

AJIS

İSLAM *ve* TOPLUM
ARAŞTIRMALARI DERGİSİ,
AMERİKA

SAYI 1 2021

AJIS

İSLAM VE TOPLUM
ARAŞTIRMALARI DERGİSİ,
AMERİKA

AJIS

İSLAM VE TOPLUM
ARAŞTIRMALARI DERGİSİ,
AMERİKA

SAYI 1 2021

American Journal of Islam and Society (AJIS p-ISSN 2690-3733, e-ISSN 2690-3741), Uluslararası İslam Düşüncesi Enstitüsü (IIIT) tarafından yayınlanan çift kör hakemli, disiplinler-arası ve uluslararası bir dergidir. AJIS, antropoloji, ekonomi, tarih, felsefe ve metafizik, siyaset, psikoloji ve hukuk gibi İslam ve toplumun tüm yönleri üzerine çok çeşitli bilimsel araştırmalar yayınlamaktadır.

Dergi daha önce (1984-2019) *American Journal of Islamic Social Sciences* (AJIS p-ISSN 0887-7653, e-ISSN 2642-701X) adıyla yayınlanmıştır.

İslam ve Toplum Araştırmaları Dergisi, Amerika adıyla hazırladığımız elinizdeki yayıne, Türkiyeli okurun ilgisini çekeceğini düşündüğümüz AJIS makalelerinden bir seçkinin Türkçeye tercümelelerinden oluşmaktadır.

AJIS aşağıdaki veri tabanlarında indekslenmektedir:

Scopus, Elsevier'in uzman kütürlüğündeki özet ve atıf veritabanı; EBSCO'nun Discovery Database ve Sociology Source Ultimate Database; ATLA (American Theological Library Association)'nın Religion Database (ATLA RDB); ve ProQuest'in Religion Database, Social Science Premium Collection, Social Science Database, Periodicals Archive Online (PAO), ve Worldwide Political Science Abstracts.

Açık Erişim

AJIS, bilgi ve araştırmanın geniş çapta yayılmasına kendini adanmıştır. Bu nedenle, akademik yayıncılıkta artık standart olan iyi uygulamalara uygun olarak, AJIS açık erişimli (OA) hale gelmiştir. Bu, herkesin AJIS'te yayınlanan tüm makalelerin tam metnine ücretsiz ve sınırsız erişime sahip olduğu anlamına gelir. Yazarlar için ücretsiz olmaya devam edecek ve makale işleme ve/veya yayıne materyalleri için herhangi bir ücret gerektirmeyecektir.

Daha fazla bilgi için <https://ajis.org/index.php/ajiss/about/submissions> adresini ziyaret edebilirsiniz.

AJIS'te ifade edilen görüşler yazarlara aittir ve editörlerin veya yayıncının görüşlerini yansıtmaz. Yayıncının açık izni olmadan hiçbir ticari çoğaltmaya izin verilmez.

Çeviri

Osman Nuriler

Çeviri Kontrol

Ebrar Akdeniz

Editör

Hatice Kübra Baktemur

© International Institute of Islamic Thought

ISSN 2690-3733 (print)

ISSN 2690-3741 (online)

Dergi Yayın Müdürü

Mehmet Asutay, *Durham University*

Editörler

Ovampir Anjum, *University of Toledo*

Shuruq Naguib, *Lancaster University*

Editör Yardımcısı

Basit Kareem Iqbal, *McMaster University*

Yayın Kurulu

Basma Abdelgafar, *Maqasid Institute*

Salman al Azami, *Liverpool Hope University*

Omar Anchassi, *University of Edinburgh*

Jonathan A.C. Brown, *Georgetown University*

Ahmed El Shamsy, *University of Chicago*

Heba Raouf Ezzat, *Ibn Haldun University*

Marcia Hermansen, *Loyola University Chicago*

Sherman Jackson, *University of Southern California*

Ousmane Kane, *Harvard Divinity School*

Andrew F. March, *University of Massachusetts*

Salisu Shehu, *Amherst Bayero University*

Sohaira Siddiqui, *Georgetown University-Qatar*

Uluslararası Danışma Kurulu

Manzoor Alam

Khalid Blankinship

Charles Butterworth

Aslam Hanif

Bilal Kuspinar

James P. Piscatori

Murteza Bedir

Katherine Bullock

John L. Esposito

Enes Karić

Cynthia Miller-Idriss

Ziauddin Sardar

Tamara Sonn

Mailing Address

All correspondence should be addressed to: AJIS, PO Box 669,
Herndon, VA 20172-0669 USA Phone: 703-230-2847 ► Fax: 703-471-3922
www.ajis.org ► ajis@iiit.org

İçindekiler

İslam ve Toplum Araştırmaları, Amerika Dergisi (AJIS) Hakkında.....9

Makâsıd'ın Tarihçesi ve Hukuki Gelişimi: Eleştirel Bir Değerlendirme

Mohammad Hashim Kamali	11
Kur'an ve Sünnette Makâsıd.....	11
<i>Makâsıdü'ş-Şerîa</i> : Tarihçesi ve Katkıda Bulunan Başlıca İsimler	12
1980'li Yıllardan Bugüne Yeniden Canlandırılan <i>Makâsıd</i>	14
<i>Makâsıd ve Usûl-i Fıkıh</i>	16
Çeşitli <i>Makâsıd</i> Tasnifleri	18
<i>Makâsıd</i> 'ın Belirlenmesi.....	21
Geçerlilik Şartları.....	22
<i>Makâsıd</i> 'ın Kapsamının Genişletilmesi.....	23
Değerlendirme ve Sıralama.....	24
<i>Makâsıd İctihadı</i>	27
<i>Makâsıd İctihadı</i> : Vaka Çalışmaları	28
Sonuç.....	31

İslami Modernizmden Otoriteryenizmin Kuramlaştırılmasına:

Abdullah bin Beyye ve *Makâsıd* Söyleminin Siyasallaştırılması

Yomna Helmy	33
Giriş.....	33
<i>Makâsıdü'ş-Şerîanın</i> Evrimi	34
<i>Makâsıd</i> Öncesi Dönem	35
<i>Makâsıd</i> 'ın Ortaya Çıktığı Dönem	37
<i>Makâsıd</i> 'da Modernist Yaklaşımlar: Yeni Öncelikler ve Yeni Yorumlar.....	41
Bin Beyye ve <i>Makâsıd</i> Söyleminin Siyasallaştırılması.....	49
<i>Makâsıdü'ş-Şerîanın</i> Önceliklerinin Belirlenmesi	51
<i>Tahkîkü'l Menât</i> ve Otoriteryenizmi Kuramlaştırmak.....	55
Niçin <i>Makâsıd</i> ?	59
Sonuç.....	60

**“Bilginin İslamileştirilmesi”nin Öncülüğünden Yaygınlaştırılmasına,
Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi Örneği / 61**

Sari Hanafi	61
Giriş.....	61
IIUM: Bİ'nin Laboratuvarı	62
Zorlu Çalışma Koşulları	66
(Sınırlı) Uluslararası Nitelikler.....	67
Konvansiyonele Karşı Bütünleştirilmiş Müfredat	68
Birinci Kategori: Konvansiyonel Dersler	69
İkinci Kategori: Kısıtlı Bütünleştirme	70
Üçüncü Kategori: Yoğun Bütünleştirme	70
Dördüncü Kategori: Bütünüyle İslami İçerikler	70
Ekonomi: IIUM'nin Başarı Hikayesi	72
Psikoloji: Ruhu Bütünleştirmek	76
Öğretim Üyelerinin Araştırmaları ve Tezleri: Kuşak Farkları	78
Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri	79
Tartışma	81
Profesyonel Eğitimli Mezunlara Kıyasla İslami Yönelimli Mezunlar	81
Makâsıd Yaklaşımıyla Hafifletilen Zararlar ve Bİ'nin Başarıyla Yaygınlaştırılması	82
Bir Paradigma Olarak Bİ ve Çoğulculuk	83
Sonuç	85

İslam ve Toplumsal Cinsiyetin Epistemik Politikaları:

Dekolonyal Bir Dönüm Noktası

Shuruq Naguib	87
Evrensel Cinsiyetlendirme	89
İslam'ın Cinsiyetlendirilmesi.....	93
Toplumsal Cinsiyeti Eleştirmek: Dekolonyal Bir Dönüm Noktası mı?	98

İslam ve Toplum Araştırmaları, Amerika Dergisi (AJIS) Hakkında^[*]

Elinizdeki bu sayı, İslam ve Toplum Araştırmaları Dergisi, Amerika'nın (American Journal of Islam and Society-AJIS) 2021 yılında yayımlanan sayılarında yer alan ve Türkiyeli okuyucunun dikkatini çekeceğine inandığımız dört makaleden oluşan bir seğkiye tekabül etmektedir. Bu sayının ilk makalesi, Mayıs 2021'deki "Maksd'ř-şeranın Teorisi ve Kullanım Alanları" konulu AJIS sempozyumunda Prof. Dr. *Mohammad Hashim Kamali* tarafından sunulan kapsamlı bir değerlendirmeyi iğerlemektedir. Kur'an ve Sünnet'teki makâsîd incelemeleri ile başlayan makale, maksdın tarihçesi ve hukuki gelişimini ele almaktadır. Ayrıca, maksdın geçmişte göz ardı edilmesi ve günümüzde tekrar ilgi görmesinin nedenleri üzerinde durmaktadır. Bunlara ek olarak makalede, Usûl-i fıkıh ile makâsîd arasındaki ilişki, maksdın tasnifi ve yeni meselelere uygulanma yöntemleri de tartışılmaktadır. *Yomna Helmy* tarafından kaleme alınan "İslami Modernizmden Otoriteryenizmin Kuramlaştırılmasına: Abdullah bin Beyye ve Makâsîd Söyleminin Siyasallaştırılması" başlıklı ikinci makalede ise modernist Müslüman reformcuların maksd'ř-şerîa kavramını genişletme çabaları incelenmektedir. Ayrıca, şeyh Abdullah bin Beyye'nin bu kavramı, BAE'nin politikaları bağlamında kullanma biçimi ele alınmakta ve maksdın ideolojik yorumlarla nasıl sonuç odaklı hale gelebileceği konusu irdelenmektedir.

Beyrut Amerikan niversitesi'nde Sosyoloji Profesörü *Sari Hanafi* tarafından yazılan bu sayının üçüncü makalesinde ise 1983'te kurulan Uluslararası İslam Üniversitesi Malezya'nın (IIUM) "Bilginin İslamileştirilmesi" (Bİ) projesine laboratuvar olarak hizmet etmesi incelenmektedir. Yazar, IIUM'deki Bİ paradigmasının eski ve yeni nesiller arasındaki geçişini, maksd'ř-şeranın bu süreçteki rolünü, bu geçişin doğurduğu çelişkileri ve gerilimleri ele almaktadır.

[*] Baktemur, H.K. (2021) "İslam ve Toplum Araştırmaları, Amerika Dergisi (AJIS) Hakkında". *İslam ve Toplum Araştırmaları Dergisi, Amerika*, Sayı 1, 9-10. <https://doi.org/10.35632/ajis.v38i1.3642>.

Makale ayrıca IIUM'in İslami açıdan donanımlı öğrenciler yetiştirmedeki başarısını, Bİ'nin yaygınlaştırılmasını ve çoğulculuk üzerindeki etkilerini sorgulamaktadır. Bu sayının son makalesi Lancaster Üniversitesi'nde Felsefe, Siyaset ve Din Bölümü Öğretim Üyesi ve AJIS Editörü Dr. *Shuruq Naguib* tarafından kaleme alınmıştır. "İslam ve Toplumsal Cinsiyetin Epistemik Politikaları: Dekolonial Bir Dönüm Noktası" isimli bu makalede, feminist toplumsal cinsiyet teorisi ile bunun İslam ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmalarıyla etkileşim noktalarına ışık tutulması hedeflenmektedir.

Hatice Kübra Baktemur

Editör

***Makâsıd*'ın Tarihçesi ve Hukuki Gelişimi: Eleştirel Bir Değerlendirme^[*]**

*Mohammad Hashim Kamali^[**]*

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, *icthâat 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*a 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 metinselci 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. Lafızcılarının (literalistler) genel kanaatine göre şeriat, kasitlerini ve gayelerini dikkate almaksızın *mükelleflerin* 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.^[1] 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*, *tahsîniyyât*) 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.^[2]

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.^[3] 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.^[4] Sülemî, şeriatın 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 şeriatın “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 şeriatın 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.^[5] *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.^[6]

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-Makâsıdü'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.^[7]

Fakat İbn Âşûr'un *makâsıd*ın 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.^[8] 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, *makâsıd*ın önemini ayrı ya da bağımsız olduğunu iddia etmeksizin vurgulamıştır.^[9]

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 külli kaidesidir" (*el-Furûk*, 1-2:3). Açıklayıcı bir not düşmek gerekirse, o dönemde külli kaidelerin *makâsıd*ın 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 yücesi (*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'ş-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 hiçbirini tercih edilebilir görünmediğinde, “zararı önlemek menfaati gerçekleştirilmekten önce gelir” şeklindeki külli kaideye başvurulur.^[10] 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.”^[11]

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.

Şâtîbî 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.^[12]

Bütün bu anlatılanlara rağmen, böylesi tasniflerde belirli ölçüde keyfilikten kaçınmak zor olabilir. Faydalar (*mesâlih*) gibi açık uçlu olan *makâsıd*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.

Makâsıdın Belirlenmesi

Daha önce de belirtildiği gibi, Müslüman hukukçuların *makâsıd*ı belirleme yaklaşımları birbirinden farklılık göstermiştir. Dikkate değer ilk yaklaşım, *makâsıd*ı tanımlamayı açık kutsal metin kaynaklarıyla sınırlayan metinselci yaklaşımdır. Bu görüşe göre *makâsıd*, 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 *makâsıd*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 *makâsıd*ı açık metinle sınırlamaya yatkınken, fakihlerin çoğunluğu hem metni hem de metnin mevcut gerekçesini (*illet*) ve mantığını dikkate alır.^[13] *Makâsıd*ın en önemli savunucusu Şâtıbî, 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, Şâtıbî, 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.^[14] Şâtıbî, metnin kapsamlı bir okumasından hareketle *makâsıd*ın birincil (*asliyye*) ve

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

[13] Ebû İshâk İbrâhim eş-Şâtıbî, *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.^[15] 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.^[16]

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.^[17]

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.^[18] 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.^[19]

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.^[20] 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.^[21] 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.^[22] 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 sayılamayacağına 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.^[23] 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*) başvurmadır. 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.^[24]

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 fıkihtaki 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.^[25]

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'ş-Şerî'a fi Mü'ellocâti'l-Kadâyi'l-Mu'âsirâ li'l-Ümme," Uluslararası Malezya İslam Üniversitesi Konferansı Bildirileri, Kuala Lumpur, c. 1: Makâsıdü'ş-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.^[26]

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).^[27] 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 fıkıhtan* 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.^[28]

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 fıkıh kaideleridir.^[29] 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.^[30]

Kıyas konusunda Raysûnî, Turabî (ö. 2016) ve Şemseddin, kıyasa ilişkin daha esnek bir okumanın kıyası *makâsıdla* ilişkilendirmek için nasıl kullanılabileceğini araştırmışlardır. Örneğin, Kur'an'daki içki içme yasağı (Mâide, 5/90), geleksel *usûl-i fıkıh* kılavuz metinlerinde oldukça dar bir şekilde kurgulanmıştır. Öte yandan, *usûl-i fıkıh* ve *makâsıd* birlikte okumak, metnin mantığını yeni konu ve alanlara uyarlayarak genişletmek amacıyla denenebilir. Bu doğrultuda *makâsıddan* 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 alıntılayan 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. Atiye, *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. Atiye, *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.^[31]

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: Dâruş-Şurûk), 2008), 269-276.

küçüldüğünü, Müslümanların gayrimüslimlerle sürekli etkileşim hâlinde olduğunu görseydi, fikirlerini değiştirebilirdi. Karadâvi 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. Karadâvi, istenen cevabı ve gayeyi sağlayan yeni bir yorum sunmuştur.

2. Miras

Mühtedi bir Müslüman, Karadâvi'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?

Karadâvi, 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. Karadâvi, 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.^[32]

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

[32] Karadâvi, *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.^[33] 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."^[34]

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 kalktığında 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.

İslami Modernizmden Otoriteriyenizmin Kuramlaştırılmasına: Abdullah bin Beyye ve *Makâsîd* Söyleminin Siyasallaştırılması^[*]

Yomna Helmy^[**]

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 sapmasına yol açılabileceği, birbiriyle çelişen siyasi menfaatlara 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.^[1] 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.^[2] 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 normalleştirme 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.^[3] 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 arasındakiler 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.^[4]

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.^[5] 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.^[6]

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-Shâtibî’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.^[7] Bazı akademisyenler, Şâfiî'nin *usûl-i fıkıh* ilminin öncüsü olup olmadığını tartışmakta ve *usûl-i fikhın* ortaya çıkışını daha geniş anlamda sorgulamaktadır.^[8] Ancak Şâfiî çoğunlukla Müslüman kaynaklarda *usûl-i fikhın* “kurucusu” olarak kabul edilmektedir.^[9] Şâfiî, metodolojisinde rasyonel muhakemeyi kıyas ile sınırlandırmış, ancak kutsal metinlerin ele alırken muhakemeyi tümüyle reddeden dönemin geleneksel fakihlerine de karşı çıkmıştır.^[10] 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.^[11]

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.^[12] 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,^[13] Şafiiler ise *ihâle* (ikna edici görüş) teriminden^[14] 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.^[15] 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.^[16] Kimileri maslahatı hukuki amaçları gözetmenin bir aracı olarak gördüklerini savunmuştur.^[17] 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.^[18] Bin Beyye'ye göre *makâsîdü'ş-şerîa* ile *usûl-i fıkıh* arasındaki ilişki, *makâsîdü'ş-şerîanın* gelişimine yön veren kıyas, hukuki tercih (*istihsân*) ve kamu yararı (*maslahat*) doğrultusunda muhakeme gibi çeşitli hukuki yaklaşımlar üzerinden değerlendirilmiştir.^[19] Ancak *makâsîdın* 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.

Makâsîdın Ortaya Çıktığı Dönem

Raysûnî'ye göre, bir kitabı bütünüyle *makâsîda* ayıran ilk büyük fakih olan Hanefî âlim Hakîm et-Tirmizî (ö. muhtemelen 298/910), *es-Salât ve Makâsîdühâ* (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.^[20] 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 Makâsîdü'ş-Şerî'a bi Usûli'l-fıkhi* (Londra: Müessesetü'l Furkân li't-Turâsi'l-İslâmî, Merkezi Dirasât Makâsîdü'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’ş-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.^[21]

Makâsîd teorisi ve uygulamaları, Ebü’l-Meâli el-Cüveynî (ö. 478/1085) tarafından daha kapsamlı bir şekilde ortaya konulmuştur.^[22] Cüveynî, zorunluluklar (*zarûriyyât*), ihtiyaçlar (*hâciyyât*) ve güzelliklerden (*tahsîniyyât*) oluşan üç kategorili *makâsîdü’ş-şerîa* anlayışının mimarı olarak görülmektedir.^[23] Bu sınıflandırma, sonraki fakihler tarafından da yaygın bir şekilde benimsenmiş ve kabul edilmiştir.^[24] 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.^[25] *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.^[26] 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 şüpheyle yaklaşmış, ancak şeriatın beş yüksek hedefinden herhangi birini destekleyecekse onu onaylamıştır.^[27] Ayrıca bunun kesin ve evrensel olması (yani tüm Müslümanları kapsamaması) gerektiğini savunmuştur.^[28]

[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’ş-Şuûnü’d-Diniyye, 1980), 183.

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

[25] Opwis, “*Maslahat*”.

[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),^[29] Karâfi, Râzî (ö. 1209) ve Teftazânî (ö. 793/1390) gibi sonraki fakihlerin hemen hepsi tarafından kabul edilmiştir.^[30] 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.^[31] Bu yaklaşım daha sonra on dördüncü yüzyılda İbn Teymiyye tarafından revize edilip genişletilmiş, Şâtîbî tarafından da yeni bir İslam hukuku teorisi olarak geliştirilmiştir.^[32]

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.^[33] Maslahatın geçerliliği ve önemi, Kur'an ve Sünnet'in tetkik ve tahkik edilmesiyle açıkça onaylandığına göre,^[34] 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.^[35] 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.^[36] 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.^[37] 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.^[38] (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.^[39] Şâtıbî, “şeriatın müminlerin *mesâlihini* geliştirmek için ortaya çıkarıldığını”^[40] 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.^[41] *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 yayımlanmıştır. Reşid Rızâ daha sonra *er-Risâle*'yi Kâsımî'nin şerhleriyle birlikte *el-Menâr*, cilt 9, no. 10'da (1906) yayımlanmıştır.

[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.^[42] 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.^[43]

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.^[44] İslam hukukunun metodolojik kaynaklarında reform yapılmasına yönelik bu tür çağrıların, İslam dünyasında büyük sosyal, siyasi ve ekonomik çalkantıların yaşandığı bir dönemde dile getirildiğine dikkat çekmek gerekir.^[45] Osmanlı hukukçuları, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşüne karşı modernleşmeyi teşvik ederken, köklü geçmişi bulunan kanun yapma yöntemlerinin yeniden düşünülmesi için tartışmalar başlatmışlardır.^[46] 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 anlamalarını 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.^[47]

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.^[48] 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.^[49]

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.^[50] *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.^[51] 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-Shari'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 (Beirut: 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.^[52]

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.^[53] Daha önce de belirtildiği üzere Rızâ, Tûfî'nin maslahat modelinden etkilenen ilk çağdaş hukuk reformcularından biridir. Ancak *makâsîd* yaklaşımının *usûl-i fıkîh* ile ilgili herhangi bir geleneksel sınırlama olmaksızın kullanılması gerektiğini ileri sürerek geleneklerden daha da uzaklaşmıştır.^[54] Rızâ, geleneksel hukukçuların bir hukuk kaynağı olarak *makâsîd*ın otoritesini sorguladıklarına dair yaygın bir yanılğı olduğunu iddia etmiştir. Nitekim *Tefsîrû'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 fıkîh* 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.^[55]

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, *Tefsîrû'l-Menâr* (Lübnan: Dârü'l-Marife), 7:197-198 (Kur'an 5:101-2).

desteklemiştir.^[56] 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.^[57] Öte yandan, *makâsıda* yönelik bu yeni yaklaşımın sonuçlarını eleştiren Wael Hallaq, *makâsıd* odaklı yaklaşımın benimsenmesinin çoğu Arap toplumunu Batılılaştırdığını iddia etmektedir.^[58] 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.^[59]

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.^[60]

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.^[61]

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.^[62] 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.^[63] 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.^[64] 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.^[65]

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.^[66] Tâha Câbir Alvânî (1935-2016) yeryüzünde medeniyet geliştirme kavramını eklemiştir;^[67] 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-Nūsusu’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.^[68] 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.^[69]

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.^[70] Karadâvî de aklın korunmasını, her türlü sarhoşluktan korunma olarak gören klasik anlayıştan ziyade, eğitim ve öğrenim hakkı olarak yeniden yorumlamıştır.^[71] 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.^[72] 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.^[73] 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.^[74]

David Warren'a göre, Ramazan'ın bu ikili vahiy teorisi, *makâsîdü's-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.^[75] İlginç bir şekilde benzer bir çağırışı 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.^[76] 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.^[77] Opwis ise bu eğilimin modernistlerin klasik hukuk teorisinin epistemolojisi ile şeriatın hedeflerini uzlaştıramamalarının bir sonucu olduğunu ileri sürmektedir.^[78] Diğer modernistler gibi Ramazan da *makâsîd* sayısını arttırmış, bireyin onurunun, bütünlüğünün, kişisel gelişiminin, sağlığının ve iç dengesinin korunmasını içerecek şekilde kırktan fazla hedef zikretmiştir.^[79] 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.^[80])

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.^[81] 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, "Yüsus 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.^[82]

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.^[83] 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.^[84]

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.^[85]

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.^[86] 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.^[87] Bin Beyye, İslami gelenekleri yeniden canlandırma çağrılarını da eleştirmekte, bu tür projelerin hayali bir geçmişi canlandırmaya yönelik fuzuli çabalar olduğunu ileri sürmektedir.^[88]

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.^[89] Ancak modernist reformcuların aksine Bin Beyye, *usul-i fıkıh* ve *makâsıd*ın birbirine bağlı olduğuna ve birbirinden ayrılamayacağına inanır.^[90] 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, Selefî ve Geleneksel otoriter ekoller tarafından da uzun zaman önce benimsenmiştir. Söz konusu gruplar otokrasiye meşruiyet sağlamak adına her zaman belirli kaynakların literal yorumlarını kullanmışlardır.^[91] 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".^[92]

Casir Avde'nin de belirttiği gibi, çağdaş *makâsıdü's-şerîa* yaklaşımı, şeriatın çeşitli düzeylerde öngördüğü ve gerçekleştirmeyi amaçladığı hukuki faydaların öncelik olarak belirlenmesine odaklanmaktadır.^[93] 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."^[94] 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.^[95] 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.^[96] 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 *makâsıdüş-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.^[97] 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. İsyanın 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.^[98] 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-Fudül," 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.^[99]

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.^[100] 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."^[101]

[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.^[102] 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.^[103] 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.^[104] 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.^[105] Şâtîbî, *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."^[106] Şâtîbî'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.^[107]

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 içtihatdır; 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] Şâtîbî, *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.^[108]

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.^[109]

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.^[110] 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”.^[111]

Modern *makâsîd* odaklı yaklaşım, esas olarak *fikhü'l-ekalliyât* (azınlıklar fikhı),^[112] *fikhü'l-vâki'* (realite fikhı) ve *fikhü'l me'alât* (sonuçlar ve neticeler fikhı) gibi yeni yeni fikh dallarını ortaya çıkaran İslami reformcular ve modernistler tarafından geliştirilmiştir.^[113] 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.^[114] 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, *Fıkhü'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.^[115] 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 Selefilerinkine 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.^[116] 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.^[117] Benzer şekilde BAE'de de daha önceleri bölgesel istikrara tehdit olarak görülen Müslüman Kardeşler'in siyasi faaliyetlerine karşı Pasifist Selefilere sınırlı destekler verilmiştir.^[118] 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.^[119]

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.^[120] 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 yaklaşımı 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 yaklaşımı faydacı hedeflere hizmet edecek şekilde öznel olarak yeniden yorumlanması 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.

“Bilginin İslamileştirilmesi”nin Öncülüğünden Yaygınlaştırılmasına, Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi Örneği [*]

Sari Hanafi^[**]

Özet

1983 yılında kurulan Uluslararası İslam Üniversitesi Malezya (IIUM), “Bilginin İslamileştirilmesi” (Bİ) projesi için bir laboratuvar olmuştur. IIUM’nin teorik modellerini ve pratik uygulamalarını ele alan bu makalede, “Bİ” paradigmasına *öncülük eden* öğretim üyeleri neslinden, onu *yaygınlaştırmaya* çalışan yeni nesle geçiş ortaya konulmaktadır. Amaç, *Makâsîdü’ş-Şerîa*’nın kullanılmasıyla bu geçişin

[*] Hanafi, S. (2021). “Bilginin İslamileştirilmesi”nin Öncülüğünden Yaygınlaştırılmasına, Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi Örneği”. (Çev. Osman Nuriler). *İslam ve Toplum Araştırmaları Dergisi, Amerika*, Sayı 1, 61-86. <https://doi.org/10.35632/ajis.v38i1.3645>.

[**] Beyrut Amerikan Üniversitesi’nde Sosyoloji Profesörü, Arap ve Orta Doğu Çalışmaları Merkezi Direktörü ve İslami Çalışmalar Programı Başkanı olarak görev yapmaktadır. Uluslararası Sosyoloji Derneği’nin başkanlığını yapmıştır (2018-23). Aynı zamanda Idafat: the Arab Journal of Sociology (Arapça) dergisinin editörlüğünü yapmıştır (2017-2022). 2017 yılında “Arap Dünyasında/Üzerinde Bilimsel Araştırmaların Sosyal Etkisi Portalı”nı (Athar) kurmuştur. Arap Sosyal Bilimler Konseyi Yönetim Kurulu Başkan Yardımcılığı görevini yürütmüştür (2015-2016). Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales-Paris’ten (Sosyal Bilimlerde İleri Çalışmalar Okulu) Sosyoloji alanında doktora derecesine sahiptir (1994). Poitiers Üniversitesi, Migrintern ve Fondation Maison des Sciences de l’Homme (Fransa), Bologna ve Ravenna Üniversitesi (İtalya), Chr. Michelsen Enstitüsü (Bergen-Norveç) ve Doha Lisansüstü Çalışmalar Enstitüsü’nde misafir öğretim üyesi olarak görev yapmıştır. Din sosyolojisi; ahlak felsefesinin sosyal bilimlerle bağlantısı; Filistinli mültecilere uygulanan (zorunlu) göç sosyolojisi; bilimsel araştırma politikaları üzerine çok sayıda kitap, makale ve kitap bölümü bulunmaktadır.

mümkün kılındığını, ancak yine de söz konusu geçişin bazı çelişikleri, gerilimleri ve eksiklikleri beraberinde getirdiğini ve getirmeye devam edeceğini göstermektedir. Makalenin sonunda ise üç noktanın üzerinde durulmaktadır. IIUM, profesyonel eğitilmiş öğrencilere karşı İslami yönelimli öğrenciler yetiştirme konusunda ne derece başarılı olmuştur? *Makâsîd* yaklaşımını kullanarak Bİ'nin yaygınlaştırılması ne ölçüde başarılı olmuştur? Ve son olarak Bİ paradigmasını hayata geçirmek çoğulculuğu nasıl sekteye uğratabilir?

Giriş

Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi (IIUM), 1983 yılında “Beşerî Bilginin İslamleştirilmesi” (Bİ) olarak adlandırılan yaklaşımla kurulmuştur. IIUM'nin temelleri, İsmail Fârûkî (Virginia'daki Uluslararası İslam Düşüncesi Enstitüsü'nün [IIIT] kurucularından), Abdülhamid Ebu Süleyman (IIIT'nin şimdiki Başkanı) ve Syed Muhammed Nakib el-Attas (Uluslararası İslam Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü'nün [ISTAC] kurucusu) gibi önde gelen İslam âlimlerinin geliştirdiği vizyonlar doğrultusunda, “vahiy ve miras” denilen değerleri, sosyal ve beşerî bilimlerle birleştirmek amacıyla atılmıştır.

Mayıs 2018'de IIUM'de yapılan saha çalışmasından hareketle yazılmış bu makalede,^[1] 38 yıllık üniversitenin hem öğretim üyeleri hem de öğrencileri tarafından üretilen program, müfredat ve araştırmalar incelenmekte, Bİ yaklaşımının nasıl uygulamaya koyulduğu ele alınmaktadır. Bu saha araştırması kapsamında 42 öğretim üyesi ve 12 öğrenciyle mülakat yapılmış, Şeriat Çalışmaları ile sosyal ve beşerî bilim alanlarındaki çeşitli bölümlerin ders içerikleri analiz edilmiş, bu bölümlerde tamamlanan 35 adet yüksek lisans ve doktora tezinin içerikleri tahlil edilmiş, bu bölümlerdeki öğretim üyelerinin yayınları ve araştırmaları incelenmiş ve son olarak dört derse şahsen katılım gösterilmiştir.

Müfredatı, eğitim kadrosunun araştırmalarını ve yüksek lisans ile doktora tezlerini incelemeyen önce, genel olarak üniversiteye ilişkin belli başlı bilgiler sunulacaktır. Bu süreçte, “Bİ” paradigmasına *öncülük eden* öğretim üyeleri neslinden, onu *yaygınlaştırmaya* çalışan yeni nesle geçiş ortaya koyulacaktır. Amaç,

[1] Saha çalışmamı kolaylaştırmak için verdikleri destek ve bu makalenin ilk versiyonu hakkında yaptıkları yorumlar için Katar'daki Hamad Bin Khalifa Üniversitesi'nden Profesör İbrahim Zein ile IIUM İslami Vahiy Bilgisi ve İnsan Bilimleri Külliyesi'nden (KIRKHS) Mohamed El Tahir El Mesawi ve İyad Eid'e teşekkür ederim. Kendileriyle mülakat yapmam için bana zaman ayıran herkese, ayrıca uzun yıllar IIUM'de de ders vermiş olan ve şimdi Southern Denmark Üniversitesi Çağdaş Orta Doğu Çalışmaları Merkezi'nin başkanlığını yürüten Jung Dietrich'e bu makalenin ilk versiyonu hakkındaki yorumları için şükranlarımı sunarım.

Makâsîdü’ş-Şerîa’nın^[2] kullanılmasıyla bu geçişin mümkün kılındığını, ancak yine de söz konusu geçişin bazı çelişkileri, gerilimleri ve eksiklikleri beraberinde getirdiğini ve getirmeye devam edeceğini göstermektedir.

IIUM: Bİ’nin Laboratuvarı

IIUM’nin açıldığı 1983 yılından bu yana toplam 91.000 öğrenci mezun olmuştur. Çoğunluğu yerli, yaklaşık yüzde 15’i ise yabancı olan bu mezunların hepsine konvansiyonel bilgiyle İslami bilgiyi birleştiren bir eğitim verilmektedir.^[3] Üniversitenin şu anda 117 ülkeden 26.000 kayıtlı öğrencisi (20.000 lisans ve 6.000 lisansüstü) vardır ve bu öğrencilere 2.000 öğretim üyesi, 14 fakülte, 3 enstitü ve 2 merkez ile hizmet verilmektedir.

IIUM’nin temel misyonlarından biri olan “Beşerî Bilginin İslamileştirilmesi” (BBİ ya da Bİ), üniversite tarafından şöyle tanımlanır:

İslam’ın dünya görüşüne, temel ilkelerine, etik değerlerine ve normlarına uygun şekilde, çağdaş beşerî bilgiyi -vahyedilmiş bilgidен farklı olan- aramak, inşa etmek, geliştirmek, uyarlamak, irdelemek, eleştirmek, düzenlemek, yaymak, yeniden yapılandırmak, kullanmak ve değerlendirmek için alternatif bir paradigmadır. Tevhit teolojisi, ontolojisi, epistemolojisi, aksiyolojisi ve etiğine dayanan bu alternatif paradigma, özellikle Batılı seküler sosyal ve beşerî bilimlerle davranış bilimleri tarafından temsil edildiği ve inşa edildiği şekliyle, doğa bilimlerinin felsefi temelleri ve etik yönelimleri de dâhil olmak üzere, çağdaş insan bilgisinin farklı dallarına eleştirel yaklaşır... (IIUM tüzüğü, alıntılanan Hassan 2013, 17)

Bu yaklaşımı paylaşan başka üniversiteler olmasına rağmen,^[4] “Beşerî Bilginin İslamileştirilmesi”, kendisini küresel çapta “Dünyanın En İyi İslam Üniversitesi” olarak tanıtan IIUM’nin benzersiz ve tanımlayıcı özelliğidir. Batı’da ve Batı

[2] İslami hükümlerin altında yatan daha büyük maksatlara veya gayelere odaklanan ve ortaya *icthāt* (yenilik) koyan bir düşünce ekolü.

[3] Üniversitenin kapsamlı tarihi için bkz. Ibrahim Zein and Hazizan Noon, “Relevantisation and Islamisation: The Experience of the Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences,” *IIUM: The Premier Global Islamic University* içinde (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2013), 171–79; Ibrahim Muhammad Zain, “Issues of Teaching Islam at the International Islamic University of Malaysia: Practical Reflections and Recommendations in Curriculum Reform for Islamic Sciences and Humanities,” *Towards the Reconstruction of Islamic Studies* içinde, ed. Radwan al-Sayed, Sari Hanafi ve Bilal Orfali (Beirut: Arab Scientific Publishers, 2019), 315–74.

[4] Örneğin, İslamabad’daki (Pakistan) Uluslararası İslam Üniversitesi (1980) ve Riyad’daki (Suudi Arabistan) İmam Muhammed İbn Suud İslam Üniversitesi (1974). Ancak bunlar Bİ etiketini kullanmazlar.

dışında din veya kültür konusunda belirli hassasiyetlere sahip olan üniversiteler bulunsa da hiçbiri bu özelliğini IIUM'nin yaptığı şekilde öne çıkarmaz. Örnek üniversitelerden biri, "Uluslararası ve çok kültürlü farkındalık ve çeşitliliklere duyarlılık" çağrısıyla bilinen ABD'deki Iowa State Üniversitesi'dir.^[5]

IIUM hem Attas hem de Fârûkî'nin görüşlerini takip etmektedir. Attas daha çok İslami dünya görüşünü doğru bir şekilde tesis etmekle ve zihin reformuyla ilgilenir. Kendi ifadesiyle, "beden zaten yabancı unsurlar tarafından ele geçirilmiş ve hastalık içinde tükenmişken, ne 'aş'ı ne de 'nakil' istenen sonucu verebilir. Bilgi bütünü'nün İslam potasında yeniden şekillendirilebilmesi için önce yabancı unsurların ayıklanması ve yok edilmesi gerekir" (Attas 1978, 163). "Beşerî Bilginin İslamileştirilmesi" ve diğer temel İslami derslerin ilk dönemde verilmesi, bu duruşun açık bir göstergesidir. Öte yandan Fârûkî, daha çok İslami metodolojinin temellerini oluşturan beş birlik ilkesinin (Allah'ın, yaratılışın, hakikat ve bilginin, hayatın ve insanlığın birliği) İslami değerlerle bütünlleştirilmesiyle, yani epistemolojik süreçlerle ilgilenmektedir.^[6] Fârûkî'nin daha etkili olmasının tek nedeni, arkasında güçlü ve ulus aşırı bir kurumun^[7] (IIIT) bulunması değil, incelikli ve diyalog temelli yaklaşımının geleneksel olarak algılandığı veya anıldığı şekliyle Batı bilgisiyle etkileşime daha elverişli olmasıdır.

Bu İslami vizyon tüm fakültelerde, bölümlerde ve programlarda açıkça görülmektedir. Örneğin, beşerî bilimler alanında Sosyoloji ve Antropoloji lisans programının misyon bildirisinde, bu programın "bütüncül ve dengeli bir müfredat sunduğu, sosyolojik teori ve toplumdaki gerçek yaşam sorunlarının ampirik analizi konusunda güçlü temeller sağladığı" belirtilmektedir. "Programda sunulan derslere ciddi ölçüde İslami kavramlar, ilkeler, teoriler, yöntemler ve yaklaşımlar yüklenmiştir."

İslami değerlerle yüklenmiş derslerin verilmesinden hareketle, Attas'ın öngördüğü Batısızlaşma sürecinden ziyade Fârûkî'nin yönteminin izlendiğini söylemek mümkündür. Nitekim görüşülen bazı öğretim üyeleri de aynı hususu vurgulamıştır. Her program için bütüncül müfredatlar tasarlanmış, üniversite-deki tüm öğrenciler için zorunlu tutulan derslere fakülte ve bölümlerin kendi alanlarına yoğunlaşan diğer dersler eklenmiştir. Hepsi, destekleyici ve seçmeli

[5] Rosnani Hashim, "Higher Education Curriculum Development for Islamization of Knowledge," *Islamic Economics Education in Southeast Asian Universities* içinde, ed. Mohd Nizam Barom et al. (Kuala Lumpur: IIIT & IIUM, 2013), 52.

[6] A.g.e.

[7] Fârûkî'nin 25 yıllık dönemdeki etkileri hakkında kapsamlı bir analiz için bkz. Al-Sayyed Omar, *Evaluating the Methodology of Islamization of Knowledge in a Quarter of a Century* (Hartum: Knowledge Rooting Administration- Ministry of Higher Education and Scientific Research, 2016).

derslerle birlikte yüksek İslami eğitim ve öğretimin standartlarını ve gereksinimlerini karşılamak üzere tasarlanmıştır. Örneğin, uygulamalı bilim öğrenmelerinin almak zorunda olduğu dört adet ders vardır: “İslami Dünya Görüşü”, “İslam’da Bilgi ve Medeniyet”, “Günlük Yaşam Ahlakı ve Fıkıhı” ve “Yaratıcı Düşünme ve Problem Çözme”. Bunlara yakın zaman önce Malezya ile ilgili “İslam Medeniyetinde Malay Dünyası” eklenmiştir.

Bu makalede, IIUM’nin önemli fakültelerinden olan ve “İslami bilimleri diğer bilimler” ile bağlamayı amaçlayan İslami Vahiy Bilgisi ve İnsan Bilimleri Külliyesi’ne (KIRKHS) odaklanılacaktır. Söz konusu fakültede İslami Vahiy Bilgisi kısmı (Fıkıh ve Fıkıh Usulü, Kelam ve Karşılaştırmalı Din, Kur’an ve Sünnet Çalışmaları ile Genel Çalışmalar bölümleri vardır) ve Sosyal ve Beşerî Bilimler bölümleri (İletişim, Tarih, Siyaset Bilimi, Psikoloji, Tarih, Sosyoloji ve İngiliz Dili ve Edebiyatı) bulunmaktadır.^[8]

Geçmişte Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarındaki öğrenciler için Vahiy Bilgisi alanında yan dal yapmak zorunlu tutulmaktaydı ve bunun tam tersi diğer alanlardaki öğrenciler için de geçerliydi. Bu çok yönlü eğitim sayesinde çift formasyondan yararlanan mükemmel öğrencilerin yetiştiği, görüştüğümüz pek çok kişi tarafından dile getirildi. Sosyal ve Beşerî Bilimlerdeki öğretim üyelerinin de aynı şekilde Vahiy Bilgisi alanında bir diploma almaları gerekmektedir. Ancak öğrenciler ve öğretim üyeleri için bu tür sertifikalar artık isteğe bağlı hâle geldi.

KIRKHS’de şu anda 14’ü Arapça dilinde olmak üzere 38 ana ders açılmaktadır. Ayrıca seçmeli hizmet dersleri ve tüm alanlar için zorunlu olan iki ders-İslami Dünya Görüşü (teorik idealler) ve Aksiyolojik Temeller- sunulmaktadır. Bunların ikisi de Tanrı’nın aşkınlığı ve ahlakın evrenselliği ilkelerine dayanmaktadır. Dikkat çeken bir başka nokta ise Hukuk Fakültesi yerine Hukuklar Fakültesi isminin tercih edilmesidir. Zira sadece “beşerî hukuk” olarak adlandırılan hukuka değil, “vahyî hukuk”a da yer verilmekte, yüksek lisans ve doktora öğrencilerinin hukuk alanında karşılaştırmalı şekilde çalışması teşvik edilmektedir. IIUM, şeriat mahkemelerindeki hakimlerin medeni hukuk bilgilerini arttırmak üzere eğitilmesi, medeni hukuk mahkemelerinin şeriat hukuku konusunda eğitilmesi,^[9] medeni ve şeriat hukuklarının uyumlaştırılması alan-

[8] Bu Külliye hakkında kapsamlı bir analiz için bkz. Abu-Baker Mohamad Ahmad Mohamad Ibrahim, *The Knowledge Integration and Its Applicability in the University Curricula* (Virginia, ABD: IIIT, 2007).

[9] Şeriat mahkemeleri hakimlerine yönelik bir yıllık resmi eğitim ve sertifika programını ilk başlatan IIUM oldu. Tamir Moustafa, *Constituting Religion: Islam, Liberal Rights, and the Malaysian State* (New York: Cambridge University Press, 2018).

larında faaliyet göstermektedir.^[10]

Üniversitede ayrıca üç enstitü -Helal Araştırma ve Eğitim Enstitüsü (IN-HART), İslami Bankacılık ve Finans Enstitüsü (IIBF) ve Uluslararası İslam Medeniyeti ve Malay Dünyası Enstitüsü (ISTAC)- ve İslam Ekonomisi Merkezi bulunmaktadır. Bunların hepsi disiplinler arası bir eğitim sunmak için hem bağımsız hem birlikte çalışmaktadır. Örneğin, Fen Bilimlerinden gelen öğrenciler, gıda ve işletme ile ilgili İslam hukuku çalışmalarının birleştirildiği Helal Çalışmaları alanında yan dal yapmayı seçebilirler (Malezya’da helal sertifikası işinin önemi nedeniyle öğrenciler tarafından sıkça tercih edilmektedir). Ancak pek çok öğretim üyesi, bu yönelimin 1996’da göreve gelen yeni yönetim tarafından değiştirildiği ve Bİ yaklaşımına öncelik verilmediği için serzenişte bulunmuştur. Bu değişimin sebeplerinden biri yerel pazar dinamikleri, bir diğeryse Yüksek Öğretim Bakanlığı’nın ana dal başına daha fazla kredi zorunluluğu getiren akreditasyon talebi olmuştur.

Görüştüğümüz kişilerin çoğunun Bİ yerine “İslami perspektif” veya “bilginin bütünleştirilmesi” kavramlarını kullanmayı tercih ettiğini de belirtmek gerekir. IIUM’deki öğretim üyelerinin de sürdürdüğü bu güncel tartışma, Wiebke Keim imzalı harika bir makalede incelenmiştir.^[11] Ancak ben burada söylemden ziyade mevcut uygulamalara (öğretim ve araştırma) odaklanmaktayım. Nitekim Abu-Baker İbrahim de on beş yıl önce bu kavramların birbirlerinin yerine kullanıldığına dikkat çekmiştir.^[12]

IIUM’nin kapısı ilgilenen tüm adaylara açık olsa da en azından KIRKHS’deki öğrencilerin çoğu Müslümandır. Sadece Müslümanlar için zorunlu tutulan kredisiz bir ders (Kur’an Tilaveti) ile *halka*^[13] veya *tahfiz* formunda verilen Ortak Müfredat Faaliyetleri (3 kredi) adlı bir ders bulunmaktadır. Gayrimüslim öğrencilere ise bunların yerine diyalog üzerine bir ders verilmektedir. IIUM’deki

[10] IIUM Ahmad İbrahim Hukuk Fakültesi’nde 2003’ten itibaren “Medeni Hukuk ve Şeriat’ın Uyumlaştırılması” konulu konferanslar iki yılda bir düzenlenmeye başladı (a.g.e.).

[11] Wiebke Keim, “Islamization of Knowledge: Symptom of the Failed Internationalization of the Social Sciences?” *Méthod(e)s: African Review of Social Sciences Methodology* 2, no. 1–2 (2 Temmuz 2016): 127–54.

[12] İbrahim, *The Knowledge Integration and Its Applicability*.

[13] Her sömestrde, IIUM’nin genellikle lisansüstü öğrencilerden seçerek atadığı koordinatörler tarafından icra edilen on adet *halka* oturumu vardır. Bkz. Nik Md Saiful Azizi Nik Abdullah, Hanafi Dollah ve Awang Abdul Muizz Awang Marusin, “The Implementation of Usrah in the International Islamic University Malaysia and Its Contributions to Holistic Student Development” (6th International Prophetic Heritage Conference (SWAN) 2018, Nilai, Negeri Sembilan: Penerbit USIM, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), 2018), 64-75.

usra^[14] (*halka*) konsepti, sadece öğrenciler için değil, 2016’dan itibaren kampüste yaşayan (Gombak kampüsünde bunlara “Mahalle” denir) akademisyen harici Müslüman personel ve öğrenciler için de üniversitenin camisinde düzenlenen enformel İslami eğitim halkalarını içermektedir. Nik Abdullah, Dollah ve Awang Marusin (2018) *usra* kültürünü ele almış, bunun IIUM’deki tüm öğrenciler, öğretim üyeleri ve personelin topluluk anlayışına olumlu katkılarda bulunduğunu göstermişlerdir.

IIUM’de benimsenen müfredata geçmeden önce, öğretim üyelerinin çalışma koşullarını ve bu üniversitenin ne ölçüde uluslararası nitelik kazandığını değerlendirmek istiyorum. Bu hususlar sadece öğretimin kalitesi için değil, aynı zamanda fakülte üyelerinin ürettiği bilginin çeşitliliği bakımından da çok önemlidir.

Zorlu Çalışma Koşulları

IIUM’deki çalışma koşulları Malezya’nın diğer üniversiteleriyle benzerlik göstermektedir. Öğretim görevlileri dönem başına 12 ile 15 kredi arasında değişen ağır bir ders yükü üstlenmekte ve bazen ders başına 70 kadar öğrenciye eğitim vermektedir. Üniversite tarafından sağlanan araştırma bursları yıllık 1.200 ile 2.400 dolar arasındadır. Bu düşük meblağlar araştırma üniversitesi olarak faaliyet gösterilemediğine işaret eder. Derslerin çoğunluğu İngilizce olarak verildiği için üniversite başlangıçta öğretim üyelerini uluslararası akademik piyasalardan (çoğunlukla Arap dünyası, Hindistan ve Pakistan’dan) bulmaya odaklanmış, ancak istihdam için gereken mali kaynaklar siyasi nedenlerden dolayı azalmıştır.^[15] Şu anda öğretim üyelerinin çoğu Malezyalıdır. Örneğin Sosyoloji ve Antropoloji bölümündeki on öğretim üyesinden sadece biri (Gazzeli bir Filistinli) ülke dışından gelmiştir. Bazı yabancı öğretim üyeleri, yerlilerin lehine ayrımcı uygulamalar yapıldığını bildirmiştir. Yerli öğretim üyelerinden çok daha fazla yayını bulunan yabancılar, araştırma ve seyahat izni alamamaktadır. Ayrıca, otuz yıldır Malezya’da yaşayanlar da dâhil olmak üzere, çoğu yabancı öğretim üyesi IIUM ile sadece ülkede kalmaları için yenilenmesi gereken kısa vadeli sözleşmeler imzalamaktadır. Kendileri ve aileleri için sınırsız ikamet düzenlemesi bulunmamaktadır. Bu zorlu çalışma koşullarına rağmen IIUM, 2020 yılında Malezya Araştırma Değerlendirmesi’nde (MyRA, resmî sıralama kuru-

[14] Aile anlamına gelen *usra* ortak bir çalışma halkası şeklindedir ve Müslüman Kardeşler kültüründen gelir, ancak IIUM’deki uygulamanın Müslüman Kardeşler ile ilgisi yoktur.

[15] Zain, “Issues of Teaching Islam at the International Islamic University of Malaysia.” IIUM’deki çalışma şartlarına dair daha eleştirel bir değerlendirme için bkz. Louay Safi, *Options: My Journey Through the Whirlwinds of East and West* (Beirut: Dârü’l-Fikr, 2018), bölüm 3.

mu) beş yıldız (altı üzerinden) almıştır.^[16] Ayrıca öğretim üyelerinin İngilizce, Malayca ve bazen Arapça yayınlar ürettiğini de belirtmek gerekir.

(Sınırlı) Uluslararası Nitelikler

IIUM'nin uluslararası öğretim kadrosu hâlihazırda sınırlı olsa da üniversite geçmişte öğretim üyesi istihdamında uluslararası isimlerden sıklıkla faydalanmış, hatta 1980'lerde Amerikan Üniversiteler Birliği'nde gözlemci üyelik yapmıştır. Uluslararası niteliklerini arttırmaya çalışan IIUM, ekseriyeti Güney Asya, Afrika ve Körfez ülkelerinden gelen çok sayıda uluslararası öğrenciyi kabul etmektedir. KIRKHS'nin girişinde, 2018 QS Dünya Üniversiteler Sıralaması'nda Teoloji alanında 31'inci sıraya yükseldiğini duyuran büyük bir pankart asılıdır. IIUM'nin mütevelli heyeti, Malezyalı yetkililer ve akademisyenlerin yanı sıra çeşitli İslam ülkelerinden ve Japonya'dan gelen temsilcilerden oluşmaktadır. IIUM Arap ülkeleriyle iyi ilişkiler kurmaya özen göstermektedir. Malezya'nın İngilizlerden bağımsızlığını kazandığı dönemde birçok Malay öğrencinin Kahire'deki El-Ezher Üniversitesi ile Suriye'deki Şam Üniversitesi'ne Şeriat ve Arapça eğitimi için gittiği hatırlatılmaktadır. IIUM Rektörü Mohd Daud Bakar, Kuveyt Üniversitesi'nden Şeriat lisansı almış, "şeriat yıldızı" ve "Malezya İslami finans piyasasının dünyadaki elçisi"^[17] olarak tanınmış bir isimdir. Diğer bazı IIUM mezunları da yetkili görevliler ve önemli iş adamları olarak Malezya'da ve yurt dışında iyi yerlere gelmişlerdir. Örneğin, Bosnia Bank International'ın CEO'su Amer Bukvic, 1996 yılında KIRKHS'den mezun olmuştur.

IIUM sadece Malezyalı akademisyenler için değil, El-Ezher'den veya Avrupa ve Amerika'daki diğer önemli üniversitelerden mezun olan Arap, Hintli ve Pakistanlı akademisyenler için de bir merkez olmanın büyük faydasını görmüştür. Ancak şimdilerde uluslararası niteliklerini ciddi ölçüde kaybetmiş durumdadır.

Şu anda IIUM bünyesindeki farklı birimler tarafından yayımlanan 13 adet hakemli akademik ve entelektüel dergi vardır. Ancak IIUM'nin sadece *Al-Shajarah*, *Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization* adlı dergisi ISI (Web of Science) indeksi kapsamındadır. Hatta bu, ülkedeki ISI indeksli tek sosyal bilim dergisidir. *The Intellectual Discourse*, *International Medical Journal Malaysia (IMJM)* ve *Asiatic: IIUM Journal of English Language and Literature* dergileri başta SCOPUS olmak üzere pek çok veri tabanında

[16] <http://www.iium.edu.my/news/iium-receives-5-star-recognition-of-malaysia-research-assessment-myra-2020> ve <https://the-european.eu/story-12028/empowering-islamic-with-knowledge.html>.

[17] Patricia Sloane-White, *Corporate Islam: Sharia and the Modern Workplace* (New York: Cambridge University Press, 2017), 43.

indekslenirken,^[18] diğer bazı dergiler de el-Mandumeh (Suudi Arabistan) gibi çeşitli veri tabanlarında indekslenmekte ya da özetlenmektedir.

Konvansiyone Karşı Bütünleştirilmiş Müfredat

İslami perspektifin derslere nasıl entegre edildiğini değerlendirmek üzere Siyaset Bilimi, Psikoloji ve Medya Çalışmaları bölümlerinin ders planlarını (izlencelerini) sistematik bir şekilde topladım. Ayrıca Mohamed Aslam Haneef’in (2013) Ekonomi bölümü ile ilgili yaptığı araştırmaya da başvurudum. Aşağıda daha ayrıntılı olarak incelediğim şu dört kategoriye odaklandım: İzlencelerdeki referans (ders kitabı veya makale) eserler, ders tanımlarında kullanılan terminoloji, hedefler ve öğrenme çıktıları ve derslerin unsurları. Öğrenme çıktılarındaki, çoğu zaman ya İslami perspektifin Batılı perspektifle benzer ve zıt yönlerini ele alan ya da İslami perspektife başlıca değinen veya dikkat çeken cümlelere rastlanmaktadır. Örneğin, “Siyaset Düşüncesi II” dersinin tanımında, “Batı ve İslam siyaset düşüncesi arasındaki epistemolojik ve ideolojik farklılıkların vurgulandığı” ve amacın “öğrencilere temel İslami siyasi kavram ve kurumların gelişimi ve bunların çağdaş bağlamdaki önemi hakkında bilgi vermek” olduğu belirtilmektedir.

IIUM ve Bİ kapsamındaki on farklı program öğrenme çıktısından biri, “İlişkilendirme ve Bütünleştirme” kavramıyla ifade edilir ve şu şekilde açıklanır: “Aşırıçılık, sapkın öğretiler, insan hakları sorunları ve dinler içi ve arası çatışmalara karşı çözüm yaklaşımı sunma becerisi. *Usûlü’ d-Dîn* ilkelerini felsefe, İslam düşüncesi, medeniyetler, ideolojiler ve diğer dinlere dair araştırmalarla bütünleştirme becerisi.” Üniversitenin “İslami” ders kitapları ve referans eserleri genellikle IIIT, IIUM ya da yerel yayınevleri tarafından basılmaktadır. “Bütünleştirme” süreci iki farklı yönde işler: Biri beşerî ve sosyal bilimlere İslami bir bakış açısı kazandırmak, diğeryse İslam *fıkhi* ve ahlakını çağdaş sosyal, siyasi ve ekonomik gerçekliklerle daha yakından ilişkili hâle getirmek (“İlişkilendirme”). KIRKHS’nin eski dekanı Ibrahim Zein (2014), bir bütünleştirme yöntemi olarak birçok dersin üniversitede seçmeli ya da ana dalların bir parçası olarak birçok farklı bölüme hizmet edecek şekilde öğretildiğini, *Makâsîdü’ş-Şerîa* ile ilgili zorunlu bir ders verilmese bile, bunun kavramsal olarak ders okumalarının içine işlendiğini belirtmiştir.

Görüşülen kişiler, ilişkilendirme ve bütünleştirme konusunda pek çok örneğe değinmiştir. Bir siyaset bilimi profesörü, öğrencilerine İslam mirasını güncel

[18] Mohamed El-Tahir El-Mesawi, “Promoting Islam through Research and Publications: Theses and Journals,” *IIUM: The premier Global Islamic University* içinde, ed. Zaleha Kamaruddin ve A. Rashid Moten (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2013), 139-152.

uluslararası ilişkilerle uyumlu olacak şekilde kavramsallaştırmayı nasıl öğrettiğini göstermiş, bugün bir yapı değil bir norm olarak anladığı *dârü'l-İslâm* kavramına atıfta bulunmuştur. Ekonomi alanından bir başka profesör ise vakıfların İslami mikrofinans modelinin ayrılmaz bir parçası olduğunu vurgulamıştır. Aşağıda da göreceğimiz üzere IIUM, *Muhibah* (kabaca tanımlamak gerekirse birlikte yaşama ruhu) gibi kavramların geliştirilmesi için bir laboratuvar olarak çalışmakta, çok kültürlü ulus inşasına yönelik politikalar sunmaktadır.^[19] Aşağıda İslami perspektifle ilgili dört kategori yer almaktadır.

Birinci Kategori: Konvansiyonel Dersler

Bunlar Bİ kapsamına dâhil olmayan derslerdir. Toplam ders sayısının üçte birini oluşturan bu derslerin teknik yapıları nedeniyle Bİ ile bütünleştirilmeleri mümkün değildir. Bunun bir örneği, derslerin yüzde 60'ının konvansiyonel olduğu Medya Çalışmaları bölümüdür. Aşağıda da görüleceği üzere, Psikoloji yüzde 13'lük konvansiyonel ders ağırlığıyla İslami perspektifin ileri düzeyde bütünleştirildiği bir alanken, Siyaset Bilimi yüzde 35 ile ortalarda yer almaktadır. İslami perspektiflere hiç değinmeden verilen bir teori dersi gibi şaşırtıcı örnekler de yok değildir.

İkinci Kategori: Kısıtlı Bütünleştirme

Bir derste İslami perspektiflere referans vermek zorunlu olmaktan ziyade tavsiye niteliğinde kalıyorsa, öğrenme çıktısı olarak belirlense bile bununla ilgili tartışmalar sınıflara taşınmıyorsa, bu başlığın altında değerlendirilir. Psikoloji ve Siyaset Bilimi derslerinin neredeyse üçte biri bu kategoridedir, Medya Çalışmaları ile Ekonomi'de ise tam tersine çok daha düşük oranlar görülür.

Üçüncü Kategori: Yoğun Bütünleştirme

Bir ders İslami perspektife atıfta bulunmayı gerektirdiğinde ve söz konusu bakış açısı oturumların çoğunda yer bulduğunda bu kategoride değerlendirilir. Bu kategorinin tepesinde, derslerin yüzde 44'ünün kayda değer ölçüde bütünleştirildiği Psikoloji bulunur. Ardından sırasıyla Ekonomi,^[20] Siyaset Bilimi ve Medya Çalışmaları gelir. Bu kategorideki bütünleştirme düzeyiyle ilgili bir örnek

[19] Örneğin bkz. Rosnani Hashim, "Intellectualism in Higher Islamic Traditional Studies: Implications for the Curriculum," *American Journal of Islamic Social Sciences* 24, no. 3 (2007).

[20] Haneef dersleri sınıflandırırken dört değil beş kategori kullanır. Ancak ben "orta düzeyde bütünleştirme" ve "karşılaştırmalı konvansiyonel ve İslami perspektif içerikleri" kategorilerini tek bir kategoride (yoğun bütünleştirme) topladım.

verelim. “Öğrenme Psikolojisi” dersinin açıklamasında şu ifadeler yer alır: “Bu perspektiflerin İslami bağlamdaki geçerliliği ve uygulamaları (örneğin, Kur’an’ı öğrenme ve ezberleme) bu dersin geneline entegre edilmiştir.” Bu kategorideki 39 derste “İslam etiği” veya “İslam ahlakı ve adabı”na sıkça değinilir. Ayrıca bunların çoğunda, her bir ders oturumunun sonunda yapılan açıklamalarda İslami perspektifi iki şekilde çağrıştıran maddeler bulunmaktadır. Birincisi, İslami bakış açısı, genellikle “Batılı” felsefeler, teoriler, yöntemler, uygulamalar ve bir disiplinin tarihi olarak tanımlanan şeylerin zıttı olarak sunulur. “Batılı fikir ve yaklaşımlara Müslümanların verdiği tepkilerin incelenmesi” bu örneklerden biridir. Buradaki “İslami perspektif”, dersteki bilgilerin geçerliliğine dair yerel ölçekte örnek türlerinden biridir. Yahut bu tür ikilikler olmaksızın, benim bu perspektifin yaygınlaştırılması olarak adlandırdığım yöntem kullanılır. Bunun bir örneği olan “Çağdaş İslam Siyaset Düşüncesi” dersinin amacı, “çağdaş Müslüman akademisyen ve aktivistlerin İslam Siyaset Düşüncesi’nin gelişimine katkılarını tartışmak ve fikirlerini karşılaştırmak” olarak belirtilmektedir.

Dördüncü Kategori: Bütünüyle İslami İçerikler

Bir dersin başlığında “İslami” ibaresi varsa, örneğin “Sosyoloji ve Antropoloji’de İslamileştirme Meseleleri” isimli yüksek lisans dersi ve “İslam Sosyolojisi” isimli doktora dersi bu kategoride değerlendirilir. Tablo 1 ve Şekil 1’de (aşağıda) görüldüğü gibi, bu dördüncü kategoride birkaç ders bulunmaktadır. Siyaset Bilimi’nde altı ders (“Kamu Yönetiminde İslami İlkeler ve Pratikler”, “Çağdaş Güneydoğu Asya’da İslam”, “İslami Uluslararası İlişkiler Teorisi”, “İslam Dünyasında İslah/Tecdid Hareketleri”, “Çağdaş İslam Siyaset Düşüncesi” ve “Siyaset Biliminin İslamileştirilmesi”) vardır. Psikoloji alanındaki derslerin yarısı bu kategoriye girerken (“İslam ve Psikoloji”, “Psikolojiye İslami Bakış Lisans Semineri” ve “Din Psikolojisi”), Medya Çalışmaları’nda ise sadece iki ders (“Kur’an ve Sünnette İletişimin Temelleri” ve “Müslüman Basın”) bulunmaktadır. Dördüncü kategorideki bazı dersler öğrencileri dindar olmaya teşvik etmektedir. Örneğin, “İslam ve Psikoloji” dersinin tanımı şu şekildedir: “Bu derste öğrencilere, insan davranışlarına ve zihinsel süreçlerine ilişkin ‘bilimsel’ ve İslami yaklaşımlar, ruhun rolünü ihmal etmeden aktarılır... *Derste ayrıca, öğrencilerin birer abid ve Allah’ın halifesi olarak rollerini yerine getirme kapasitelerini arttırmak için psikolojisi bir araç olarak kullanmaları öğretilir*” (vurgu bana ait).

Öğrencilerin bu tür bilgi bütünleştirmesiyle nasıl karşılaştığını gösteren bir vaka çalışmasını ele alalım. İslam Ekonomisi lisansı veren Ekonomi bölümünde öğrenciler, entegre edilen İslami perspektiflerin yanı sıra *fıkıh* ve *fıkıh usulü* üzerine 18 saat, diğer İslami derslerden de 12 saat ders alırlar. Dolayısıyla İslam

odaklı eğitim saati, bu diplomayı almak için gereken toplam saatin yüzde 16'sını (128 saatte 20 saat) oluşturur.^[21] Haneef ve Amin'in (2013) aktardığına göre, bu lisans programına ilişkin dışarıdan yapılan bir teftiş kapsamında, konvansiyonel derslerin sayısı ve derinliği (ders planları ve sınav soruları ele alınarak) incelenmiş, sonuç olarak bu programın uluslararası standartlara yakın ve yeterli olduğu ifade edilmiştir.

Genel olarak ders izlencelerinde kullanılan referanslar oldukça eskidir. Bunların çoğu 2000 yılı öncesine aittir ve son beş yıl içinde yayımlanan çalışmalara nadiren atıfta bulunulur. Bazı öğretim üyeleri de İslam mirasına ilişkin antolojilerin yetersiz olduğuna dikkat çekmiştir. Nitekim bu husus genel olarak Abu-Baker İbrahim ve Abdülhamid Ebu Süleyman tarafından da dile getirilmiş, IIIT ve IIUM'nin yoğun çabalarına rağmen düzgün ders kitaplarının eksik ve yetersiz olduğu söylenmiştir.^[22]

Tablo 1. Seçilen disiplinlerde Bİ kategorilerine göre ders sayıları.^[23]

Disiplin	Siyaset Bilimi	Psikoloji	Medya	Ekonomi	Toplam
Konvansiyonel	17	6	24	9	56
Kısıtlı Bütünleştirme	17	16	9	6	48
Yoğun Bütünleştirme	8	20	4	7	39
Bütünüyle İslami İçerik	6	3	2	5	16
Toplam	48	45	39	27	159

Şekil 1. Seçilen disiplinlerde Bİ kategorilerine göre ders yüzdeleri.

Şimdi de iki vaka çalışmasını, Ekonomi ve Psikoloji bölümlerini derinlemesine inceleyelim.

Ekonomi: IIUM'nin Başarı Hikayesi

Ekonomi bölümünde hem konvansiyonel ekonomi hem de İslam ekonomisinin

[21] Mohamed Aslam Haneef, "Teaching of Economics at IIUM: The Challenges of Integration and Islamization," *Islamic Economics Education in Southeast Asian Universities* içinde, ed. Mohd Nizam Barom vd. (Kuala Lumpur: IIIT & IIUM, 2013), 95.

[22] Bkz. İbrahim, *The Knowledge Integration and Its Applicability* ve Abdülhamid Ebu Süleyman, "An Islamic University and Activating Higher Education between Theory and Practice: The International Islamic University Is a Model," *Journal of Islamization of Knowledge*, no. 26 (2008)

[23] Bunlar lisans dersleridir. Sadece Siyaset Bilimi bölümünden hem lisans hem lisansüstü dersler seçilmiştir.

öğretildiği lisans, yüksek lisans ve doktora seviyelerinde programlar sunulmaktadır. Yüksek lisans programında bölümün “Ekonomi alanına konvansiyonel ve İslami yaklaşımları birleştiren lisansüstü çalışmalar sunduğu” açıkça belirtilmekte, bölümün genel misyon beyanında ise çağdaş ekonomiyi anlama ve yönlendirme çabalarında ilahi rehberliğin esas alınmasını sağlamak adına öğretilerin İslam’a dayandırıldığı vurgulanmaktadır.^[24] O hâlde ekonomide “İslami” olanı yaygınlaştırmak istedikleri söylenebilir mi? Fakültede verilen derslerin üçte biri konvansiyonel nitelikteyken, diğerleriye ya konvansiyonel ve İslami ekonomiyi bütünleştirmekte ya da büsbütün İslam merkezli sunulmaktadır (bu derslerin başlıklarının yüzde 20’sinde “İslami” kelimesi geçer, örneğin “İslami Politik Ekonomi”). Öğrencilerin mezuniyet sonrası durumlarına ilişkin çalışmalarda da gösterildiği üzere,^[25] bu bölüm mezunlarının istihdam konusunda diğer bölümlere kıyasla daha başarılı olduğu göz önüne alındığında, söz konusu karma yaklaşımın Malezya ekonomisinin biçim ve standartlarına uygun olduğu anlaşılmaktadır. Patricia Sloane-White’in tabiriyle “şeriat jenerasyonu”, IIUM’nin de ciddi katkılarıyla büyüyen İslami bürokrasi ve hukuk sisteminde (hem medeni hem şeriat) istihdam edilmektedir.^[26]

Görüştüğüm bazı öğretim üyeleri, daha geniş kapsamda çok kültürlü Malezya toplumuna faydalı olmaya çalıştıklarını belirtmiştir. Nitekim bunun genel olarak Malezya (Kuala Lumpur) toplumunun işleyişine yansıdığını ben de gözlemledim ve bununla ilgili üç tane örnek vermek istiyorum. Birincisi, Kuala Lumpur’da gittiğim üç ayrı İslami bankada, Müslüman Malaylarla sınırlı kalmayan, gayrimüslim Çinlilerin de dâhil olduğu çok çeşitli bir müşteri profiliyle karşılaştım. Bu durum, İslami davranış biçimleriyle ana akım ekonomi arasında bir tür bütünleştirmenin varlığına işaret ediyor olabilir. Öte yandan, Arap ülkelerinde görüştüğüm bazı kişiler, bankacılık sektörünü İslami açıdan asgari düzeyde kalmaya yönelttiği için (örneğin, konvansiyonel ve dolayısıyla İslami olmayan sermaye piyasası araçları ve türevlerini kullanma eğilimi) IIUM’yi eleştirdiler. İkincisi, bir şirketin Turizm Bakanlığı tarafından “şeriata uygun” kabul edilmesi için gereken kriterler hakkında araştırmalar yapılmış, buna göre birçok işletmenin kapsam dışı kalacağı fark edilmiştir. Akabinde “şeriat dostu” adıyla yeni bir kavram oluşturulmuş, örneğin restoranlarının birinde alkol servisi yapan diğerinde yapmayan oteller bu kategoriye alınmıştır. Üçüncüsü, söz konusu fakülte bünyesinde 1994 yılına kadar *Journal of Islamic Economics* (İslam

[24] Burada “çağdaş ekonomik faaliyetlerin anlaşılıp yönlendirilirken ilahi rehberliği uygulama çabalarına katkıda bulunmak amacıyla, İslami kaynaklara ilişkin sağlam bir temel kazanan öğrencilerin eleştirel düşünme yeteneklerini geliştirmek hedeflenir.”

[25] IIUM Alumni Tracer Study, Alumni and Career Services Division, 2012.

[26] Sloane-White, *Corporate Islam*, 38.

Ekonomisi Dergisi, yayına başlama yılı 1984) başlıklı dergi çıkarılmış, sonrasında kapsamı genişletilerek *International Journal of Economics, Management and Accounting* (Uluslararası Ekonomi, Yönetim ve Muhasebe Dergisi, IJEMA) ismi verilmiş ve konvansiyonel ekonomi İslam ekonomisiyle harmanlanmıştır (ya da başka bir ifadeyle İslami olanı yaygınlaştırmaya çalışılmıştır).

Saha çalışmalarımından hareketle, IIUM Ekonomi bölümünün üç belirgin özelliği olduğunu söyleyebilirim: Birincisi, İslam Ekonomisi, ilgili alanlarda uzmanlaşan Ekonomi ve İşletme Fakültesi'nin bir parçasıdır. İslam dünyasında birçok İslam ekonomisi bölümü, şeriat fakültelerinin bünyesinde yer alsa da buradan mezun olanların ekonomik eğitiminin zayıf olduğu, üretilen araştırmalarınsa özgünlük ve yenilik bakımından yetersiz kaldığı hakkında ciddi bulgular söz konusudur. Baloufi ve Bilaas, üretilen pek çok araştırmadaki tekrarları ortaya koyan oldukça iyi atıf analizi çalışmaları yürütmüşlerdir.^[27] Ayrıca, *al-Manduma* veri tabanını kullanarak Suudi üniversitelerini incelediğim kendi araştırmam, Mekke'deki Ümmülkurâ Üniversitesi'nde (IIUM'de olduğu gibi burada da İslam ekonomisi programı Ekonomi ve İşletme Fakültesi bünyesinde) yapılan nitelikli araştırmalar ile aynı kurumun Şeriat Fakültesi programları arasında ciddi farklar olduğunu göstermiştir.

IIUM'de gördüğüm bazı kişiler, üniversitede verilen ekonomik eğitimin pek de yeterli olmadığını belirtmiştir. Haneef ve Amin'e (2013) göre, İslam ekonomisi derslerini veren öğretim görevlilerinin çoğu, İslam ekonomisinden ziyade fıkıh ve şeriat alanında eğitim almıştır. Üstelik müfredatın bıraktığı izlenimlere göre İslam ekonomisi ile İslami bankacılık ve finans özdeşleştirilmekte veya denk sayılmakta, İslam ekonomisini fıkıhın hukuki yönleriyle (ve hatta fıkıhın temel önermelerinden ziyade nihai hükümleriyle) ilişkilendirme eğiliminin yaygın olduğu öne sürülmektedir. Görüşülen kişilerden bazıları ise üniversitenin programda “medeniyet odaklı” bir bakış açısı sağlayabilmesi için “İslami” içerikleri düşünce ve tarihi de kapsayacak şekilde çeşitlendirmesi ve genişletmesi gerektiğini ifade etmiştir. İslam ekonomisi alanındaki öğretim görevlilerinin durumunu inceleyen bir çalışmanın ara raporunda, çoğunun şeriat geçmişine sahip olduğuna dikkat çekilmiş, Batı'da eğitim alanlarla şeriat eğitimi alanlar arasındaki bu dengesizliğin, müfredatı çağdaş disiplinlerle

[27] Ahmed Belwafi ve Abdel Razzaq Belabbas, “Knowledge Production of Researchers in Islamic Economics of the Global Financial Crisis: An Analytical Study” (International Scientific Conference: The Global Financial and Economic Crisis from an Islamic Economic Perspective, Amman, 2010) (Arapça).

bütünleştirme açısından olumsuz etkilere sebep olabileceği belirtilmiştir.^[28] Diğerleri de şeri meseleleri sadece hukuki konularla sınırlamanın indirgemeci bir yaklaşım olduğunu, bunun ekonomi gibi karar alma süreçlerine odaklanan sosyal bilimler için iyi işlemeyebileceğini savunmuştur. Aynı nokta, IIUM Ekonomi Fakültesi’nde ikili bir yaklaşımın benimsendiğine işaret eden Mustafa Omar Mohammed tarafından da dile getirilmiştir. Bir tarafta Batı’dan mezun olanlar “hakikat bilgisi”nden yoksunken, öbür tarafta şeri eğitim alanlar, birincil kaynakların ışığında kavram ve ilke türetip etkin bir şekilde ampirik (*vaz’i*) araştırma yapmak için gerekli güncel metodolojik araçlardan yoksundur.^[29]

Tüm bu haklı eleştirilere rağmen IIUM, çift ana dal yapmaya elverişli bir kurum olmaya devam etmektedir. Zira IIUM’deki pek çok öğretim üyesi, Vahiy Bilgisi bölümündeki programlardan birinde yan dal yapmıştır. Bu bölümün kadrosunda bulunan ve ekonomik meseleler hakkında görüş bildirmek isteyen bir akademisyen, kendisiyle yaptığım görüşmede Ekonomi bölümünden bazı dersler aldığını, bu sayede ilgili konularda nitelikli dinî görüşler üretebildiğini belirtmiştir. Daha sonra Bitcoin ve kripto paralar üzerine yaptığı çalışmayı benimle paylaşmış, bunun sanal para birimleriyle İslam düşüncesinin uyumunu ele alan ilk çalışma olduğunu ifade etmiştir. Şeriat ile diğer bölümler ve fakülter arasında bu akışkanlık, IIUM’nin benzersiz bir özelliği olarak göze çarpmaktadır.

İkincisi, IIUM İslam ekonomisinde teori ve pratik arasındaki boşluğu doldurmaya çalışan kritik bir merkeze dönüşmektedir. Üniversite kütüphanesindeki *Islamic Economics Database* (İslam Ekonomisi Veri Tabanı) bünyesinde bulunan, 1994-2005 yılları arasında İslam ekonomisi ve finansıyla ilgili yazılmış yaklaşık 5.000 yayınlık koleksiyonla ciddi ve zengin bir kaynak oluşturulmuştur.^[30] Bu sayede İslam ekonomisi üzerine Muhammed Umer Chapra, Anas Zarka, Monzer Kahf, Muhammed Najtullah Siddiqi, Abbas Mirakhor, Muhammed Akram Khan, Mabid Ali Al-Jarhi ve sadece bir yıl misafir profesör olarak orada bulunan Masudul Alam Choudhury gibi önemli öğretim üyeleri değerli araştırmalar yapmaktadır. IIUM bünyesinde yapılan önemli araştırmalardan biri, yine Ekonomi bölümünde genç bir öğretim üyesi olan Mohd Mahyudi Bin Mohd Yusop tarafından yürütülmekte ve İslam ekonomisi bilimini çağdaş ekonominin işleyişine yaklaştırmaya odaklanmaktadır. Ekonomi çalışan

[28] Mustafa Omar Mohammed, “Integrating Al-Turath al-Islami to Modern University Curriculum: Issues and the Need for a Benchmark,” *Islamic Economics Education in Southeast Asian Universities* içinde, ed. Mohd Nizam Barom et al. (Kuala Lumpur: IIIT & IIUM, 2013), 74–89.

[29] A.g.e.

[30] Mohd Mahyudi, “Rethinking the Concept of Economic Man and Its Relevance to the Future of Islamic Economics,” *Intellectual Discourse* 24, no. 1 (2016): 111–32.

akademisyenlerin hem *homo economicus* hem de *homo islamicus* kavramlarını kullanmaktan vazgeçmesi gerektiğini öne süren Yusop, alternatif olarak “Evrensel İnsan” olarak adlandırdığı kavramı önermektedir.^[31] Bunu şöyle açıklar: “Temel sorun İslam ekonomisinin felsefi esaslarında veya paradigmasında değil, İslam ekonomisinin mikro temellerinde yani ekonomik insan anlayışındadır.”^[32] Nitekim bu duruş İslam ekonomisini yaygınlaştırma hedefiyle de uyumludur.

Üçüncüsü, epistemolojinin de ötesinde mikroekonomi konularını inceledikçe daha fazla karmaşıklık göze çarpmakta ve ampirik çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bağlamda IIUM'deki birçok öğretim üyesi, çalışmalarında İslami bankacılığa ilişkin epistemolojik tartışmaların ötesine geçmekte ve sosyoekonomik yaşamın çeşitli alanlarını ilgilendiren meseleleri ele almaktadır. Bunların arasında İslami mikrofinans, zekât (servet üzerinden alınan vergi), sadaka, karz-ı hasen (karşılıksız borç), vakıf (bağış), mikro-tekâfül (karşılıklı sigorta), yoksulluk, açlık, refah, “düşük performanslı” İslam ekonomilerinde toplumların sürdürülebilirliği, sağduyulu tüketim ve üretimi teşvik eden, iklime duyarlı hisse senetlerinin şeriat esaslarına göre belirlenmesi gibi konular bulunmaktadır.

Görüştüğümüz kişiler, İslam ekonomisinin etik bir ekonomi bilimi olduğunu savunan (aynı zamanda birçok yönüne de sağlam eleştiriler getiren) ünlü Alman ekonomist Volker Nienhaus'un etkisine gururla değinmiştir.^[33] Bazı akademisyenler, İslam ekonomisindeki eksiklik ve yetersizlikleri oldukça ciddi şekilde ele almakta, tarım ve üretim gibi ekonomik sahalarda gelişim gösteremeyen İslami finans sektörlerine ilişkin tutarlı eleştiriler sunmakta ve refah iktisadındaki boşlukları doldurmaya çalışmaktadır. Bir başka önemli eleştiri de Malezya'da uzun süre İslam ekonomisi üzerine çalışan Patricia Sloane-White tarafından dile getirilmiştir. White evvela zekât kurumundan övgüyle bahsetse de sosyal ve ekonomik kalkınmaya çözüm olarak doğrudan kurumun ayrıcalıklı hâle getirildiğini, dolayısıyla İslami Kurumsal Sosyal Sorumluluk'un etkisinin devletin toplumsal politikalarının önüne geçtiğini iddia etmiştir. Ona göre bu durum, “gittikçe muhafazakarlaşan, mali ve finansal yönden güçlü, Müslümanların kamusal ve özel hayatları ile gayrimüslimler üzerinde sosyal kontrol sahibi olmaya çalışan bir İslam versiyonu” üretmektedir.^[34]

[31] Mohd Mahyudi ve Enizahura Abdul Aziz, “Method and Substance of Islamic Economics Revisited,” *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics* 31, no. 1 (2018): 33–50.

[32] Mahyudi, “Rethinking the Concept of Economic Man.”

[33] Volker Nienhaus, “The Reform Agenda of Mainstream Economics: Importance, Relevance, and Obstacles for Islamic Economics,” *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics* 2, no. 32 (2019): 89–97

[34] Sloane-White, *Corporate Islam*, 192.

Son olarak IIUM'nin İslam ekonomisinde başarılı olması beklenmektedir. Nitekim Rektör Mohd Daud Bakar, İslami finans alanında çalışan önemli bir akademisyendir. Bakar'ın ilk kitabı olan *İslami Finansta Din Âlimleri* başlıklı çalışması, Küresel İslami Finans Ödülleri (GIFA) tarafından “2016 Yılı'nın İslami Finans Kitabı” olarak seçilmiştir.

Psikoloji: Ruh Bütünleştirmek

Kimilerine göre psikoloji, insanı fiziksel bedeni, duyguları, düşünceleri ve davranışlarından ibaret görür ve ruhu yok sayar. Ancak IIUM'de öğrencilere sürekli olarak ruha önem vermek ve klinik uygulamalarda dinin ve maneviyatın rolünü kabul etmek öğretilmektedir. Bu odaklanma, genel olarak son yıllarda benzer araştırmaların artmasıyla paralellik göstermektedir. Maneviyat ve din ile klinik uygulamaları bütünleştirme çabalarının önemli ölçüde yaygınlaştığı görülmektedir.^[35] Görüştüğümüz isimlerden biri, bir dönem KIRKHS'de çalışmış, Uluslararası Müslüman Psikologlar Derneği'nde başkanlık yapmış, İslami psikolojinin babası kabul edilen merhum Profesör Malik Bedri'nin mirasını hatırlatmıştır. Psikoloji alanında Bİ ile ilgili programı Bedri belirlemiştir:

Biz psikofiziği, görme ve işitme fizyolojisini veya göz-kulak anatomisini İslamileştirmek istiyor değiliz. Yahut beyindeki sinir iletili serotoninin uyku düzenimizdeki ve biyolojik saatimizdeki işlevini, enerji seviyemizde noradrenalin hormonunun rolünü, kafein, alkol veya eroinin insanın sinir sistemi üzerindeki etkisi hakkındaki çalışmaları da İslamileştirmemiz gerekmiyor. Kendi İslami istatistiksel psikolojimizi geliştirmemize ya da değer yargısız öğrenme teorilerine karşı etik bir savaş açmamıza gerek yok. Bu tür alanlar psikoloji ve diğer pozitif bilimler arasında kalan “sahipsiz topraklar”dır. Ancak kişilik teorileri, anormallik psikolojisi, hümanist psikolojinin tamamı ve onun dayandığı varoluşçu felsefe, psikanaliz, psikoterapi ve kültürel psikoloji ekolleriyle ilgilendiğimizde [İslamileştirme] yapıyoruz.^[36]

Görüşme yaptığımız isimlerden bir başkası, Freudyen psikanalizin muhalifi

[35] Amber Haque et al., “Integrating Islamic Traditions in Modern Psychology: Research Trends in Last Ten Years,” *Journal of Muslim Mental Health* 10, no. 1 (2016). Esasında maneviyat psikolojik araştırmalarda yaygınlaşmıştır. Örneğin American Psychological Association, *Spirituality in Clinical Practice* (2014'ten beri) ve *Psychology of Religion and Spirituality* isimli iki dergi yayınlamıştır. Ayrıca *Journal of Muslim Mental Health* ve sosyal hizmet alanında *Journal of Religion and Spirituality in Social Work* gibi yayınlar da vardır.

[36] Malik Bedri, “The Islamisation of Psychology: Its ‘Why’, Its ‘What’, Its ‘How’ and Its ‘Who,’” *Psychology from an Islamic Perspective: A Guide to Teaching and Learning* içinde, ed. Notaini M. Noor (IIUM Press, 2009), 24.

olarak Carl Jung'un önemine dikkat çekmiş, Jung'un geliştirdiği kolektif bilinç kavramına değinmiştir. Buna göre kolektif bilinç insanlığın evrimindeki tüm ruhsal mirası içermekte ve bireyin beyin yapısında yeniden doğmaktadır. Kullanılan ders kitaplarından biri, *İslami Perspektiften Psikoloji: Bir Öğretim ve Öğrenim Rehberi* başlığını taşımaktadır.^[37] IIUM öğretim üyeleri Mohamad Zaki Samsuddin ve Alizi Alias, birlikte yazdıkları "Motivasyon ve Duygu" başlıklı bölümde, Bİ'nin etkileri ve psikolojiye yansımalarına dair örnekler sunmuşlardır. Onlara göre, bir bireyin kişiliğinin büyük ölçüde hayatının ilk beş yılında yaşadıklarıyla şekillendiğini savunan Freud'un bu iddiası, daha hümanist bir yaklaşımla doğumundan ölümüne kadar insanın istikrarlı (iyiliğe ve kendini geliştirmeye meyilli) bir doğası olduğunu benimseyen İslam'ın bakış açısıyla uyuşmamaktadır.^[38] Bununla birlikte, insanın özgür iradesi sınırsız değildir; bir Müslüman hem birey olarak kişiliğini hem de aile ve toplum ortamlarında bilincini kolektif olarak yönlendiren şeriata uymak zorundadır.^[39]

Son olarak psikolojideki bilişsel yaklaşım, insanların bilgiyi nasıl algılayıp değerlendirdiğini, problem çözmek ve karar vermek için bu bilgilere ilişkin yorumları ve görüşleri nasıl kullandığını da kapsayan düşünce süreçlerindeki bireysel farklılıklara odaklanmaktadır. Özellikle sosyal-bilişsel öğrenme teorisi, biyolojik ve çevresel faktörler arasında kurulan denge nedeniyle en kapsamlı kişilik teorisi olarak kabul edilmektedir. Ancak Samsuddin ve Alias'a göre, İslam'da insan doğasını anlamaya, düzenleyici bir değişken olarak inancı (*imân*) ele almadan ve temel varlık durumu olarak *fıtratı* anlamadan başlanamaz. Üstelik Batılı perspektifin aksine, Müslümanlara göre ruh ve inanç, içgüdülerle davranışlar arasındaki ilişkiyi düzenler ve dolayısıyla içgüdüler kalıplaşmış ve değiştirilemez değildir.^[40]

Öğretim Üyelerinin Araştırmaları ve Tezleri: Kuşak Farkları

IIUM'de öğretim üyeleri tarafından yürütülen araştırmalar, işlenen müfredatlar ve savunulan yüksek lisans ve doktora tezleri birbirleriyle çok yakından bağlantılıdır. Görüştüğüm birçok araştırmacı, vahiy ve aklın aynı hedefe doğru ilerlediğini, yani hakikati aradıklarını, ancak çatıştıkları noktada vahiy bilgisinin tercih edileceğini belirtmiştir. Bir başkası ise içtihadın vahiy ve akıl arasında uzlaştırıcı bir rol alabileceğini savunmuştur. Vahyin nasıl tanımlandığını

[37] Editörü Noraini M. Noor (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2009).

[38] Mohamad Zaki Samsuddin ve Alizi Alias, "Motivation and Emotion," *Psychology from an Islamic Perspective* içinde, 102.

[39] Samsuddin ve Alias, "Motivation and Emotion."

[40] A.g.e.

sorduğumda, vahiy imanının değişmez sabitelerine indirgenerek yenilikler için geniş alan bırakan içtihadı değinilmiştir. Gündeme getirilen bir diğer konu da bilimsel araştırmaların topluma hizmet etme amacına taşıyıp taşımadığıyla ilgilidir. Bunlardan biri, Malezya’da çeşitliliğe yaklaşımda dinî topluluklara rehberlik etmesi için *Muhibah*^[41] değerinin kavramsallaştırılmasına katkıda bulunan Haslina Ibrahim tarafından gündeme getirilmiştir. Haslina’nın katkısı bu kavramın yedi ilkesini sıralamak olmuştur: Diyalog, Yakınlık, Uyum, Samimiyet, Karşılıklı Güven, Dürüstlük ve Saygı. Malezya ile sınırlı kalmayan bir başka konu da dinî çoğulculuk olmuştur. IIUM Yayınları ve Malezya İslami Stratejik Çalışmalar Enstitüsü (ISSI) tarafından yayımlanan iki kitaba rastladım. Bunların ilki, dinî çoğulculuk kavramının ortaya çıkışını özenle ele alan Anis Malik Taha’nın çalışmasıdır.^[42] Ona göre bu kavram Batı bağlamında tarihsel olarak göze çarpsa da artık dinler arasındaki farklılıklara saygı duymayı ve daha hoşgörülü olmayı kabul etmekten başka pek bir işlevi yoktur. İkincisi de Haslina Ibrahim (2016) tarafından yayımlanmıştır. Her iki akademisyen de KIRKHS’te Usûlü’ d-Dîn ve Karşılaştırmalı Dinler bölümünde öğretim üyesidir. Fakat İbrahim’in çalışması daha akademik bir tarzda hazırlanmış, bu konudaki Batı felsefesi ile dinî çalışmalar literatürünün ve Güney Asya’da yapılan çalışmaların kapsamlı bir incelemesine yer verilmiştir. İbrahim ayrıca Taha’dan çok daha gençtir, bu da kuşak meselesi (bkz. aşağıdaki bölüm) ve Bİ’nin yeni odağı hakkındaki hipotezimi doğrulayabilir.

Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri

1991 ve 2013 yılları arasında IIUM’nin çeşitli külliyelerinde 3.192 adet tez (bunların yüzde 47’si yani 1.501 tanesi KIRKHS bünyesinde) yazılmıştır. Bu birikim, üniversite mezunlarının entelektüel ve akademik başarılarının istikrarlı gelişimine dair önemli bir tablo sunmaktadır. KIRKHS tezlerinin yaklaşık dörtte biri Arapça, geri kalanı ise İngilizce dilinde yazılmıştır.^[43] Mohamed El-Tahir El-Mesawi’ye göre, genel olarak çok sayıda tez üretilmesine rağmen, bunların çok azı yerel ya da uluslararası yayıncılar tarafından basılmıştır. Tezlerin çoğu üniversitenin fiziksel ve elektronik depolarına kapatılmış durumdadır. KIRKHS’te ve eğitim bölümünde kabul edilen 35 doktora teze oluşturulan örneklem incelendiğinde ve savunma tarihleri ile konu çeşitliliği göz önünde bulunduruldu-

[41] Haslina Ibrahim, Mariam Adawiah Dzulkifli, Rohaiza Rokis ve Wan Nurhasniah Wan Husin, “Muhibah and Religious Pluralism: Maintaining Religious Harmony in Malaysia,” *Religion, Culture, Society: Readings in the Humanities and Revealed Knowledge* içinde, (Kuala Lumpur: Silverfish Books, 2017), 112-138.

[42] Anis Malik Taha, *Religious Pluralism: An Islamic View* (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2005).

[43] El-Mesawi, “Promoting Islam through Research and Publications.”

ğunda, bazı temel yaklaşım farklılıkları göze çarpmaktadır. Yeni neslin bilgiyi bütünleştirmek için farklı yöntemlere başvurduğu anlaşılmaktadır. 1980'ler ve 1990'larda yazılan pek çok tezle Bİ paradigmasının temelleri oluşturulmaya çalışılmış,^[44] ancak bu eğilimin artık sonuna gelinmiştir. Genç öğrenciler daha çok bu paradigmayı uygulamayla ilgilenmekte, reform odaklı konuları incelemekte^[45] ve pratik meseleleri araştırmaktadır.^[46] Diğerleriye, özellikle eğitim bölümündekiler, İslami (*fitrat*) ile Batılı unsurlar arasında belirgin ikilikler kurmaktadır.^[47]

Son dönemlerde yazılan tezlerin çoğu, İslami perspektifin yaygınlaştırılması açısından önemli sayılabilir. Özellikle literatür incelemelerinde yerel ve uluslararası bilgi üretimi dikkate alınırken, dikotomik teorileri kullanmaktan kaçınılmaktadır. Örneğin, İbn Haldûn'dan sıklıkla (ancak bazen gereklilikten ziyade dekoratif amaçlarla) yararlanılmaktadır. Gerçekten de Arap ve İslam dünyasında üretilen güncel araştırmaların çoğu teorik olmaktan ziyade ampirik olma eğilimindedir. Öte yandan, insan davranışlarını ve sosyal ilişkileri anlamamızda önemli faktörler olarak etik, maneviyat ve ritüellerle ilgilenmek de dâhil olmak üzere, araştırmanın dinî olguları ciddiyetle ele alınmaktadır. Bu yaklaşımla tarihe dair maddi analizler reddedilmemekte ancak ona yeni boyutlar eklenmektedir. Örneğin, IIUM'de ve Fransa'da yazılan iki tez karşılaştırıldığında, konuları aynı olmasına rağmen (sırasıyla Malezya ve Tunus'ta kansere yakalanan kadınlara ilişkin etnografik çalışmalar), ilkinde Kur'an okumanın acıyı hafifletmede yardımcı olduğu vakalar gösterilirken, diğerinde bu tür uygulamalara hiç rastlanmaz. IIUM'deki dinî çalışmalarda öğrencilerin eski eserleri tahkik ettiği (*tahkik*) nadiren görülür. Bunun yerine, daha çok güncel konularla ilgilenmeye çalışırlar. Bu, birçok Arap ülkesindeki Şeriat fakültelerinde

[44] Örneğin, Hayatullah Laluddin, "The Concept of Maslahah with Special Reference to Imam al-Ghazali: A Study of its Relevance to Islamization of Knowledge" (1998); Mron Rossidy, "An Analysis of al-Attas' and al-Faruqi's Conceptions of Islamization of Knowledge: Implications for Muslim Education" (1998).

[45] Örneğin, Nik Noriani bte Dato Nik Badli Shah, "Controversial Areas in the Law Relating Marriage and Divorce in Modern Times: Possible Reforms within Islamic Framework" (1997); Abdul Kabir Hussain Solihu, "Fazlur Rahman's Methodology of Qur'anic Exegesis: A Comparative Analysis" (1998).

[46] Örneğin, Abdul Khair Mohd. Jalaluddin, "Savings Behaviour in Islamic Framework" (1992); Abdurrahman Raden Aji Haqqi, "al-Qiyas (the analogy) and Banking Interest: Special Study on the Suitability of Qiyas in Proving the Rule of Banking Interest in the Contemporary Juristic Discourse" (1992); Muhammad Naqib Numan, "Fundamental Rights in Shariah and Modern Law with Special Reference to Justice and Equality" (1992).

[47] Örneğin, Taiwo Hanbal Abdulraheem "The Nature of Man in Islam as a Basis for School Counselling" (1998); Ali Moh'd Jubran Saleh, "Philosophy and Principles of Educational Administration: An Islamic Perspective" (1998).

yaygın görülen eğilimlerin tam tersidir.

İslami bilgi ve vahyin sosyal bilimlerle bütünleştirilmesi sürecinde zorluklar bulunsa da İslam Hukuku ve Fıkıh gibi alanlarda İslam'ın büyük hedefleri (*içtihat* ve *makâsıdü's-şer'ia*) doğrultusunda yeniliklerin göz ardı edilmesi, bu uygulamadan kaynaklanan gerilimleri, ikilemleri ve paradoksları daha da karmaşıktırılmaktadır.

Tartışma

Bir kurum olarak IIUM'e, müfredatına ve öğretim üyeleri ile öğrencilerin bilgi üretimine dair daha kapsamlı bilgiler ve analizlerden hareketle üç ayrı noktaya değineceğim: IIUM profesyonel eğitilmiş mezunlara kıyasla İslami yönelimli mezunlar yetiştirmede ne ölçüde başarılı olmuştur? Bİ'nin yaygınlaştırılmasında *Makâsıd* yaklaşımı kullanılarak ne kadar başarı elde edilmiştir? Son olarak Bİ paradigmasının uygulanmasıyla çoğulculuğa nasıl sekte vurulabilir?

Profesyonel Eğitilmiş Mezunlara Kıyasla İslami Yönelimli Mezunlar

IIUM, profesyonel eğitilmiş ve İslami yönelimli öğrenciler yetiştirmeyi taahhüt etmektedir. İslami yönelimli kısma dair her şey açıkça görülür. IIUM'nin ana kampüsüne hâkim bir noktada Sultan Hacı Ahmed Şah Camii bulunmaktadır. Sınıflar ve cami arasında öğrenciler, öğretim üyeleri ve personelin ahenkli sirkülasyonu izlenebilir. Cuma hutbesi vaizleri ile eylem odaklı araştırmalar yürüten bazı öğretim üyeleri arasında yakın iş birlikleri yapılmaktadır. Örneğin, IIUM'de Sosyoloji Profesörü İyad Eid, kan bağışısıyla ilgili projesi hakkında Cuma kürsüsünden bazı bilgiler paylaşmak istemiş, vaiz ise hutbeyi kendisinin vermesini teklif etmiş ve Eid de bunu kabul etmiştir. Vaiz ona dinî müktesebatını sormamış ya da sakal bırakmasını istememiş, Sosyal Bilimler alanında çalışan bir öğretim üyesinin hutbe verme kabiliyetinden şüphe duymamıştır.

Buna karşın, “profesyonel” eğitim söz konusu olduğunda, IIUM'nin öğretim ve araştırmanın yerelliği ile uluslararası niteliklerini dengelemek için daha fazla çaba göstermesi gerekmektedir. Uluslararası nitelik kazanmak, sadece küreselleşmenin doğası gereği değil, epistemolojik muhakemeyi ön plana çıkaran IIUM'nin hem yerel hem de küresel ölçekte gerçeklerle yüzleşmesi için gereklidir. Birbiriyle karışan değer ve olgular, yerel geçerlilik ve uluslararası nitelik kazanılmasını gerekli kılar. IIUM'nin müfredatı, pozitif ile normatif sosyal bilim araştırmaları arasındaki sınırları bazı iyi niyetli yöntemlerle belirsizleştirirken, ideal İslam toplumu ile mevcut Müslüman (veya insan) davranışları arasında da büyük uçurumlar vardır. Haneef'in İslam ekonomisine ilişkin haklı

olarak ifade ettiği gibi, “Kur’an, sünnet ve hatta 12-15’inci yüzyıl Müslüman âlimlerinin yazılarındaki ‘ekonomik öğretiler’ ile çağdaş ekonomistlerin yazılarını karşılaştırmak, ‘genel ilkeler’ ile ayrıntılı kullanım kılavuzlarını karşılaştırmaya benzer”.[48] Başka bir deyişle, IIUM’deki araştırmalar için en büyük zorluk, meta-dinsel ilkeleri felsefi suretinden çıkararak pratik entelektüel çabalar için daha uygulanabilir bir görünüme dönüştürmektir. Bu süreçte bilgelğe ihtiyaç vardır.

Makâsîd Yaklaşımıyla Hafifletilen Zararlar ve Bİ’nin Başarıyla Yaygınlaştırılması

IIUM’nin kurucuları, üniversiteyi Bİ için bir laboratuvar hâline getirmeye ve bu paradigmanın öncülüğünü yapmaya çalışmıştı. Yeni nesil ise *icthâh* için *makâsîdü’ş-şeria*’yı kullanarak söz konusu paradigmayı başarıyla yaygınlaştırmaktadır. *Makâsîd* yaklaşımının iki özelliği vardır: Birincisi, bir dine özgü olmaktan ziyade, ahlakın evrenselliği ve değerlerin insanla ilişkiselliği üzerine kuruludur.[49] İkincisi, değerlerin, amaçların ve araçların karmaşık yapısını dikkate alır ve insan ihtiyaçlarına, haklarına ve yükümlülüklerine bakışımızı dengelemeye çalışır (örneğin, ahlaki faillik ile sosyal sorumluluğun dengelenmesi).[50] Her ne kadar bu yaklaşım faydalı görünse de her zaman en iyi şekilde uygulanamamaktadır. Üniversite farklı İslami eğilimleri bünyesinde barındıracak kadar liberaldir, ancak sosyal ve beşerî bilimlerin *makâsîdü’ş-şeria* bağlamında tartışılması, (İslam’ın ruhunun ve ahlakının anlaşılması - yani ilişkilendirme - adına) bazı klasik *şeri* hükümlerle karşı karşıya geldiğinde zorlayıcı olmaktadır. Bunlardan biri, örneğin toplumsal cinsiyet meselelerinde görülebilir. IIUM, Malezya toplumunu evrensel insan haklarına daha saygılı olmaya yönelten bir inovasyon laboratuvarı olsa da[51] bazen kendi hedeflerine ulaşma konusunda başarısız olmaktadır.[52]

İctihada *makâsîd* temelli yeni bir yaklaşım geliştirme ihtiyacı, esasında Sosyal Bilimler ile Vahiy Bilgisi arasında yaratıcı bir senteze dayanmaktadır. Görüşme yaptığımız bazı isimler, geleneksel kıyas uygulamasının ötesinde düzgün

[48] Haneef, “Teaching of Economics at IIUM.”

[49] Ibrahim Zein, “Teaching and Learning Islam in International Islamic University Malaysia (IIUM): Some Aspects of Relevantization of Islamic Sciences,” *Revelation and Science* 4, no. 2 (2014): 19–30.

[50] Mohamed El-Tahir El-Mesawi, “Gender Issues in Islam: ‘Recovering the Measure’ and Restoring the Balance,” *International Journal of Islamic Thoughts* 6, no. 2 (Aralık 2017): 31–52.

[51] Örneğin bkz. Zaleha Kamaruddin ve Raihanah Abdullah, “Protecting Muslim Women against Abuse of Polygamy in Malaysia: Legal Perspective,” *Hawwa* 6, no. 2 (1 Ocak 2008): 176–201.

[52] Örneğin bkz. Arif Ali Arif, Mohamad Sabri Zakaria ve Nurazzura Moamed Diah, “Wife Beating between Maqasid Al-Shariah and the Malaysian Law,” *Al-Tajdeed*, no. 41 (2017): 157–76.

bir eğitimin verilmediğini savunmaktadır. Üstelik bu, incelenen olgunun hem eski hem de yeni örneklerinde aynı *illet* (sebeup veya gerekçe) söz konusuysa kullanılabilir. Bu yaklaşım, şeriatın hikmetine, anlamı ve amaçlarına atıfta bulunarak illete makro-orijinal bağlamlarından bakmayı tercih eden İmam Şâtîbî'nin (1320-1388) yaklaşımından farklıdır. Öte yandan, IIUM'de metodolojik olarak yaratıcı sentezlerin üretilmesini kolaylaştırmak için birtakım çabalar da sarf edilmektedir. Örneğin, fen bilimleri geçmişini olan öğrencilerin, helal bilimler (Helal Bilimler Enstitüsü) ve işletme derslerini (Ekonomi ve İşletme Fakültesi) birleştiren çok disiplinli helal işletme programını seçmesi teşvik edilmektedir. Diğerleri ise dine çağrılarda (*da'vet*) en iyi tarzı oluşturmak için kültür kavramını kullanmaktadır.^[53] Her ne kadar IIUM müfredatını güncel tutmaya çalışsa da iklim değişikliği veya refah eşitsizlikleri gibi geniş kapsamlı çağdaş konularla ilgili derslere yer vermek de faydalı olacaktır. Bu konular sadece ekonomi bölümünü değil, başlıca misyonlarından biri Bİ olan KIRKHS'in tüm bölümlerini ilgilendirmektedir. *Makâsîd* temelli yaklaşım için çok önemli olan bu bütünleştirme meselesi, IIUM Eğitim Fakültesi'nin eski dekanı Rosnani Hashim tarafından da fark edilen bir eksiklik olarak daha geniş biçimde ele alınmalıdır:

Zaman zaman müfredatın dengesizliği göze çarpmakta, teorik bilgi ile pratik bilgi, bu dünya ile öbür dünya, kutsal olan ile dünyevi olan, kalıcı olan ile kazanılmış olan arasındaki bütünlük sağlanamamaktadır. Öğrenciler bu bilimlerin hayatın diğer alanlarına nasıl uygulanabileceğini görememektedir. Bilginin kaynaklarına göre *akli* ve *nakli* olarak sınıflandırılması, bu bütünleştirmeye yardımcı olmamıştır. Aynı şekilde, ne kadar iyi niyetle de olsa, bilginin öncelik ve vazifelere göre *farz-ı ayn* ve *farz-ı kifâye* olarak tasnif edilmesi de bilginin birliğine aykırıdır. [...] Öğrencilerimiz boşlukları kendi inisiyatifleriyle doldurmadıkları sürece, estetik hayal gücü ve zevke sahip olamayacak, felsefi ve bilimsel analiz yapamayacak, kültürün değerini kavrayamayacaktır. Sanat ve estetik ile insan ruhunun gelişmesi arasındaki ilişki, pek çok Müslüman âlim ve mutasavvıf tarafından dile getirilmiştir. Örneğin IIUM öğrencileri “Kur'an Çalışmaları I ve II”, “Fıkha Giriş”, “Fıkıh Usulüne Giriş”, “Kur'an İlimleri”, “Hadis İlimleri”, “Fıkhu's-Sîre”, “İslam Akidesi”, “İslam Ahlakı” ve “İslam Tarihi ve Medeniyetine Genel Bakış” gibi dersleri zaten almaktadır. Çok fazla tekrar yapılması, zihinleri körelterek öğrencileri daha çok

[53] Örneğin bkz. K.A.M. Yasin ve M.A.B.M. Sharafaldine, “An Islamic Perspective of Culture: A Preliminary View,” *Islamic Perspective of Sociology and Anthropology: Some Reflections* içinde, ed. Hazizan Noon (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought, 2017), 123–45.

araştırmaya sevk etmek yerine bıkkınlığa sebep olmaktadır.^[54]

Bir Paradigma Olarak Bİ ve Çoğulculuk

Bir paradigma olarak Bİ, değerleri olgularla birleştirmek veya bütünleştirmek için yararlı görülmektedir. Ancak bunu yaparken dikkatli olunmalıdır. Tarık Ramazan gibi bazı İslam âlimleri, “beşeri bilginin İslamleştirilmesi” tabirini ve bilimsel alanların “İslami” olup olmadıklarına göre kategorize edilmesini reddetmektedir. Ramazan’a göre İslami olan, bu alanların kendisinden ziyade “ahlak, normlar ve hedefler”dir.^[55] Dolayısıyla, Sosyal Bilimlerden “İslami” tabirini kaldırıp İslam ahlakı temelli Sosyal Bilimlere geçerek yeni bir çoğulculuk paradigmasının önü açılabilir. Bu yeni paradigma, İslam ahlakı temelinde bir kanıya varmadan önce farklı düşünce ekollerini sunmayı, içtenlikle dinlemeyi, bunlarla etkileşime girmeyi, farklı (ve genellikle karşıt) görüşleri entelektüel olarak hoş görmeyi gerektirir. Bu yaklaşım, IIUM’nin uluslararası niteliklerini geliştirmesine, sadece Malezya ve İslam dünyası (*ümmet*) ile değil, küresel ölçekte insanlıkla daha ilişkili hâle gelmesine katkıda bulunabilir. Bu güzel tevhidî epistemoloji mikro bir temel oluşturmalıdır ve bu ancak İslam kültürünün sadece tarihle değil, güncel meselelerle de nitelikli etkileşimler kurmasını sağlayan iyi temellendirilmiş araştırmaların üretilmesiyle başarılabilir. Görüştüğüm öğrencilerden bazıları, daha iyi bir mikro temel edinme konusunda istekli olduklarını belirtmiştir. On beş yılı aşkın süredir IIUM Siyaset Bilimi bölümünde çeşitli seminer dersleri veren Jung Dietrich, öğrettiklerinin dünyadaki diğer üniversitelerde öğretilenlerden pek de farklı olmadığını savunmuş ve şöyle devam etmiştir: “Bazı öğrenciler -ama sadece birkaçı- bana, bu sosyal bilimi günümüzde İslami bir bağlama nasıl oturabileceklerini sordu. Ancak bu tartışmalar çok ileri gitmedi ve benim ‘Batı sosyal bilimi’ anlayışım öğrenciler arasında çok daha fazla karşılık buldu.”

Belirli bir İslami “paradigma”yı uygulamanın aksine, çoğulculuk iş birliği bakımından daha elverişli bir ortam sağlar. Peki iş birliği neden önemlidir? Nienhaus’un açıkladığı gibi:

Normatif bir tartışmada, ilahi rehberliğe dair belirli bir anlayıştaki imaların kabul edilebilirliği konusunda şüpheler ortaya çıkarsa (örneğin diğer ahlak kurallarıyla çelişmesi nedeniyle), söz konusu

[54] Rosnani Hashim, “The Curriculum of Islamic Studies and Islamic Studies Education Programmes in Meeting the Challenges of Globalization: A Case Study of Selected Malaysian Universities,” *Al-Shajara: Journal of Islamic Thought and Civilization*, special issue (2017): 12.

[55] Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (New York: Oxford University Press, 2008), 128.

anlayışın yeniden gözden geçirilmesi ve ilgili ilahi rehberliğe dair yeni bir yorum getirilmesi gerekebilir. Seküler ekonomistler, dinî metinlerin (yeniden) yorumlanmasına değil, dinî metinlerdeki imaların ortaya çıkarılmasına katkıda bulunabilirler. Bu, İslam ekonomistlerinin ve şeriat âlimlerinin uzmanlık alanına girmektedir.^[56]

Tüm insanların eşit olduğunu (İslami terimlerle de olsa) öngören ilkeli bir makro temel için gelir ve zenginliklerin yeniden dağıtılması, sosyal güvenlik ve sağlık programları, gelecek nesillere karşı ekolojik sorumluluk gibi meselelerin nasıl ele alınacağına dair teorik bir mikro temel olması gerekir. Bu konular çeşitli yaklaşımlar dikkate alınarak çoğaltılabilir.

Vahiy ve miras bilgisinin yeni teorilerin geliştirilmesinde ilham kaynağı olarak değerlendirilmesi IIUM için faydalı olacaktır. Bu teoriler daha sonra verimli bilimsel tartışmalar ve etkileşimlerle, uzmanlar tarafından kabul gören yöntemlerle test edilebilir. Araştırmacılar ve akademisyenler, eşsiz bir bilgi kaynağının varlığına ilişkin epistemolojik iddianın sonuçlarını, potansiyel diyalog ortaklarını korkutup kaçırmayacak bir perspektife oturtmalıdır. Malik Bedri'nin dediği gibi, “kertenkele deliği”ne çekilmekten kaçınabilmek için herhangi bir alanın kökenleri ve farklı bakış açılarının altında yatan temel öncüller anlaşılmalıdır. İslami vizyonla hazırlanan müfredatla Batılı versiyon arasında bazı çelişkiler mevcuttur. Ancak her iki vizyonla da eş zamanlı olarak çalışanlar, İslami esaslara (*sabiteler*) aykırılıkları ortadan kaldırmak veya bunlarla çalışmak konusunda daha maharetli olacaktır. Frankfurt ekolü, Marksizm ve radikal filozoflar, ekolojistler, şenlikli toplumcular ve faydacılık karşıtı sosyal bilimcilerin hepsi, Bİ için çalışanlara yardımcı olabilecek önemli eleştiriler getirmektedir. Alternatif görüşlerin hepsini harekete geçirmeden ve aralarında diyalog kurmadan, geç modernitenin sosyal, ekonomik ve siyasi hastalıklarına alternatif bulunamaz. İslam ekonomisti Ayman Reda şöyle diyor: “İslam’ın piyasalara bakışını İslami kutsal metinler, filozofların yapıtları ve içtihat yoluyla keşfetmeye çalıştım. Piyasaların nasıl işlemesi, şirketlerin piyasalarda nasıl davranması ve bireylerin piyasalarda nasıl davranması gerektiğine ilişkin Hıristiyanlıktaki görüşlerle pek çok benzerliğe rastladım.”^[57]

Sonuç

[56] Nienhaus, “The Reform Agenda of Mainstream Economics,” 93.

[57] Ayman Reda, “Islam and Markets,” *Review of Social Economy* 71, no. 1 (Nisan 2013): 20–43, 41.

IIUM misyonunu dört kavramla özetler: “Bütünleştirme, İslamileştirme, Uluslararası Nitelik Kazanma ve Kapsamlı Mükemmellik.”^[58] IIUM’nin teorik modellerine ve pratik uygulamalarına “eleştirel sempati” ile yaklaştığımda, bir önceki bölümde de tartışıldığı üzere, bu özelliklerin bazılarında oldukça üst düzeylere çıktığını, diğerlerinde ise biraz zorlanıldığını tespit ettim.

IIUM’nin gelecekteki ilerleyişine ilişkin değerlendirmelerde, IIUM’deki bazı akademisyenlerin önem verdiği bir vizyon olan Sosyal ve Beşerî Bilimler eğitimini nasıl geliştirdiğine ilişkin incelemeler bulunmalıdır.^[59] Belirlenen tanımlar ve kıstaslar çerçevesinde çok yönlü veya bütüncül bir eğitimin verilip verilmediği sorgulanmalıdır. Bu doğrultuda etkin düşünüp yazabilen; evreni, toplumu, birbirimizi, kendimizi anlama ve bilgi edinme yollarına eleştirel yaklaşabilen; diğer kültürler ve diğer çağlar hakkında bilgi sahibi olan; ahlaki ve etik sorunlara ilişkin anlayış ve deneyim kazanmış; belli başlı alanlarda derinlemesine bilgi edinmiş bireylerin yetişip yetişmediğine bakılmalıdır. Böylesine bir eğitim, güncel alaka veya mesleki fayda kaygısı gütmeyen, özgür bir araştırma ruhu içinde yürütülen bir uğraş olmalıdır. IIUM’nin ilerlemesi sadece geleksel epistemolojik terimlerin sınırlarını genişleterek değil, öğretim üyelerinin çalışma koşullarını iyileştirerek ve genel itibarla akademik özgürlükleri (genellikle birçok otoriter Müslüman devlette görülen önemli bir sorun) geliştirerek de hızlandırılabilir. Çoğulculuk, toplum ve akademi arasında sağlıklı, canlı ve karşılıklı fayda sağlayan ilişkilerin kurulabilmesi için önemli olan özgür medyanın bulunduğu demokratik sistemlerde ortaya çıkar.

[58] <http://www.iium.edu.my/page/vision-mission-1>.

[59] Örneğin bkz. Hashim, “Higher Education Curriculum Development for Islamization of Knowledge,” 52.

İslam ve Toplumsal Cinsiyetin Epistemik Politikaları: Dekolonyal Bir Dönüm Noktası ^[*]

Shuruq Naguib^[**]

İslami çalışmalar çerçevesinde bir analiz kategorisi olarak toplumsal cinsiyet üzerine eleştirel yaklaşımlar geliştirmenin hem entelektüel hem de kültürel zorlukları bulunmaktadır. Toplumsal cinsiyetin analitik açıdan önemli olduğu üstü kapalı bir şekilde kabul edilse de bu iki kategorinin keşişimiyle son derece tartışmalı bir araştırma alanı ortaya çıkmış, hedefleri, uygulamaları ve etkileri itibarıyla Müslümanların ve başka grupların içinde kutuplaşmalara yol açmıştır. Üstelik bu alanın uzmanları da çoğunlukla kadınlardan oluştuğu için cinsiyetlendirilmiş bir yapısı vardır. Genel olarak Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmalarında da bulunan bu karakteristik özellik, söz konusu alanın çağdaş akademik camianın çeşitli disiplinlerinde marjinal bir epistemik ve kurumsal konumda bulunmasının nedenlerindedir.^[1] Aynısı İslam ve Toplumsal Cinsiyet için de geçerlidir ancak burada başka faktörlerin de rolü bulunmaktadır: İslam ve Toplumsal Cinsiyet çalışmaları, çoğunlukla Müslüman ya da Müslüman

[*] Naguib, S. “İslam ve Toplumsal Cinsiyetin Epistemik Politikaları: Dekolonyal Bir Dönüm Noktası”. (Çev. Osman Nuriler). *İslam ve Toplum Araştırmaları Dergisi, Amerika*, Sayı 1, 87-103. <https://doi.org/10.35632/ajis.v38i1.3646>.

[**] Birleşik Krallık'taki Lancaster Üniversitesi'nde İslami İlimler alanında öğretim üyesidir. Doktorasını Manchester Üniversitesi Orta Doğu Çalışmaları Bölümü'nde İslami İlimler alanında tamamlamıştır. Dr. Shuruq'un araştırmaları iki temel alanı kapsamaktadır: Klasik ve modern öncesi entelektüel ve metinsel gelenekler, özellikle Kur'an hermenötöği ve ibadet hukuku; ve yirminci yüzyıl ve çağdaş Müslüman kadın akademisyenlerin geleneği nasıl yorumladıklarına odaklanarak Müslümanların moderniteye tepkileri. Dr. Shuruq, klasik sonrası Kur'an yorumunda ve Arap retoriğinde metafor, Kur'an'ın feminist hermenötöği ve Bint al-Shati'ye özel ilgi duymaktadır. İslam'da çağdaş kadın müfessirler ve fakihler üzerine çeşitli araştırmaları bulunmaktadır.

[1] Maria do Mar Pereira, *Power, Knowledge and Feminist Scholarship: An Ethnography of Academia* (Londra: Routledge, 2017).

geçmişi olan kadınlar tarafından yürütülmektedir. Dolayısıyla, Kadın ve Toplumsal Cinsiyet çalışmalarıyla bağdaştırılan marjinal anlayışlar burada hem hafifletilmekte hem de yeniden üretilmektedir.^[2]

Erken dönem İslam ve Toplumsal Cinsiyet çalışmalarındaki postkolonyal yaklaşımlar sayesinde, yeni gelişen bu alan Müslüman kadınlara ilişkin oryantalist klişelerin yapısöküme uğratılmasında dikkat çekici roller üstlenmiştir. Leila Ahmed'in *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* [*İslam'da Kadın ve Toplumsal Cinsiyet: Çağdaş Bir Tartışmanın Tarihsel Kökleri*] (1993), Deniz Kandiyoti'nin *Gendering the Middle East* [*Orta Doğu'yu Cinsiyetlendirmek*] (1996) ve Lila Abu-Lughod'un *Remaking Women* [*Kadınların Yeniden İnşa Edilmesi*] (1998) başlıklı yapıtlarında, Edward Said'in 1978 tarihli *Şarkiyatçılık* eserinden de faydalanılarak İslam'a dair toplumsal cinsiyet temelli özelleştirmelere karşı eleştirel incelemeler sunulmuştur. Temel metinleri toplumsal cinsiyet eşitliğini baz alarak yeniden değerlendiren Amina Wadud imzalı *Kur'an ve Kadın* (1992) gibi çalışmalarla, bir başlarına postkolonyal nitelikler taşıyan karşı okumalar yapılmıştır. Öte yandan, İslam ve Toplumsal Cinsiyet çalışmalarıyla ilgilenen Müslüman kadın akademisyenlerin sayısındaki artış, Müslüman kimliğinin küresel ölçekte ırksallaştırılması ve 11 Eylül sonrası yükselen İslamofobi ile aynı dönemde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla, bu insanlar, mensubu oldukları akademik ve dinî topluluklar eliyle her iki taraftan hedef alınmıştır. Batı akademilerinde araştırmalarını içeriden savunmacı olma ithamıyla karalamak amacıyla Müslüman kimliklerine göndermede bulunulmuş^[3] veya tam tersine İslam'ın ilerlemeci ve niş bir yorumunu dillendirdikleri için övülmüştür. Bu alanı Juliane Hammer'ın ifadesiyle "köşeye sıkıştırılmış ve tecrit edilmiş" ifadesiyle tanımlamak esasında daha isabetli olacaktır.^[4]

"Gelenek" olarak algılanan unsurları muhafaza etmeye çalışan Müslümanların akademik kurumları ve oluşumlarında, toplumsal cinsiyet analizini açıkça feminist amaçlarla kullanma girişimleri çoğu zaman şüpheyle karşılanmaktadır. Ancak gelenekçi entelektüel tepkilerde çeşitlilikler de göze çarpmaktadır. Bir yanda, iki tarafın da ortak aleyhtarı olan gayrimüslimlerin İslamofobik ve oryantalist eğilimlerine karşıt olma duygusu paylaşılırken, diğer yanda bu akademisyenler kültürel emperyalizmin temsilcileri olarak görülmekte ve

[2] Juliane Hammer, "To Work for Change: Normativity, Feminism, and Islam," *Journal of the American Academy of Religion* 84, no. 1 (2016): 98–112.

[3] Aaron Hughes, *Islam and the Tyranny of Authenticity: An Inquiry into Disciplinary Apologetics and Self-Deception* (Sheffield: Equinox Publishing Ltd, 2015), 77.

[4] Hammer, "To Work for Change," 656.

tamamen reddedilmektedir.^[5] Bu durum, Müslüman çevrelerce de kanıtlandığı ve kabul edildiği üzere, İslami yükseköğretim kurumları da dâhil erkek ege-men akademik ortamlarda kapsayıcı modellere ciddi şekilde ihtiyaç duyulduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Bu kapsayıcı modellerin belirleyici normları ve şartları hâlen tartışılmakta, mevcut kurumsal engeller de ayrıntılı bir şekilde literatürde belgelenmektedir.^[6] İhtilafın özünde, İslam'ın hemen her alanında entelektüel ve varoluşsal kaygıların merkezi hâline gelen toplumsal cinsiyet meselesine ilişkin yorumların farklı olması bulunmaktadır.

Bu kategorinin İslam düşüncesi ve pratiği açısından, özellikle de eşitlik ve cinsiyet farklılıkları bakımından ne anlama geldiğine dair yoğun tartışmalar yapılsa da toplumsal cinsiyetin soy kütüğü ve kuramsallaştırılmasıyla ilgili eleştirel tartışmaların sayısı epey azdır. Nihayetinde ırk ve din gibi diğer çağdaş kategorilere benzer şekilde, toplumsal cinsiyetin de Batı Avrupa merkezli modernitenin epistemik paradigmasıyla gelişen bir tarihi vardır. Bu kategori, uzun zamandır Batı dışı entelektüel geleneklerin metinlerini ve kilit olaylarını, kendi Batılı anlayışına göre tarihselci bir nesneleştirmeye ve kavramsal olarak yeniden yapılandırmaya tabi tutmakta, bu gelenekleri boyunduruğu altına almaya çalışmaktadır. İslami materyalleri sadece toplumsal cinsiyet açısından incelemekle kalmayıp sorgulayıcı bakışları toplumsal cinsiyete ve onun tarihine de yönelten eleştiriler sayesinde, İslam ve Toplumsal Cinsiyet söylemlerinin bazı çıkmazlarına çözüm getirebilecek yeni sorular oluşturulabilir.

Bu metin, farklı disiplinler bünyesinde ve çeşitli perspektiflerle yapılan ve sayıları giderek artan İslam ve Toplumsal Cinsiyet çalışmaları hakkında kapsamlı veya temsili bir özet değildir. Daha ziyade, feminist toplumsal cinsiyet teorisi ile bunun İslam ve Toplumsal Cinsiyet çalışmalarıyla etkileşim noktaları hakkında bazı gözlemler sunulacaktır.

Evrensel Cinsiyetlendirme

Artık toplumsal cinsiyete dair kavramsal tartışmalara yer olmadığını kabul etme eğilimindeyiz, fakat tüm modern kavramlar gibi bunun da bir tarihi vardır. Cinsiyetle ilgili tüm olgularda toplumsal cinsiyeti görüyor olmamız, analitik bir araç olarak başarılı olduğunun göstergesidir. Toplumsal cinsiyet, 1960'larda psikoloji alanında yeni bir kavram olarak ortaya atılmış, üstelik ken-

[5] Alison Scott-Baumann, Mathew Guest, Shuruq Naguib, Sariya Cheruvallil-Contractor, and Aisha Phoenix, *Contested Identities and the Cultures of Higher Education in Britain* (Oxford: Oxford University Press, 2020), 187.

[6] Örneğin, Britanyalı Müslüman topluluklarında liderlik, otorite ve temsil ile ilgili toplumsal cinsiyet makaleleri için bkz. *The Journal of Religions* 10 (2019).

disini benimseyen ikinci dalga feminist politikaların zirvesinde, iyi bir zamanlamayla ortaya çıkmıştır.^[7] 1950'lere kadar İngilizcede *gender* (toplumsal cinsiyet) kelimesi, bütünüyle dilbilimsel bir olguya karşılık geliyordu. Ancak Robert Stoller'ın 1964-1968 yıllarında hermafroditizm üzerine yaptığı klinik psikolojik araştırmalarla birlikte ne erkek ne de dişi olan kişilerin eril ya da dişil özellikler edinmesini ifade eden insan davranışı anlamında bir kavrama dönüştü. Stoller, çevrenin rolünü açıklamak için teorik açıdan dönüştürücü olacak cinsiyet/toplumsal cinsiyet (*sex/gender*) ayrımını ortaya attı. Toplumsal cinsiyet ile biyolojinin bağlantısını kopararak cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinselliği söylemsel fenomenler olarak düşünmenin önünü açtı. Çevre ve yetiştirme tarzı üzerine yaptığı vurgular, 1970'lerden itibaren feministler tarafından kullanılmaya başladı. Bu doğrultuda feministler, cinsiyetler arasındaki eşitsizlikleri doğal bir sistemden ziyade, toplumsal olarak üretilen ve sürdürülen (ve dolayısıyla değiştirilme-ye açık) kültürel bir sistem olarak yeniden ele alabildiler.^[8] Toplumsal cinsiyet çalışmalarının genelinde, toplumsal cinsiyetin "kadın" ile özdeşleşmesinin -ve büyük ölçüde hâlâ bu şekilde devam etmesinin- sebebi budur.

Sosyolojide toplumsal cinsiyetin ilk etkili uygulamalarından biri olan *Sex, Gender and Society* [*Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Toplum*] (1972) başlıklı kitabın yazarı Ann Oakley'e göre, cinsiyete dayalı kimliğin belirlenmesinde toplumsal normların rolü her şeyden önemliydi: "Cinsiyet" erkek ve kadın arasındaki biyolojik farklılıkları ifade eden bir kelimedir... 'Toplumsal cinsiyet' ise bir kültür meselesidir: 'Eril' ve 'dişil' şeklindeki toplumsal sınıflandırmayı ifade eder."^[9] Oakley ve diğer feministlerin çalışmaları, toplumsal cinsiyetin odağını bireysel olarak edinilen cinsel tutumlardan, kültürel olarak üretilen cinsel farklılıklara çevirdi. Oakley, bu kavramsal değişimi desteklemek için erkek-kadın ayrımları üzerine yapılmış çok sayıda kültürler arası çalışmadan elde edilen bulgulardan yararlandı. Toplumsal cinsiyetin kültürel ifadelerindeki çeşitlilikler, insan yaşamının bir sabitesi olarak sunulmaktaydı. Oakley'nin mantığı, kültürler arası bulgular benzerliklere işaret ettiğinde bile, gözlemlenen biyolojik farklılığın evrensel olarak toplumsal cinsiyet farklılaşmasına yol açtığına dair özleştirilmiş bir varsayıma dayanmaktaydı: "Brezilya'daki bu kabiledede hem erkekler hem de kadınlar 'açık, müstehcen ve agresif saldırılarda' bulunurlar, ... bu kabiledede hem eril hem de dişil kişilik 'pratik' ve 'agresif'tir."^[10]

[7] Jennifer Germon, *Gender: A Genealogy of an Idea* (Londra: Palgrave Macmillan, 2009).

[8] A.g.e., 105.

[9] Ann Oakley, *Sex, Gender and Society (Towards a New Society)* (Londra: Maurice Temple Smith, 1985 [1972]), 2.

[10] A.g.e., 67.

Oakley'nin düşünce tarzı, farklılığın olmadığı yerlerde bile farklılık görebilmek için Batı dışı kültürleri ısrarla yeniden irdeleyen evrenselleştirici farklılık mantığını temsil etmektedir. Yıllar sonra, toplumsal cinsiyet üzerine çalışan Nijeryalı Oyeronke Oyewumi, Batı Afrika Yorubá kültüründe toplumsal cinsiyet -daha doğrusu toplumsal cinsiyetin yokluğu- hakkındaki *The Invention of Women [Kadınların İcadı]* (1997) başlıklı çığır açıcı eserinde, ikinci dalga feminist akademinin yerel bilgileri evrenselci bir toplumsal cinsiyet farklılığı teorisine hizmet edecek şekilde nasıl asimile ettiğini göstermiştir.^[11] Ona göre, Yorubá'nın cinsiyetsiz dili ve toplumsal cinsiyet temelli olmaktan ziyade yaş temelli sosyal örgütlenmesi hakkında bol miktarda veri olmasına rağmen, toplumsal cinsiyet farklılıklarına bakan Yorubá araştırmacıları ne arıyorlarsa onu bulmuşlardır. Bunun üzerine Oakley, toplumsal cinsiyet farklılığının her yerde bulunması ile bütün kültürlerde "belirleyici ilke" olarak kabul edilmesini birbiriyle karıştırmamak adına önemli bir uyarı dile getirmiştir. Oakley, söz konusu durumun "Batı toplumuna özgü olduğunu... bu toplumun cinsiyetler arasındaki farklılıkların ortak niteliklerden daha önemli olduğu varsayımıyla örgütlendiğini" savunmaktadır.^[12]

Ancak 1970'lerden bu yana feminist siyasi ve entelektüel söylem, itici gücüyle toplumsal cinsiyet farklılığını evrenselleştirmekle kalmamış, bunu toplumsal cinsiyet teorisinin belirleyici bir ilkesi ve analitik araçlarının ayrılmaz bir parçası hâline getirmiştir. Darlene M. Juschka, feministlerin ve diğerlerinin 1980'lerden bugüne toplumsal cinsiyeti hayatın her alanında merkezi ve birincil bir kategori olarak ele aldığını ve teorik olarak toplumsal cinsiyet farklılığına öncelik verdiğini açıkça belirtmektedir.^[13] Belki de bu yüzden Oakley, kitabının 1985 baskısına yazdığı önsözde toplumsal cinsiyet farklılığının Batı'ya özgü olduğunu ayrıntılı bir şekilde dile getirme ihtiyacı hissetmiştir. Toplumsal cinsiyet farklılığının belirleyici oluşunu, ev ile işi ayıran ve toplumsal ilişkileri Avrupalı erkeğin üstünlüğüne dayalı bir ataerkillik olarak yeniden yapılandırılan modern iş bölümüne dayandırmıştır. Bu ataerkilliğin temelinde, toplumsal cinsiyet farklılaşmasının yeni biçimlerinin üretildiği ve özelleştirildiği modern

[11] Oyeronke Oyewumi, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997).

[12] Oakley, *Sex, Gender and Society*, 189.

[13] Darlene M. Juschka, "Feminism and Gender Theory," *The Oxford Handbook of the Study of Religion* içinde, ed. Michael Stausberg ve Steven Engler (Oxford: Oxford University Press, 2016), 1. Örneğin bkz. Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History* (New York: Columbia University Press, 1999), 10, burada bir tarihçi olarak "cinsel farklılığa atfedilen değişken ve çelişkili anlamlara işaret ederek" toplumsal cinsiyeti tarihselleştirmekle ilgilendiğini belirtir.

çekirdek ailenin gelişimi yatar.^[14] “Kadın meselesi”, kapitalizm ve sanayileşmenin ardından kadınları birçok yasal ve ekonomik haktan mahrum bırakan bu gibi gelişmeler eşliğinde ortaya çıkmaktadır.

Bu yorumlar, toplumsal cinsiyetin Batılı feministler tarafından ele alınma ve evrenselleştirilme biçimlerine dair sonraki dönem feminist eleştirilerin ilk örnekleridir. 1990’larda Linda Nicholson, erken modern Avrupa toplumlarının ırk, etnisite ve cinsiyeti insan farklılığının esas belirleyicileri olarak özselleştiren “materyalist bir metafiziği” benimsediğini öne sürmüştür. Nicholson’a göre bunun sonucunda “maddi ya da fiziksel özellikleriyle beden, gittikçe artan bir şekilde içindeki benliğin doğasını yansıtır olmuştur”.^[15] Modernite ile birlikte kalıcı hâle getirilen boyunduruk sistemlerine karşı, yirminci yüzyıl sonunun toplumsal cinsiyet teorisi, cinsel farklılığa ilişkin normatif erkek/kadın ikiliğini yıkmak için inşacı bir yaklaşım geliştirmiş ve sonunda cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımının biyolojik varsayımlarını terk etmiştir: Cinsiyetin kendisi, bedeni cinsiyetlendirme sürecinden önce var olan, onu tayin eden ve toplumsal cinsiyet normları tarafından şekillendirilen kültürel bir kategori olarak görülmeğe başlamıştır.^[16] Bununla birlikte Nicholson’a göre inşacı feministler, cinsel farklılığın her yerde toplumsal cinsiyet farklılaşması ürettiği varsaymaya devam etmişler, “bedene dair verili unsurların tüm kültürlerde insanların sınıflandırılmasında ve ötekilerin bu şekilde sınıflandırılanlara verdiği tepkilerde benzerlikler ürettiğini” söylemişlerdir.^[17] Nicholson’un “biyolojik temelcilik” olarak adlandırdığı bu strateji aracılığıyla toplumsal cinsiyet teorisi, çeşitli ifadeleri ve versiyonlarıyla toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve kadınların marjinallik durumu hakkındaki politik iddialarının evrensel olarak geçerli olduğunu öne sürebilmiştir.

Dolayısıyla, modern toplumsal cinsiyet anlayışlarındaki bu paradigmatik değişim, biyolojik özcülükten inşacılığa (ikili bir karşıtlık niteliğinde) bir geçiş olmamış, feministlerin “kadın” kategorisine yaptıkları politik yatırımlar nedeniyle stratejik olarak birinden diğerine gidip geldikleri bir süreklilik hâlini almıştır. Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı, toplumsal cinsiyet teorisi her ikisini

[14] Oyeronke Oyewumi, “Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and The Challenge of African Epistemologies,” *Jenda: A Journal of Culture and African Women Studies* 2, no. 1 (2002): 1-5, 2; <https://www.codesria.org/IMG/pdf/OYEWUMI.pdf>. Özellikle bkz. “kadın annenin toplumsal cinsiyetin kendisine toplumsal ve tarihsel olarak özel bir anlam kazandırdığı çekirdek aile iş bölümü” üzerine tartışma.

[15] Linda Nicholson, “Interpreting Gender,” *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 20 (1994): 79–105, 84

[16] Juschka, “Feminism and Gender Theory,” 2, 4.

[17] Nicholson, “Interpreting Gender,” 95.

de yalnızca temsili sistemlerimiz aracılığıyla var olan, toplumsal olarak üretilmiş kategoriler olarak gördüğü için ortadan kalksa bile, sonuç itibarıyla cinsiyetin/toplumsal cinsiyetin söylemsel inşası bedene ilişkin fikirler tarafından yönlendirilmektedir. Bu fikirler ne kadar değişken olursa olsun, cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik üçlüsünde her zaman yeni farklılık biçimleri oluştururlar. Judith Butler, Juschka ve diğer feministlere göre bu yeni kavramsallaştırma sayesinde, Batı kökenli erkek/kadın ikiliği ötesinde, bedenin normatif olmayan, yıkıcı ve politik bir şekilde yeniden anlamlandırılabilmesi mümkün olur.^[18] Ancak bu yeni imkanlar, boyunduruk altındaki kadınların ortak tarihini geçersiz kılmaz. Örneğin, Alison Stone, kadınların doğuştan gelen ortak bir deneyime sahip olmasalar bile, kendi kültürlerindeki kadın bedenine dair yorumları öğrenme ve yeniden işleme konusunda ortak bir tarihsel deneyimlerinin bulunduğunu kabul etmeyi önerir. Böylece inşacı toplumsal cinsiyet görüşleri ile feminist politika arasındaki gerilimi uzlaştırır. Süreklilikleri keşfetmeyi Batı feminizmi için verimli bir çaba hâline getiren de budur.^[19]

Dolayısıyla, temel düzeyde Batılı toplumsal cinsiyet teorisi, bilgi kaynağı ve siyasi eylem alanı olarak bedeni vurgulamaya devam etmektedir. Bu paradigmatik değişim, cinsiyetin/toplumsal cinsiyetin özsel ya da koşullara bağlı doğasıyla ilgili yani ontolojik değil daha ziyade epistemik niteliklidir. Cinsiyetin ontolojisi üzerindeki otorite, modern zamanların öncesindeki cinsel normları yöneten temel metinler (örneğin İncil) olmaktan çıkmış, bedenin toplumsal deneyimine geçmiştir. Modernitenin materyalist metafiziğinin, toplumsal cinsiyet teorisinin farklı versiyonları tarafından sorgulanmak yerine pekiştirildiği söylenebilir. Böylece, insan benliğinin kimliği hakkında düşünürken, bunu maddi olarak somutlaştırılmış ve insani olarak yorumlanmış bir farklılık olarak kabul etmenin ötesine geçen yaklaşımların önü kapatılmıştır. Bu husus, toplumsal cinsiyet teorisi ile İslam düşüncesi arasındaki başlıca epistemik (ve etik) uyumsuzluklardan biridir. Ve bu, İslam ve Toplumsal Cinsiyet üzerine hem gelenekçi hem de aktivist/feminist akademik söylemlerin hepsinde görülen, ancak yeterince irdelenmemiş bir konudur. Bir başka tarihsel ve kültürel uyumsuzluk da Batı temelli açıklayıcı paradigmanın Batılı olmayan içeriklere ve bağlamlara uygulanmasıyla sıkça ortaya çıkar. Üstelik bu, İslam ve Toplumsal Cinsiyet

[18] Judith Butler, "The Future of Sexual Difference: An Interview with Judith Butler and Drucilla Cornell," *diacritics* 28, no. 1 (1998): 19-42.

[19] Toplumsal cinsiyet, feminist politikalar ve "kadın" kategorisi hakkındaki tartışmaya değerli katkılar şunlardır: Iris Young, "Humanism, Gynocentrism and Feminist Politics," *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 8, no. 3 (1985): 173-183; Nicholson, "Interpreting Gender" (1994); ve Alison Stone, "Essentialism and Anti-essentialism in Feminist Philosophy," *Journal of Moral Philosophy* 1, no. 2 (2004): 135-153.

çalışmalarında hiç de az rastlanmayan bir sorundur.

İslam'ın Cinsiyetlendirilmesi

Tarihsel-metinsel İslam ve Toplumsal Cinsiyet çalışmalarında, cinsiyet/toplumsal cinsiyet arasında yapılan teorik ayrımı İslami kaynaklara uygulamanın ilk örneklerinden birini Paula Sanders yazmıştır. 1991 tarihli “Gendering the Ungendered Body: Hermaphrodites in Medieval Islamic Law [Cinsiyetlendirilmiş Bedeni Cinsiyetlendirmek: Orta Çağ İslam Hukukunda Hermafroditler]” başlıklı bu vaka çalışması, 1960’larda feminizm öncesi toplumsal cinsiyet araştırmalarının ilk zamanlarında çift cinsiyetli kişiler üzerine yapılan çalışmaları anımsatır. Sanders, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımını, cinsiyet belirsizliği yaşayan bir kişinin gerçek biyolojik (erkek/kadın) cinsiyetine dair anatomik ve psikolojik kanıtları değerlendirmek için geliştirilen hukuki stratejilere uygulamıştır.^[20] Bu doğrultuda klasik fikhın malzemeleri, kavramsal olarak özenli bir şekilde toplumsal cinsiyet teorisi ile harmanlanmıştır. Yaklaşık yirmi yıl sonra Sanders, vardığı sonuçları özür dileyerek tekrar gözden geçirmiş, “yazılı kaynakları gelişigüzel kullandığını” itiraf etmiştir. Nitekim Everett Rowson aynı yazılı kaynaklarda farklı bir cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı görmüş, erkek/kadın değil erkek/erkek olmayan (penetre eden/edilen ayrımıyla uyumlu) şeklinde bir ayrım dile getirmiştir.^[21] Ayrımın temelinde neyin olduğuna (yani penetre eylemine) dair metinden sorular soran Rowson’un bu tartışmasından etkilenen Sanders, -kendi döneminde toplumsal cinsiyet teorisinde baskın olan görüşlerin aksine- İslami kaynaklarda birden fazla cinsiyet temelli ayrımın aynı anda yapılabileceğini fark etmiştir. Bu sayede önceki çalışmasında öne sürdüğü gözlemi, “eşcinsellikle ilgili hemen hiçbir kaygının olmamasını” anlamlandıramıştı.^[22]

Sanders’ın çalışmasını tekrar gözden geçirmesi ve akademik özeleştiride bulunması şüphesiz takdire şayandır. Ancak yazılı ve hukuki İslami kaynaklar yorumlanırken, birden çok cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı modeliyle eşcinselliğin hoş görüldüğü iddia edilse bile, erkek/erkek olmayan ayrımından hareketle bir toplumsal cinsiyet kimliği olarak Müslüman bir “eşcinsellik”

[20] Paula Sanders, “Gendering the Ungendered Body: Hermaphrodites in Medieval Islamic Law,” *Shifting Boundaries: Women and Gender in Middle Eastern History* içinde, ed. Nikki Keddie ve Beth Baron (New Haven: Yale University Press, 1991): 74-95, 77.

[21] Everett Rowson, “The Effemates of Early Medina,” *Journal of the American Oriental Society* 111, no. 4 (1991): 671-693.

[22] Paula Sanders, “Hermaphrodites Revisited: A Reconsideration,” (2008): 1-4, 4. (https://www.academia.edu/35003377/Hermaphrodites_revisited_a_reconsideration_1).

kavramının var olduğu söylenemez. Khaled El-Rouayheb, *Before Homosexuality [Eşcinsellikten Önce]* adlı kitabında, buradaki tutarsızlık ve sorunları ikna edici bir şekilde ortaya koymuş ve “eşcinsellik” kategorisini modern dönem öncesi İslami kaynaklara uygulamayı anakronik ve yararsız olarak nitelemiştir.^[23] El-Rouayheb’in Arapçanın kavramsal grameri üzerine yaptığı titiz incelemeler, homoerotizmle ilgili İslami kaygıların modern eşcinsellik anlayışlarıyla tam olarak örtüşmediğini göstermektedir. Bu nedenle “eşcinsellik” üzerine yapılan tarihsel araştırmalarda, İslam’da livata yasak olmasına rağmen Müslümanların yazdığı homoerotik şiirlerinin böylesine yaygın görülmesi pek de iyi anlaşılabilir. El-Rouayheb ayrıca, bir erkeğe aşk şiiri yazmanın hukuken livata kavramı altında değerlendirilmediğini, ancak söz konusu çalışmalarda doğrudan cinsel eylemlerle ilgili olmayan çok sayıda davranış biçiminin eşcinsellik kategorisinde değerlendirildiğini ve cinselleştirdiğini söyler.^[24] Ayrıca, eşcinsellik kategorisinin epistemik açıdan evrenselliğini sorgulayan yaklaşımlar, bunun küresel politikalarını yapısöküme uğratan Joseph Massad’ın eserinde de görülmektedir.^[25]

İslami odaklı akademik çalışmalar, toplumsal cinsiyet teorisinin özcü-yapısalcı damarında konumlandırılabilir. Modern teorik terimlere hâkim olan bazı Müslüman akademisyenler, İslami metinlerin otoritesini, biyolojik bakımdan özcü bir iddiayla savunurlar. Cinsiyet/toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımı kabul ederler, ancak bu, toplumsal cinsiyet konusunda İslami normların otoritesi olarak bedeni (biyoloji veya fitrat) kabul etmektense metne dönüp bunun yeniden tartışılabilmesini mümkün kıldığı ölçüde geçerlidir.^[26] Söz konusu yeni yaklaşımda feminist toplumsal cinsiyet teorisinin kavramsal araçları kullanılır, fakat politik hedefleri tamamen değiştirilir. Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı, cinsiyetlendirilen bedenlerin toplumsal olarak cinsiyetlendirilen benliklere dönüştüğüne, bunların evrensel düzeyde kadın ve erkek olarak iki değişmez toplumsal gruba ayrıldığına ilişkin kanıtlar sağlar. Bu farklılığın çeşitli zaman ve mekanlarda toplumsal cinsiyet asimetrisi şeklinde ortaya çıkması, inşa edilmiş bir gerçekliğin değil biyolojik ve deterministik bir doğanın ampirik kanıtı olarak ve toplumsal cinsiyet farklılığının ilahi ontolojisinin özü olarak değerlendirilir. Çeşitli davranışsal ve fizyolojik araştırmalarla oluşturulan derlemelelerin yanı sıra Kur’an ve hadislerden seçilen delillerden hareketle, erkek ve kadın

[23] Khaled El-Rouayheb, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500–1800* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 3.

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

[25] Joseph Massad, *Desiring Arabs* (Chicago: Chicago University Press, 2003).

[26] Örneğin bkz. Abdul Hakim Murad, “Boys Shall Be Boys,” t.y., <http://masud.co.uk/ISLAM/ahm/boys.htm>.

arasında var olduğu iddia edilen toplumsal cinsiyet farklılığı, modern bilim ve din bir araya getirilerek temellendirilir.^[27] Bu şekilde biyolojiye dönmek, İslami bir toplumsal cinsiyet etiğinin sınırlarını, insanın öz kimliğini bedenini oluşturduğunu öngören materyalist bir metafizikle çizmek demektir. “Benlik” ile ilgili İslami ve Kur’ani kavramlar ve benliğin bedenle ilişkisi, toplumsal cinsiyet ve kimliğe dair bu İslami yaklaşımın şekillenmesinde çok az rol oynamakta, dolayısıyla nihayetinde metnin epistemik otoritesi muallakta kalmaktadır.

Öte yandan İslami feminist perspektif, Kur’an’ın metinsel yapısını baz almakta, çünkü buradaki yaratılış hikâyesi cinsiyet/toplumsal cinsiyet arasındaki teorik ayrımı irdelemek için verimli bir kaynak sağlamaktadır. Kur’an üzerine çalışan feminist akademisyenler, Riffat Hassan, Amina Wadud, Nimat Hafez Barazangi ve Asma Barlas’ın yanı sıra bir sonraki nesilden Rawand Osman^[28] ve Celene Ibrahim^[29] gibi isimler ortak bir paydada buluşmakta, insan hayatının “yegâne” kökenini tek bir “cinsiyetsiz nefis” olarak görme fikrinin Kur’an’da pekiştirildiğini savunmaktadır. Bunun en açık ifadesi de Nisâ Suresi’nin ilk ayetindedir: “Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan, ikisinden birçok erkek ve kadın üretilen Rabbinize itaatsizlikten sakının.” Celene Ibrahim, “nefis” teriminin Arapça dilbilgisinde dişil bir kelime olduğunu, Kur’an’da yaklaşık üç yüz yerde cinsiyetten bağımsız bireysel insan varlığına atfen geçtiğini, fakat toplumsal cinsiyet kimliğinin asla verilmediğini belirtir.^[30] Nefis, Kur’an’da hem bedensel hem de bedensel olmayan benlik anlamında kullanılır. “Bedensellik” ile faniliğe ve ölüme, “bedensel olmayan” ile de çeşitli psikolojik ve etik varlık durumlarına atıf yapılır.^[31] Buna karşın, Kur’an beden için sadece altı yerde *cesed* ve *cism* kelimelerini kullanırken, bunlarla sadece fiziksel suret ya da şekil ifade edilir ve salt fiziksellik faillik içermeyen yönüyle vurgulanır.^[32]

“Cinsiyetsiz nefis”, kayda değer teorik potansiyeli olan bir kavramdır. Bundan hareketle insanın öz kimliği hakkında düşünürken, esasında değişmez veya

[27] Kuzey Amerikalı Müslüman yazarın popüler eserine bkz. Mobeen Vaid, “In Defence of Male Headship in Islam,” 8 Mart 2021, <https://medium.com/occasionalreflections/in-defense-of-male-headship-in-islam-55f055a8877c>.

[28] Rawand Osman, *Female Personalities in the Qur’an and Sunna: Examining the Major Sources of Imami Shi’i Islam* (New York: Routledge, 2015).

[29] Celene Ibrahim, *Women and Gender in the Qur’an* (Oxford: Oxford University Press, 2020).

[30] A.g.e., 23.

[31] Kur’an’da benlik ve bedene dair en kapsamlı inceleme, Kur’an tefsiri yazarın ilk kadın olan Âişe Abdurrahman’ın (Bintü’ş-Şâtî, ö. 1998) eserinde bulunabilir. Bkz. 1969 *Makâl fi’l-insân* eseri, *El-Kur’ân ve Kazâya’l-İnsân* içinde yeniden basılmıştır (Kahire: Dârü’l-Me’ârif, 1999), 182-184.

[32] A.g.e., 184-186.

tamamen dönüştürülebilir ve yeniden şekillendirilebilir bir farklılık olarak bedensel farklılığa dayanmak yerine, toplumsal cinsiyet temelli olmayan müşterek bir insan ontolojisini esas almak mümkündür. Barlas'ın yorumu kısa ama isabetlidir: "Kur'an'ın kendisi zihin-beden ya da beden-ruh ikiliklerini onaylamaz. Cinsiyet/toplumsal cinsiyet düalizmlerini (yani cinsel farklılık fikrini) benimsemez... Kadın ve erkeğin varlığının tek bir Nefis ile başladığı ve bir çift oluşturduğu anlayışı, Kur'ani epistemolojinin temel esaslarındandır."^[33] Bununla birlikte, "cinsiyetsiz nefis" kavramının teorik potansiyeli ve bedenselliğinin/bedensel olmayışının doğası yeterince irdelenmiş değildir.^[34] Belki de İslami feminizmin aynı anda "iki tarafa da bağlı"^[35] kalmaya çalışması, iki taraftan da sınırlamalara maruz kalmasına yol açmaktadır. Bir yandan "cinsiyetsiz nefis", tüm açıklayıcı gücüyle İslam'da toplumsal cinsiyet eşitliğini savunmak için kullanılmakta ve böylece kavram olarak feminist toplumsal cinsiyet teorisi için eleştirel değerini kaybetmektedir. Öte yandan İslami feminizmin entelektüel çerçevesi (postkolonyal ve kesişimsel gelenekler içinde yer alsın da), ikinci dalga feminizm kapsamında belirli bir sosyal gruba atıfla tarihsel boyunduruklarla mücadele eden "kadın" kategorisiyle sınırlandırılmaktadır. Ancak Kur'an'ın yaratılış anlatısındaki "cinsiyetsiz nefis" kavramından hareketle, erkeklere karşıt bir grup olarak özelleştirilen kadınların doğası sorgulanmalı, dolayısıyla birinin tarihsel deneyimini diğerine göre ayrıcalıklı kılmanın değerine şüpheyle yaklaşılmalıdır. Materyalist beden metafiziğinin yanı sıra İslam düşüncesi ve toplumunda öz kimlik ile toplumsal cinsiyet arasındaki bağlantı tartışmaya açılmakta ve şu soru ortaya çıkmaktadır: İnsan kimliği bütünüyle toplumsal cinsiyete dayalı değilse (yani kimliğin temelinde bedensellik yoksa), bu durum hem günümüzde hem de geçmişle ilişkili olarak İslam ve Toplumsal Cinsiyet aktivizmi ve entelektüel çalışmaları için ne anlama gelecektir?

Zahra Ayubi, *Ahlakın Cinsiyeti* eserinde klasik Müslüman erkek "etikçilerde bir kimlik göstergesi olarak toplumsal cinsiyet kavramının olmadığını"^[36] insanlık ve nefis hakkında konuşurken cinsiyet ayrımı gözetmeyen bir dil kullandıklarını söyler. Bununla birlikte, etikçilerin dillerinde elit bir erkek

[33] Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2002), 133.

[34] İbrahim, *Women and Gender in the Qur'an*, 149. Özellikle Kur'an'ın somutlaştırma ve somutlaştırılmış deneyim kavramlarını keşfetme ihtiyacının altını çizdiği 'Future Directions' başlıklı bölüme bakınız.

[35] Miriam Cooke, "Multiple Critique: Islamic Feminist Rhetorical Strategies," *Nepantla: Views from South* 1, no. 1 (2000): 91-110, 93.

[36] Zahra Ayubi, *Gendered Morality: Classical Islamic Ethics of the Self, Family, and Society* (New York: Columbia University Press, 2019), 124. Türkçesi *Ahlakın Cinsiyeti - Klasik İslam'da Kendilik, Aile ve Toplum Etiği* (çev. Galipcan Altınkaya), Livera, İstanbul 2002.

normatifliğinin göze çarptığını iddia eder. Verdiği örnekler toplumsal cinsiyet farklılığına dair tekil bir kalıbın var olduğunu göstermez. Nitekim etikçilerin bazen kendi kozmolojilerine uymadığı hatta bunları tam tersine çevirip kusurlu bir hiyerarşi geliştirdiği görülür.^[37] Ancak Ayubi bu sapmaları çelişkiler olarak kabul eder. Etikçilerin kendi “dışlayıcı etiklerini kusurlu kılan” istisnalar ne kadar önemli olursa olsun, bunların elit erkek normatifliğine ilişkin genel modeli bozmadığını savunur.^[38] Ona göre etikçilerin (Farsça dilinin cinsiyet ayrımı bulunmayan grameri sayesinde de pekişen) “cinsiyet eşitlikçi tarzları”nın kavramsal terkipleri üzerinde hiçbir etkisi olmamıştır. Bunun yerine Ayubi etikçilerin toplumsal cinsiyet farklılığını ifade ediş biçimlerine odaklanır, eserlerdeki muğlaklıkları, gerilimleri ve tarafsızlıkları istisna olarak kabul eder.

Ayubi'nin bu eseri, toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş bir İslam ahlakına dair ayrıntılı bir metinsel çalışmadır ve bunu yaparken var olan iç çelişkileri yok saymaz. Ayubi'nin analizlerine yön veren toplumsal cinsiyet/lendirme çerçevesinde etikçiler, Kur'an'da cinsiyet ayrımı gözetilmeksizin değinilen nefis ve insanlık kavramlarının temelindeki ve metinlerin merkezindeki eşitlikçi metafiziği bozmakla suçlanır. Ancak klasik Müslüman etikçiler, eş zamanlı ve diyalektik olarak birden fazla modelle çalışmış, aynı zamanda hem cinsiyetsiz hem cinsiyetlendirilmiş ve hem eşitlikçi hem hiyerarşik modeller kullanmış olamaz mı? Sadece hiyerarşik ve ataerkil bir model varsa bile, toplumsal cinsiyeti bir farklılık göstergesi olarak kullanmayan bir ataerkillik (Ayubi'nin klasik İslam etiğine ilişkin gözlemediği gibi) ile toplumsal cinsiyeti esas alan ataerkillik modeli (feministlerin modern Batı bağlamında kuramlaştırdığı gibi) arasında ciddi farklar olduğu açıktır. O hâlde, toplumsal cinsiyet farklılığının biçiminin de değişmesi, dolayısıyla klasik İslam etiğindeki veya diğer İslami kaynaklardaki erkek/kadın ayrımlarının anlamı, önemi ve kullanımına ilişkin değerlendirmelerin gözden geçirilmesi gerekmez mi?

Toplumsal Cinsiyeti Eleştirmek: Dekolonyal Bir Dönüm Noktası mı?

Toplumsal cinsiyet teorisinin benzer kavram ve terimleri, İslam ve Toplumsal Cinsiyet analizlerine tamamen entegre edilmektedir. Batı Avrupa merkezli moderniteyle ortaya çıkmış toplumsal cinsiyet kalıplarının teorik olarak genellenebilir olduğu, çoğu zaman *apriori* kabul edilmektedir. Ancak bu alanda toplumsal cinsiyet teorisine oldukça güçlü itirazlar da sunulmaktadır. Lila Abu-Lughod, *Müslüman Kadının Kurtarılmaya İhtiyacı Var mı?* (2013) eseriyle

[37] Örneğin bkz. Tüsi'nin hurma ağacını üstün bir diş olarak temsil etmesine dair Ayubi'nin tartışması, 106-107.

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

indirgemeci feminist kavramları politik olarak sorgulayarak, Saba Mahmood ise *Dindarlığın Siyaseti* (2004) başlıklı kitabında bunları yeniden kuramlaştırmak dikkat çekmiş, Müslüman kadının öznelliğini açıklığa kavuşturmak üzere yeni alanlar açılmıştır. Feminist teoride Mahmood, özellikle “normların pekiştirilmesi ve sarsılması arasındaki kaçınılmaz ilişkiyi”^[39] teorik olarak vurgulayan, ancak sadece normları sarsan ve yıkan faillik biçimlerine politik ayrıcalıklar tanıyan Judith Butler’ın yapıtlarındaki bu gerilimi dikkatle irdelemiştir. Mahmood eserleriyle, öznellik ve faillik üzerine düşünme biçimlerine kalıcı katkılarda bulunmuştur. Ancak “hegemonik feminist anlatıları” reddederken, laf arasında bir dipnotta “tüm kültürlerin ve toplumların toplumsal cinsiyet eşitsizliği ilişkilerine dayandığını” kabul etmesi de epey şaşırtıcıdır.^[40]

Daha önceki tartışmaları da hatırlayacak olursak, Mahmood’un bu ifadesi, Batılı toplumsal cinsiyet teorisinin üstü kapalı bir şekilde evrenselleştirilmesinin bir örneğidir. Bu konu, Arjantinli feminist filozof Maria Lugones ve Afrika’lı toplumsal cinsiyet uzmanı Oyeronke Oyewumi tarafından ele alınır. Kadınların mağduriyetini, tarihleri ve kültürleri aşan bir şekilde “verili” kabul eden bu anlayış (feminist toplumsal cinsiyet kuramının inşacı ve postkolonyal versiyonlarında bile uzun süredir gerilimli bir şekilde benimsenen biyolojik temelcilik), istemeden de olsa söz konusu mağduriyetin “doğallığını” ve bunu açıklayan kuramın müphemliğini pekiştirmektedir: “Toplumsal cinsiyet yapılarının varlığı, biyolojik determinizm ideolojisinden ayrı tutulamaz. Batılı kavramsal şemalar ve teoriler öylesine yaygınlaşmıştır ki, Afrikalılar dâhil hemen her akademisyen bunları sorgusuz sualsiz kullanmaktadır.”^[41]

Leila Ahmed, Saba Mahmood, Lila Abu-Lughod ve diğerlerinin bu güçlü eleştirileri, toplumsal cinsiyet ve dinin kültürel ötekileştirmede nasıl kullanıldığını açıkça ortaya koymaktadır. Ancak nihayetinde söz konusu çalışmalar, fenomen ile temsil edilen anlamları ele almak için “şeylerin kendisine”^[42] dönmeyi öngören Batı episteminin fenomenolojik zeminine oturmaktadır. Böylece araştırmaları şekillendiren kategoriler hakkında bir fenomen olarak İslam’ın konuşması sağlanmakta, Batılı teorik formasyonların sözü kesilerek İslam, kadınlar ve toplumsal cinsiyetle ilgili “şeylerin” anlamlarını hassasiyetle yorumlayıp

[39] Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Berkeley: University of California Press, 2004), 21. Türkçesi *Dindarlığın Siyaseti: İslami Uyanış ve Feminist Özne* (çev. Aslı Altınışık) Işık, İstanbul 2022.

[40] A.g.e., 154, dn1.

[41] Oyewumi, *Invention of Women*, x; krş. Nicholson, *Interpreting Gender*, özellikle. 88-98; ve Germon, *Gender: A Genealogy of An Idea*, 85 ve sonrası.

[42] Edmund Husserl, *Logical Investigations*, ed. Dermot Moran (Londra: Routledge, 2001 [1900/1901]), 168.

tercüme etmek mümkün kılınmaktadır.

Bu kesintiler, “toplumsal cinsiyet teorisi”nden eleştirel kopuşların yaşanmasını ve yeni bir ufku oluşmasını sağlamaktadır. Bunlar, -henüz gerçekleşmemiş- dekolonyal bir dönüşümün habercileri olabilir, bu sayede Batı dışı materyaller ve bağlamlarla ilgili çağdaş çalışmalarda Batı’nın epistemik ve politik normatif otoritesini yeniden üreten “evrenselci hokkabazlığa”^[43] karşı daha güçlü itirazlar sunulabilir. Sömürgecilik ile din, ırk ve toplumsal cinsiyet gibi keşişim kategorileri arasındaki ilişkinin karşı tarihselleştirilmesi ile bu kategorilerin kavramsal ve politik sonuçları bağımsız ve keşişimsel olarak değerlendirilebilir. Toplumsal Cinsiyet Çalışmalarındaki dekolonyal dönüm noktası, “toplumsal cinsiyetin sömürgeci nitelikleri”nin irdelenmesi ve yeniden ele alınmasına dair önerilerle başlar.^[44] Ancak “din”^[45] kategorisindekinin aksine bu, feministler tarafından Batı’daki erkek egemen iktidarı ifşa etmek için kullanılan toplumsal cinsiyetin çetrefilli tarihine takılmaktadır. Dolayısıyla bu analitik kategori, ağırlıklı olarak özgürleştirici bir araç olarak kabul edilmektedir.

Örneğin 1980’ler ve 1990’larda toplumsal cinsiyet ve din üzerine yapılan eleştirel bakımdan anlamlı çalışmalar, toplumsal cinsiyete dayalı asimetrikler ve eşitsizliklerin “sarsılarak yıkılması” ve “tarihi bir şekilde altüst edilmesi” olarak nitelendirilmiştir.^[46] Joan Wallach Scott’ın *Gender and the Politics of History* [*Toplumsal Cinsiyet ve Politikalarının Tarihi*] (1988) adlı kitabında ifade ettiği üzere, toplumsal cinsiyet çalışmalarının hedeflerine ilişkin sorular, farklı bilgi disiplinleri ve alanlarında “sarsıcı/yıkıcı” araştırmaların önünü açmaya devam etmektedir. Bu sorulardan bazıları şunlardır:

Her bir cinsiyet için farklı roller ve işlevler, nasıl ve hangi koşullar altında tanımlanmıştır? “Erkek” ve “kadın” kategorilerinin anlamları, yere ve zamana göre nasıl değişmiştir? Cinsel davranışları düzenleyen normlar nasıl oluşturulmuş ve uygulanmıştır? İktidar ve haklara ilişkin meseleler erillik ve dişlilik ile ilgili konuları nasıl etkilemiştir? Sembolik yapılar sıradan insanların yaşamlarını ve pratiklerini nasıl

[43] Krishnan Ram-Prasad, “Reclaiming the Ancient World: Towards a Decolonized Classics,” 3 Temmuz 2019, <https://eidolon.pub/reclaiming-the-ancient-world-c481fc19c0e3>.

[44] Maria Lugones, “The Coloniality of Gender,” *The Palgrave Handbook of Gender and Development* içinde, ed. W. Harcourt (Londra: Palgrave Macmillan, 2016), 13-33.

[45] Talal Asad’ın “din” kategorisini yapısöküme uğratma konusundaki çalışmaları ufuk açıcı olmuştur. Bu kategorinin sömürgeci niteliklerini ırk, toplumsal cinsiyet ve Hıristiyanlıkla bağlantılı olarak inceleyen çeşitli düşünür ve akademisyenlerin tartışmaları için bkz. örneğin Şubat 2020’den itibaren Contending Modernities web sitesinde yer alan makaleler: <https://contending-modernities.nd.edu/decoloniality/>.

[46] Morny Joy, “Gender and Religion: A Volatile Mixture,” *Temenos* 42, no. 1 (2006): 7-30.

etkilemiştir? Cinsel kimlikler törelerin bünyesinde ve bunlara aykırı olarak nasıl şekillenmiştir?^[47]

Bu soruların verili ve varsayımsal kabulleri feminist politikalarla sıradanlaştırılmakta ve moderniteye dair cinsiyetlendirilmiş realitelerin yaygınlaşmasıyla pekiştirilmektedir. Toplumsal cinsiyetin temel soruları, varsayımlarının tarihsel açıdan kendine özgü oluşuyla ilgili eleştirilere rağmen, önemli ölçüde değişmiş değildir. Aksine, eleştirel bakışların “toplumsal cinsiyet”e ve bununla ilişkili kavramlara dönmesi, birbiriyle örtüşen ancak kendi sorularını da geliştiren Erkeklik Çalışmaları ve Queer Teorisi gibi yan dalların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Scott, bu soruların eleştirilmeden ve bağlamından koparılarak söz konusu alanlara aktarılmasıyla yaşadığı hayal kırıklığını dile getirmektedir. Bir analitik kategori olarak yararlı olabilmesi için “toplumsal cinsiyet”, ölçülebilir cinsiyetlendirme kalıplarına indirgenemeyen açık bir mesele olarak kalmalıdır.^[48]

Toplumsal cinsiyet meselesinin nasıl açık tutulabileceğinin bir örneği, *What Gender is Motherhood? [Anneliğin Toplumsal Cinsiyeti Nedir?]* (2016) adlı çalışmasıyla Oyewumi tarafından verilmiştir. Bu yapıt, *Anneliğin Yeniden Üretimi* (1978) başlıklı eseriyle epey yankı uyandıran Nancy Chodorow’un ortaya koyduğu tezin tersine çevrilmiş hâlidir. Chodorow, insanlardaki erkek egemenliği problemini anne psişesinde bulurken, Oyewumi ise erkek egemenliğinin evrensel bir tarihsel gerçeklik olarak verili oluşunu sorgular.^[49] Yorubá dilinde “hükümdar” anlamına gelen kelimenin İngilizceye “king” (kral) şeklinde cinsiyetlendirilerek çevrilmesi, edinilen sözlü tarih ve dilin kültürel olarak cinsiyetlendirilmesi bakımından aydınlatıcı bir örnektir.^[50] Müslüman dünyasında cinselliğe dair anlayışların, sömürgeleştirme ve modernite yoluyla on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl Avrupa’sının cinsel normlarına ayak uydurması için nasıl yeniden yapılandırıldığı ve tartışıldığına dair okumalarda da benzer görüşlere rastlanmaktadır.^[51] Sömürgeciler eliyle Afrika dillerinin ve kültürlerinin İngilizceye (yanlış) tercüme edilmesine ilişkin bulguları titizlikle derleyen Oyewumi’ye göre, yerli epistemleri çevirilerle (gramer ve kavramsal olarak) yok olmaktan kurtarmak (hatta diriltmek), yerel dilde kodlanmış kavramsal

[47] Joan Wallach Scott, “Gender: Still a Useful Category of Analysis?” *Diogenes* 225 (2010): 7–14, 9.

[48] A.g.e., 14.

[49] Oyeronke Oyewumi, *What Gender is Motherhood? Changing Yorubá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity* (Londra: Palgrave Macmillan, 2016).

[50] A.g.e., 77 ve sonrası; ayrıca bkz. *Invention of Women*, 80 ve sonrası.

[51] Khaled El-Rouayheb’in *Before Homosexuality* ve Joseph Massad’ın *Desiring Arabs* adlı eserlerine daha önce değindik. Dror Ze’evi, *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900* (Berkeley: University of California Press, 2006) adlı kitap da ilgi çekici bir çalışmadır.

dünyanın özenle yeniden inşa edilmesine ve analitik bir kategori olarak toplumsal cinsiyetin soy kütüğünün (ve politikalarının) eleştirel bir şekilde anlaşılmasına bağlıdır.

Toplumsal cinsiyet çalışmalarının hedeflerine ilişkin 1980'lerden bu yana gündemde bulunan sorular, İslam ve Toplumsal Cinsiyet araştırmalarının da merkezinde yer almaktadır. Ancak bunların "yıkıcı" uygulamaları, söz konusu alanın ilgilendiği kültürel, kurumsal ve epistemik yapılara özgüdür. Bu literatürün sıkça kesişen temel akademik çalışmaları üç başlıkta şöyle özetlenebilir: Birincisi, tarihsel-metinsel toplumsal cinsiyet araştırmalarıdır. Bunlar çoğunlukla toplumsal cinsiyet teorisini İslami fenomenlerle eşleştirmenin zorluklarını ortaya çıkarır ve karşı-tarihselleştirmelere zemin hazırlar. İkincisi, postkolonyal Oryantalizm eleştirileridir. Bunlar, modernitenin epistemik paradigmaları çerçevesinde geçmişte ve günümüzde toplumsal cinsiyet hakkındaki Oryantalist "gerçek"leri sorgular. Üçüncüsü, Müslüman bağlamlarda toplumsal cinsiyet adaleti/adaletsizliğine ilişkin entelektüel ve reformist çalışmalardır. Bunlar ise İslam hukuku, etiği ve toplumsal cinsiyet normlarına yapılan pragmatik ve politik müdahalelere odaklanır ve toplumsal cinsiyetin analitik araçlarının ve liberal feminist politikalarının gittikçe daha yaygın bir şekilde dayanak olarak alındığını ortaya koyar.

İslam ve Toplumsal Cinsiyet üzerine yapılan çalışmalar, Batı Avrupa merkezli epistemin ürettiği kavramlara bağımlılık problemiyle boğuşmaktadır. Nitekim bu, sosyal ve politik adaletsizlikler ve eşitsizliklerle mücadele etmeye çalışırken bile, paradoksal olarak İslam ile toplumsal cinsiyet teorisi ve onun feminist politikaları arasında daha derin bir epistemik asimetrinin oluşmasına yol açılabilmektedir. Burada anlatmak istediğimiz, İslam ve Toplumsal Cinsiyet araştırmalarını kapalı hâle getiren hazır kalıplaşmış soruların ötesine geçerek toplumsal cinsiyet meselesini açık tutmak gerektiğidir. Bunun için öncelikle, analitik bir kategori olarak "toplumsal cinsiyet" in tarihselliği ve onu ontolojik olarak dünya görüşümüzün bir parçası hâline getiren modernitenin koşulları (artık her şeyde belirli biçimlerde toplumsal cinsiyeti görüyoruz) iyice sorgulanmalıdır. İkincisi, cinsiyete dayalı ayrımlar her zaman belirgin ya da kayda değer değilse yahut toplumsal cinsiyet farklılığı mantığıyla yorumlanmıyorsa veya toplumsal cinsiyet kimliğinin belirteci olarak kullanılmıyorsa (ki bunlara yukarıda bahsedilen İslam'la ilgili yapılan örnek çalışmalarda değinilmiştir), toplumsal cinsiyet çalışmalarında kavramların olası sonuçlarını ciddi bir şekilde düşünmemiz gerekir. Bunlar, toplumsal cinsiyet farklılığının temel ve belirleyici bir ilke olduğu Batı Avrupa merkezli toplumsal cinsiyet teorisinin varsayımlarına ve pratiklerine yönelik ciddi itirazlardır. Üçüncüsü, toplumsal cinsiyet meselesini teorik açıdan yeniden değerlendirmek üzere açık tutmak,

sadece mevcut soruları tarihselleştirmekten (ne, neden ve kimin soruları^[52] ile niçin her zaman her yerde kabul görür hâle geldiklerini sormaktan) ibaret olmamalıdır. Aynı zamanda bu sorular yerleştirilerek “toplumsal cinsiyet” hakkında kavramsal bilgiler üretmek için İslami epistem ve kaynaklardan hareketle yeni sorular sorulmalıdır. Örneğin: [Toplumsal] Cinsiyetsiz *nefsin* müşterek olması, toplumsal cinsiyet hakkındaki düşünme biçimleri bakımından ne anlama gelir? Bunun şeriatın cinsiyetten bağımsız ve cinsiyete göre farklılaştırılmış yükümlülüklerinin yerine getirilmesiyle –sadece politik ve etik olarak İslam çerçevesinde değil aynı zamanda analitik ve kültürel olarak “toplumsal cinsiyet” kategorisi kapsamında da– nasıl bir ilişkisi vardır? Başka bir deyişle, analitik bir kategori olarak toplumsal cinsiyeti Batılı materyalist metafizikten kurtarmak ve bunun ötesine geçip yeniden yapılandırmak mümkün müdür?

İlgili alanlardaki pek çok Müslüman akademisyene göre bu, İslam ve Toplumsal Cinsiyet kapsamında üretilen bilgilerin, Ashis Nandy'nin tabiriyle “süslüleyici muhalefet” olarak evrenselci Batı bilinci içinde erimesine direnmenin bir yoludur. Çünkü “uysallar yeryüzünü sadece uysallıkla miras almaz, kendi kategorileri, kavramları ve hatta zihinsel savunmaları olmalıdır.”^[53] Esasında bu, toplumsal cinsiyeti çoklu epistemik terimlerle eleştirel bir şekilde yeniden değerlendirerek “faydalı” olmaya devam ettirmek demektir.

[52] Oyewumi, *Invention of Women*, 176.

[53] Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism* (New Delhi: Oxford University Press, 1988), xiii.

BU SAYIDA

► Makâsıd'ın Tarihçesi ve Hukuki Gelişimi: Eleştirel Bir Değerlendirme
Mohammad Hashim Kamali

► İslami Modernizmden Otoriteriyenizmin Kuramlaştırılmasına:
Abdullah bin Beyye ve Makâsıd Söyleminin Siyasallaştırılması
Yomna Helmy

► "Bilginin İslamileştirilmesi"nin Öncülüğünden Yaygınlaştırılmasına,
Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi Örneği
Sari Hanafi

► İslam ve Toplumsal Cinsiyetin Epistemik Politikaları:
Dekolonyal Bir Dönüm Noktası
Shuruq Naguib

