıca, kanun koyma yetkisinin hükümdarda değil millette olması gerektiğine inanırlar. Bu nedenle modernistler, İslami yasal meşruiyetin seçilmiş temsilcilere dayalı siyasi sistemlere dayandığını öne sürerler.<sup>[114]</sup> Bu makalede de Bin Beyye'nin aynı araçları son dönemde birbiriyle çelişen amaçlar için kullandığı süreç incelenmiştir.

[111] Abdülhamid Ebu Süleyman, *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought* (Birleşik Devletler: International Institute of Islamic Thought, 1993), 77.

[112] Bkz. Yusuf el-Karadâvi, *Fıkhu'l-Ekalliyâtü'l-Müslime* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2001). Ayrıca bkz. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, *Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections* (Birleşik Krallık: International Institute of Islamic Thought, 2010). Ayrıca bkz. Tarık Ramazan, *To Be a European Muslim* (Leicester: The Islamic Foundation, 2000) ve azınlıklar fikhı hakkında Khaled Abou El Fadl tarafından yazılan çok sayıda makale.

[113] “Fikhü'l Me'alat” hakkında daha fazlası için bkz. el-Karadâvi, *ed-Dirâse*, 14, 20.

[114] Louay Safi, “The Islamic State: A Conceptual Framework,” *American Journal of Islamic Social Sciences* 8, no. 3 (1991): 132.

### Niçin Makâsıd?

Bin Beyye, modernist *makâsıd* modelini ve maslahat söyleminin belirli unsurlarını benimsemiş olsa da izahatlarıyla çoğu zaman Pasifist Selefilere endişelerini yansıtmaktadır.<sup>[115]</sup> Bin Beyye'nin böylesine geleneksel bir görüşü savunmak için neden modern *makâsıd* yaklaşımını kullandığı sorgulanabilir. İddialarının pratik sonuçları, Müslüman yöneticilere tam itaati ve siyasi konularda sessiz kalmayı teşvik eden Pasifist Selefilere benziyorsa, o hâlde Bin Beyye'nin görüşlerini niçin doğrudan metinlerin literal yorumlarına dayanan geleneksel doktrini kullanarak gerekçelendirmediği merak konusu olabilir.

Pasifist Selefilere, son on yılda hem Batı demokrasilerini hem de Müslüman modernist reformcuları eleştirerek hükümdara bağlılıklarını yüksek sesle ilan etmişlerdir. Mısır, Libya ve Suriye'deki Arap Baharı sırasında devrimci ayaklanmaları destek vermemiş, liderlerine karşı herhangi bir isyana kalkışmalarını konusunda Müslümanları tembih etmiş ve hatta isyancıları Hâricî olarak nitelendirmişlerdir.<sup>[116]</sup> Dahası, Pasifist Selefilere Suudi Arabistan ve Körfez ülkeleri ile genel olarak sağlam ilişkiler geliştirmişlerdir. Pek çok Körfez ülkesi güç ve otoritelerini korumak için onların söylemlerinden faydalanmıştır. Örneğin, Suudi Arabistan, onlarca yıl boyunca önce "Panarabizm" ve "Nasirizm"e, daha sonra da İran'ın Şii devrimciliğine karşı Selefi düşünce kuruluşlarını kullanmıştır.<sup>[117]</sup> Benzer şekilde BAE'de de daha önceleri bölgesel istikrara tehdit olarak görülen Müslüman Kardeşler'in siyasi faaliyetlerine karşı Pasifist Selefilere sınırlı destekler verilmiştir.<sup>[118]</sup> Ancak Arap Baharı'ndan sonra özellikle BAE'de kademeli olarak siyasi ve toplumsal tablodan dışlanmışlardır. Bu dışlama, Ağustos 2016'da Çeçenistan'da düzenlenen ve kısmen BAE tarafından fonlanan "Sünniler Kimdir?" başlıklı konferanstan sonra daha da belirgin hâle gelmiştir. Aktarılanlara göre iki yüzden fazla Sünni âlim davet edilirken, bunların arasında hiçbir Selefi âlime yer verilmemiştir. Konferansın kapanış bildirisinde geniş Sünni "ailesi"nin yeni bir tanımı yapılmış, konferans bünyesinde de tanınan Sufiler gibi diğer Sünni gruplara karşı hoşgörüsüz oldukları gerekçesiyle Selefilere

[115] Pasifist Selefilere daha yaygın olarak biraz alçaltıcı şekilde "el-Câmiyye" yani Muhammed Emân el-Câmi'nin (ö. 1994) takipçileri olarak adlandırılır. Câmi'nin öğrencisi Rebî bin Hâdî el-Medhalî'ye atıfla Medhalîyye olarak da anılırlar. Selefililiğin farklı kolları hakkında daha fazla bilgi için bkz. Roel Meijer (ed.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement* (Birleşik Krallık: Oxford University Press, 2013).

[116] Hassan Mneimneh, "The Spring of a New Political Salafism?" *Current Trends in Islamist Ideology* 12 (Hudson Institute, 2011), 33.

[117] Alexei Vassiliev, *The History of Saudi Arabia* (Londra: Saqi Books, 1998), 469.

[118] Hasan Noorhaidi, "Saudi Expansion, The Salafi Campaign and Arabised Islam in Indonesia," *Kingdom without Borders: Saudi Political, Religious and Media Frontiers* içinde, ed. Madâwî al-Rasheed (Londra, 2008), 275.

dolaylı olarak eleştirilmiştir. Yani Selefilere bu tanımın dışında bırakılmıştır.<sup>[119]</sup>

Dolayısıyla, Pasifist Selefilere hükümdara koşulsuz destek vermelerine ve her türlü isyana karşı çıkmalarına rağmen, Arap ayaklanmalarından sonra daha savunmacı ve marjinal oldukları söylenebilir. Bu durumun olası açıklamalarından biri, doktrinlerinin BAE tarafından katı olarak görülmesi ve BAE'nin Batı'ya satmaya çalıştığı dinî ılımlılık programını benimsemeye uygun olmamalarıdır.<sup>[120]</sup> Yine de görünüme bakılırsa BAE, Selefilere mutlak itaati garantileyen ve siyasi isyandan men eden geleneksel söylemini kendine mal etmeye ve *makâsîd* odaklı bir yaklaşımın modern çerçevesinde yeniden şekillendirmeye çalışmaktadır. Nitekim bu da BAE'nin elini hukuki-siyasi yönden güçlendirmekte, barış ve modernizme dayandırılan politik imajını geliştirmekte ve uluslararası ilişkilerdeki itibarını arttırmaktadır. Diğer yandan, Bin Beyye'nin *makâsîd* odaklı yaklaşımını kendine mal edip siyasallaştırması da İslam hukuku modernizmini gölgede bırakacak yeni bir ideolojik gücün, İslami bir üslupla demokrasi ve adalete karşı çıkan modernist bir otoriteriyenizmin itici kuvveti olabilir.

## Sonuç

Bu makalede, *makâsîd* söyleminin ideolojik şekilde kullanılması nedeniyle, teorinin amaç odaklı esasının yerine sonuç odaklı ve faydacı yorumların konulduğu iddia edilmiştir. Giderek artan maksat sayısı, sürekli değişen önceliklerin ve uygun kılavuz ilkelerin eksikliği yüzünden *makâsîd* yaklaşımı muğlak ve gevşek bir metodoloji hâline gelmiştir. Bu da farklı sonuçlara ulaşmak için yanlış uygulanmasına veya kötüye kullanılmasına yol açmıştır. Nitekim Bin Beyye'nin *makâsîd* odaklı yaklaşımını faydacı hedeflere hizmet edecek şekilde öznel olarak yeniden yorumlaması ve önceliklerini değiştirmesi, hukuk teorisinde etkili bir reformun yapılamamasıyla sonuçlanabilir. Üstelik bu yaklaşımın ortaya çıkış amacını gerçekleştirme yani onu pragmatik ve çağdaş toplumun değerleriyle uyumlu hâle getirme fırsatı kaçırılabilir. Daha da kötüsü, bunun otokrasiyi desteklemek ve insan haklarını çiğnemek için kullanılması, maslahat söyleminin meşruiyetine gölge düşürebilir.

[119] Kristin Smith Diwan, "Who Is Sunni?: Chechnya Islamic Conference Opens Window on Intra-Faith Rivalry," The Arab Gulf States Institute in Washington, 16 Eylül 2016, <https://agsiw.org/who-is-a-sunni-chechnya-islamic-conference-opens-win-dow-on-intra-faith-rivalry/>.

[120] Mneimneh, "The Spring of a New Political Salafism?" 32-33.