

# ***Makâsıd*'ın Tarihçesi ve Hukuki Gelişimi: Eleştirel Bir Değerlendirme<sup>[\*]</sup>**

*Mohammad Hashim Kamali<sup>[\*\*]</sup>*

## **Özet**

Bu makale, Mayıs 2021'de düzenlenen “*Makâsıdü’ş-Şerianın* Teorisi ve Kullanım Alanları” başlıklı AJIS sempozyumunda açılış konuşması olarak sunulmuştur. Kur’an ve Sünnette *makâsıd* üzerine incelemelerle başlayan metinde, *makâsıd*ın tarihçesinin yanı sıra hukuki gelişimine katkıda bulunanlar ele alınmakta, ayrıca hukuk teorisi içinde epeydir süregelen marjinal konumuna dikkat çekilmektedir. Ardından, yirminci yüzyılın ikinci yarısında yeniden canlanan *makâsıd*ı özellikle dikkat çekici kılan yönler irdelenmekte, *makâsıd*ın geçmişte göz ardı edilmesine yol açan eğilimlerin bitmesi ve çağdaş Müslüman âlimlerin yeniden bu alanla yakından ilgilenmeye başlaması işlenmektedir. Ayrıca, tekrar ilgi duyulan konulardan birisi olarak, *usûl-i fıkıh* ile *makâsıd* arasındaki ilişkinin mahiyeti tahlil edilmekte, birinin diğerine baskın mı geldiği, yoksa birbirlerine bağımlı

---

[\*] Kamali, M. H. (2021). “*Makâsıd*’ın Tarihçesi ve Hukuki Gelişimi: Eleştirel Bir Değerlendirme”. (Çev. Osman Nuriler). *İslam ve Toplum Araştırmaları Dergisi*, Amerika, Sayı 1, 11-33. <https://doi.org/10.35632/ajis.v38i1.3643>.

[\*\*]Malezya Uluslararası İleri İslam Araştırmaları Enstitüsü’nün Kurucu Başkanı ve CEO’sudur (2007-devam ediyor). Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi’nde (IIUM, 1985-2004) İslam Hukuku Profesörü; Uluslararası İslam Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü’nün (ISTAC, 2004-2006) Dekanı olarak görev yapmıştır. Halen Malezya Stratejik ve Uluslararası Çalışmalar Enstitüsü’nde (ISIS), Afganistan Bilimler Akademisi’nde ve Ürdün Kraliyet Akademisi’nde Kıdemli Üye olarak görev yapmaktadır. Londra Üniversitesi’nde Karşılaştırmalı Hukuk alanında yüksek lisansını ve İslam ve Orta Doğu Hukuku alanında doktorasını tamamlamıştır (1969-1976). Dr. Mohammad, Montreal’deki McGill Üniversitesi İslam Araştırmaları Enstitüsü’nde Yardımcı Doçent (1979-84) ve Kanada Sosyal Bilimler ve Beşeri Bilimler Konseyi’nde Araştırmacı (1984-1985) olarak çalışmıştır. Ohio’daki Capital Üniversitesi’nde Misafir Profesör (1991) ve Berlin’deki İleri Araştırmalar Enstitüsü’nde Misafir Profesör (2000-2001) olarak çalışmalarını sürdürmüştür.

bir ilişkilerinin mi var olduğu sorgulanmaktadır. Takip eden bölümde *makâsıd*ın tasnifi ve nasıl belirlenip öncelik sırasına konulduğu ele alınmakta, ayrıca bunları belirleme, sıralama ve yeni meselelere uygulama bakımından yardımcı olabilecek metodolojik göstergeler incelenmektedir. Makalenin sonunda, *içtihat makâsıd*ı konusuna ilişkin açıklamalara ve uygulamalı güncel örneklere yer verilmektedir.

### **Kur'an ve Sünnette Makâsıd**

Kur'an, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğinin en önemli gayesini açıklarken aslında *makâsıd*ı ifade etmektedir: "Biz seni âlemlere ancak rahmet olarak gönderdik" (Nisâ, 21/107). Keza Kur'an'ın kendisini "gönüllerine bir şifa, müminler için bir hidayet ve rahmet" (Yûnus, 10/57) olarak nitelendirmesinde de benzer bir vurgunun olduğu söylenebilir. Bu ayetlerdeki en yüksek iki amaç olan merhamet (*rahmet*) ve hidayet (*hüden*), daha sonra adaleti tesis etmeyi, önyargıları ortadan kaldırmayı ve zorlukları kolaylaştırmayı amaçlayan diğer ayet ve hadislerle pekiştirilmektedir. Kur'an ve Sünnet aynı zamanda aile ve toplum içinde iş birliği yapmayı ve karşılıklı olarak destek vermeyi teşvik etmektedir. Adalet mefhumunun kendisi Allah'ın merhametinin bir tezahürü olduğu gibi, başlı başına şeriatın da bir amacıdır. Merhamet, faydaların sağlanmasıyla tezahür eder ki bu, Müslüman hukukçular için şeriatın her şeyi kapsayan ve *rahmet* ile adeta eş anlamlı olan gayesidir.

Daha özel olarak belirtmek gerekirse, metinde *vudû'* (abdest) ritüelleri açıklandıktan sonra, "Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez; fakat sizi tertemiz kılmak ve size (ihsan ettiği) nimetini tamamlamak ister" (Mâide, 5/6) ifadesine yer verilmektedir. Namazın kendisi ile ilgili olarak da "Muhakkak ki namaz hayasızlıktan ve kötülükten alıkoyar" (Ankebût, 29/45) denmektedir. Cihadın gayesi ise Kur'an'da şöyle açıklanmaktadır: "Kendileriyle savaşılanlara, zulme uğramış olmaları sebebiyle savaş izni verildi" (Hac, 22/39). Yine *kısas* konusunda benzer şekilde "Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır" (Bakara, 2/179) denmekteyken; fakir fukaraya mal ve para (*zekât*) dağıtmanın gerekçesi, "(servet) içinizden sadece zenginler arasında dönüp dolaşan bir şey olmasın diye" (Haşr, 59/7) ifadesiyle açıklanır.

### **Makâsıdü'ş-Şerîa: Tarihçesi ve Katkıda Bulunan Başlıca İsimler**

*Makâsıd*, İslam hukuk düşüncesinin gelişiminde başlangıç aşamalarında fazla ilgi görmediği için sonradan eklenen bir konu olarak görülmektedir. *Usûl-i fıkıh* alanında muteber klasik ders kitaplarında değinilen ana başlıklar arasında *makâsıd*da bir atıfta bile bulunulmamıştır. Bunun sebeplerinden biri, hükümle-

rin lafzından ziyade hedefleri ve felsefesiyle (*hikmet-i teşrî'*) ilgilenen *makâsîd* konusuna *fıkıh* ve *usul* âlimlerinin ihtiyatla yaklaşması olmuştur. *Makâsîd* kuşkusuz içtihat meseleleriyle ilgili olmasına rağmen, geleneksel izahatlarda bu şekilde ele alınmamıştır. Dolayısıyla, *makâsîd*'in mazisine daha geniş bir açıyla bakıldığında, esasen *usûl-i fikhın* ve metinsel yönelimlerin baskınlığı nedeniyle inişli çıkışlı bir tarihinin olduğu göze çarpmaktadır.

İslam hukuk düşüncesinde genel olarak ilahi metinlere lafzen riayet etmeye odaklanılmakta ve *usûl-i fikhın* hukuk teorisi büyük ölçüde bu doğrultuda geliştirilmektedir. Lafızcıların (literalistler) genel kanaatine göre şeriat, kasitlerini ve gayelerini dikkate almaksızın *mükellefler*in teslimiyet ruhuyla uyması gereken bir dizi emir ve yasaklardan oluşmaktadır. Ancak bu tutum, hükümlerin altında yatan amaçlara ilişkin bizzat Kur'an'ın kayda değer bir farkındalık gösterdiği ve bunların gerekçelerini sık sık açıkladığı gerçeğiyle ters düşmektedir. Hz. Peygamber'in önde gelen sahabeleri de şeriatı hem bir kurallar bütünü hem de belirli kuralların daha yüksek değerleri taşıdığı bir değer sistemi olarak görme eğiliminde olmuştur. Fakat İslam'ın ilk üç asrında gelişen skolastik hukuk sistemi yüzünden *makâsîd* marjinalleşmiştir. *Makâsîd*'in daha iyi bir şekilde tanınması, ancak Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) ve ardından İbrâhim eş-Şâtîbî'nin (ö. 790/1388) döneminde gerçekleşmiştir.

Ana hatlarıyla *makâsîd*, önde gelen İslam fıkıh mezhepleri ve âlimleri tarafından reddedilmemiş, fakat yine de ana akım hukuk düşüncesinin uçlarında yer bulabilmiştir. *Makâsîd*'in ancak açık metinle belirlendiği zaman bilinebileceğini savunan Zâhirîler dışında, fakihlerin ekseriyeti bunları sadece açık metinle sınırlandırmamış, nitekim şeriatın amaç odaklı olduğu ve tanımlanabilir maksatlar üzerine kurulduğu kabulüyle hareket etmişlerdir. Dolayısıyla, şeriatın gayeleriyle ters düşen kurallara olduğu gibi riayet edilmesi caiz görülmemiştir. *Makâsîd*'de tamamen farklı bir yaklaşım, Zâhirîlerin aksine, metinsel emirlerin (*nusûs*) özünün ve amacının açık ifadelerde değil yalnızca İmam'ın bildiği gizli ve içsel (*bâtınî*) anlamlarda bulunabileceğini savunan *Bâtınîyye* tarafından benimsenmiştir.<sup>[1]</sup> Önde gelen mezhepler arasında da *makâsîd* konusuna ilişkin anlayış farklılıkları olmuştur. Kimileri *makâsîd*'de diğerlerinden daha açık yaklaşmış, ancak şeriatın hedef ve gayelerinin ayrıntılarıyla belirtilmesi çoğu zaman teşvik edilmemiştir. *Makâsîd* konusunda hukuki açıdan bu şekilde sessiz kalınmasının sebeplerinden biri, böyle bir uygulamanın içermesi muhtemel olan tahmin ve öngöründe bulunma eğilimidir. Örneğin, Şâri'nin gayesinin ve öncelikli amacının şu veya bu olduğunu kim kesin olarak (elbette metnin

[1] Bkz. Ahmed er-Raysûnî, *Nazariyyetü'l-Makâsîd 'inde'l-İmâm eş-Şâtîbî* (Rabat: Matba'atü'n-Necahî'l-Cedide, 1411/1991), 149.

kendisinde bunu açıkça beyan etmediği takdirde) belli ölçüde spekülasyonda bulunmadan söyleyebilirdi ki? Fakat öte yandan *makâsıdı* sadece açık metinle sınırlandırmak da yeterli değildir.

*Makâsıdı*n hukuki eserlerde, örneğin Ebû Abdillâh et-Tirmizî el-Hakîm'in (ö. 320/932) metinlerindeki gibi kullanılması, hicri dördüncü asrın ilk yıllarını bulmuştur. Sonrasında *makâsıdı* tekraren atıfta bulunulması da *makâsıdı* temel, tamamlayıcı ve güzelleştirici (*zarûriyyât*, *hâciyyât*, *tahsiniyyât*) şeklinde sınırlandıran ilk isim olan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ile başlamıştır. Cüveynî'nin fikirleri, kamu yararı (*menfa'at*) ve gerekçelendirme (*ta'lil*) üzerine uzun uzadıya yazan öğrencisi Ebû Hâmid el-Gazzâlî tarafından daha da geliştirilmiştir. Gazzâlî, bir delil olarak *menfaat* mefhumunu genel olarak eleştirmiş, ancak *makâsıdü's-şerîayı* destekliyorsa geçerli saymıştır. *Makâsıdı*n kendisine baktığımızda ise Gazzâlî kategorik olarak şeriatın beş temel maksadı yani din, can, akıl, nesep ve malı koruduğunu belirtmiştir.<sup>[2]</sup>

*Makâsıdı* katkıda bulunanlar arasında bazı âlimler öne çıkmaktadır. Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233) *makâsıdı*, birbiriyle çelişen çıkarımlar arasında bir önceliklendirme (*et-tercih*) kıstası olarak tanımlamış ve farklı *makâsıdı* sınıfları kapsamında içsel bir öncelik sıralaması üzerinde durmuştur. Âmidî ayrıca temel maksatları sadece beş ile sınırlandırmıştır. Mâlikî fakih Şehâbeddin el-Karâfî (ö. 684/1285) ise mevcut listeye namusun (*el-ırz*) korunmasını altıncı madde olarak eklemiş, bu liste Tâceddin Abdülvehhâb b. es-Sübki (ö. 771/1370) ve daha sonra Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (ö. 1250/1834) tarafından da benimsenmiştir. Gazzâlî'nin beş temel maksattan oluşan listesi, Kur'an ve Sünnette buyrulmuş cezalar (*hudûd*) hakkındaki yorumlarına dayanmaktadır. Her bir cezayla korunmaya çalışılan değer nihayetinde temel bir değer olarak tanımlanmıştır. Karâfî'nin sonradan yaptığı ilavenin (*el-ırz*) başlangıçta nesep (*en-nesl*, ayrıca *en-neseb*) kapsamına girdiği düşünülmüş, ancak Karâfî, şeriatla iftira suçlaması (*el-kazf*) için ayrı bir *had* cezasının öngörüldüğünü ve dolayısıyla bu eklemenin meşru olduğunu ifade etmiştir.<sup>[3]</sup> İzzeddin Abdüsselâm es-Sülemî'nin (ö. 660/1262) meşhur *Kavâ'idü'l-Ahkâm* eserinde, yazarının kendi kavramsallaştırmasıyla "*makâsıdü'l-ahkâm*" konusu ele alınmış, *makâsıdı*n çeşitli yönleri, özellikle de *illet* (mevcut gerekçe) ve *menfaat* (kamu yararı) ilişkisi bağlamında ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Nitekim kitabın başında "Kur'an'ın tüm gayeleri arasında en büyüğü, faydalara (*menafi'*) ve onların elde edilmesini sağlayan araçlara hizmet etmektir ve faydaların gerçekleştirilmesi

[2] Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstesfâ min 'İlmi'l-Usûl* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ticariyye, 1356/1937), 1:287.

[3] Yusuf el-Karadâvî, *el-Medhal li Dirâseti's-Şerîati'l-İslâmiyye* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1411/1990), 73.

kötülüklerin önlenmesini de içermektedir” yazmıştır.<sup>[4]</sup> Sülemî, şeriâtın tüm yükümlülüklerinin (*et-tekâlif*) insanlara hem bu dünyada hem de öbür dünyada yarar sağlama esasına dayandığını da eklemiştir. Çünkü Allahu Teala'nın zatı faydalara muhtaç değildir. Dolayısıyla, şeriat baştan sona Allah'ın yarattıklarının faydalarıyla ilgilenir, ki aynı zamanda şeriâtın “en büyük maksadı” da budur.

### 1980'li Yıllardan Bugüne Yeniden Canlandırılan Makâsıd

*Makâsıd*, yirminci yüzyılın sonlarında tekrar canlanan bir ilginin odağı olmuş ve aşağıda sıralandığı gibi beş aşamaya ayrılabilir benzeri görülmemiş gelişmelere tanıklık edilmiştir. İlk aşama, istikşafi ve tarihsel nitelikler taşır. Bu kategorideki literatür, esas olarak önceki âlimlerin konuyla ilgili çalışmalarının yerleşik hâle gelmesini sağlamıştır. Bu doğrultuda İmam Mâlik ve Şâfiî'nin yanı sıra İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Ebû Hâmid el-Gazzâlî, İzzeddin Abdüsselâm, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve diğerlerinin yaptığı katkıların üzerinde dikkatle durulmuştur. Maliki âlim Ebû İshâk İbrâhim eş-Şâtibi'nin *el-Muvâfakât* adlı eseri, bu alanda referans kitap olarak öne çıkmaktadır.

*Makâsıd* üzerine yapılan ilmî çalışmaların ikinci aşamasında epistemolojiye ve kapsamlı bir *makâsıd* teorisinin inşasına odaklanılmıştır. Bu çerçevede *makâsıd*ın tanımı, kaynakları ve belirlendiği yöntemler, geçerlilik koşulları, tasnifi, gerçekleştirildiği ve uygulandığı araçlardan (*vesâ'il*) oluşan *makâsıd* metodolojisi üzerinde durulmuştur. Bu aşamada ayrıca *makâsıd*, *usûl-i fıkıh* ve *içtihat* arasındaki ilişkilere de önem verilmiştir. *Makâsıd* metodolojisine yönelik ilmî katkılar erken bir dönemde başlamış ve önemli gelişmeler kaydedilmiş olsa da bu aşamada oluşum süreci hâlen devam etmektedir.

Üçüncü aşamada *makâsıd*, şeriata ilişkin mevcut yorumların doğruluğunu veya yanlışlığını ölçmek için bir değerlendirme aracı olarak kullanılmaya başlamıştır. Kur'an ve Sünnete dair mevcut yorumlar hakkında, örneğin bazı *tefsir* eserlerinde metnin daha büyük amaçlarını yok sayma pahasına belirli düzeylerde lafızcılığın (literalizm) baskınlık kurduğu durumlarda, *makâsıd* önemli bir rol oynayabilir. Aynı çaba daha sonra *usûl-i fıkıh*, ceza hukuku, ticaret hukuku vb. dâhil şeriâtın diğer alanlarında da gösterilmiş ve bazı durumlarda mevcut yorumların yeniden değerlendirilmesine yol açmıştır. İslami bankacılık ve finans (İBF) ile ilgili olarak sadece bazı seçilmiş *usûl-i fıkıh* ve ticaret hukuku

[4] İzzeddin Abdüsselâm es-Sülemî, *Kavâ'idü'l-Ahkâm fi Mesâlihi'l-Enâm*, ed. Taha Abdürrauf Sad (Kahire, el-Matba'atü'l-Hüseyniyye, h. 1351), 1:8.

konularında birtakım ilerlemeler kaydedilmiştir, ancak burada da oluşum süreci hâlen devam etmektedir. *Makâsıda* büyük bir ilgi söz konusudur ancak iş uygulamaya geldiğinde, ekseriyetle cari hukukun veya fıkının daha geleneksel kuralları uygulanır durumdadır. Bunun nedenlerinden biri, *makâsıdın* gerçek hukuki hükümlerden ziyade birtakım değerler vazetmesidir. Bu koşullarda *makâsıdın* daha etkili olabildiği alanlar politika geliştirme, yasama ve içtihat seviyesidir.

*Makâsıdın* gelişimindeki dördüncü aşamada şeriat ile ilgili çeşitli alanlarda uygulamalar başlamıştır. Alandaki mevcut literatürle *makâsıdın* uygulamaları bakımından doğru prosedürler tesis edilmiş ve genellikle geleneksel yorumları takip eden eski yaklaşımlarda değişiklikler yapılmıştır. Bu yönüyle *makâsıd*, aynı zamanda teknoloji, bilim, postmodernite ve küreselleşmenin getirdiği ve çoğu zaman şeriatın yüksek gayelerini zedeleyen hızlı değişimlerin üstesinden gelmekle de ilgilidir. Böylece *makâsıdın* belirli alanlarda uygulanması için yenilikçi içtihatlarla duyulan ihtiyaç da önem kazanmıştır. *Makâsıd* hakkında kaleme alınan çağdaş yazılar, tezler, kitap bölümleri, makaleler, dersler ve konferanslar *makâsıdın* yeniden canlandırıldığının göstergeleridir. Sonuç olarak, konuyu farklı yönleriyle ele alan kayda değer bir literatür oluşmuştur. *Makâsıd* söylemi, artık hukuk ve fıkıhla sınırlı kalmayıp beşerî, sosyal ve doğa bilimleri ile bankacılık ve finans vb. gibi alanlara da uzandığı için multidisipliner bir hüviyet kazanmıştır.

Düzenleyici makamların *makâsıd* uygulamalarına ilgi gösterdiği, ancak bunun nasıl yapılabileceği konusunda belirsizliklerle karşılaşıldığı İBF alanında da ilginç gelişmeler yaşanmaktadır. Bu durum kısmen *makâsıdın* büyük ölçüde teorik düzeyde kalmasından kaynaklanmaktadır. Söz konusu ister temel *makâsıd* (*zarûriyyât*) ister tamamlayıcı *makâsıd* (*hâciyyât*) olsun, bunların İBF uygulamalarına ve ürünlerine nasıl entegre edilebileceği meselesi çoğu zaman yeni soruları beraberinde getirmektedir. Burada sıklıkla dile getirilen eleştirilerin bazıları şunlardır: İslami bankalar fıkhi kuralları uygularken bunların amaçlarını görmezden gelme eğilimindedir, İBF’de faiz odaklı pratikler sıkça kullanılmaktadır ve bunlar *makâsıdü’ş-şerîa* ile uyumlu hâle getirilmelidir. *Makâsıdın* belirli akitlere uygulanması konusunda da ciddi bir eksiklik olduğu belirtilmektedir. İBF’de yoğun biçimde uygulanan *murâbaha* (maliyet artı kârlı satış), vadeli satış (BBA) ya da *müşâreke* ve *mudârebe* vb. akitlerin *makâsıdı* nelerdir diye sorulabilir. İBF işlemlerinde *makâsıdın* uygulanmasından anlamlı bir şekilde söz edebilmek için bizim görüşümüze göre önce bu soruların yanıtlanması gerekir. Biyoetik, gen mühendisliği, genetiği değiştirilmiş organizmalar (GDO) ve bilgi teknolojileri gibi alanlarda da *makâsıd* uygulamalarına ilgi duyulmakta, bunların *makâsıdü’ş-şerîa* ile nasıl uyumlu hâle getirilebileceklerine dair anlamlı

sorular gündeme gelmektedir.

Nispeten olumsuz denebilecek beşinci ve sonuncu aşama, *makâsıd*ın anlamını pek de bilmeyenlerin bu kelimeyi aşırı şekilde dillendirilmesiyle öbürlerinden ayrılmaktadır. Hoşuna giden bir fikirle karşılaşan herhangi bir kimse bunun maksatlardan biri olduğunu iddia etmektedir! *Makâsıd*ın kullanımındaki bu aşırılık problemlidir. Âlimler ve yazarlar, üniversiteler ve medya, *makâsıd*ın doğru ve yerinde kullanımını yaygınlaştırmak için çaba göstermelidir. *Makâsıd* metodolojisinin daha da geliştirilmesiyle *makâsıd*ın gelişigüzel kullanımı da kontrol altına alınacaktır.

### **Makâsıd ve Usûl-i Fıkıh**

Geçmişten bugüne *makâsıd*ın göz ardı edildiği, ilginç bir hadiseyle ansızın gündeme taşınmıştır. El-Messevi isimli bir kişi, 1960'ların sonunda el-Ezher Üniversitesi'nde bir doktora öğrencisinin tezinin başlığını "makâsıd" kelimesini içerdiği için değiştirmek zorunda kaldığını ortaya çıkarmıştır. Söz konusu öğrenci, *makâsıd* kelimesine şüpheyle yaklaşan jüri üyelerine daha cazip geldiği için *ahdâf* kelimesini kullanmak zorunda kalmıştır. O zamandan beri icma, kıyas ve hatta içtihat gibi *usûl-i fıkıh* doktrinlerinin birçoğu zorlayıcı şartlara bağlanmıştır. *Makâsıd*ın ise daha geniş kapsamlı modernite ve medeniyet meseleleriyle iyi örtüştüğü düşünülmüştür.<sup>[5]</sup> *Makâsıd*ın *usûl-i fıkıh* ile ilişkisi hakkında, bazı müfessirler bunların birbirlerini tamamladığını ve *usûl-i fıkıh*ın *makâsıd*a kolaylık sağlaması gerektiğini belirtmiştir. Hasan Cabir şöyle bir gözlemde bulunmuştur: *Usûl-i fıkıh* Kur'an'dan hüküm çıkarmanın yollarını gösterir, ancak şayet Kur'an ve Sünnet yeni çağlarda ve coğrafyalarda ümmete rehberlik edecekse, bu tek başına *makâsıd*ın yardımı olmaksızın yeterli değildir. Bu da birincil kaynakların *makâsıd*ın genel geçer evrenselleri ışığında incelenmesini gerektirecektir.<sup>[6]</sup>

Bin Beyye'nin *usûl-i fıkıh* ile *makâsıd* ilişkisi hakkındaki görüşüne göre, her ne kadar *makâsıd*, *usûl-i fıkıh*ın geniş çerçevesinde *istislâh* ve *kıyas* gibi başlıkların yanında kendine özgü bir başlık olsa da bunları birbirinden ayırmak mümkün değildir. Ancak İbn Âşûr'a göre *makâsıd*ın bağımsız bir statüye sahip olması gerekmektedir. Bu konuyu hem İbn Âşûr hem de Bin Beyye ile tartışan Raysûnî ise İbn Âşûr'un tarafını haklı bulmuş, *makâsıd*ın Fas, Cezayir, Moritanya, Pakistan, Suudi Arabistan, Mısır'daki el-Ezher ve başka yerlerdeki birçok

[5] Bkz. Mazin Muwaffaq Hashimi, *Maqâsid al-Shari'ah: Madkhal 'Umrâni* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2014/1435), 91.

[6] Bkz., Hasan Cabir, *el-Makâsidü'l-Küllîye fi dev' Kirâ'ati'l-Manzûmiyyeti li'l-Kur'âni'l-Kerim* (Beyrut: Dâru'l-Hivar, 2011), 107; Hashim, *Maqâsid: Madkhal 'Umrani*, 108-109.

üniversitede ayrı bir ders olarak okutulduğunu ve farklı bir konu olarak ele alındığını eklemiştir.<sup>[7]</sup>

Fakat İbn Âşûr'un *makâsıdın* bağımsızlığını savunması öncesinde hiç görülmemiş değildir, zira önceki âlimler (Karâfi, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye dâhil) de aynı yöne işaret eden yorumlarda bulunmuşlardır.<sup>[8]</sup> Şâtîbî'ye yöneltilen eleştirilerin birisinde, dört ciltlik *el-Muvâfakât*'ın yazarının dördüncü ciltte *makâsıd*ı tartışırken ona bağımsız bir statü vermediği, esasen onu *usûl-i fikhın* bir uzantısı olarak ele aldığı savunulmuştur. Başka bir deyişle Şâtîbî, *makâsıdın* önemini ayrı ya da bağımsız olduğunu iddia etmeksizin vurgulamıştır.<sup>[9]</sup>

### Çeşitli Makâsıd Tasnifleri

İslam hukukçuları, tüm *makâsıd* türlerini önem sırasına göre üç başlıkta tasnif etmişlerdir. Temel (*zarûriyyât*), tamamlayıcı (*haciiyyât*) ve güzelleştirici (*tahsiniyyât*) *makâsıd*. Temel *makâsıd*, toplumdaki normal düzenin yürümesi kadar bireylerin hayatta kalması ve refahı için de elzemdir, bunların yok edilmesi normal düzenin çöküşünü hızlandıracaktır. Şeriat bu değerleri korur, bunların muhafazası edilmesi ve geliştirilmesi için tedbirler alır. Dinin korunması için cihat, hayatın korunması içinse kısas böylece meşru kılınır. Hırsızlık, zina ve şarap içmek, sırasıyla malın, ailenin ve aklın korunmasına tehdit oluşturdukları için ceza gerektiren suçlardır. Ayrıca şeriat, bireyin geçimini sağlayabilmesi için çalışmayı ve ticari faaliyette bulunmayı teşvik eder ve piyasada ticari işlemlerin sorunsuz akışını sağlamak için önlemler alır. Keza İslami aile kanunları da genel olarak aileyi tüm üyeleri için güvenli bir sığınak hâline getiren kurallara örnek teşkil eder. Şeriat ayrıca insanların entelektüel müktesebatı ile sanatın ve medeniyetin ilerlemesini güvence altına almak için bilgi ve eğitim aramayı teşvik eder. Başka bir deyişle, şeriatın tüm yasaları, söz konusu beş evrensel

[7] Ahmed er-Raysûni, *Muhâdarât fi Makâsıd*, 272.

[8] Karâfi'ye göre, "şeriatın iki tür temeli vardır, biri *usûl-i fikhı*, diğeri ise şeriatın hikmetini ve altında yatan anlamları (*esrâr-ı şer'i ve hikemühü*) tespit etmede son derece yardımcı olan fikhın çok sayıda küllî kaidesidir" (*el-Furûk*, 1-2:3). Açıklayıcı bir not düşmek gerekirse, o dönemde küllî kaidelerin *makâsıdın* ayrılmaz bir parçası olarak görüldüğü, ancak o zamandan beri esas olarak fikhın altında kabul edildiği söylenebilir. İbn Teymiyye, şeriatın açıkça önemli olan hükümlerine ek olarak, bunların dayandığı hikmet ve anlamların (*el-hikem ve'l-me'âni*) tüm şeri ilimlerin en yücüsü (*min eşrefü'l-'ulûm*) olduğunu belirtmiştir. İbn Kayyim şeriatın metinsel emirlerinin kapsamlı maksatları içerdiğini ve bunlara vâkıf olan kimsenin zanni delillere, rey ve kıyasa ihtiyaç duymayacağını ifade etmiştir (İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'den aktaran Cemaleddin Atiyye, *Nahve tef'il makâsıdü's-şer'i'a*, 235).

[9] Şâtîbî, *Menheciiyyetü Makâsıd*, 87.



zarûriyyâtın korunmasıyla ilgilidir.

Tamamlayıcı gayeler (*haciyyât*) ise esasen normal düzenin bekasına tehdit oluşturmayan güçlük ve sorunları ortadan kaldırmak için tasarlanmıştır. Hastalara, engellilere, yaşlılara, yolculara vb. tanınan şeri imtiyazlar (*ruhsat*), örneğin farz namazların kısaltılması ve Ramazan orucundan muaf tutulmaları, ekseriyetle güçlükleri önlemeye yöneliktir. Ancak insanlar mecbur kaldıklarında bunlar olmadan da yaşayabilecekleri için zaruri değildir. Şeriat bu tür imtiyazları neredeyse tüm zorunlu ibadetler için tanımıştır. Medeni meselelerde (*muâmelât*) şeriat, vadeli satış (*selem*) ve kira ile isticar (*icâre*) gibi bazı akitleri geçerli kılmıştır çünkü insanların bunlara olan ihtiyacı, her ikisinde de mevcut olan belirli aykırılıklara üstün gelir. Aile hukukunda şeriat, gerekli durumlarda boşanmaya ruhsat yoluyla müsaade eder, böylece şiddetli çekişmelere karşı ailenin selametini korumak amaçlanır.

Tamamlayıcı bir gaye, kamunun genelini ilgilendirdiğinde temel gaye derecesine yükseltilir. Örneğin, *icârenin* geçerliliği bir birey için tali öneme sahip olabilir, ancak toplumun geneli için temel bir menfaattir. Benzer şekilde, ibadet konularında tanınan bazı imtiyazlar, bir bireyin hayatta kalması için ikincil düzeyde önem taşıyabilir, ancak bir bütün olarak toplum için birincil olabilir. Farklı gaye öbeklerinin birbirine ters düştüğü durumlarda, daha mühim olanları korumak için daha önemsiz olanlar feda edilebilir. Birbiriyle çatışan çok sayıda çıkar olduğunda ve hiçbiri tercih edilebilir görünmediğinde, “zararı önlemek menfaati gerçekleştirilmekten önce gelir” şeklindeki külli kaideye başvurulur.<sup>[10]</sup> Bunun nedeni, Hz. Peygamber’in (s.a.v) şu hadisinde görülebileceği gibi, şeriatın daha çok zararı önlemenin üstünde durmasıdır: “Size bir şeyi emrettiğimde onu gücünüz yettiği ölçüde yerine getiriniz, ancak herhangi bir şeyi yasakladığım zaman ondan (kesinlikle) sakınınız.”<sup>[11]</sup>

Üçüncü gruptaki “hoş karşılanan” *makâsîd*, her mertebedeki insanın adabını ve davranışlarını güzelleştirmeyi ve mükemmelleştirmeyi amaçlar. Şeriat bu nedenle ibadet için beden ve kıyafet temizliğini teşvik eder. Örneğin, Cuma namazına giden cemaate güzel kokular sürünmek tavsiye edilirken, öncesinde çiğ sarımsak tüketilmemesi öğütlenir. Adaba ilişkin konularda ve insan ilişkilerinde şeriat nezaketi (*rıfk*, *semâhat*), tatlı dil ile güzel ahlakı (*hüsnü'l-huluk*) ve adil davranışları (*ihsân*) teşvik eder. Keza hâkim ve devlet başkanına da cezaların uygulanmasında fazla istekli olmamaları tavsiye edilir. Tüm bunların amacı, insanları yaşamlarında güzellik ve mükemmelliğe ulaştırmaktır.

Güzelleştirici gayelerin yüksek *makâsîd*in hepsiyle ilişkili olması hasebiyle

[10] Bkz. Karadâvî, *el-Medhal*, 70, 71.

[11] En-Nesâî, *Sünen*, Menâsik, Vücübü'l-Hac.

özel bir önem taşıdığı söylenebilir. Mesela bir kişi farz namazını huşu içinde her anın hakkını vererek kılabilir yahut alelacele ve düşünmeden de eda edebilir. Bunların arasındaki fark şudur: İlkinde hem temel hem de hoş karşılanan gayelerin yerine getirilmesi içselleştirilmişken, ikincisi en iyi ihtimalde bir vazifeyi ifa etmekten ibaret kalır. Aynı analizi hemen her türlü insan davranışına ve şeri hükümlerin neredeyse tüm uygulamalarına uyarlayarak genişletmek mümkündür. Bu hâliyle *makâsîd* tasnifi, şeriatın emirleriyle veya dinî konularla sınırlandırılmadan geleneksel, siyasi, ekonomik, kültürel vb. meseleleri de kapsayabilir. Yine söz konusu analizden hareketle denilebilir ki, belirli bir gaye veya faydayı bu kategorilerin biri veya diğeri altında tasnif etmek muhtemelen göreceli olacak ve belli ölçüde değer yargısı içerecektir.

*Makâsîd*, ayrıca, genel gayeler (*el-makâsîdü'l-âmm*) ve özel gayeler (*el-makâsîdü'l-hâssa*) şeklinde sınıflandırılmıştır. İslam'ın ve şeriatın bütününi temsil eden birinci gruptakiler tipik olarak geniş ve kapsamlıdır. Zararı önlemek şeriatın genel bir hedefidir ve tüm alanlar ile konular için geçerlidir. Özel hedefler ise belirli bir mevzuya özgüdür ve ailevi meseleler, finansal işlemler, şahitlik vb. gibi spesifik konulara ilişkindir.

Bir diğer yaklaşımda da *makâsîd* kesin (*el-kat'iyye*) ve spekülâtif (*ez-zannîyye*) gayeler olarak tasnif edilir. Bunlardan ilki Kur'an ve Sünnet'te açık delillerle desteklenir. Buna örnek olarak kişilerin mallarının ve onurlarının korunması, adaletin uygulanması, yakın akrabalara maddi destek verme hakkı vb. verilebilir. *Zarûriyyât* ile ilgili *makâsîd* kesin (*kat'i*) olarak görülebilir. Ayrıca, açık emirlerden (*nusûs*) tümevarım (*istikrâ'*) yapılarak belirlenenler bu kategoriye eklenebilir. Bu iki kategoriye de dâhil edilemeyen *makâsîd* ise icma ya da açık bir hükümle desteklenmesi durumunda kesin olarak kabul edilebilir. Bu kapsamın dışında kalan diğer *makâsîd* spekülâtif (*zannî*) olarak tasnif edilir ve icma veya hüküm yoluyla kesinlik derecesine yükseltilmediği sürece bu kategoride kalır. Amaçların birbiriyle ters düştüğü durumlarda, kesin *makâsîd* spekülâtif olanlara göre önceliklidir. Kesin *makâsîd* arasında dini ve canı koruyan *makâsîd*ın diğer üçüne göre daha öncelikli olduğu, aklı korumanın da aileyi ve malı korumaktan önce geldiği belirtilir.

Şâtibî ayrıca *makâsîd* Şâri'nin amaç ve gayeleri (*makâsîdü's-şâri'*) ve insanların gayeleri (*makâsîdü'l-mükellef*) olarak da sınıflandırmıştır. Allah'ın Şeriat kanunları ile yüce gayesi insanların refahının korunmasıdır ifadesi ilk gruba ilişkin bir söylemken, meslek sahibi olmak için bilgi öğrenmek ise diğer grup *makâsîd*ın altındadır.

*Makâsîd* ayrıca birincil hedefler (*makâsîd asliyye*) ve ikincil hedefler (*makâsîd tab'iyye*) olarak da tasnif edilmiştir. İlki, Şâri'nin veya bir insanın başlangıçta

amaçladığı birincil ve normatif hedefleri ifade eder. Örneğin, bilginin (*ilm*) birincil hedefi Allah'ı ve O'na ibadet etmenin doğru yolunu bulmak ve O'nun yarattıklarını keşfedip anlamaktır. İkincil hedefler ise birincil olanları tamamlayan ve destekleyen hedeflerdir. Örneğin, evliliğin birincil hedefi üreme iken, ikincil hedefi cinsel tatmin olabilir.<sup>[12]</sup>

Bütün bu anlatılanlara rağmen, böylesi tasniflerde belirli ölçüde keyfilikten kaçınmak zor olabilir. Faydalar (*mesâlih*) gibi açık uçlu olan *makâsîd*ın ihtiyaç duyduğu şey kişisel veya tarafgir önyargular yüzünden temelsiz serbestliğe mahal vermeyen daha düzgün bir metodolojidir. Bu büyük ölçüde doğru anlamayla ilgili bir meseledir ve görünüşe bakılırsa doğruluk ve kesinliği sağlamanın en iyi yolları ortak içtihat ve istişaredir. Bu doğrultuda bir maksadın politika yapma ve yasama bakımından doğruluğu konusunda yetkin bir konseyin tavsiye ve onayını almak rahatlatıcı olacaktır.

### **Makâsîdın Belirlenmesi**

Daha önce de belirtildiği gibi, Müslüman hukukçuların *makâsîd*ı belirleme yaklaşımları birbirinden farklılık göstermiştir. Dikkate değer ilk yaklaşım, *makâsîd*ı tanımlamayı açık kutsal metin kaynaklarıyla sınırlayan metinselci yaklaşımdır. Bu görüşe göre *makâsîd*, söz konusu çerçevenin dışında bir varlığa sahip değildir. Bir emir açık ve normatif (*tasrîhî*, *ibtidâ'î*) olduğu sürece, pozitif anlamda Şâri'nin amacını/maksadını aktarır. Yasaklar ise *makâsîd*ın negatif anlamda göstergeleridir, çünkü yasaklayıcı bir hükmün amacı, ilgili metnin öngördüğü kötülüğü ortadan kaldırmak ve önlemektir. Bu genel olarak kabul edilmekle birlikte, mezkûr çerçeve içerisinde de farklı eğilimler bulunmaktadır. Zâhirîler *makâsîd*ı açık metinle sınırlamaya yatkınken, fakihlerin çoğunluğu hem metni hem de metnin mevcut gerekçesini (*illet*) ve mantığını dikkate alır.<sup>[13]</sup> *Makâsîd*ın en önemli savunucusu Şâtîbî, bu konudan bahsederken açık emirlere riayet etmek gerektiğini kabul etmiş, ancak sonrasında metnin amacı ile mantığını kelime ve cümlelerinden uzaklaştıran bir katılıkla açık metne bağlı kalmamak gerektiğini eklemiştir. Ayrıca, Şâtîbî, böylesi bir katılığın Şâri'nin maksadıyla uyuşmadığını ve açık metni doğrudan yok saymaktan farksız olduğunu belirtmiştir. İster emir ister yasak olsun metni amacı ve gerekçesi ile birlikte okumak, Şâri'nin niyetiyle uyumlu ve sağlam bir yaklaşımdır.<sup>[14]</sup> Şâtîbî, metnin kapsamlı bir okumasından hareketle *makâsîd*ın birincil (*asliyye*) ve

[12] Bkz. Şâtîbî, *Muvâfakât*, IV, 179.

[13] Ebû İshâk İbrâhim eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fi usûli's-şerî'a*, ed. Şeyh Abdullah Dirâz (Kahire, el-Mektebetü'l-Ticariyye el-Kübra, t.y), 2:393.

[14] A.g.e., 3:394.

ikincil (*tab'îyye*) olmak üzere iki tür olduğunu eklemiştir. Birincisi, mükellefin kişisel tercihlerinden bağımsız olarak gözetmesi ve koruması gereken vazgeçilmez *makâsîd* veya *zarûriyyât* iken, ikincil *makâsîd* ile mükellefe bir miktar esneklik ve seçim hakkı tanınmaktadır.

Daha önce de belirtildiği gibi, Şâtîbî tümevarımı (*istikrâ'*) *makâsîd*ı belirlemenin en önemli yöntemlerinden biri olarak kabul etmiştir. Bazen bir konuya ilişkin hiçbir nihai olmayan çeşitli metinsel referanslar gösterilebilir. Ancak bunların bir bütün hâlinde, ilettikleri anlam bakımından şüpheye çok az yer bırakması mümkündür. Başka bir deyişle, çok sayıda spekülâtif ifadeden kesin bir sonuca varılması ihtimal dâhilindedir. Şâtîbî örnek olarak Kur'an'ın hiçbir yerinde şeriatın insanların yararı için vazedildiğine dair bir ifade bulunmadığını söyler. Fakat bu, metindeki farklı beyanların toplu şekilde okunmasıyla çıkarılmış kesin bir sonuçtur.<sup>[15]</sup> Şâtîbî daha sonra yararların en geniş anlamıyla anlaşılması gerektiğini, bu dünya ve ahiretle ilgili tüm faydaları, bireyin ve toplumun maddî, ahlaki ve manevî yararları ile hem bugünün hem de gelecek nesillerin çıkarlarını içerdiğini ekler. Bu geniş anlamıyla yararlar, zararın önlenmesini ve ortadan kaldırılmasını da kapsar. Bu yararlar, ilahi vahyin yardımı ve rehberliği olmaksızın her zaman salt insan aklıyla tespit edilemez.<sup>[16]</sup>

Benzer şekilde, bir ibadet eyleminin geçerliliğinin içtihat yoluyla belirlenemeyeceğine dair şeriat hükmü, konuyla ilgili mevcut ayrıntılı delillerden çıkarılan tümevarımsal bir sonuçtur, zira kaynaklarda bununla ilgili spesifik bir emir yoktur. Genel itibarla büyük önem taşıyan bu sonuçlar şüpheye açık değildir ve güvenilirlikleri de spekülâtif bir akıl yürütmeye dayanmamaktadır.<sup>[17]</sup>

Şâtîbî'nin tümevarım yöntemi gayelerin belirlenmesiyle sınırlı olmayıp emir ve yasakları da kapsar. Bunlar ya açık metinden ya da çeşitli bağlamlarda ortaya çıkabilecek bir dizi metinsel beyanın toplu olarak okunmasıyla elde edilebilir.<sup>[18]</sup> Şâtîbî sonrasında daha da ileri giderek bu şekilde varılan tümevarımsal sonuçların ve görüşlerin, şeriatın genel dayanakları ve öncelikli hedefleri olduğunu, dolayısıyla spesifik kurallardan daha önemli olduğunu öne sürer. Nitekim Şâtîbî'nin *makâsîd*ı tanımlamak için kullandığı temel yöntem (ve imzası niteliğindeki katkısı) tümevarımdır.

[15] A.g.e., 2:6. Ayrıca bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemin*, ed. Muhammed Münir ed-Dimeşkî (Kahire, İdaratü't-Tibaa el-Müniriyye, t.y.), c. 1; Karadâvî, *Medhal*, 58.

[16] Şâtîbî, *Muvâfakât*, 1:243; Karadâvî, *Medhal*, 64-65.

[17] Şâtîbî, *Muvâfakât*, 2:49-51; a.mlf., *el-İ'tisâm* (Mekke: el-Mektebetü't-Ticariyye, t.y.), 2:131-35.

[18] Şâtîbî, *Muvâfakât*, 3:148.

### Geçerlilik Şartları

Bir maksadın geçerli olabilmesi için belirli şartları taşıması gerekir. Bunlar İbn Âşûr tarafından şöyle tanımlanır: 1) Kesin (*sâbit, yakîni*) olmalı, yani söz konusu maksat açık ve güçlü delillerle ispatlanmış olmalı, ihtilaf ve tartışma konusu olmamalıdır. 2) Açık (*zâhir*) olmalı, yani söz konusu maksat gizli bir etmen olmamalı, bariz olmalı, mesela akademik çevreler tarafından ya da bir mahkeme huzurunda sorgulandığında gösterilebilmeli ve anlatılabilmelidir. 3) Genel (*âmmi*) olmalı, yani kapsamına giren herkes için geçerli olmalı ve belirli bireylerin, grupların veya tarafların çıkarlarına odaklanmamalıdır. 4) Münhasır (*tard*) olmalı, yani kapsamına giren her şey dâhilinde, girmeyen her şey de haricinde olmalıdır. Ve daha sonra eklenenlere göre, muhtemel amaç itidal sınırlarını aşmamalı, fazla serbestlik yahut fazla güçlük gerektirmemelidir.<sup>[19]</sup>

Bu şartlar belirli alanlara, söz gelimi iyi yönetim, barış ve sürdürülebilir kalkınma konularına uygulanacak olursa, bunların üçü de prensipte geçerli gözüktür. Ancak hepsi için daha özel sorular da sorulabilir. Örneğin iyi yönetim konusunda, dikkate alınması gereken temel gereklilikler nelerdir? Yorumcular, bir İslam devletinin veya idaresinin anlamı ve yapısı hususunda, anayasacılık ve hukukun üstünlüğü gibi kavramların bu kapsama dâhil edilip edilemeyeceği noktasında farklı görüşlere sahip olabilir. İbn Âşûr'un şartlarını karşılayabilmek için bu konu hakkında iyi bir bilgi birikimine sahip olmak gerekir. Ancak yine de prensipte iyi yönetimin önemli bir maksat olduğunu söyleriz, fakat tüm detayları hakkında kesinlik iddiasında bulunmayız. Beş temel gayeyi (*zarûriyyât*) ele alacak olsak bile, bunların prensipte zaruri olduğu söylenebilir ancak ilgili ayrıntılarının tamamı hakkında kesinlik iddia edilemez.

İyi yönetime ilişkin kaynak metinlerdeki rehber ilkelere gelince, Kur'an genel olarak zalim ve yozlaşmış hükümdarları kınamakta, emirlerle yasaklara uyup adil olmayı emretmekte, insanların hak ve yükümlülüklerine saygı gösterilmesini talep etmektedir — ki bunların iyi bir yönetim olmadan gerçekleşmesi de pek mümkün değildir. Böylelikle, belki de tümevarımsal bir akıl yürütmeyle farazi ve olumlu bir karşılık verilebilir, iyi yönetimin gerçekten de bir gereklilik ve dolayısıyla şeriatın geçerli bir maksadı olduğu — temel mi yoksa tamamlayıcı bir gaye mi olduğunu belirtmeden— söylenebilir. Öte yandan, iyi yönetim bu satırların yazarına göre prensipte temel bir gayedir, iyi yönetimin diğer (daha detaylı) yönleri ise tamamlayıcı veya sadece hoş karşılanan olarak nitelendirilebilir. Fıkıhın külli kaidelerinde (*kavâ'id-i külliyye-i fıkhiyye*) ve daha geniş çerçevesiyle şeriatın yapısında, ihtiyaç duyulan cevapları sağlama konusunda yardımcı olabilecek rehber ilkeler vardır.

[19] İbn Âşûr, *Makâsîd*, 63; al-Qahtani, *Understanding Maqâsîd al-Shari'a*, 120.

*Makâsıd*ın belirlenmesine ilişkin sorular, akitler ve eylemler söz konusu olduğunda nispeten daha kolay yanıtlanabilir. Zira özel akitlere ilişkin temel fıkıh literatüründe gerekli kaynaklar sağlanmaktadır. Ancak aynı sorular, “sürdürülebilir kalkınma” veya “çevreyi koruma” gibi daha yeni meseleler için biraz daha çetrefilli hâle gelmektedir. Daha önce yukarıda açıklanan nedenler yüzünden *makâsıd* hakkındaki fıkıh literatüründe muğlaklıklar da vardır ve araştırmacıların ivedi sorulara yeni yanıtlar geliştirmekten başka seçeneği kalmamaktadır.

### ***Makâsıd*ın Kapsamının Genişletilmesi**

Takiyüddin ibn Teymiyye (ö. 728/1328), *makâsıd*ı belirli bir sayıyla sınırlama fikrine bağlı kalmayan ilk isimdir. İbn Teymiyye, var olan *makâsıd* listesine akitleri yerine getirme, akrabalık bağlarını koruma, komşuların haklarını gözetme, Allah'ı sevme, samimiyet, güvenilirlik ve iffet gibi başka değerler eklemiştir.<sup>[20]</sup> Böylece *makâsıd* kapsamını sabit bir sayıdan açık uçlu bir değerler listesine dönüştürmüştür. Onun yaklaşımı Muhammed Tâhir İbn Âşûr, Ahmed er-Raysûnî, Yusuf el-Karadâvî ve diğerlerinin de aralarında bulunduğu çağdaş âlimler tarafından da genel olarak kabul edilmiştir.<sup>[21]</sup> Karadâvî ayrıca, Kur'an ve Sünnetteki hem ayrıntılı hem de genel delillerin analizinden hareketle, sosyal refah desteği (*et-tekâfülü'l-ictimâ'î*), özgürlük, insan onuru ve insan kardeşliğini de *makâsıdü's-şerâa* arasına dâhil etmiştir.<sup>[22]</sup> Bu satırların yazarı ise ümetin dünya toplumundaki konumu açısından son derece önemli olduğu için ekonomik kalkınma ile teknoloji ve bilim alanındaki araştırma ve geliştirmenin güçlendirilmesini mevcut *makâsıd*a eklemeyi teklif etmiştir. Dolayısıyla, *makâsıd*ın, her toplumun ve neslin belli ölçüde önceliklerine bağlı olacak şekilde daha da geliştirilmeye açık olduğu görülür.

Modernite, teknoloji ve bilimin eşi benzeri görülmemiş ilerleyişi, insan toplumlarını neredeyse her yerde, mevcut fıkıh metinlerinde genel olarak ele alınmayan yeni meselelerle yüz yüze getirmektedir. Bu doğrultuda barış ve güvenlik, kadın hakları, azınlık hakları, çevreyi koruma ve Birleşmiş Milletler Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları (SKA) gibi konuların, Müslüman topluluğu için zamanın *makâsıd*ı arasında sayılıp sayılmayacağına dair sorular gündeme gelmektedir. Kuşkusuz basit ve tekil olmayan bu konularda tatmin edici yanıtların verilebilmesi için daha kapsamlı bir anlayış gerekecektir. Fakat şu ihtiyaç son derece açıktır: Bugünün Müslümanları ve İslam medeniyeti için büyük

[20] Takiyüddin ibn Teymiyye, *Mecmû'ü Fetâvâ Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, derleyen Abdurrahman b. Kasım (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, h. 1398), 32:134.

[21] Bkz. Raysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsıd*, 44.

[22] Karadâvî, *Medhal*, 75.

önem taşıyan yeni ve ivedi meseleleri çözmek üzere *makâsîd* söylemi alışagelmış tipolojilerin ötesine geçmelidir.

## Değerlendirme ve Sıralama

Farklı tür *makâsîd*ın birbirlerine nispetle gücü ya da zayıflığı, bunun şeri hükümlere referansları, *makâsîd* literatüründe yeterince irdelenmemiş bir konudur. Zira Kur'an, Sünnet ve içtihatlarda yer alan şeri hükümler, bunların mak-satları ışığında değerlendirilmemekte ve öncelik sırasına konulmamaktadır. Örneğin, yardımcı (*makâsîd-ı fer'iyye*) olanların aksine esas ve normatif gayeler (*makâsîd-ı asliyye*) hangileridir sorusu sorulabilir. Hatta bir maksadın araçları ve amaçları arasındaki ayırım bile hiç açık olmayabilir. İbn Âşûr'un bu bağlamdaki gözlemine göre, İzzeddin Abdüsselâm es-Sülemî'nin *Kavâ'idü'l-Ahkâm*'da ve Şehâbeddin el-Karâfi'nin *Kitâbu'l-Furûk*'ta yer yer bu konuya yaptığı atıflar dışında, farklı tür *makâsîd*ı değerlendirme konusunda hemen hiç gelişme kaydedilmemiştir.<sup>[23]</sup> Bu alana erken dönemlerde yapılan katkılar, ana temaların meşhur beş ya da altı temel gaye (*zarûriyyât*) başlığı altında tasnif edilmesiyle sınırlı kalırken, diğer iki kategori olan tamamlayıcılar (*haciyyât*) ve güzelleştiriciler (*tahsîniyyât*) için konu içerikleri bakımından herhangi bir sıralama ya da sayı belirlenmemiştir. Bu üçlü sınıflandırma, ilgili *makâsîd*da içkin bir değer atfetmektedir. Örneğin, kişisel özgürlük veya eşitliğin bu tasnifte nereye konulabileceğine dair sorular sormak mümkündür. Eşitlik ve özgürlüğün hem zorunlu hem de normatif *makâsîd* (*zarûri, asli*) altında yer alması ve bu şekilde farklı kategorilere aynı anda girmesi dahi mümkün hatta muhtemeldir.

Şeriatın çeşitli hükümlerini, emirlerini ve yasaklarını, haklarını ve sorumluluklarını vb. *makâsîd* kategorilerinden birinin veya öbürünün altına doğru bir şekilde yerleştirilmesine yardımcı olmak için kullanılabilir başka göstergeler de vardır. Bu göstergeler şu şekilde özetlenebilir:

1. Kur'an'da, hadislerde veya sahabe örneklerinde bir metnin veya metinsel bir göstergenin varlığı veya yokluğu, bir hükmün veya maksadın derecesini, değerini ve doğru bir kategoriye yerleştirilmesini belirlemeye yardımcı olacak önemli işaretler sağlayabilir.

2. Bir başka gösterge de belirli bir hükmün gerçekleştirilmesi veya engellenmesi muhtemel fayda (*menfa'at*) veya zarara (*mefsedet*) başvurmasıdır. Bu, mevcut sosyal koşullar ışığında fayda ve zarara ilişkin rasyonel bir değerlendirme yapmayı içerecektir. Söz konusu faydanın en fazla sayıda insanı ilgilendiren ve hayati önem taşıyan kapsamlı ve genel (*küllî*) bir fayda mı yoksa bu niteliklerden

[23] İbn Âşûr, *Makâsîdü'ş-Şer'i'a*, 331.

yoksun kısıtlı (*cüz'i*) bir fayda mı olduğunu tespit etmek gerekebilir. Hem adaleti sağlamaya çalışmak hem yönetim konusunda istişarede bulunmak (*şûrâ*) genel ve hayati faydalardır, ancak satış veya faizsiz borç (*karz-ı hasen*) hakkındaki bazı fıkhi hükümler en fazla sayıda insanla veya onların hayati çıkarlarıyla ilgili olmayabilir. Dolayısıyla, bir hükmün geçerliliğiyle ilgili olarak şeriatın hedef ve gayesini (*maksat*) belirlemek için hükmün kendisine ilişkin bilgiler her zaman yeterli olmayabilir ve kapsamlı bir şeriat bilgisi, rasyonellik ve içtihat yoluyla doğrulama gerekir.<sup>[24]</sup>

3. Mevcut fıkıh literatürü ve meşhur beş değer ölçeğine (vacip, mendup, mekruh, mübah ve haram) ilişkin fetva listeleri de *makâsıd*ın nispi olarak değerlendirilmesine yardımcı olabilir. İlgili olabilecek bilgiler, İslam'ın beş şartına (*erkân-ı hamse*) ilişkin literatürde, hatta fıkıhtaki büyük ve küçük günah (*el-kebâ'ir ve's-seğâ'ir*) tasniflerinde bulunabilir.

4. Uygulamalı yönleriyle *makâsıd*ı değerlendirmenin bir başka yolu, daha önce de belirtildiği gibi, şeriatla belirli bir değeri ve gayeyi korumak üzere verilen cezalara başvurmaktır. Nitekim *had* cezaları *makâsıd* üzerine çalışma yapan yazarlar tarafından kullanılmıştır. Ancak daha az ceza gerektiren iftira (*kazf*) ve şarap içmek (*şûrb*) gibi bazı suçlar da *had* cürümleri arasındadır. Dolayısıyla, onların koruduğu değerlerin *makâsıd*ın ikinci mertebesinde (yani *hâciyyât*) olduğu anlaşılmaktadır.<sup>[25]</sup>

5. Şeri hükümler de değerlendirilebilir ve gözettikleri *makâsıd*, metindeki bir ödül vadinin veya bir uyarının (*el-va'd ve'l-va'id*) gücüne veya zayıflığına bakılarak belirlenebilir. Çünkü bir ödül vaadi eğitici bir değer içerebilir ya da vurgulu bir dille yapıldığında temel bir maksada işaret edebilir. Örneğin, Kur'an'da anne babaya iyi davrananlara büyük bir ödül vaat edilirken, onları üzenler için de aynı ölçüde şiddetli bir uyarı vardır. Kur'an ve Sünnet yoksullara yardım etme konusunu da güçlü bir şekilde vurgular. Buna göre her ikisinde de en bariz gaye, temel veya tamamlayıcı olarak sırasıyla aile ve din başlığı altında değerlendirilebilir. Bunları, hayvanlar ve kuşlar için yiyecek veren kişilere verilen ödül vadiyle karşılaştıralım. Birincisinde maksat, temel bir maksat olan aileyi korumak, ikincisinde ise hayvanlara merhamet etmektir ki bu da *tahsiniyyât* kapsamına girebilir.

Hayvanlara merhamet konusuna bazı hadis metinlerinde daha üstün bir

[24] Bkz. Abdülhamid en-Neccar, "Tef'ilü'l-Makâsıdü's-Şerî'a fi Mü'ellocâti'l-Kadâyi'l-Mu'âsirâ li'l-Ümme," Uluslararası Malezya İslam Üniversitesi Konferansı Bildirileri, Kuala Lumpur, c. 1: Makâsıdü's-Şerî'a.

[25] Bkz. M.H. Kamali, *Punishment in Islamic Law: An Enquiry Into the Hudud Bill of Kelantan* (University of Michigan Press, 2006), 41-42.



paye verilmektedir. Kedisini ölene kadar direğe bağlayarak aç bırakan bir kadın için şiddetli bir ceza uyarısı, çölde susuzluktan ölmek üzere olan bir köpeğin hayatını kurtaran adam içinse büyük bir ödül (cennete giriş) vaadi vardır. Bazı ayetlerin belirli zamanlarda ya da belirli sayıda tekrarlarla okunması gibi görünürde küçük sevap eylemleri için büyük bir ödül vaat eden hadis metinleri de vardır. Bu tür vaatlerin gözettiği gaye ve amaç genellikle bağlamdan anlaşılabilir. Yine de bu tür eylemlere atfedilen ağırlık genellikle semboliktir, odaklanılan söz konusu eylemlerin kendisi değil merhamet ve şefkat ya da Allah'ı zikretmek gibi bunlarla somutlaştırılan ilke ve gayelerdir. Bu ifadeler aynı zamanda eğitime amacı veya okuyanlar ve dinleyenler üzerinde bir etki uyandırma amacı da taşıyor olabilir.<sup>[26]</sup>

Yukarıdakilerden de anlaşılacağı üzere, daha düşük seviyedeki bir gaye ve amaç, zorlayıcı ve hayati tehlike durumlarında olağandışı bir şekilde daha yüksek bir dereceye yükselebilir. Bu durumda, söz konusu maksadın çevresel koşullarında önceliğinin ne olduğu tespit edilmelidir. Örneğin, ölmek üzere olan bir hayvanın hayatını kurtarmak söz konusu olduğunda, *tahsini* bir gaye *zaruri* mertebesine yükselir. Ancak bu durum temel görüşümüzü yani hayvanlara gösterilen merhametin genel olarak *tahsîniyyât* kategorisinde yer aldığını değiştirmez.

**6.** Bir **hüküm**ün değeri ve gözettiği gaye, Kur'an ve hadislerde yapılan tekrarlara başvurularak da ortaya çıkarılabilir. Örneğin, merhamet, hoşgörü/sabır ve adalete yapılan atıflar metinde bolca yer almaktadır. Aynısı Kur'an ve hadislerde sıkça geçen ve zekâtın üstüne verilen sadaka için de söylenebilir. Ancak burada, tekrarların mecburi yükümlülükler (**vacip** ve **haram**) ilişkin konularda nispeten daha az önemli olduğunu, fakat **mendup** ve **mekruh** ile ilgili hususlarda daha etkili olduğu belirtmek gerekir. Çünkü bir **vacip** ya da **haram** açık bir metinle aktarıldığında, daha çok tekrar fazla bir şey katmayabilir (Yine de Hanefiler metinsel açıklığın yanı sıra tekrarı da dikkate alırlar—böylece **vacibi** daha üstün **farz** seviyesine, **mekruhu** ise **mübaha** daha yakın olan **tenzihen mekruhun** aksine **tahrimen mekruh** derecesine yükseltirler).<sup>[27]</sup> Dolayısıyla tekrarlar, açık hukuki emirlere kıyasla ahlak konusunda daha önemli bir rol oynama eğilimindedir.

### **Makâsıd İctihadı**

Görece yeni bir tabir olan *Makâsıd İctihadı* daha çok Raysûnî, Cemaleddin Atiy-

[26] Bkz. Neccar, "Tef'ilü'l-Makâsıd," 26-27.

[27] Ayrıntılar için bkz. Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, rev. ed. (Cambridge: Islamic Texts Society, 2005), *hüküm-i şeri* bölümü.

ye, Selim el-Avva ve Mehdi Şemseddin gibi yirminci yüzyıl âlimlerinin eserlerinde yer alır. Bu isimler, *usûl-i içtihad*ın daha geniş *makâsıd içtihadı* (ve *maslahat içtihadı*) sahasını kapsayacak şekilde büyütülmesini önerirler. Bu çerçevede âlim/müçtehit, şeriat hakkında bilgili olması şartıyla, *maslahat* ve *makâsıd* anlayışına dayalı olarak yeni hükümler geliştirir. *Makâsıd İctihadının* geçerli bir içtihat biçimi olarak kabul edilmesi, büyük ölçüde *makâsıdın* şeri bir delil olarak *usûl-i fıkh*tan bağımsız olmasını savunan argümanı içerecektir.

Örneğin, modern bilimlerin İslami eğitim kurumlarının programlarına dâhil edilmesi ve akıl yetisini geliştiren yeni araştırma yöntemlerinin kullanılması, temel bir şeri gaye olan aklın korunması (*hıfzû'l-'akl*) kapsamında değerlendirilebilir. Bu, akli korumanın bir aracı olarak verilen şarap içme yasağı gibi dinsel bir örneğe bağlı kalmak yerine, *hıfzû'l-'aklın* yeni bir biçimde hayata geçirilmesi anlamına gelecektir.<sup>[28]</sup>

Şemseddin de bu bağlamda naslardan hüküm çıkarmanın (*istinbât*) önemini vurgulamıştır. Ancak en önemli kaynakları Kur'an ve Sünnet olan çıkarımın yöntemleri, usuli şartlarla aşırı derecede kısıtlanmaktadır ve bunların gözden geçirilerek eğitim ve bilimdeki yeni gelişmelerin etkisine daha açık hâle getirilmesi gerekmektedir. Bu nedenle daha geniş bir istinbat anlayışı benimsenmesi önerilmektedir. En çok vurgulanan iki alanın ilki, *makâsıd* temelli içtihat için zengin bir kaynak olabilecek külli fıkh kaideleridir.<sup>[29]</sup> Daha da önemli olan diğeri ise Kur'an'ın adalet, başkalarına iyi davranma (*ihsân*), insan onuru ve eşitlik gibi genel ilkeleridir. Ancak bunlar da yorumlama kurallarına getirilen usuli kısıtlamalar ya da *istihsan*, *istislâh* ve *kıyas* uygulamalarına eklenen şartlar yüzünden büyük ölçüde kenara itilmektedir.<sup>[30]</sup>

*Kıyas* konusunda Raysûnî, Turabî (ö. 2016) ve Şemseddin, kıyasa ilişkin daha esnek bir okumanın kıyası *makâsıd*la ilişkilendirmek için nasıl kullanılabileceğini araştırmışlardır. Örneğin, Kur'an'daki içki içme yasağı (Mâide, 5/90), geleksel *usûl-i fıkh* kılavuz metinlerinde oldukça dar bir şekilde kurgulanmıştır. Öte yandan, *usûl-i fıkh* ve *makâsıd* birlikte okumak, metnin mantığını yeni konu ve alanlara uyarlayarak genişletmek amacıyla denenebilir. Bu doğrultuda *makâsıd*dan biri olan aklın korunması, kişinin akli melekelerini tehlikeye atan tüm maddelerin, sarhoş edici olmasalar bile yasaklanması için kullanılır.

[28] Raysûnî, *el-Fikrû'l-Makâsıdı*, 96, ayrıca alıntılaman Atiye, *Nahve Tef'il*, 191.

[29] "Zarar ortadan kaldırılmalıdır", "Zaruret gayrimeşruyu meşru kılar", "Zaruret [gerçek] boyutlarına göre ölçülmelidir" ve "Kelimelere ve şekillere değil amaçlara ve anlamlara itibar edilir" gibi külli kaideler, insan haklarının çağdaş yorumlarını İslami bir perspektifle zenginleştirebilir. Atiyye, *Nahve Tef'il*, 190-191'de Mehdi Şemseddin'in görüşlerini biraz ayrıntılı olarak tartışmıştır. Ayrıca bkz. el-Hadimi, *Fusûl fi'l-İctihâd*, 55.

[30] Bkz. Atiyye, *Nahve Tef'il Makâsıd*, 189-191. Ayrıca bkz. el-Hadimi, *Fusûl fi'l-İctihâd*, 152.

Ataların mirası bahanesiyle yapılan akıldışı törenler ve batıl uygulamalar, hastalıkları iyileştirmek için muska kullanımı vb. de bu şekilde yasaklanır. Daha da ileri gidecek olursak, zararların ortadan kaldırılmasına ilişkin daha geniş metinsel kaynaklara başvurarak aynı sonuçlara varmak, üstelik bunu içkiyle ilgili metnin anlamını esnetmeden yapmak da mümkündür.

### **Makâsıd İctihadı: Vaka Çalışmaları**

Karadâvî'ye yöneltilen bazı sorular ve aşağıda özetlenen cevaplarda, değişen gerçeklikler ışığında eski fıkhi pozisyonların gözden geçirildiği, *makâsıd* temel içtihat örnekleri bulunur. Bunların hepsinde, ilgili *makâsıd* esas alınarak yeni bir içtihat hüküm oluşturulmuştur. Amaç, çağdaş bağlama daha uygun yeni hükümler türetmek ve İslam'ın modern ve meşru beklentilere cevap verebildiğini göstermektir.<sup>[31]</sup>

#### **1. Noel Tebriği**

Karadâvî'ye Almanya'dan soru gönderen dinine bağlı Müslüman bir doktora öğrencisi, çok farklı insanlarla birlikte yaşadığını belirtti. Gayrimüslim arkadaşlarına ve komşularına Noel tebrik kartı yollamanın ve onlarla hediye alışverişinde bulunmanın caiz olup olmadığını merak ediyordu: “Onlardan hediyeler alıyoruz ve benzer şekilde karşılık vermememiz nezaketsizlik olacak.”

Karadâvî, Müslümanların kendilerine karşı saldırgan olmayan gayrimüslimlere adil ve iyi bir şekilde davranmalarına izin veren, ancak gayrimüslimlerin saldırganlık yapması hâlinde bunu yasaklayan Kur'an ayetini (Mümtehi-ne, 60/8-9) alıntılıyarak söze başladı. Karadâvî, bu ayetin Hz. Peygamber'e ve sahabelerine karşı saldırgan eylemlerde bulunan Mekkeli müşrikler yüzünden indirildiğini de ekledi. Söz konusu ayet, müminlere saldırgan olmayan herkese karşı iyi (*teberru*) olmalarını tavsiye eder ki bu, birebir karşılık vermekten daha iyi bir şeydir. Karadâvî ayrıca Hz. Ebû Bekir'in kızı Esmâ'nın Hz. Peygamber'e gelerek hâlen müşrik olan annesinin kendisine sevgi göstermeye devam ettiğini söylediği hadise de değindi. Esmâ annesine aynı şekilde karşılık vermeli miydi? Bu soruya Hz. Peygamber “evet” cevabını vermişti. Kur'an'da ayrıca gayrimüslimlere de atıfla şöyle denmişti: “Bir selam ile selamlandığınız zaman siz de ondan daha güzeli ile selamlayın yahut aynı ile karşılık verin” (Nisâ, 4/86). İbn Teymiyye'nin bu konudaki kısıtlayıcı görüşleri hakkında ise Karadâvî şu yorumu yaptı: “İbn Teymiyye bizim zamanımızda yaşasaydı” ve dünyanın ne kadar

[31] Yusuf el-Karadâvî, *Dirâse fi Fıkh-i Makâsıdîş-Şerî'a: Beyne'l Makâsıdî'l-Külliyeye ve'n-Nusûsi'l-Cüz'iyye* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk), 2008), 269-276.

küçüldüğünü, Müslümanların gayrimüslimlerle sürekli etkileşim hâlinde olduğunu görseydi, fikirlerini değiştirebilirdi. Karadâvî ayrıca pek çok Hıristiyan'ın Noel'i dinî bir bayramdan ziyade sosyal bir olay olarak kutladığını belirtti.

Burada doğrudan Kur'an'a, özellikle de barışçıl gayrimüslimlerle adil ve iyi ilişkiler kurma maksadına değinildiği görülmektedir. Söz konusu olan araç (*vesile*) Noel kartları ve hediye alıp verme eylemidir. Karadâvî, istenen cevabı ve gayeyi sağlayan yeni bir yorum sunmuştur.

## 2. Miras

Mühtedi bir Müslüman, Karadâvî'ye Müslümanların gayrimüslimlerden miras alıp alamayacağını sordu. Öncesinde Hıristiyan bir Britanyalı olduğunu ve on yıl önce İslam'ı kabul ettiğini ekledi. Annesi öldüğünde küçük bir miras bırakmıştı, ancak Müslümanlarla gayrimüslimlerin birbirlerine mirasçı olamayacakları hükmüne dayanarak o mirası almayı reddetmişti. Şimdi babası da ölmüştü ve geride büyük bir miras bırakmıştı. Tek varisi ise kendisiydi. Britanya yasaları ona tüm mirası alma hakkı tanıyordu. Kendisinin ihtiyacı varken ve bunu Müslüman ailesi ve diğer İslami hizmetler için harcayabilecekken reddedip gayrimüslimlere mi bırakmalıydı?

Karadâvî, bu konudaki çoğunluk görüşün Müslümanlarla gayrimüslimlerin birbirlerine mirasçı olamayacaklarına ilişkin hadise dayandığını söyledi. Sahabelerin de benimsediği bu uygulama başlıca fıkıh mezhepleri tarafından da paylaşılmıştır. Ancak Ömer el-Hattâb, Muâz b. Cebel ve Muâviye b. Ebû Süfyân gibi bazı önde gelen sahabeler Müslümanların gayrimüslimlerden miras alabileceğini, ancak bunun tersinin geçerli olmadığını savunmuştu. Karadâvî, çoğunluğun desteklememesine rağmen kendisinin bu ikinci görüşü tercih ettiğini, benzer şekilde bir hadisteki *kâfir* terimini *kâfir harbî* (tüm gayrimüslimler değil Müslümanlarla savaş hâlinde olan bir gayrimüslim) olarak anlayan Hanefi yorumunu da tercih ettiğini açıkladı. Ayrıca, miras konusunda kriterin inanç birliği değil maddi yardım (*en-nasra*) olduğunu da ekledi. Bu yüzden bir *zimmî*, dindaş olsalar bile bir *harbîn*in mirasçısı olamamaktadır. Bir Müslüman'a gayrimüslim akrabasından miras alma hakkı tanımak, ihtida etmesi muhtemel kişilerin sırf miras haklarını kaybetmemek için İslam'a yüz çevirmelerini engellemeye de yardımcı olacaktır.<sup>[32]</sup>

Bu yorumda yardım gayedir, araç (*vesile*) ise bir Müslümanın gayrimüslim yakınından miras almasıdır ve verilen hüküm ile bu gaye gerçekleştirilir.

[32] Karadâvî, *Dirâse fi Fıkh-i Makâsıd*, 280-281.

### 3. Organ bağıışı

İnsan vücudunun bir parçasını, bağıışının rızasıyla, buna şiddetle ihtiyaç duyan bir başkasının vücuduna nakletmek caiz midir?

Karadâvî'nin cevabı: Bu konuda biri yasaklayan diğeri cevaz veren iki farklı görüş vardır. İlkinde göre, bir Müslümanın kendi bedenine zarar verme veya bir uzvunu kesme hakkı yoktur (bkz. Bakara, 2/195). Ayrıca şu meşhur hadise atıf yapılır: "Bir Müslümanın, kanı, malı, namusu başka bir Müslümana haramdır." Bu, sahibinin dilediği gibi verme, satma veya bağıışlama hakkına sahip olduğu kişisel mülklerden farklıdır. Öte yandan, cevaz veren görüşe göre ise buradaki kriter, özellikle bağıışçı için zararın önemsiz ya da ihmal edilebilir olduğu, ancak bağıış alanın hayatının kurtulabileceği durumlarda, söz konusu bağıışla elde edilen daha büyük bir faydanın var olmasıdır. Modern tıpla birlikte bir vücut uzvunu nakletmenin bağıışının canına mal olabileceği eski zamanlardaki koşullar da değişmiştir. Artık böyle bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla, ölüm çekincesi ortadan kalktığında yasak da ortadan kalkmaktadır.<sup>[33]</sup> Karadâvî sözlerini şöyle bitirmiştir: "Cerrahi operasyonun nitelikli ve yetenekli doktorlar tarafından gerçekleştirilmesi koşuluyla, insan hayatının kurtarılmasında daha büyük yarar söz konusu olduğundan, cevaz veren görüşe katılıyoruz."<sup>[34]</sup>

Bu *makâsîd* temelli içtihatla amaç hayat kurtarmak, araç ise vücudun bir parçasının cerrahi olarak kesilmesi ve nakledilmesidir. Verilen bu olumlu hüküm veya fetva ile söz konusu amaç gerçekleştirilir.

### Sonuç

İcma, kıyas ve hatta içtihat gibi *usûl-i fıkıh* doktrinlerinin birçoğu zaman içerisinde zorlayıcı şartlara bağlanmıştır. *Usûl-i fıkıh* ile karşılaştırıldığında *makâsîd* metodolojik teknik ayrıntıların ve lafızcı metin okumalarının külfeti yüklenmiş değildir. Bu nedenle *makâsîd*, şeriatın okunmasına belli düzeyde çok yönlülük ve idrak katar. Öyle ki farklı biçimler alan karmaşık metodolojilerle boğuşmaya gerek kalmadan insanların ihtiyaçlarını karşılar. Bununla birlikte, *makâsîd*'in kullanımında bile metodolojik titizlik ve doğruluğa ihtiyaç vardır. Zira son yıllarda konuya duyulan ilginin patlaması nedeniyle *makâsîd* dikkatsizce atıfta bulunmak da sorunlu bir hâl almıştır. *Makâsîd*, metodolojik kaynaklar bakımından *usûl-i fıkıh* kadar donanımlı değildir. Dolayısıyla, her birinin hem güçlü hem zayıf tarafları vardır ve dikkatli bir araştırmacı, gerektiğinde ikisini de en verimli şekilde kullanabilir.

[33] Bu aynı zamanda "*şeriatın ahkamı* mevcut gerekçelerine dayanır ve mevcut gerekçe ortadan kalktığına çöker" kaidesini de örneklemektedir. Bu vakada ölüm çekincesi mevcut gerektirir.

[34] Karadâvî, *Dirâse*, 229-232.

Aşağıda eyleme geçirilebilecek önerileri sıralıyoruz:

- Gaye odaklı bir yaklaşım, şeriatın daha iyi anlaşılması bakımından önemlidir, çünkü bilim ve medeniyetin hızla ilerlemesiyle birlikte yeni meseleler ortaya çıkmaya devam etmektedir. Örneğin, güncel insan hakları konusunda yeni cevaplar gerektiren birçok soru gündeme gelmektedir ve bunlar *makâsıd* ile yakından ilgilidir.
- Yirminci yüzyılda İslami ilimler, *makâsıd*ın o zamana kadar geri kalmış metodolojisini geliştirmiştir. Sonuç olarak şunu söylemek doğru olabilir: Hem *makâsıd* hem de *usûl-i fıkıh* bilgisine sahip olan ehil bir âlim, bir içtihat hükümünü *makâsıd*da dayandırarak verebilir.
- Âlimler, yazarlar, üniversiteler ve medya *makâsıd*ın doğru kullanımını yaygınlaştırmak için çaba göstermelidir. *Makâsıd* metodolojisinin daha da geliştirilmesi, *makâsıd*ın uygulanmasındaki keyfiliği de kontrol altına alacaktır.
- İslam ülkeleri ve Müslüman yargı mercileri *makâsıd*ı, *usûl-i fıkıh* ve diğer disiplinlerle birlikte geçerli bir kanun yapma ve içtihat dayanağı olarak tanımalı ve öne çıkarmalıdır. Zira *makâsıd*, Müslüman yasama organları ve meclislerinin çalışma usullerine henüz dâhil edilmemiştir.
- *Makâsıd* oluşturmak için şüpheli araçların kullanımı sıklaşmıştır ve çoğu zaman yanıltıcıdır. Bu nedenle, öne sürülmüş ancak kanıtlanmamış *makâsıd*ın takibi ve uygulanmasında çarpıtmalardan kaçınmak için gerekli özen gösterilmelidir.
- Genellemelerden kaçınılmalıdır. Tüm ülkeler ve yargı organları *makâsıd* konusunda kendi yaklaşımını bulabilmelidir. Makro ve mikro yönleriyle *makâsıd* temelli karar alma sürecinin tarafları birbirlerini yeterince bilgilendirmeli ve koordinasyon içerisinde olmalıdır.