

el-Fâsî, Muhammed Allâl, İslam Hukuk Felsefesi Kaynaklar-Yöntemler-Amaçlar | Hasan Musab Çetin

İDE AKADEMİ | DÖNEM ÖDEVİ 2020-2021

Faslı siyasetçi ve akademisyen Muhammed Allal el-Fasi, 1910 yılında Fas'ta doğdu. Selefiyye hareketi içinde ve Fransız sömürge yönetimine karşı siyasi mücadelede bulunmuştur. 1937-1946 yılları arasında Gabon'da sürgün hayatı yaşadı. 1943 yılında İstiklal Partisi'nin liderliğine geldi. 1947 yılında Kahire'ye kaçmak zorunda kaldı ve burada Mektebül Mağribî'l Arabî adlı merkezden İspanya ve Fransa'ya karşı direniş hareketlerini yönetti. 1955 yılında Kuzey Afrika Kurtuluş Komitesi'nin genel sekreterliği görevine getirildi. 1956 yılında Fas'ın bağımsızlığını kazanması ile beraber ülkesine döndü. Rabat'ta İmam V. Muhammed Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde öğretim görevliliğine başladı. 1961 yılında vakıflar ve dini işlerle görevli devlet bakanı oldu. 27 Mayıs 1974 yılında Romanya'da öldü. Allâl el-Fâsî, İslam hukuku, şeriat, İslam dünyası gibi konularda pek çok eser te'lif etmiştir.

Tanıtımını yapmaya çalışacağım kitabın asıl adı Makâsıd-ı ş-şeriat-ı'l-islâmiyye ve mekârimuhâ' dır. Kitap dokuz ana başlıktan oluşmaktadır. İlerleyen kısımlarda bu ana başlıkları ve alt başlıkları detaylı bir şekilde tanıtmaya çalışacağım. Kitap, Soner Duman ve Osman Güman tarafından tercüme edilmiştir. Az da olsa kitabın bazı noktalarında çevirmenlerin katkılarına yer verilmiştir. Kitabın ana konuları ise hukuk tarihi, hukuk felsefesi, İslam hukuku, siyaset felsefesi ve insan haklarıdır. Eserde Ebu İshâk Şâtıbî'nin el-Muvâfakât adlı eserinden atıflarda bulunulmuştur. Ayrıca konularla ilgili tatmin edici bir şekilde ayet ve hadis paylaşılmaktadır. Yazarın hem İslam hukuku hem de batı hukuk nosyonuna hakim olması da eseri ayrıca kıymetli kılmaktadır. Bu durum eserde hukukî meselelerin ele alış biçiminden açıkça görülebilmektedir.

Makâsıd ve maslahatlar konusu İslam hukukunda ilk dönemlerden beri önemli bir konu olmasınınla beraber günümüzde önemini daha da arttırmıştır. Yazar kitabın giriş kısmında, eserinin Makâsıd-ı ş-şeria alanında önemli bir çalışma olduğunu ve ciddi bir boşluğu dolduracağını ifade etmektedir. Bunun nedeninin de makasid alanında yapılan çalışmaların Ebu İshâk Şâtıbî'nin el-Muvâfakât' ından sonra çok da ilerleyememesidir. Eseri ele alış biçimi olarak İslam hukuku konularını illetler açısından değil makâsıd yani üst amaçlar biçiminde ele aldığını ifade etmiştir. Ayrıca klasik dönemde ve günümüzde tartışma konusu olan bazı konulara da yer vermeyi ihmal etmemiştir.

Kitabın birinci bölümünde yazar Makâsıd-ı ş-şeria kavramını, kısımlarını ve hükümlerini incelemiştir. Makâsıd-ı ş-şeria kavramı şeriattaki hükümlerin konulmasındaki gayeler ya da Şâri'nin her bir hükme koyduğu gayeleri ifade etmektedir. Yazar bu noktada farklı mezhep mensuplarının konu hakkındaki görüşlerine de yer vermiştir. Ayrıca Louis Miu'nun Batı hukukunun eşitliği, İslam hukukunun ise adaleti gerçekleştirmeyi amaçladığını söylediği sözünü naklederek İslam hukukunun maksatlarına genel bir bakışı yansıtmıştır.

Yazar ikinci bölümde "hukuk tarihine genel bir bakış" başlığı altında tarih öncesi dönemde insanlığın durumundan başlayarak hukuk sistemlerinin gelişim serüvenini, örf, hile ve doğal hukuk kavramlarını ele almıştır. Ayrıca yazar bu bölümde birazdan açıklayacağımız toplumlara ve milletlere göre hukuk literatürlerinde yer almış bazı kavramları da müstakil başlıklar şeklinde ele almıştır. Bunların yanında yazar aile kurumunun toplumlara göre durumunu, peygamberlik kurumunu, ilahi dinleri ve örf kavramını bu bölümde incelemiştir.

Yazar toplumlarda kanun düşüncesinin temelinde din olgusunun olduğunu dolayısıyla insanların kanunları bilmeden önce dini bildiğini ileri sürmekte ve bundan dolayı kanun kurallarının doğuşu itibarıyla dini birer kural olduğunu savunmaktadır. (s. 39) Ayrıca yazar bu bölümde toplumsal dönüşüm, medeniyette ilerleme, toplum-aile, toplum-peygamberlik ilişkileri bağlamında sosyolojik tahlillere yer vermektedir.(s. 36-37)

Bu noktada Şâtıbî'nin peygamberlik ve şeriatın maksatlarını üçe ayırdığı tasnife yer verilmiştir. Bunlar İnsanların dinî ve dünyevî yararlarının gerçekleşmesi için zorunlu olan maksatları içereen zarurî maksatlar; ibadet, adet, muamelat, suç ve cezalara ilişkin düzenlemeleri içeren ve insanlardan güçlüğü kaldıran hâcî

maksatlar ve güzel ahlak sayılan davranışları –mekarim-i ahlak- kavramını kapsayan, güzel adetleri gerçekleştirmeyi amaçlayan tahsînî maksatlardır. Bütün dinlerde riayet edilmesi istenen zarurî maksatlar da ayrıca tasnif edilmiştir. Bunlar; dini korumak, canı korumak, akli korumak, nesli korumak ve malı korumaktır. (s.36)

Yazar Müslüman şeriatının diğer dini şeriatlardan ve beşeri hukuklardan ayrılan yönlerini ve merkezi konumunu ifade etmekte ve islam şeriatının bu vasfını okuyucuların dikkatine sunmaktadır. Bu duruma örnek olarak Yahudi şeriatındaki bir insana zarar veren öküzün recm edilerek öldürülmesi gerektiği hükmünü gösterir. (s. 48)

Günümüzde toplumlar yasama faaliyetlerinde Latin hukuk sistemi, Anglosakson hukuk sistemi ve İslam hukuk sistemi olmak üzere üç büyük sisteden yararlanmaktadır. Bununla beraber yazar hukuk sistemlerinde kanunları geliştirmek için hile, adalet ve yasama yöntemlerini kullandıklarını ifade etmiş ve bu kavramları açıklamıştır. Daha sonra doğal hukuk, Yunanlılarda doğal hukuk, Romalılarda milletler hukuku, kilise hukuku (Kanon hukuku) ve İngilizlerde "equity law" denilen hakkaniyet hukuku kavramlarını incelemiştir. Ayrıca günümüzde İngiliz hukukunun üç kaynağı olan ortak hukuk (common law), hakkaniyet hukuku (equity law) ve yasa (statue law) tasnifine yer vermiş ve bu kavramları incelemiştir. (s. 59)

Yazara göre doğal hukuk, adalet ve sağduyuya dayalı birkaç ilkedен oluşmaktadır. Pozitif hukukun bu doğal hukuk kurallarına uyması gerekmektedir. Bu noktada doğal hukuk kuralları birer kanun veya ideal kanun olmayıp, üst normdur ve pozitif hukuk kuralları için birer ölçüt mesabesindedir. (s. 58) Yazara göre doğal hukuk ilkeleri bu özellikleri nedeniyle kapalılık içermektedir ve bu durum bizim mutlak adaletin neliği konusunda kesinliğe ulaşamamıza engel olmaktadır. Son olarak yazar, bu durumu adalet ve zulüm paradoksu çerçevesinde değerlendirdikten sonra eğer bir doğal hukuk varsa, bunun köklerinin sabit olan bir inancın ürünü olması gerektiğini savunmaktadır. (s. 60)

Üçüncü bölümde "makâsıd, adalet, yasama ve şer'î siyaset kavramları" başlığı incelenmiştir. Yazar adalet düşüncesinin islam ve batı toplumlarında kaynakları itibariyle farklılık arzettiğini ifade etmiştir. Adalet düşüncesi, Latin ve İngiliz yasalarından bağımsız, kanun ve örfün dışında bir kaynak olarak ortaya çıkmıştır. Ancak yazara göre İslam şeriatı için bunun aksi sözkonusudur. Zira İslam şeriatı için adalet kavramı, şer'î hükümlerin uygulanması kapsamındadır. İslamî adalet bu noktada değişikliğe açık olmamakla birlikte kendisi amaç olmayan ve şer'î adaletin gerçekleştirilmesi için amaç mesabesindeki cüz'î hükümler; şartlara, zamana ve mekâna göre değişebilir.

İslam şeriatının nihai amacı yeryüzünün imar edilmesi [1] , yaşanabilir ve müreffeh bir yer olmasıdır. [2] Bunun için de yükümlüler adalet ve doğruluktan sapmamalıdır.

Yazar, Ali Bedevî'nin "doğal hukuk" ve "zühd felsefesi"nin özü itibariyle birbiyle aynı olduğuna, İslam hukukunun ahlak ve kanun yönüyle doğal hukuk ve Roma hukuku ile birleştiği yönündeki iddialarını eleştirmekte ve bu noktada İslam fıkhnın özgünlüğüne vurgu yapmaktadır.(s. 64)

Yazar temeli Yunan düşüncesine dayanan ve ahlak düşüncesinin fazilet ve reziletlere ayrılıp orta yolun yani vasatın adalet kavramına işaret ettiğini ileri süren ahlak görüşünü eleştirmiştir. İslam ahlakının sürekli terakki esasına dayandığını söylemekte ve Müslümanların hiçbir zaman ulaşamayacak olmalarına rağmen her fırsatta ilerledikleri, fazilet konusunda en üst sınıra ulaşmayı hedefledikleri bir ahlaki anlayışı savunmaktadır. Bu noktada ahlakın matematik ve geometri bilimleri gibi olmadığı; ifrat, tefrit ve vasat (adalet) noktalarında yer alma şeklinde konumlandırılmayacağını vurgulamaktadır. (s. 67)

Yazar adalet başlığına oldukça geniş bir bakış açısıyla yönelmiş ve konu hakkındaki çeşitli görüşleri ortaya koymuştur. Hüsün-kubuh tartışmaları ekseninde Eş'ari ve Mu'tezile görüşlerini ifade etmiştir. Burada yazar Eş'ari yorumu benimsemiş gibi görünmektedir. Ancak Mu'tezile'nin Hüsün-kubuh görüşleriyle ortaçağdaki Hristiyanların doğal hukuk anlayışını kasdetmediklerini de ayrıca vurgulamıştır. Ayrıca insanın dinde yükümlü

tutulması sebebiyle din duygusunun fitrîliğine de değinmiştir. (s. 69) Önemli bir nokta da yazarın Hz. Ömer'in müellefe-i kulûb a zekat verilmesi uygulamasını kaldırmasını şartların ve gerekliliklerin değişmesine bağlamasıdır. Yazarın bu noktada Maturidi'nin ortaya attığı ictihad-ı nesh kavramından bahsetmemesi oldukça ilginçtir. Ayrıca hüsün-kubuh konusunda da Maturidi düşünceye yer vermemesi de böyle olmakla beraber ilerleyen sayfalarda bu durum geçerliliğini yitirmiş Maturidi görüşler tatmin edici bir şekilde ele almıştır.

Yazar usûl ilkelerinin sonradan icat edildiği yönündeki düşünceleri eleştirmiş, bu usûl ve yöntemlerin ilk dönemlerde yazılı olmasa da mevcut olduğunu ve kullanıldığını, tahrîcî'î menat adı verilen yöntemle sonradan yazılı hale getirildiğini vurgulamıştır. (s. 71)

Yazar İslam şeriatının, ictihâdî faaliyetler aracılığıyla Müslümanları kanunlaştırma çalışmalarına ortak ettiğini ifade etmektedir. Şâri aynı zamanda yöneticileri de ihtilafları çözme, hakkı gerçekleştirme, adaleti tesis etme gibi yetkilerle donatmıştır. İctihâdî faaliyetler ve yöneticiye verilen bu şer'î yetkiler esasen "İslam'da siyaset-i şer'iyye"nin iki ana esasıdır denebilir. (s. 75)

Kitabın dördüncü bölümünde "İslam'ın akıl, adalet ve fitrat dini olması" başlığı ele alınmıştır. Bu bölümde adalet, salâh-aslah, hüsün-kubuh ve irade tartışmaları bağlamında İslam kelam ekollerinin görüşlerine uzunca yer verilmiştir.(s. 81) Yazar, Eş'ari'lerin dininin şeriat gelmeden bilinemeyeceği yönündeki görüşünü benimsemiş görünmekte ve aksi bir durumu tartışmanın anlamsız olduğunu ifade etmektedir. (s. 83) Ayrıca İbn Rüşd'ün bu konulardaki özgün fikirleri ele alınmıştır. Daha sonra görecelilik kuramı bağlamında Alman bilim adamı Heizenberg'in elektronların atom içindeki hareketlerinin herhangi bir kanuna tabi olmadığına yönelik teoriye yer vermiş ve bilimsel verilerin dahi kesinlik ifade edemeyeceğini vurgulamıştır. (s. 82)

İnsanın akıllı, medeni yaşama uygun, bilgi kazanmaya elverişli, itaate meyyal olması gibi yaratılışında insanlık özellikleriyle uyum içerisinde olması İslam'ın fitrat dini olmasını ifade etmektedir. Bu şekilde İslam dindarlık ihtiyacına uyan fitri bir dindir. Yazar bu konuda ayrıca Şâtıbî'nin görüşlerine de yer vermiş, insanın mükellef tutulabilmesi için, yükümlülüklerin insanın anlam düzeyine uygun olmasını gerektiğini vurgulamış ve bunu İslamın fitrat dini olmasının bir sonucu olduğuna bağlamıştır. (s. 91)

Bu bölüm altında yazar ümmilik tartışmalarına da değinmiş, buradaki "ümmî" sözcüğü "ümme" sözcüğünden türediğini, "ümme" sözcüğü ile -annelerinden doğduğu gibi kalmış- ilgili olmadığını savunmuştur. (s. 93)

Yazar İslam'ın fitrat dini olmasını açıklamanın yanında şeriatın tabiatının itidal ve hoşgörü olduğunu dolayısıyla şeriatın ifrat ve tefrit arasında ortayol olduğunu belirtmiştir. (s. 97)

Son olarak yazar "din sözcüğünün anlam ve kapsamı" başlığında din, iman, şer'(şeriat), şir'a, minhâc ve cahiliye kavramlarının tanımlarına yer vermiştir. Yazar Şir'a'nın; ictihadın, tefsirin ve normal fikhî hükümlerin asli kaynağı olduğunu ve bu hükümlerin fitri olup değişmeyeceğini söyler. Aynı zamanda Şir'a'nın sahip olduğu ve müctehidlerin çıkarımlarına dayandığı kurallar vardır. Bu kurallar genel ilkelerin altında olmak şartıyla zamana ve mekana göre genişlemeye ve yeni yorumlar üretmeye imkan tanır. (s. 99)

Beşinci bölüm "şeriatın kaynakları"dır. Yazar bu bölümde naklî kaynaklardan Kur'an ve sünneti, üzerinde ittifak edilen nazarî asıllardan icma ve kıyası, üzerinde ihtilaf edilen nazari asıllardan istidlal, istishab, geçmiş şeriatler, istihsan, hilafa riâyet, maslahat-ı mürsele, medine halkının ameli, örf, adet, amel, seddi-i zer'â ve feth-i zer'âyı, ictihadi ve son olarak hükümlerde ihtilaf sebeplerini incelemiştir. Burada yer alan kavramların tanımlarına, İslam şeriatine kaynak oluş durumlarına, ihtilaf noktalarına, güncel bazı tartışmalara ayrıntılı bir şekilde yer vermektedir. Yazar bu kavramlara geçmeden önce müslüman alimlerin hicri beşinci yüzyıla kadar ictihad yöntemini verimli bir şekilde kullanarak çok önemli işler başardıklarını ifade etmiştir. Hicri beşinci yüzyıldan sonrasında ise taklid dönemine geçildiğini ve müslümanların büyük kazanımlardan mahrum kaldıklarını ifade etmektedir. Bu şekilde araştırma ve incelemekten uzak kalarak müslümanların, İslamın diğer dinlerden en büyük farkı olan içtihat meziyetinden mahrum kaldıklarını üzülenek ifade etmektedir. (s. 105) Yazar bu bölümde, amacının şeriatın kaynaklarını tanıttıktan sonra şeriatın genel ve özel maksatlarını açıklamak

olduğunu ifade etmektedir.

Yazar Kur'an'ın indirilmesindeki asıl maksadın insanlığa yol göstermek ve yeryüzünü imar etmek olduğundan bahsetmektedir. Kur'an'ın ilkelerinden "eşyada aslanan ibahadır." ve "insan aslen suçsuzdur." prensipleri, yazarın ifadesiyle her türlü yasama ve hürriyetin temelini teşkil etmektedir. (s. 111)

Daha sonra yazar Kur'an'ın istişareye verdiği önemi ifade eden ayet ve hadisler sıralamaktadır. Ardından rey ve tefsir kavramlarına dikkat çekmekte bu konudaki görüşleri sıralamaktadır. İbn Teymiyye'nin ve bazı alimlerin rey ile tefsir konusunda "Kur'an hakkında kendi reyine göre söz söyleyen kişi ateşe hazırlansın!" hadisini esas aldıklarını söylemekte ve bu görüşe katılmaktadır. Ancak birisinin araştırmaları sonucunda ulaştığı sonuçların Arap dilinin üslubuna, Kur'an'ın üslubuna, hükümlerine ve maksatlarına uygun olması durumunda bunda bir sakınca olmadığını ifade etmekte bunun "rey ile tefsir" değil "tefsir konusunda ileri sürülen bir rey" olduğunu bunun da caiz olduğunu ifade etmektedir. (s. 114) Ayrıca Kur'an'ın tüm zamanlarda ve bütün insanlığa hitap ettiğini ve bunun anlaşılmasının sadece ilk nesille tahdit edilmesinin anlamsız olduğunu da ifade etmektedir. (s. 115)

Yazar Kur'an tefsirinde yaygın tefsir anlayışlarını Geleneksel Tefsir İlmi, Neo-Mu'tezile (Akılcı Tefsir Ekolü), İşâri Tefsir (Bâtınî Tefsir Ekolü) ve Edebî Tefsir şeklinde sınıflandırmıştır. İşâri Tefsir konusunda yazar Gazzâlî'nin Şia'nın "Kur'an'ın bir zâhiri bir de bâtını vardır." şeklindeki görüşünü reddettiğini ancak Gazzâlî'nin aynı tepkiyi mutasavvıfların buna benzer yorumlarına karşı göstermemesini eleştirmektedir. Yazar bu durumu Gazzâlî'nin bir çelişkisi olarak yansıtmaktadır. (s. 118)

Yazar Kur'an'da edebi anlatım yöntemi ya da edebi tefsir konusunda yakın tarihteki bir tartışmaya da uzunca yer vermiştir. Bu tartışma Muhammed Halefullah'ın Mısır Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde doktora tezi olarak sunduğu "Kur'an'da edebî tasvir yöntemi" adlı çalışmasındaki Kur'an'ın birtakım tarihi hatalar içerdiği ve çelişkilere sahip olduğu yönündeki ifadeleri üzerine başlamıştır. (s. 120)

Kur'an tefsirinde isrâiliyyat konusuna da değinen yazar tefsir, geleceğe dair kargaşa haberlerini ihtva eden fiten ve siyer/meğâzî ilimlerinin arasına pekçok isrâiliyyatın karıştığını ifade etmiş ve Ahmed b. Hanbel'in "üç şeyin aslı yoktur: Tefsir, fiten ve meğâzî." rivayetini aktarmıştır. Yazar isrâiliyyatın kaynaklarına, İslam kaynaklarının arasına sızmasına ve bunun sebeplerine de ayrıca değinmiştir. (s. 124)

Yazarın batılaşma hareketleri ve bu hareketlerin İslam dünyasına transverini yeni isrâiliyyat başlığı altında ele alması oldukça manidardır. Yazar bu başlıkta mülkiyeti, kadının konumunu, Hz. Adem'in günahı meselesini, din ve devlet işlerinin durumunu ve laiklik meselesini ele almıştır.

Bu gibi meseleler Müslüman kamuoyuna batılı yazarlar ve düşünürlerin eserleri ile girmiş ve çok büyük tahribata yol açmıştır. Yazar bundan dolayı sağlıklı bir şekilde İslam kültürünün yayılması ve diğer beşeri kültürlerle ortak ve farklı yönlerin tesbit ederek Müslümanların kendi durumları hakkında bilgi sahibi olması sağlanmalıdır demektedir. Ayrıca Kur'an'ın amaçlarının-makâsıdının bilinmesinin önemine tekraren vurgu yapılmıştır. (s. 126).

Yazar, batıda kilise tarafından Hz. Adem'in günahından dolayı insanın dünyaya gönderildiği ve bu asli günah sebebiyle kadının lanetli olduğu düşüncesini eleştirmiştir. İslam'ın bu konudaki prensiplerinin günümüz hukukunda suçun şahsiliği ilkesine ışık tutması ilgi çekicidir. (s. 125-126)

Yazar icmânın tanımı, uygulanışı vs hakkında genişçe bilgi verdikten sonra Nazzâm ve Şia'nın icmâyı kabul etmediğini söyleyerek onların bu konudaki görüşlerine karşı eleştirilerde bulunmuştur. (s. 145-146) Ayrıca icmâda nesih kapısının kapatılmasını gerekli kılan şeyin ne olduğunu bilmediğini ve buna anlam veremediğini söyleyerek bu yaklaşımı eleştirmiştir. Ayrıca zamanın ve şartların, gerekliliklerin, müçtehidlerin sürekli değiştiği zaman çizgisinde ihtiyaca göre çözümler üretmenin gerekliliğine vurgu yapmıştır.

Yazar günümüzde icmânın sahip olması gereken fonksiyonu yakalayamadığını ve bunun iki temel sebebinin olduğunu savunmuştur. Bunlardan birincisi icmâ konusunda himmetin az olması ve tutucu kimselerin bu girişimlere engel olma çalışmalarıdır. İkincisi ise İslam hilafetinin yıkılmasıdır. (s. 150)

Yazara göre ictihad kapısı, şer'î maksatlara, hükmü kaynaklara, örf ve ilahi iradeye karşı olmamak ve bunlarla uyum içerisinde olmak kaydıyla ardına kadar açıktır. (229)

Altıncı bölümde "Makâsıda dayalı ictihadın genel özellikleri" başlığında konuya dair bazı ilkelerden ve bunların akabinde bid'at-sünnet ilişkisinden bahsedilmektedir. Bu ilkeler kuralların temel amaçlarını doğru bir şekilde uygulayabilmek için çizilen çerçeve fıkıh kurallarıdır.

Birinci kural: "Zarar-ı âmmı def için zarar-ı hâs ihtiyar olunur" ilkesidir. Daha açık bir ifadeyle "Genel zararın önlenmesi için özel zarara göz yumulur" şeklinde ifade edebileceğimiz bu ilke temelde ekonomi gibi birçok konuda kamu yararının sağlanması için bazı özel zararların kabul edilmesini de kapsamaktadır. Yazar bunun bazı örneklerini sıralamıştır.

İkinci kural: "Def-i mefâsi celb-i menâfi'den evlâdır" ilkesidir. Bu ilke maslahat ile mefsedetın tearuzu durumunda mefsedetın önlenmesinin maslahatın sağlanmasına tercih edilmesidir. Şarabın mensuh ayette birtakım faydalarına rağmen ve verdiği zararın yararından fazla olmasında dolayı haram kınması bu duruma örnek verilmiştir.

Kitabın en dikkat çekici noktalarından birisi de yazarın Muhammed Abduh'un çok eşliliğin yasaklanabileceğine dair görüşlerini değerlendirdiği bölümdür. Muhammed Abduh bu görüşünü "Def-i mefâsi celb-i menâfi'den evlâdır" ilkesi kapsamında değerlendirmiştir. Yazar da bu konuda aynı düşüncelere sahiptir. Yazara göre ilgili ayette [3] çok eşliliğin sınırlandırılması teşvik edilmiş ve adalet vurgusu yapılmıştır. Buradaki adalet eşler arasında eşitliğin sağlanması manasındaki "kasm" değil müslümanların zarar görmesinin engellenmesi manasındaki genel anlamdaki adalettir. Yazar da çok eşliliğe izin verilmemesi gerektiği kanaatindedir. (s. 216)

Ancak yazar bu görüşünü Muhammed Abduh'un aksine "Zarar-ı âmmı def için zarar-ı hâs ihtiyar olunur" ilkesi kapsamında değerlendirmiştir. Ayrıca Muhammed Abduh bu durumu aile içi zararın önlenmesi maksadını öne çıkartırken, yazar genel zararın önlenmesini önceliğini belirtmektedir. (s. 217)

Üçüncü kural: "Maslahatın değişmesinden dolayı hukukî işlemlerin hükümleri de değişir." Bazı konularda bulunması aranan bir şartın başka bir işlem için geçerlilik sebebi olabilmektedir. Yazar burada kira ve nikah akidleri örneğini vermiştir. Kira akdinde akit süresinin belirlenmesi şartı aranırken nikah akdinde akit süresinin belirlenmesi akdi bozar.

Kitabın yedinci bölümünde "Güzel ahlak ve teşrii erdemlerin temellendirilmesi" konusu işlenmiştir. Yazar ahlak ilkelerinin maslahatın ölçütü olduğunu ifade etmektedir. Burada bahsettiği ahlak, fitri ahlaktır ve İslam hukuku herkez taradından bu fitri ahlakın bilindiğini ve kabul edildiğini vurgular. Bu noktada fitri ahlaka göre hareket edilmesi İslam hukukunda örf, aksinin yapılması ise münker sayılmıştır. (s. 227)

Yazar daha sonra ahlaki erdemlerin kökenleri, yasama esasları, af yolunun güzelliği, örfü (marûfu) tavsiye etmek ve cahillere aldırış etmemek başlıklarıyla ahlakî ilkelerin önemine dikkat çekmiş bunları ayet, hadis ve örneklerle desteklemiştir. Yazar örf konusunda, örfün münkerin zıttı yani daha önce bahsettiğimiz fitrat ahlakı olduğu kanaatindedir. Ancak yazar nassın olmadığı durumlarda örfün bir hüküm kaynağı olmayacağı düşüncesini de ifade etmiştir. (s. 236-237)

Yazar sekizinci bölümde "İslam'da devlet yönetimi" başlığını ele almıştır. Burada İslam yönetiminde egemenliğin kaynağı ve meşruiyeti, ülû'l-emr, emri bi'l-marûf nehyi ani'l-münker, ehlü'l-hal ve'l-akd, dârül harp ve dârul İslam kavramlarına değinilmiştir.

Yazar İslam dininde yönetim teorisi kapsamında farklı düşüncelere yer vermiştir. Hatta tarih boyunca değişen yönetim felsefesine dair görüşlere değinmiştir. Burada yönetimin kaynağı olarak ilk çağlardaki tabii hukuğa,

orta çağda ilahî hukuğa, rönesans hareketleri sonrasında Avrupa’da ortaya çıkan “toplumsal sözleşme” fikrine yer vermiştir. (s. 244) Daha sonra yazar İslam düşüncesinin devlet otoritesinin meşruiyetinin neliğine dair bir soru yönelmiş ve bu konudaki çeşitli fikirleri ortaya koymuştur. Bu noktada müsteşrikleri bilinçaltlarının ve doğup büyüdükleri çevrelerin etkisiyle bu sorunu doğru bir şekilde ele alamadıkları, bazı noktalarda isabetli düşünceler ortaya koysalar da vardıkları netice itibariyle başarısız oldukları için eleştirmiştir. (s. 245)

Bu konuda yazar birçok düşünürün görüşlerine yer verdikten sonra şu kanaatlerini dile getirmiştir: Hüküm Allah’a aittir ve şariat yönetim yetkisini ümmete vermiştir. (s. 251) Ancak burada İslam yönetim anlayışının diğer yönetim teorilerinden farkı, ümmetin yönetim yetkisinin İslam hukukunun temellerine uygun olması şartıyla sınırlandırılmış olmasıdır. Bu noktada yazar “İslam devletinde din siyasetin ayrılmaz.” demektedir. (s. 252)

Yazar ümmet ve devlet başlığında dikkat çekici bir noktaya değinmiştir. Tevbe suresi 71. Ayette iyiliği emretme ve kötülüğü sakındırma görevinde kadınların erkeklere ortak olduğu belirtilmiştir. Yazar ayetin bu ifadesinden aynı zamanda devlet yönetiminde ve ümmeti koruma noktasında da kadınların erkeklere ortak olduğunu ve sorumlulukların yerine getirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. (s. 255)

Eserin son bölümü “İnsan hakları, toplumsal farklılıklar, yargı” başlığını taşımaktadır. İnsan hakları başlığında; yaşama hakkı, saygınlık hakkı, hürriyet hakkı, inanç özgürlüğü, vatan özgürlüğü, bireysel özgürlük, siyasi özgürlük, akademik özgürlük, çalışma özgürlüğü ve İslam’da mülkiyet hakkı konuları ele alınmaktadır.

Yazar, insanın ölüm anı gelene kadar hayatlarına dair tasarruflarının hem hak hem de yükümlülüğü ifade ettiğini savunmaktadır. Ayrıca insanların hepsi yaşam ve ölüm bakımından eşittir. Yaşam hakkının korunması noktasında devlete bir takım görevler düşmektedir. Devletin sağlaması gereken bu görevler; hayata yönelik saldırıyı önlemesi, intihar olaylarının önüne geçmesi, kan davası ve intikam olaylarının engellenmesi, barışın sürdürülmesine ve savaşın önlenmesine çalışılması şeklinde sıralanabilir. (s. 258-260) Ayrıca bu başlıkta İslam öncesinde kız çocuklarının gömülmesi, kürtaj gibi konulara da değinmiş, İslam’ın bu konulardaki tavrının temelinde insanın yaşam hakkını savunmak olduğunu ifade etmiştir. (s. 261-263)

Yazar, mü’min ya da kafir olması farketmeksizin her insanın insan olması hasebiyle saygınlık hakkına sahip olduğunu ifade etmektedir. Suç işlemiş dahi olsa bir insanın onuruna saldırıda bulunamaz. Yazar bu gerekliliği insanın akıllı, idrak ve ilim sahibi bir mahiyette yaratılmış olmasına bağlamıştır. (s. 268) Ayrıca bu başlık altında cenazeye saygı, kölelik kurumu, müslenin yasak oluşu; insanı dövme, sövme, insana hakaret etme ve onurunu kırma gibi konulara da değinilmiştir.

Yazara göre İslam geleneğinde kölelik kurumu dünyada görülen diğer toplumların aksine tedricen azaltılması teşvik edilen bir mahiyettedir. Kur’an kölelikten bahsederken daima geçmiş zaman kipi ile bahsetmiş, adeta bu kurumun geleceğinin olmaması gerektiğini vurgulamıştır. (s. 276) İslam’ın köleliğin azaltılmasına yönelik aldığı kararlar İslam hukukunda köleliğin sadece savaş hukukundan doğan kölelikle ilgili uygulamalara indirgenmesi sonucunu doğurmuştur. (s. 277) Bu noktada yazar devletlerin anlaşmaya varması durumunda savaşın ve köleliğin ortadan kaldırılması gündeme geldiğinde bu durumun Müslümanlar tarafından kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Ayrıca İslam, hürriyet hakkını ve bunun ön koşulu mesabesindeki şahsi özgürlüğü savunmaktadır. (s. 284)

Yazar bu başlık altında dikkat çekici bir başka noktaya değinmektedir. Bu da “irşad emri” kavramıdır. Yazar bu ilkenin kullanılmasından geri durulmasına anlam verememiştir. (s. 279)

Yazar inanç özgürlüğü konusunda dinden çıkmanın hükmünü de ele almış, konu hakkında farklı görüşlere yer vermiştir. Ancak çağdaş olmayan fıkıhçıların tamamının dinden çıkmanın öldürüleceğini savunduğunu ve bu konunun hassas bir konu olduğunu da belirtmiştir. (s. 289)

İslam’da mülkiyet hakkı başlığında yazar İslam’ın bu hakla çalışmayı teşvik ettiğini vurgulamıştır. Ancak kişinin elde edilen kazancı haram yerde harcamayacağı, saçıp savuramayacağı, toplum ahlakına aykırı olarak

harcayamayacağı da belirtilmiştir. Bununla beraber İslam mülkiyetin ve rızkın tek elde veya azınlık elinde toplanmasına izin vermemektedir. Kur'an'da da bu açıkça ortaya konulmaktadır. [4] (s. 298-299)

Yazar "toplumsal farklılık ve yargı" başlığında; toplumsal farklılık, eşitlik veya adalet, uluslararası adalet ve yargı konularına değinmiştir.

Yazara göre İslam, zengin ile fakir arasında herhangi bi fark gözetmez. Mal, makam, mevkinin herhangi bir sınıfa daha layık görülmesi şeklinden bir uygulamaya gitmez. Bu noktada İslam toplumunda bu gibi ayrıcalıklı sınıfları oluması gibi bir durumda devletin bu sınıfları ortadan kaldırması ve servet dağılımını hukukî sınırlarına döndürmesi gerekir. (s. 300)

Sonuç olarak yazar İslam hukukunun meselelerine bütüncül bir şekilde yaklaşmış, Makâsıdu's-şeria konusunda oldukça önemli noktalara temas etmiş, günümüz İslam toplumunun karşılaştığı sorunlara Makâsıd çerçevesinde çözümler sunmaya çalışmıştır. İnsan hakları, kadın hakları, kölelik gibi çokça tartışılan güncel konulara değinmiş ve eserin son bölümünü bunun gibi meselelere ayırmıştır. Dikkat çeken bir başka nokta da yazarın, eserde fazlaca ayet ve hadise, İslam ve batı düşünürlerinin görüşlerine yer vermesi ve bazı kelimî konuları da özetleyici olmakla beraber kapsayıcı bir şekilde ele almasıdır. Yazarın bilim insanı vasfının yanında siyaset ve aksiyon insanı olması da okuyuculara meseleleri ele alış biçiminde daha özgün ve farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Bu noktada eser istifadeye fazlasıyla açıktır.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Iğdır Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri A.B.D, İslam Mezhepleri Tarihi B.D, dytmusab@gmail.com

[1] Hûd, 11/61.

[2] El-Bakara, 2/30.

[3] En-Nisa,4/3.

[4] El-Haşr, 59/7.