



İslami İlimler Dergisi

The Journal of Islamic Sciences

مجلة العلوم الإسلامية

MAKĀSĪD-I ŞERĪA BAĞLAMINDA KUR'ÂN AHKĀMININ DEĞİŞMESİ -MUHAMMED TÂHİR B. ÂŞÛR ÖRNEĞİ-

THE ISSUE OF CHANGE OF THE QUR'AN PROVISIONS IN THE CONTEXT OF MAKĀSĪD-I SHARIA THE EXAMPLE OF
MUHAMMED B. ASHUR

Hanefi ŞOLA

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri / Tefsir,
ORCID ID: 0000-0003-0142-1782, e-mail: hanefisola@hotmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale Dili / Article Language: Türkçe / Turkish

Geliş Tarihi / Received: 30 Temmuz 2023 / 30 July 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 20 Aralık 2023 / 20 December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Bahar 2024 / Spring 2024

Cilt / Volume: 19, Sayı / Issue: 1

Plagiarism / İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



<https://dergipark.org.tr/pub/islamiilimler>

Öz

Son iki yüzyılda Müslümanların Batı karşısında yaşadıkları mağlubiyetler sonucu İslam dünyasında dine karşı farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu kapsamda bir kesim İslam dünyasının mağlubiyetinin temel sebebi olarak dini görmüştür. Bir diğer kesim bunun nedenin dinden uzaklaşmak olduğunu söylemiştir. Bir grup ise bunun sebebini din ile geleneğin iç içe girmesiyle açıklamıştır. Mağlubiyetin gerekçesinin din ile geleneğin iç içe geçmesi olarak görenlerin bazıları dinin gelenekten tamamen arındırılması gerektiğini savunurken bazıları gelenekteki bazı imkanlardan faydalanılması gerektiğini düşünmüştür. Bu bağlamda gelenekteki var olan ve kendisinden faydalanılması gereken imkanların içinde en fazla öne çıkan düşüncenin makâsıd-maslahat olduğu görülmektedir. Geleneğin önemli bir konusu olan makâsıd-maslahat düşüncesinden faydalanılması gerektiğini düşünenler, bu düşünceden hareketle hakkında ayet bulunan bazı hükümlerin çağdaş dönemin ihtiyaçları doğrultusunda değişebileceği şeklinde yorumlamışlardır. Bu çalışmada da makâsıd-maslahat düşüncesini gündemine alan Muhammed Tâhir b. Âşûr'un (1879-1973) özellikle Kur'an hükümlerinin değişip değişmeyeceği konusundaki yaklaşımının ortaya konması amaçlanmıştır. Çalışmada öncelikle İbn Âşûr'un makâsıd-maslahat düşüncesi ele alınmıştır. Ardından da çağdaş dönemde, farklı yorumlanması gerektiği düşünülen bazı Kur'an hükümlerine temas edilmiş ve İbn Âşûr'un bu hükümler hakkındaki yaklaşımını ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, makâsıd-ı şeria, maslahat, hükümler, değişim.

Abstract

As a result of the defeats of Muslims against the West, different approaches to religion have emerged in the Islamic world. In this context, some people saw religion as the main reason for the defeat of the Islamic world. Some people said that the reason for this was to turn away from religion. Some people explained the reason for this as the *intertwining* of religion and tradition. Some of those who saw the reason for the defeat as the intertwining of religion and tradition argued that religion should be completely refined from tradition, while others thought that some opportunities in tradition should be utilized. It is seen that the idea that stands out among the opportunities that should be utilized in the tradition is maqasid-maslahat. Those who think that the idea of maqasid-maslahat, which is an important subject of the tradition, should be utilized, have interpreted that some of the provisions about which there are verses may change in line with the needs of modern period. In this study, in the context of this thought of Muhammed Tahir b. Ashur, it is aimed to reveal his approach on whether the provisions of the Qur'an can be changed or not. In the study, first of all, Ibn Ashur's idea of maqasid-maslahat was discussed. Then, some Qur'anic provisions that are thought to be changed in the contemporary period were touched upon and Ibn Ashur's approach to these provisions was tried to be revealed.

Keywords: Tafsir, maqâsıd-i sharia, maslahat, provisions, change.

Giriş

Son iki yüzyılda Batı karşısında yaşanan mağlubiyetlerden dolayı İslam dünyasında bazı kırılmalar yaşanmış, bu da dine karşı farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu yaklaşımlardan birine göre Batı karşısında yaşanan tüm bu mağlubiyetlerin sebebi dindir. Bu yüzden dinin hayattan tamamen çıkartılması gerekmektedir. İkinci yaklaşıma göre bunun sebebi Müslümanların dinden uzaklaşmalarıdır. Müslümanların tekrar eski güçlerine kavuşmaları, dinin emir ve yasaklarına sınıksız sarılmaları ve ona uygun pratikler ortaya koymalarına bağlıdır. Üçüncü yaklaşıma göre ise Müslümanların Batı karşısındaki mağlubiyetlerinin sebebi dinin bizzat kendinden değil, din ile iç içe giren geleneksel anlayıştan kaynaklanmaktadır. Müslümanların yeniden eski güçlerine kavuşmaları için dinin özüne dönmeleri gerekir. Dinin özüne dönmek ise dinin gelenekten arındırılmasıyla mümkündür.¹ Ancak bu yaklaşımı benimseyenlerin, dini gelenekten hangi boyutta arındırılmasının gerektiği konusunda aralarında bir homojenlik yoktur. Zira bunların arasında geleneğin dinden tamamen ayıklanması gerektiğini savunanlar olduğu gibi, geleneği kökten kazımak yerine onun sunduğu bazı imkanlardan faydalanılması gerektiğini benimseyenler de vardır. Geleneğin sunduğu imkanlardan faydalanılabileceğini düşünenler, yeniliklerin önünü açması bakımından gelenekte var olan, ancak bir süredir dillendirilmeyen maslahat ve makâsıd-ı şerîa enstrümanını öne çıkarmışlardır.

Makâsıd ile maslahat konusu İslam geleneğinde ilkin Şâfiî fâkih Kaffal eş-Şâşî (ö. 365/976), Mâlikî fakih Şehabeddîn el-Kârâfî (ö. 684/1285), Hanbelî fâkih Necmeddîn et-Tûfî (ö. 716/1316) ve Mâlikî fakih Şâtibî (ö. 790/1388) vb. isimler tarafından dile getirilmiştir.² Bu isimlerce dile getirilen ve tarihi süreçte gelenekte şekillenen anlayışta makâsıd-maslahat daha ziyade nasla belirlenmiş hükümlerin bir gayeye mebni olarak vaz edildiği, bu hükümlerin maslahatla çelişmesinin mümkün olmadığı, dolayısıyla nasla belirlenmiş hükümlerin hiçbir şekilde değişmeyeceği yaklaşımı hâkim olmuştur.³ Bununla beraber İslam geleneğinde nasla maslahatın çelişebileceğini ve bunun gerçekleşmesi halinde maslahatın takdim edileceği görüşünü savunanlar da olmuştur. Bu görüş ilk defa Tûfî tarafından ileri sürülmüş ve bu görüşü sebebiyle de sert bir şekilde eleştirilmiştir.⁴

1 Mustafa Öztürk, *Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 10-15.

2 Bk. Abdurrahman Haçkalı, *Gayeci İctihat Metodunun Gelişimi* (İstanbul: Etüt Yayınları, 2004), 85-150.

3 Haçkalı, *Gayeci İctihat Metodunun Gelişimi*, 145-148.

4 Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: İfav, 2014), 91-95.

Çağdaş döneme gelindiğinde Tûfî ile Şâtibî üzerinden makasid-maslahat konusu yeniden gündeme getirilerek nasla belirlenmiş hükümlerin makâsıd-maslahat esas alınarak değişebileceği görüşünü savunanlarda bir artış yaşanmıştır. Bu görüşü savunanların arasında Muhammed Abduh (ö. 1905), M. Reşid Rızâ (ö. 1935), Fazlurrahman (ö. 1988), Hasan Hanefi (ö. 2021), M. Âbid el-Câbirî (ö. 2010) gibi isimler örnek gösterilebilir. Bunlara göre nasların lafzi delaletlerine değil, bunların arkasında saklı bulunan anlamların ve gerçekleştirilmek istenen gaye ve maksatlara dikkat çekilmelidir.⁵ Örneğin Hasan Hanefi makâsıd-maslahat düşüncesini dayanak yaparak nassın lafzına istinaden belirlenen hükümlerin değişebileceğini açıkça savunmaktadır.⁶

Bu çalışmada, İslami ilimler ve Arap edebiyatı alanında entelektüel birikimiyle temayüz eden âlimlerden Muhammed Tâhir b. Âşûr'un makâsıd-ı şerîa ile maslahat anlayışı ve onun bu anlayışı bağlamında Kur'an'da vazetilen ahkâmının değişime açık olup olmadığı hakkındaki görüşleri irdelenecektir. Bu kapsamda İbn Âşûr'un makâsıd-ı şerîa ile maslahat düşüncesi ortaya konacak ve bu düşünce çerçevesinde Kur'an'da zikredilen hükümlerin değişip değişmeyeceğine yönelik yaklaşımının ne olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Çalışmada öncelikle İbn Âşûr'un makâsıd-ı şerîa ile maslahat hakkındaki görüş ve yaklaşımlarına yer verilecek, ardından da Kur'an'da yer alan bazı had konuları, kadın-erkek eşitliği, taaddüd-i zevcât / çok eşlilik, faiz gibi bazı ahkâm konularını ele alan ayetlere yaklaşımı ele alınacaktır. Böylece makâsıd-ı şerîa bağlamında Kur'an ahkâmının değişip değişmeyeceği konusunda İbn Âşûr'un konumu belirlenmeye çalışılacaktır.

1. İbn Âşûr'un Makâsıd-ı Şerîa ve Maslahat Düşüncesi

Bu başlıkta İbn Âşûr'un makâsıd-ı şerîa ve maslahat anlayışı ortaya konacaktır. Ancak onun bu konudaki yaklaşımına geçmeden önce makâsıd sözcüğünün kavramsal çerçevesinin üzerinde durulacaktır.

1.1. Kavramsal Çerçeve

Makâsıd/مقاصد kelimesi مقصد /maksad'ın çoğulu olup, "hedeflenen/kendisine yönelinen yer" anlamına gelen "قصد /k-s-d" fiilinden türetilmiş 'masdar-ı mimî'dir.⁷ Sözlükte, "suyun kaynadığı yer /kaynak" anlamına gelen شريعة /Şerîa

5 Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum* (Ankara Otto Yayınları, 2016), 86.

6 Hanefi, Hasan, "Soruşturma", *İslâmiyât*, 1/4, (1998), s. 278-280.

7 Ebî Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhhâh*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir vd. (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009), 944; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî, *Lisâni'l-'Arab*, thk. Yusuf Bakâî vd. (Beyrut: Müessesetü'l-A'lâmî, 2010), 3/32232-32334; Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-munîr* (Beyrut: Mektebetü'l-Lübân, 1987), 192.

kelimesi ıstılahta, “Allah’ın kullarına din olarak belirlediği kurallar ve hükümler”⁸ veya “Kendisine ittiba edilen din”⁹ anlamına geldiği belirtilmiştir.

Makâsıdu’ş-Şâri’ ve makâsıdu’ş-şer’iyye gibi tabirlerle de ifade edilen makâsıd-ı şerîa tabirinin kullanımı oldukça eskidir. Buna rağmen klasik dönemde bu tabirin tanımına rastlanmaz. Bu ilmin kurucusu kabul edilen Şâtibî bile ona bir tanım yapmamıştır.¹⁰ Bu tabire yönelik ilk tanımlamalara çağdaş dönemde rastlanır. Bu bağlamda onun tanımını yapan ilk kişinin İbn Âşûr olduğu görülür. İbn Âşûr makâsıdı şöyle tanımlar: “Şâr’ın şer’î hükümlerin yalnız bir kısmında değil, tamamında ya da büyük çoğunluğunda gözettiği mana ve hikmetlerdir.”¹¹ Buna mukabil “Şeriatın gayesi ve Şâr’ın hükümler için gözettiği hikmetlerdir.”¹² “İnsanların maslahatının gerçekleşmesi için şeriatla amaçlanan gayelerdir. Bir bütün olarak şeriatın ve özelde ahkâm ayetlerinden mülhaza edilen hedeflerdir.”¹³ şeklinde başka tanımlara da rastlanır.

Kur’an’daki gayelerin ifade edilmesinde makâsıdu’l-Kur’ân şeklinde başka bir tabire daha rastlanmaktadır. Gazzâlî (ö. 505/1111) ile birlikte kullanılmaya başlayan bu tabir makâsıd-ı şerîa kadar yaygınlaşmamıştır.¹⁴ İzz b. Abdisselâm’ın (ö. 660/1262) eserlerinde de görülen bu tabir, şeriatın temel amaçları olan maslahatın elde edilmesi ve zararın defedilmesi manasında kullanılmıştır.¹⁵ Bu da makâsıd-ı şerîa ile makâsıdu’l-Kur’ân tabirleri arasında nasıl bir ilişkinin bulunduğu sorusunu gündeme getirmiştir. Bu bağlamda makâsıdu’l-Kur’ân’ın makâsıdu’ş-şerîa’dan daha kapsamlı bir tabir olarak değerlendirenler olduğu gibi aralarında eş anlamlılık ilişkisinin bulunduğunu söyleyenler de olmuştur. Makâsıdu’l-Kur’ân’ın makâsıdu’ş-şerîadan daha kapsamlı olduğunu söyleyenler, bu iki tabirin arasında umum-husus ilişkisi bulunduğunu belirtmişlerdir. Buna mukabil makâsıdu’ş-şerîa tabirinin sahip olduğu içeriğin aynısına makâsıdu’l-Kur’ân tabirinin sahip olduğu da savunulmuştur. Buna göre Kur’an’ın kapsamında olmayan şeyler, makâsıdu’ş-şerîanın da kapsamında yer almaz. Bu bakış açısına göre bu iki ta-

8 Cevherî, *es-Sihhâh*, 592-593; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 2/2013-2016.

9 Şeyh Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, (Tunus: Dâru Suhnûn li’n-neşri ve’t-Tevzî’, 1997), 25/348.

10 Abdülkerîm Hâmidî, *Makâsıdu’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008/1429), 23.

11 Şeyh Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *Makâsıdu’ş-şerîati’l-İslâmiyye* (Ürdün, Dâru’n-Nefâis, 2011), 251.

12 Allal el-Fâsî, *Makâsıdu’ş-şerîa ve mekârimuhâ* (Mağrib: Matbaatu’l-Necâhi’l-Cedîde, 1991), 7.

13 Ahmed Reysûnî, *el-Fikru’l-makâsîdî: Kavâiduhu ve fevâiduhu* (Kahire: Dâru’l-Kelime, 2013), 20.

14 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Cevâhirü’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru İhyai’l-ulûm, 1999), 23; Adil Bor, *Bir Yöntem Olarak Makâsıdı Tefsiri: İbn Âşûr Örneği* (İstanbul: İfav, 2022), 57.

15 İzz b. Abdisselâm, *Kavâidu’l-ahkâm fi mesalihi’l-enâm* (Kahire: Dâru’l-beyani’l-Arabî, 2002), 1/110.

bir arasında bir eş anlamlılıktan söz edildiği söylenebilir.¹⁶ Bu bağlamda İbn Âşûr'un da bu iki tabirin arasında bir fark görmediği ve bunları eş anlamlı olarak kullandığı söylenebilir.¹⁷

Bu konuda İbn Âşûr'un tartışmaya açtığı bir mesele daha vardır. O da makâsıd-ı şerîa ile usûl-i fıkıh arasında mahiyet ve işlev bakımından nasıl bir fark olduğu meselesidir. Bu bağlamda Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044), Bâkılânî (403/1013), Cüveynî (ö. 478/1085) ve Şâtibî gibi âlimler, usûl-i fıkhta kesin/kat'î olmayan delillerin bulunmadığını savunmuşlardır.¹⁸ Buna mukabil İbn Âşûr'a göre usûl-i fıkhtaki konuların büyük çoğunluğu ihtilaflıdır ve furu'daki görüş ayrılıklarını gidermede etkili değildir. İlgilendiği konuların büyük çoğunluğuda da şer'î hükümlerdeki hikmet ve maksatlara hizmet etmez. Üstelik Şârî'nin lafızlarından ya da lafızlardaki manalardan hüküm de çıkaramaz. Şer'î hükümlerdeki hikmet ve genel maksatları açıklamaktan da uzaktır.¹⁹ Ona göre fıkıh usulündeki kat'î esaslar yetersizdir ve dinin, canın, nesebin, malın ve ırzın korunması gibi zaruri ilkelerden ibarettir. Buna mukabil makâsıd ilmi ise ortaya kesin kaideler koyar ve bu yüzden de ihtilafları azaltır.²⁰

1.2. Fıtrat-Akıl İlişkisi

İbn Âşûr, makâsıd düşüncesi ile fıtrat arasında sıkı bir bağ bulunduğunu kabul etmekte ve bundan hareketle insan fıtratına genel olarak maslahatı belirlemeyebilme yeteneğinin yerleştirilmiş olduğunu söylemektedir.²¹ Bunu da "Yüzünü dosdoğru bir şekilde dine, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmış ise ona çevir." meâlindeki Rûm 30/43. ayetiyle temellendirmeye çalışmaktadır. Ayetteki din kelimesiyle akaid ve ahkâm; fıtrat kelimesiyle akide ve hukukla birlikte dinin bütünüdür. Kastedildiği sonucunu çıkarmaktadır.²²

İbn Âşûr, müsebbiplerin sebeplerden, sonuçların öncüllerden çıkartılmasının aklî fıtrat gereği olduğunu söylemektedir. Bir şeyin, sebebi dışındaki bir durumdan çıkarılmaya çalışılmasının da aklî fıtrata aykırı olacağını belirtmektedir. Ona göre İslâm'ın fıtrat dini olarak nitelendirilmesi aklî fıtrat

16 Bk. Vasfî Âşûr Ebû Zeyd, *Nahve tefsirin makâsidiyyin li'l-Kur'ani'l-Kerîm* (İstanbul: Müfekkîrûne'd-devliyye li'n-Neşri ve'Tevzi', 2018), 10; Ali As'ad, "Makâsidun Kur'aniyyetun Yunâtu Bihâ et-temkînu'l-Userî", (Dımaşk: Mecelletu Camiati Dımaşk li'l-İktisadiyye ve'l-Kânuniyye, 2010), 481

17 İbn Âşûr, *et-Tahîr ve'tenvîr*, 1/135. Ayrıca bk. Hâmidî, *Makâsıdu'l-Kur'ân*, 31-33; Bor, *Bir Yöntem Olarak Makâsıdî Tefsir*, 57.

18 Bk. Ertuğrul Boynukalın, *İslam Hukukunda Gaye Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 25.

19 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 168-172.

20 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 170-176.

21 Ertuğrul Boynukalın, "Makâsıdu's-Şerîa", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 27/423.

22 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 260.

anlamındadır. Zira İslâm, inanç ve normlardan meydana gelmektedir. Bütün bunlar ya aklıdır ya da aklın kavrama ve onaylamasına bağlı olarak gerçekleşmektedir. İbn Âşûr, “Biz insan en güzel şekilde yarattık. Sonra onu aşağıların aşağısı kıldık. İman edip salih amelde bulunanlar hariç” mealindeki Tîn 95/4-5. ayetlerini izah ederken ayette yer alan “en güzel şekilde yarattık” ifadesiyle gerçek inanç ve sâlih amellerin kaynağı olan aklın kastedildiğini belirtmektedir.²³

İbn Âşûr'a göre İslam'ın “Allah'ın fitratı” olarak nitelendirilmesi, onun getirmiş olduğu esasların fitrata dayalı olmasından dolayıdır.²⁴ İslamî teşriin genel maksadının fitratı korumak ve onun ihlalini önlemek üzerine inşa edilmiştir. Fitrat üzerinde büyük yara açacak şeylerin şer'an mahzurlu ve yasak olduğu kabul edilmiştir. Buna karşılık fitratın korunmasını sağlayacak hususlar vacip, fitrata dokunmayanlar ise mubâh olarak değerlendirilmiştir.²⁵

1.3. Ta'lil

Ta'lil konusu hem kelimcilerin hem de usulcülerin arasında bir ihtilaf konusudur. Kelamcıların tartışmaları Allah'ın fiillerinde illetin bulunup bulunmadığıyla ilgiliyken fakihlerin ise hükümlerde illetin bulunup bulunmadığıyla alakalıdır. Buna göre kelamcılar bu konuda Allah'ın hikmet sahibi ve adil olup olmadığı, zülüm ve abesle iştilgal edip etmediği vb. hususlarla ilgilenmişlerdir. Sözelimi Mu'tezilî âlimler, iyi olanın akılla kavranabileceğini ve Allah'ın en iyi olanı yapmak zorunda olduğunu, zira gayesi olmayan fiilin abes olduğunu; abesin de Allah'a yakışmayacağını ileri sürerler.²⁶ Buna mukabil Eş'arîler, iyilik ve kötülüğün akılla kavranamayacağını, Allah'ın iyi olanı yapma zorunluluğunun bulunmadığını, dolayısıyla Allah'ın fiillerinde bir gayenin bulunmasının zorunlu olmadığını, zira zorunluluğun Allah için eksiklik ifade edeceğini savunurlar.²⁷ Mâtürîdîler ise iyilik ve kötülüğün akılla kavranabileceğini, ancak Allah'ın insanlar için iyi olanı yapmak zorunda olmadığını ileri sürerler. Allah'ın insanlar için iyi olanı lütuf olarak bir maksada, yani insanların ve diğer varlıkların maslahatlarını sağlamaya ve bilmediğimiz diğer hikmetlere binaen yapmakta olduğunu belirtirler.²⁸

Eş'arîler'de Allah'ın fiillerinde ta'lil yapılamayacağı görüşü hakim olmasına rağmen, bu mezhebe mensup usulcülerde ise şer'î hükümlerde ta'lil ya-

23 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerıa*, 262.

24 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerıa*, 265.

25 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerıa*, 265-267.

26 Hânım İbrâhîm Yûsuf, *Aslu'l-adl inde'l-Mu'tezile* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1993), 151.

27 Ebû Hâmîd Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Kitâbu'l-iktisâd fi'l-i'tikâd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 113-116.

28 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Kitâbu't-tevhîd* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 151-156.

pılabileceği görüşü kabul görmüştür.²⁹ Keza Hanefî usulcüler de hükümlerde ta'lilin bulunduğu görüşündedirler.³⁰ İslam ilim geleneğinde ta'le karşı en büyük itiraz Zâhirîler tarafından yapılmıştır. Zâhirîler, "Hükümlerde Allah'ı belli bir şekilde zorunlu kılan sebepler" şeklindeki illet tanımını merkezlerine alarak ta'lili reddetmişlerdir.³¹ Şer'î hükümlerin hikmete bağlanmasını neredeyse kabul etmedikleri için kıyasla da aralarına mesafe koymuş ve bu yüzden de hakkında nass bulunmayan konularda hüküm vermekten sakınmışlardır. İbn Âşûr, Zâhirîlerin sahip olduğu bu anlayışı eleştirerek onların İslâm'ın tüm zaman ve tüm bölgelere uygun olma özelliğine halel getirdiklerini ifade eder.³²

İbn Âşûr, ta'lil konusunda olumlu yaklaşan fakihlerin fıkhîta ve fıkhî usulünde hüküm istidlali konusunda kendileri için belirledikleri metot gereği, hükümleri genel olarak muallel ve muallel olmayan/taabbudî hükümler şeklinde ikiye ayırdıklarını belirttikten sonra şer'î hükümlerin ta'lil edilebilip edilemeyeceği bakımından üç kategoride ele alır.

1. Nassta illeti açıkça, imâ ile veya buna benzer yollarla belirtilmiş, muallel olduğunda şüphe bulunmayan hükümler.
2. Konuluş hikmetine vakıf olunmayan sırf taabbudî hükümler.
3. Muallel ile taabbudî arasında olan hükümler. Bunların illetleri gizlidir veya kapalıdır. Bu yüzden de bu hükümlerin illetlerinin ne olduğu konusunda fakihler görüş ayrılığına düşmüşlerdir.³³

Üçüncü kısma giren hükümlerin illetini belirlemenin risk arz ettiğini belirten İbn Âşûr, bu hükümlerin illet içerdiğini kabul etmedikleri için Zâhirîlerin nasların zahiriyle yetinip kıyası reddettiklerini ifade eder. Ayrıca Şâri'in lafızlarının zahirine veya teşrî sırasında belirtilen niteliğe/illete sıkıca bağlanılıp bu şer'î hükümlerin taabbudî sayılmasından dolayı Zâhirîlerin duruma düşüldüğünü söyler.³⁴

29 Bk. Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fi usûli'l-fıkh* (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, tr.) 5/127-128.

30 Bk. Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Teyşîru't-tahrîr*, (Mekke: Dâru'l-Bâz, tr.), 3/302-304; Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel, *Şerhu't-tavdîh ala metni't-tenkîh* (Beyrut: el-Matbaatu'l-hayriyye, ts.) 2/63.

31 Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *el-İhkâmu fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Ebcediyye, 1979), 8/76-132.

32 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 241-242.

33 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 239-241.

34 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 241-242. Zâhirîler'in Kur'an anlayışına dair bilgi için bk. Mehmet Yaşar, "İbn Hazm'ın Kur'an'ın Dil ve Üslûp Özelliklerine Yaklaşımı" *Mütefekkir* 8/15(2021), 165-187

Öte yandan İbn Âşûr'a göre bir hükmün taabbudîliği kesinlik arz ettikten sonra onun bu özelliği korunmalı ve ona yeni ilaveler konularak genişletilmemelidir. Buna karşılık muâmelâtla ilgili normlar da taabbudî olarak değerlendirilmemelidir. Zira muâmelâtla ilgili kümelerin taabbudî kabul edilmesi, Müslümanların sosyal hayatlarında birçok zorluklarla karşılaşmalarına neden olabilecektir.³⁵ Bu bağlamda geçmiş asırlarda muâmelât ilgili hükümlerdeki hikmetlerin kavranamaması ilelebet kavranamayacağı anlamına gelmez. Bu noktada muâmelâtla ilgili hükümlerin arasında illeti bulunmayan ya da bilinmeyen taabbudî hükümler olabilir, ancak bunlar malî ve cinaî gibi hükümlerle sınırlıdır.³⁶ Dolayısıyla İbn Âşûr'un bu yaklaşımıyla had ve mâlî konular haricindeki muamelâtla ilgili hükümlerin mümkün mertebe ta'lîf kapsamında değerlendirilmesi gerektiği düşüncesinde olduğunu çıkarmak mümkündür.

1.4. Makâsıd-ı Şerîa / Şeriatın Gayesi: Maslahat

İbn Âşûr'a göre şeriatın maksatları arasında genellik, itidal-kolaylık, eşitlik, hürriyet, evrensellik gibi amaçları bulunsa da en önemli gayesi maslahattır. Zira şeriatın en temel maksadı toplumun düzenini koruyabilmek için insanların maslahatını temin etmek ve onlardan zararı defetmektir.³⁷ Buna göre İbn Âşûr'un makasıd-ı şerîa konusunda genel yaklaşımı benimsediği söylenebilir. Bu konuda Kur'an'da birçok ayetin, açık ve küllî delillerin maslahatın sağlanmasına (celbu'l-masâlih) ve fesadın kaldırılmasına (der'u'l-mefâsid) işaret ettiğini belirtir. Dolayısıyla İbn Âşûr, şeriatın en önemli maksadının maslahatın sağlanması ve zararın/fesadın kaldırılması olduğunu vurgular. Bunun da insanı ıslah etmek ve ondan zararı uzak tutmakla sağlandığını, çünkü dünyaya egemen olan insan olduğuna göre onun salahının, dünyanın salahı anlamına da geldiğini belirtir.³⁸

İbn Âşûr maslahatı, "Kendisiyle salahın ortaya çıktığı fiil; toplum ya da fertler için sürekli veya çoğunlukla maslahatın bulunduğu fiildir." şeklinde izah eder. Buna mukabil mefsedeti, "Kendisiyle fesadın ortaya çıktığı fiil; toplum ya da bireyler için daima veya çoğunlukla zararlı olan fiildir." şeklinde açıklar.³⁹ Maslahat ile mefsedeti bu şekilde tanımladıktan sonra maslahatı toplumun tümünü ya da fertleri ilgilendirmesi bakımından kamusal maslahat ve özel maslahat şeklinde ikiye ayırır.

Kamusal Maslahat: Toplumun tamamının ya da çoğunluğunun yararına olan maslahatlardır. Bunlardaki bireysel yararlar ancak o toplumun üyesi ol-

35 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 244.

36 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 245-247.

37 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 273.

38 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 274-275.

39 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 278-279.

ması bakımından dikkate alınır. Kur'an'da yer alan hükümler ile farz-ı kifaye şeklindeki hükümlerin çoğu böyledir.

Özel Maslahat: Tek tek fertlerin faydalandığı maslahattır. Amacı, fertlerin ıslahı üzerinden toplumun ıslahının gerçekleşmesini sağlamaktır. Bunlardaki öncelik fertlerdir ve toplum ikinci derecede yer alır. Kur'an'daki hükümlerin bir kısmı ile sünnettekilerin çoğunluğu özel maslahatlarla ilgilidir.⁴⁰

Bu kapsamda toplumu ilgilendiren maslahatların, ülke, kabile ve bölgele- re bağlı olarak zârûrî, hâcî ve tahsînî maslahatlardan oluştuğunu ifade eder. Özel maslahatların ise bir tek ferdin ya da az sayıda fertlerin özel maslahatını sağladığını ve muâmelâtla ilgili şer'î hükümlerin de bu maslahatları koru- mayı üstlendiğini belirtir.⁴¹

İbn Âşûr maslahatları kendisine ihtiyaç duyulup duyulmaması bakımın- dan kat'î, zannî ve vehmî şeklinde kısımlara ayırır. Kat'î maslahatları, te'vile ihtimali olmayan nasların delalet ettiği, zarûrî küllîlerde olduğu gibi daya- nağı şer'î hükümlerin tümevarım/istikra yöntemiyle elde edilen çok sayı- da delille desteklenen veya zarûrî konuda aklın, elde edilmesinde toplum için büyük fayda, aksi durumda büyük zarara sebep olan maslahatlar olarak açıklar. Aklın kesin görmediği maslahatları zannî, ilk anda kendisinde fayda olduğu izlenimini veren, ancak iyice düşünüldüğünde zararlı olduğu anlaşıl- lan maslahatları ise vehmî maslahatlar olarak izah eder.⁴²

1.5. Maslahat ve Mefsedeti Ayırma Kriteri

İbn Âşûr, topluma yönelik gizli/kapalı kalmış genel bir maslahatları ortaya çıkarma görevinin âlimlere tevdi edildiğini belirtir. Ona göre saf maslahat ile saf zarar, mevcut olsa da karışık maslahat ve zararlı maslahata göre oldukça azdırlar. Bundan dolayı bir niteliğin maslahat mı, yoksa mefsedet mi olduğunu belirlemek incelik istemektedir. Bununla birlikte bunların sınırlarını düşün- ce ve zihinde belirlemek zor değildir. İbn Âşûr, İzz b. Abdisselâm ile Şâtibî'nin maslahat veya mefsedetnin niteliklerine ilişkin sınırları belirlemeye çalıştıkları- nı; fakat bunda başarılı olamadıklarını ifade eder.⁴³ Ona göre maslahat ve mef- sedetin sınırlarının tespit edilebilmesi şu beş maddeden biriyle mümkündür:

1. Fayda ya da zararın kesin (muhakkak) ve sürekli (müttârid) olması,
2. Fayda ya da zararın, akıl ve hikmet sahibi kişilerce etraflıca düşünül- mesi sonucunda, akla yatacak ve yerine zıddının ikamesinin mümkün olmayacak şekilde ağırlıklı (gâlib) ve açık (vâdih) olması,

40 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 313-314.

41 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 314.

42 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 314-315.

43 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 281-282.

3. Yararın temininde ve zararın definde birinin diğerinin yerine koymanın mümkün olmaması,
4. Fayda ve zarar yönünden her birinin zıddıyla eşit olmalarının yanında kendi cinsinden tercihi gerektirecek bir başka şeyle desteklenmesi,
5. Birinin munzabıt (belirli) ve muhakkak (kesin), diğerinin ise muzdarib (düzensiz) olması gerekir.⁴⁴

Bazı yerlerde maslahatın bazen “hayır”, mefsedetın de bazen “şer” olarak ifade edildiğini vurgulayan İbn Âşûr, maslahatın celbi doğrultusunda bir yasa yapıldığında bir zararın ortaya çıkması ya da mefsedetın defi doğrultusunda bir yasa yapıldığında da bir maslahatın kaybolmasının söz konusu olmayacağını; aksine tüm şer'î yasaların celb-i masâlih doğrultusunda olduğunu belirtir.⁴⁵

İbn Âşûr, maslahatın mutlak manada insanın hoşlandığı şeylerden, mefsedetın de insanın tiksindiği şeylerden teşekkül etmediğini; aksine kimi zaman insanın hoşuna giden şeyde mefsedetın, hoşuna gitmeyen şeyde de maslahatın bulanabileceğini vurgular. Kur'an tarafından yasaklanan her şeyde mutlaka zarar bulunduğunu ve bu zararın da şer'at tarafından “fevâhiş” (hayasızlık), kebâir (büyük günah), lemem (küçük günah) şeklinde derecelendirildiğini ifade eder.⁴⁶

İbn Âşûr, şer'î kuralların düzenlenmesinin talep edilip edilmemesi bakımından maslahatları iki kısma ayırır. Bunlar, (ı) genel olarak insanların açık bir şekilde haz duyduğu maslahatlar, (ıı) kendisinden haz duymadığı maslahatlar, şeklindedir.

İbn Âşûr, birinci kısım maslahatlarda Şari'in bir talebinin olmadığını, zira insan doğasının (cibillet/yaratılış) bu maslahatları gerekli gördüğünü ve mübahların da genellikle bu kapsamda yer aldığını belirtir. İkinci kısım maslahatlarda ise yasaların düzenlenmesi gerekir ve bunlar konumuna göre yapılması isteniyorsa farz-ı ayn, farz-ı kifâye; yapılmaması emrediliyorsa cezâ-i müeyyide şeklinde düzenlenir.⁴⁷

1.6. Teşrî Açısından Maslahat Çeşitleri

İbn Âşûr, şer'atın hüküm koymadaki maksadının kamu düzenini korumak ve bozulmaya ya da yok olmaya karşı insan davranışlarını kontrol altına almak olduğunu belirtir. Bunun da ancak maslahatın sağlanmasıyla ve mefsedetten kaçınılmasıyla gerçekleşeceğini ifade eder. Bu itibarla İbn Âşûr

44 İbn Âşûr, *Mekâsîdu's-şerîa*, 282-286.

45 İbn Âşûr, *Mekâsîdu's-şerîa*, 289-290.

46 İbn Âşûr, *Mekâsîdu's-şerîa*, 290-291.

47 İbn Âşûr, *Mekâsîdu's-şerîa*, 292-293.

maslahatı, toplum düzeninin sağlanması açısından zarûrî, hâcî ve tahsînî şeklinde üç kısma ayırır.⁴⁸

1.6.1. Zarûrî Maslahatlar

İbn Âşûr, zarûrî maslahatı, toplumun tümünün ya da bireylerinin varlığı ve düzeni için gerekli olan, çiğnenmesi halinde toplum düzeninin bozulup dağılmaya yüz tutacağı bir maslahat olarak değerlendirir. Ona göre toplum düzeninin bozulması, onların fiziki olarak yok olmaları anlamına gelmez. Çünkü böyle olsaydı putperest ve ilkel birçok toplumun yok olması gerekirdi. Oysa bu toplumların yok olmadıkları görülür.⁴⁹

İbn Âşûr Gazzâlî, İbn Hâcib (ö. 646/1249) ve Şâtibî'nin zarûrî maslahatlarla ilgili olarak din, can, akıl, mal ve neslin korunmasını örnek gösterdiklerini, Şehâbeddîn el-Karâfî'nin (ö. 684/1285) bunlara ek olarak ırzın korunmasını ilave ettiğini belirttikten sonra bu konuda kendi yaklaşımını şöyle açıklar:

(I) Dinin Korunması: İbn Âşûr dinin korunmasını fertler ve toplum açısından ele alır. Fertler açısından dinin korunmasını, onların itikadını ve amellerini bozacak şeylerin ortadan kaldırılması; toplum açısından ise dinin kesin ilkelerini zedeleyecek her türlü şeyin ortadan kaldırılmasını ifade ettiğini belirtir. Dinin aktarılmasını sağlayan araçları yaşatmak ve İslam ülkesini korumak ve savunmak gibi hususları bu kapsamda değerlendirir.⁵⁰

(II) Canın Korunması: Fert ve toplumu yok olmaktan korunması için gerekli tedbirlerin alınması manasına gelir. Kısas cezası, canın korunması için vazedildiği düşülmemelidir. Çünkü kısas, ölümden sonraki yaşamla ilgili olduğundan onun canın korunması maksadına hamledilmesi zayıf bir ihtimaldir. Canın korunmasında en önemli husus, tehditlere ve henüz gerçekleşmemiş olan tehlikelere karşı gerekli tedbirleri almaktır. Bulaşıcı hastalıklara karşı tedbir alınması buna örnektir.⁵¹

(III) Aklın Korunması: İnsan aklını onu bozacak şeylere karşı korunmasıdır. Aklın bozulması, davranışların kontrolünü kaybettirdiğinden büyük zararlara yol açar. Bu bağlamda içkinin, insan aklını bozduğundan dolayı yaygınlaşmasının önüne geçilmesi gerekir. Eroin, kokain, esrar, morfin ve afyon gibi maddeler de bu kapsamdadır.⁵²

(IV) Malın Korunması: Topluma ait malların heder edilmesinden veya başka toplumlara karşılıksız olarak aktarılmasından ya da dokunulmazlığı olan

48 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 299.

49 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 300.

50 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 301-303.

51 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 303.

52 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 303-304.

tüm malların karşılıksız bir şekilde yok olmasından korunması için alınması gereken tedbirleri ifade eder.⁵³

(v) Nesebin veya Neslin Korunması: Neslin kuruması veya üremenin durması tehlikesi karşısında alınması gereken tedbirleri ifade eder. Yoksa bununla biyolojik ana ve babının belli olması kastedilmez. Biyolojik anne ve babanın tespiti zarûrî maslahatın değil, hâcî maslahatın kapsamına girer.⁵⁴ İbn Âşûr şeriatın, zarûrî maslahatı etraflıca ele almadığını, çünkü zarûrî maslahatın, uzun tarihi tecrübelerine bağlı olarak insanların bununla ilgili gerekli tedbirleri aldıklarını ve bunun artık insanların tabiatına yerleşmiş olduğunu vurgular.⁵⁵

1.6.2. Hâcî Maslahatlar

Gözetilmemesi halinde toplum düzeninin hepten bozulmadığı, ancak göz ardı edilmesi halinde toplumsal işlerin aksamasına neden olduğu maslahatlardır. Bu maslahatlara, toplumsal işlerin doğru bir şekilde icra edilmesi için ihtiyaç duyulur. Sözelimi alışveriş, kira işlemleri, ortaklık gibi muâmelelerin çoğu hâcî maslahat kapsamındadır.⁵⁶

1.6.3. Tahsînî Maslahatlar

Toplumun mükemmel bir şekilde güven ve huzurlu yaşamasını ve diğer milletlere karşı prestij ve üstünlük kazanmasını sağlayan maslahatlardır. Bu tür maslahatlarda genel ve özel olarak güzel âdetlerin mühim bir yeri vardır. Sedd-i zerâî'ye dayalı olarak yapılan düzenlemeler de bu kapsamdadır.⁵⁷

İbn Âşûr, bu maslahat çeşitlerinin açıklanmasındaki amacının, şeriatın hüküm koyarken sırf bunları gözettiği anlamına gelmediğini belirtir. Ona göre makâsıd ilminin esas amacı, Şârî'in gözettiği bilinen muhtelif çeşitteki maslahatların biçimlerini öğrenmek, bunlardan bir takım küllî ilkeler çıkarmak ve Şârî'in zamanında olmayan ya da mevcut hükümler arasında benzerleri bulunmayan yeni olaylar karşısında mezkûr küllî ilkelerden hareketle bu olaylara uygun normların nasıl ortaya konacağını göstermektir.⁵⁸ Dolayısıyla İbn Âşûr'un bu ifadelerinden onun makâsıdın işlevinin, nass tarafından vaz edilen hükümleri değiştirmeye yönelik olarak değil, hakkında nas bulunmayan meselelerde hüküm vaz etmeye yönelik olarak değerlendirdiğini söylemek mümkündür.

53 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-Şerîa*, 304.

54 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-Şerîa*, 304-306.

55 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-Şerîa*, 306.

56 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-Şerîa*, 306-307.

57 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-Şerîa*, 307-308.

58 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-Şerîa*, 308.

1.7. Maslahatın Nasla Çatışması

İslam hukuk geleneğindeki yaygın taksime göre maslahat; muteber, mülgâ ve mürsel olmak üzere üç kısma ayrılır. Muteber maslahat Şârî'in hüküm koyarken gözettiği illet ve yararlardır. Mülgâ maslahat, Şârî tarafından dikkate alınmayan faydalardır. Mürsel maslahat ise Şârî'in müteber sayıp saymadığı bilinmeyen maslahat olup muteber maslahatla ile mülga maslahat arasında yer alan maslahattır. Açık naslarla çelişen maslahat da mülga maslahat olarak değerlendirilmiştir.⁵⁹ Buna göre İslam hukuk geleneğindeki yaygın görüşün maslahatın nasla çelişmemesi yönünde olduğu söylenebilir. Bununla birlikte klasik dönemde Necmeddîn et-Tûfî bir istisna olarak maslahatın nasla çelişebileceğini ve böyle bir durumda maslahatın nassa mukaddem kılınacağını ileri sürmüştür.⁶⁰ İslam geleneğinde genel anlamda bu görüş benimsenmediği gibi şiddetli bir şekilde de eleştirilmiştir.⁶¹ Bununla birlikte çağdaş dönemde Tûfî'nin bu görüşü, özellikle nass tarafından konan hükümlerin değişebileceğini savunanlarca yeniden gündeme getirilmiştir.

İbn Âşûr'un bu konudaki yaklaşımına gelince bu konuya makâsıd-ı şerîa ile ilgili çalışmasında doğrudan temas etmemiştir. Bununla birlikte onun maslahatın işlevine yönelik genel yaklaşımı, maslahatın hakkında nass bulunmayan konularla ilgili olup nasla çelişmeyeceği yönünde olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Bakara 2/228. ayette yer alan, "*Marufa göre kocaların karıları üzerinde hakları olduğu gibi kadınların da kocaları üzerinde hakları vardır...*" meâlindeki kısmında geçen "*ma'rûf*" ifadesi hakkında tefsirinde şu izahı yapar: "*Ayetteki 'bi'l-ma'rûf' ifadesiyle, 'heva hevese, âdetlere, sapkın öğretilere meyletmeksizin salim aklın belirlediği şey' kastedilir. Bu da şeriatın nasla getirdiği veya kıyasla elde edilen yahut makâsıd-ı şerîanın ya da şeriatla çatışmayan genel maslahatın gerektirdiği güzelliklerdir.*"⁶² Bu ifadede görüldüğü üzere maslahatın şeriatla çatışmaması kaydı bulunmaktadır. Dolayısıyla İbn Âşûr'un maslahatın makbul olması için nasla çatışmaması gerektiği düşüncesinde olduğunu, dolayısıyla Tûfî tarafından ileri sürülen maslahat nasla çatıştığında maslahat nassa takaddüm edilir görüşüne iltifat etmediğini söylemek mümkündür.

1.8. Şeriatın Diğer Gayeleri

İbn Âşûr'a göre şeriatın maslahatı temin etmek gayesinin yanında başka maksatları da bulunur. Bunlar sırasıyla şöyledir:

59 Bk. H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Ankara: Bilay, 2018), 123.

60 Necmeddîn et-Tûfî, "Nas ve Maslahat", *Makâsıd ve İctihâd*, çev. Kâşif Hamdi Okur, ed. Ahmet Yaman (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 367.

61 Bk. Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmının Değişmesi*, 92-95.

62 İbn Âşûr, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/400.

(i) Müsamaha/kolaylık: İtidal hukukun birinci niteliği ve maksatların en önemlileri arasında yer alır. İbn Âşûr, onu aşırı daraltma ve serbestlik arasında orta bir yolda muâmelelerin kolaylığı olarak tanımlamıştır. Ona göre itidal; adalet ve orta yolu tutma anlamlarıyla doğrudan ilişkilidir. İtidal, insanların zorluk olarak sandığı hususlarda övgüye değer bir kolaylıktır.⁶³ Ona göre dinde itidalin mevcudiyetinin hikmeti, Allah'ın bu dini fitrat dini kılmayıyla ilgilidir. Nitekim İslam dininin yayılmasında ve kalıcı olmasında itidal ve kolaylığın büyük bir etkisi olmuştur.⁶⁴

(ii) Eşitlik: İbn Âşûr'a göre İslam'ın evrensel oluşunun ilk neticesi Müslümanların eşit olmasıdır. Bunu da "*Mü'minler ancak kardeşlerdir.*"⁶⁵ ayeti açıkça ortaya koymaktadır. İbn Âşûr, Müslümanların hukuk karşısında da eşit olduklarını, onların zayıf-güçlü, fakir-zengin oluşları onların hukuk karşısında eşit olmalarını engellemeyeceğini, İslam'ın fitrat dini olmasının da bunu gerektirdiğini belirtir. İbn Âşûr, toplumun hukuk karşısındaki eşitliğini renk, şekil, soy ve ülke farklılıklarının etkili olmayacağını, canı, nesli, malı, akli ve dini koruma gibi teşriî esasların da bu eşitliği sağladığını söyler.⁶⁶

(iii) Hürriyet: İbn Âşûr'a göre hürriyet aslında eşitlik unsurunun bir gereği olup toplumdaki bireylerin kendi davranışlarında eşit olmalarıyla ilgilidir. İbn Âşûr, hürriyet ifadesinin iki anlama geldiğini belirtir. Birincisi, köleliğin zıddı olup akıllı kişinin kendi işlerini kendi tasarrufuyla yapması, başka birinin rızasını aramamasıdır. İkincisi tasarruftan "alikonma" ya da "kısıtlılık" karşılığı olup kişinin hiç engelleme olmaksızın kendi işlerini dilediği gibi yapmasıdır.⁶⁷ İbn Âşûr, her iki anlamda da hürriyetin fitrattan kaynaklandığını ve şer'î makâsıdın temellerinden biri olduğunu ifade eder.⁶⁸

(iv) Evrensellik: İslam bütün insanlığa hitap eden bir din olup fitrat üzerine bina edilmiştir. Dolayısıyla bu durum İslam'ın dinlerin sonuncusu ve dünyanın her bölgesine ve tüm zamanlara uzanmasını gerektirmiştir. Bunun sonucu olarak da İslam'ın getirdiği hükümler farklı milletlerdeki hükümlere benzer şekilde düzenlenmiş ve Kur'an ayetlerinin pek çoğu küllî prensipler içermiş, yine bu ayetler mücmel ve mutlak kılınmışlardır.⁶⁹

1.9. Makâsıd ile Vesâil Ayırımı

Muâmalata ilişkin hükümlerdeki maslahat ve mefsedetler, makâsıd ve vesâil olmak üzere ikiye ayrılırlar. İbn Âşûr, bu ayrımın son derece önemli

63 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 268-269.

64 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 270-272.

65 Hucurât 49/10.

66 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 329-330.

67 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 390-391.

68 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 391.

69 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 317-328.

olmasına rağmen buna sadece İzz b. Abdisselâm ile Karâfi'nin gerekli önemi verdiğini belirtir.⁷⁰

İbn Âşûr, makâsıdı iki kısma ayırır. Birincisi Şârî'in maksatları, diğeri ise insanların maksatlarıdır. Şârî'in maksatları, insanların faydalı maksatlarını gerçekleştirmek veya özel tasarruflarında kamu menfaatini korumak gayesiyle Şârî'in gözetmiş olduğu gayelerdir. İnsanların maksatları ise insanların akitleştikleri, mübadelede buldukları, borçlandıkları, sulh yaptıkları vb. hikmet ve gayelerdir.⁷¹

İbn Âşûr, vesâilin bizzat amaçlanmış gayeler olmayıp başka hükümlerin tam olarak gerçekleştirilmesi için aracı teşriî hükümler olduğunu belirtir. Nikâh akdinde şahit ve nikahın ilanını; rehin akdinde rehinin teslimini bu konuda örnek olarak gösterir. İbn Âşûr'a göre vesileler makâsıttan sonra ikinci derecede dikkate alınırlar. Bu yüzden maksat ortadan kalkınca vesilelerin dikkate alınmayacağını söyler. Kimi zaman tek bir maksada ulaştıracak birden fazla vesilenin bulunabileceğini, bu durumlarda asıl maksadı tam, yerinde, en kolay ve en kısa biçimde gerçekleştirecek vesileye öncelik verilmesini ifade eder. Vesilelerin eşit olduğu durumlarda ise mükellefe bunlardan istediğini tercih etme hakkının tanınacağını vurgular.⁷²

1.10. Makâsıd ve İctihad

Kur'an ve sünnet, dinî ahkâmın iki esas kaynağı ve belirleyicisi olmakla birlikte bunların kabulü, anlaşılması ve yorumlanmasında aklın önemli bir rolü vardır. Bu bağlamda icthad nakil karşısında aklın işlevini üstlenen merkezî bir konumda yer alır. Bu açıdan icthad, nasların lafız, anlam ve bilinçli boşluklarında gizli şer'î-amelî hükümleri belirlemeye yönelik insanî çabayı gösterir.⁷³

Makâsıd ve icthad ilişkisi bağlamında icthad edecek kişinin fıkıh usulünün yanında Şârî'in gayelerini de bilmesinin şart olduğu ve icthadda en fazla hatanın da Şârî'in gayelerinin gözden kaçırılması durumunda meydana geldiği vurgulanır. Zira Şârî'in maksadı bilinmeden şeriat bir bütün olarak kavranamaz. Nitekim bu durumun ihmali edilişi, Hâricî ve Zâhirîlik gibi akımların doğmasına zemin hazırlamıştır.⁷⁴

İbn Âşûr icthad yapacak kişinin makâsıdı bilmesi gerektiğini belirtmiş ve icthadı beş kategoride incelemiştir.

70 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 413.

71 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 415-416.

72 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, 419-420.

73 H. Yunus Apaydın, "İctihad", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/432.

74 Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, Şâtibî, *el-Muvâfakât fî usûli's-şerîa*, thk. Abdullah Draz (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005), 4/372-374.

1. Şer'î emirleri ve nasları sözlük ve ıstilahî anlamları doğrultusunda kavramak ve manaları bu içeriğe göre ortaya koymak.
2. Naslar arasında bir çatışma söz konusu olduğunda aralarındaki çatışmayı nesh ve tahsis bağlamında gidermek.
3. İleti belirleme yollarından biriyle tespit edilen illeti göz önüne alarak naslarda hükmü belirtilmeyen belirtilene kıyas etmek.
4. Naslarda hükmü açıklanmayan ve kendisine kıyas yapılacak benzer hükümler bulunmayan insan davranışlarında ve olaylarda hüküm vermek.
5. İlet ve hikmeti tam olarak belirlenmeyen hükümlerde aciz olduğunu kabul etmek ve onların taabbudî hükümler kapsamında olduğuna kanaat getirmektir.⁷⁵

İctihadda bulunacak kişinin bunları bilmesi gerektiğini belirten İbn Âşûr, birinci kısmı büyük ölçüde fıkıh usulü ilminin üstlendiğini ve ona olan ihtiyacın ise zayıf olduğunu söyler.⁷⁶ İkinci kısma olan ihtiyacın daha fazla olduğunu vurgulayan İbn Âşûr, ictehad edecek kişi, delilin makâsîdinde uygun olup olmadığı noktasındaki şüphesi onu delilde teâruz bulunup bulunmadığını araştırmaya yönelteceğini söyler.⁷⁷ Üçüncü kısımda bulunan kıyas, illetlerin tespitine, illetin tespit edilebilmesi için de makâsîdinin bilinmesi gerekmektedir.⁷⁸ Dördüncü kısım, şer'î hükümlerin tüm zamanların ihtiyaçlarına cevap vermesini sağlaması açısından makâsîdinde olan ihtiyacı gayet açık bir şekilde ortaya koyduğunu söyleyen İbn Âşûr, bu kısımda yapılacak ictehadta İmam Mâlik'in mesâlih-i mürseleyi bir dayanak olarak gördüğünü, rey ehli ile Ehl-i hadis arasında ise bir konsensüsün bulunmadığını belirtir.⁷⁹ Beşinci kısımda İbn Âşûr, makâsîd konusunda yapılan çalışmaların artmasıyla aynı oranda taabbudî hükümlerin azalacağını ifade eder.⁸⁰

İbn Âşûr'un ictehadla ilgili yukarıdaki açıklamaları dikkate alındığında onun ictehadı nass bulunmadığı konularla sınırladığı, dolayısıyla *Mecelle'* de bulunan, "Mevridi nassta ictehadta mesâğ yoktur." kaidelerini dillendirilenlerin tarafında yer aldığı söylenebilir. Dolayısıyla İbn Âşûr'a göre ictehadın alanına hakkında nas bulunan hükümler değil, hakkında nas bulunmayan konular girer.

75 İbn Âşûr, *Mekâsîdu's-Şerîa*, 183-184.

76 İbn Âşûr, *Mekâsîdu's-Şerîa*, 184.

77 İbn Âşûr, *Mekâsîdu's-Şerîa*, 185.

78 İbn Âşûr, *Mekâsîdu's-Şerîa*, 187.

79 İbn Âşûr, *Mekâsîdu's-Şerîa*, 184.

80 İbn Âşûr, *Mekâsîdu's-Şerîa*, 188.

2. Makâsıd-Maslahat Ekseninde Kur'an Ahkâmı ve Değişmesi

İbn Âşûr'un makâsıdı şerîa ve maslahat konusundaki yaklaşımı ortaya konduktan sonra İbn Âşûr'un spesifik olarak ahkâma ilişkin makâsıd-maslahat anlayışını nasıl işlediği, bu anlayışın, hakkında nas bulunan hükümlerdeki konumunun ne olduğu hakkındaki görüşleri ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu çerçevede ahvâl-i şahsiyye ve muâmelâtla ilgili Kur'an'da düzenlenmiş hükümlerin onun makâsıd-maslahat görüşleri bağlamında değişip değişmeyeceği belirlenmeye çalışılacaktır.

2.1. Kadın ve Ahvâlî Şahsiyye

2.1.1. Kadın-Erkek Eşitliği

Klasik dönemde “*Şu da var ki erkeğin kadınlar üzerinde bir derece üstünlüğü vardır.*” meâlindeki Bakara 2/228. ayetle “*Erkekler kadınlar üzerinde kavvamdır.*” meâlindeki Nisâ 4/34. ayeti esas alınarak erkeğin kadına göre üstün olduğu anlayışı temellendirilmiştir. Bu anlayışı klasik dönemde yapılan çalışmaların neredeyse tamamında görmek mümkündür.⁸¹ Ancak çağdaş döneme gelindiğinde erkek kadın eşitliği başta olmak üzere ahvali şahsiyye ile ilgili birçok meseleyi düzenleyen naslar, makasıd-maslahat anlayışı merkeze alınarak zahirî anlamdan farklı bir şekilde uygulanabileceği şeklinde yorumlanmıştır.

Sözgelimi Fazlurrahman, Nisâ 4/24. ayetin erkeğin kadına olan üstünlüğü, fazilet ve insanlık açısından değil, kadın ile erkek arasındaki görev dağılımından kaynaklanan bir üstünlük olduğunu söyler. Zira ona göre ayetin nazil olduğu dönemin sosyolojisinde erkek ailenin maddi ihtiyaçlarını temin ettiğinden dolayı maslahat gereği onun fonksiyonel üstünlüğüne dikkat çekilmiştir. Yoksa burada mahiyet bakımından erkeğin üstünlüğünden söz edilmemektedir. Nitekim kadın toplum hayatında ekonomiye katkı sunmaya başladığında erkeğin bu üstünlüğün de aynı paralelde azalacağını ileri sürer. Dolayısıyla bu ayetlerde Şârî'in maksadı erkeğin ontolojik anlamda kadından üstünlüğünü değil, nüzul döneminde kadının sosyal hayattaki genel konumu ve ekonomik yaşamdaki katkısının bulunmayışı sebebiyle erkeklerin fonksiyonel açıdan kadınlardan üstün olduğu vurgulanmaktadır.⁸²

İbn Âşûr, “*Erkekler kadınların üzerinde kavvamdır.*”, meâlindeki Nisâ 4/34. ayette erkeklerin kadınlardan daha faziletli olduğunu belirtir ve bu fazileti de bedensel özelliklerindeki üstünlük olarak izah eder. Bu açıdan da bu durumun kadının varlığını sürdürmek için erkeğin onu koruyup kollama-

81 Örnek olarak bk. Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr (Mefâtîhu'l-ğayb)* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981), 10/91.

82 Fazlurrahman, *Ana Hatlarıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgöç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 95-96.

sına ihtiyaç duymayı gerektirdiğini ifade eder. Erkeğin bu üstünlüğünün izlerinin asırlar ve nesiller boyunca görüldüğünü ve erkek için kazanılmış bir gerçek olduğunu belirtir.⁸³ İbn Âşûr Nisâ 4/34. ayeti bağlamında erkeğin kadından üstünlüğü hakkındaki ifadelerini bu kadarla sınırlar. Bu konudaki ayrıntılara Bakara 2/228. ayette temas eder.

İbn Âşûr, “*Şu da var ki erkeğin kadınlar üzerinde bir derece üstünlüğü vardır*” meâlindeki Bakara 2/228. ayette kocaların hukuki anlamda kadınlardan üstün olduğunun ispatının bulunduğunu belirtir. Bu kapsamda söz konusu ayetteki, “*Kadınlara, örfüne uygun olarak vazifelerine denk hakları vardır.*” kısmını esas alarak kadınlarla erkeklerin arasında meşru bir eşitliğin bulunduğu zanına düşülmemesi gerektiğini ifade eder. Zira ayetteki “marûf” ifadesinden, bu üstünlüğün tüm erkekler için sabit olduğu kastedilir. İbn Âşûr, erkeğin kadından üstün olduğunu belirttikten sonra, bunun maksadını şöyle izah eder. Mezkûr ayet ve “*Erkekler kadınlar üzerinde kavvamdır.*” meâlindeki Nisâ 4/34. ayeti, iki önemli maksada mebnidir. Bu maksatlar, (1) erkek ve kadınların tüm hukuki alanlarda eşit olduğu sanrısının reddi, (2) erkeklerin önemli miktarda konularda kadınlara tercih edildikleri, bununla birlikte cahiliye dönemindeki mutlak anlamdaki tercih edilişlerinin iptali şeklindedir.⁸⁴

İbn Âşûr erkeğin derece bakımından kadınlara olan üstünlüğünün hem akılda hem de bedeni güçte olduğunu belirtir. Çünkü tüm canlılarda erkeğin yaratılıştaki tamlığı ifade ettiğini söyler. Bu yüzden tüm canlı türlerinde erkek sınıfının, dişilerden daha zeki, bedensel anlamda daha kuvvetli, irade de daha kararlı olduklarını vurgular. Ona göre erkeklere birden fazla kadınla evlenme izninin verilmesi, boşanma yetkisinin erkeklere tahsis edilmesi, karı-koca anlaşmazlıklarında kocanın görüşünün esas alınması gibi hususlar, erkeklerin kadınlardan derece bakımından üstün olmasından kaynaklanmaktadır.⁸⁵

İbn Âşûr, mezkûr ayetin ayrıca karı-koca ilişkisine değil, erkeğe ait haklara temas ettiğini de söyler. Buna göre ayetten bedeni kuvvete sahip erkek olduğu için cihadın erkeğe ait bir yükümlülük olması çıkar. Yine fikir-düşünce kuvvetine erkek sahip olduğu için adaletin icra salahiyetini, nikah velayetini ve yönetim yetkisini ona verilmesini gerektirmiştir. Keza aile yönetimi ve nafaka yükümlülüğü erkeğin üzerinde olduğu için mirastan pay alma üstünlüğü de ona verilmiştir. Bu bağlamda “*Erkeklere kazandıklarından bir pay vardır. Kadınlara da kazandıklarından bir pay vardır.*” meâlindeki Nisâ 4/32. ayetin erkek ve kadınların hükümlerine işaret ettiğine dikkat çeken İbn Âşûr,

83 İbn Âşûr, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/39.

84 İbn Âşûr, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/401.

85 İbn Âşûr, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/401-402.

erkeklerin ayrıcalıklı kılınmalarının sebebinin de üstün olmalarından kaynaklandığını ifade eder.⁸⁶ Dolayısıyla İbn Âşûr, erkeklerin kadınlardan üstün olduğunu kabul eder ve bunu ayetin zâhirî anlamından istihraç eder ve bu konuda makâsîdî okumasını da kadın ile erkek arasında eşitliğin bulunmadığı anlayışını temellendirme üzerine kurgular.

2.1.2. Taaddüd-i Zevcât

Klasik dönem müfessirleri, "...Beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan câriye ile yetinin;" meâlindeki Nisâ 4/3. ayetinden hareketle erkeğin dört kadınla evlenebilme salahiyetine sahip olduklarını belirtmektedirler. Bu anlayış çağdaş döneme kadar da muhafaza edilmiştir. Buna mukabil Fazlurrahman birden fazla kadınla evliliğin zevceleri arasında adaleti sağlama şartına bağlandığını ve "Ne kadar üzerine düşseniz de kadınlar arasında âdil davranmaya güç yetiremezsiniz." meâlindeki Nisâ 4/129. ayetinden hareketle adaletin sağlayamayacağını ve bu sebeple de normal koşullarda çok evliliğin yasaklandığını ileri sürer. Bununla birlikte daha önceden uygulana gelen çok kadınla evliliğin hukukî anlamda varlığına ileri bir zamanda sosyal koşullar olgunlaşmaya kadar müsaade edildiğini ve bu sosyal ortam oluştuğunda tek kadınla evliliğin yürürlüğe gireceğini savunur.⁸⁷

Muhammed Abduh çok evliliğin zulümden kaçınma ve adaleti sağlama şartı ile zaruret halinde mübah kılındığını söyler. Mezkûr şartları sağlamanın da oldukça zor olduğunu ve çok evliliğinin bu zor şartlara bağlanmasının da bir tür yasaklama manasına geldiğini söyler. Keza İslam'ın ilk yıllarında çok evliliğin sihriyeti kuvvetlendirmek gibi birtakım maslahatları barındırdığını, buna karşılık günümüzde bunun kıskançlıklara sebebiyet verdiğini ve kıskançlıkların öldürmelere varan birçok zararın meydana gelmesine neden olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda mefsedetleri önlemenin maslahatları elde etmekten öncelikli olduğunu, dolayısıyla çok evliliğin yeni duruma uygun olarak yeniden düzenlenmesi gerektiğini vurgular.⁸⁸

İbn Âşûr, Nisâ 4/3. ayetinde "Adaletli davranmamaktan korkarsanız tek kadınla yetinin" kısmını tefsir ederken adaletli davranmamayı, onlara nafaka, kıyafet alma, güler yüzlülük, birebir ilişkilerde kibar davranma, zarar vermeme gibi yükümlülük alanına giren davranışlarda eşit olması olarak açıklar. Duygusal meyilde eşitliği ise bu kapsamda değerlendirmez.⁸⁹ Bu açıdan

86 İbn Âşûr, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/402.

87 Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1993), 52-53.

88 Muhammed Abduh, *A'malu'l-kâmile li'l-imâm eş-şeyh Muhammed Abduh*, thk. Muhammed Ammâra (Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1993/1414), 2/86.

89 İbn Âşûr, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/226.

duygusal meyilde eşitliği adaletin gerçekleşmesinin bir unsuru olarak kabul edenler varsa onların yaklaşımını da isabetsiz olarak değerlendirir.

İbn Âşûr, adaletin sağlandığı çok evlilikte ümmetin çoğalması, sayıları erkeklerden fazla gözetilmeye muhtaç kadınların mevcut olması, ahlak, nesep ve aile düzenini bozan zinanın yaygınlaşmasının önüne geçilmesi gibi birçok maslahatın bulunduğundan söz eder.⁹⁰ Bu itibarla İbn Âşûr, Abduh ve Fazlurrahman gibi bazı tarihsel koşul ve maslahatlara binaen nastaki hükmün değişmesi gerektiği fikrini gündemine almaz. Aksine nassın bu konuda ortaya koyduğu hükmün maslahatını farklı bir açıdan okur ve buna göre de taaddüd-i zevcât konusundaki hükmün nihai hüküm olduğunu, geçerliliğini kaybetmediğini savunur.

2.2. Hadler

Klasik dönemde hadler konusu teabbudî hükümler arasında kabul edilmiş ve makâsıd-vesâil ayrımı karşısında makâsıd bağlamında değerlendirilmiştir. Çağdaş döneme gelindiğinde ise hadler makâsıd değil, vesâilden olduğu görüşünü kabul edenler olmuştur. Bu bağlamda suçlar hakkında vazedilen hükümlerin nihai hükümler olmadığı, ilerleyen zamanlarda değişen şartlar çerçevesinde makâsıd-maslahat göz önüne alınarak farklı hükümlerin vazedilebileceği görüşü ileri sürülmüştür.⁹¹

2.2.1. Hırsızlığın Cezası: El Kesme

Hırsızlık suçuna ilişkin cezaî hüküm Mâide 5/38. ayette şöyle düzenlenmiştir: *“Erkek olsun, kadın olsun hırsızlık yapanların ellerini, işledikleri bu suça karşılık Allah’tan ibretlik bir ceza olmak üzere kesin.”* Bazı kaynaklarda bu ayetin nüzulüne sebep olan kişinin Tu’be b. Ubeyrik olduğu geçmektedir.⁹² Rivayete göre Tu’be b. Ubeyrik Katâde b. Nu’mân’ın zırhını çalar ve evinde gizlemesi için bir Yahudî’ye emanet olarak bırakır. Nihayetinde Yahudî’nin evinde bulunan zırhın kendisine verenin Tu’me b. Ubeyrik olduğunu söyler. Tu’be b. Ubeyrik’in kabilesi ise suçu Yahudî’nin üstüne yıkmak isterler. Ancak Hz. Peygamber bu durumun farkına vararak hırsızlık yapanın Tu’be b. Ubeyrik, Yahudinin ise masum olduğunu anlaması üzerine bu ayet nazil olur.⁹³

Klasik dönemde bu ayetten hareketle hırsıza ilişkin vazedilen haddin el kesme olarak belirlendiği ve bu hükmün teabbudî hükümlerden olduğu gö-

90 İbn Âşûr, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/226-227.

91 Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum*, 98-99.

92 Bkz. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâ'du'l-mesîr fi İlmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1984/1404), 2/348; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru'l-bahru'l-muhîr*, thk. Âdil Abdulme-cid el-Mersûd dğr. (Beyrut Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), 2/488.

93 İbnü'l-Cevzî, *Zâ'du'l-mesîr*, 2/190; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîr*, 3/104-105.

rüşü hâkim olmuştur. Ancak çağdaş döneme gelindiğinde bu hükmün ta'lîlî hükümlerden olduğu kabul edenler olmuş ve bu doğrultuda değişime açık olduğu ileri sürülmüştür. Sözelimi Fazlurrahman, hırsızlığın kabile yapısının hâkim olduğu bir dönemde sadece iktisadi bir suç olarak değil, kişisel onurun değerlerine ve onun ihlal edilemez kutsallığına da karşı bir suç olarak değerlendirir. Buna bağlı olarak da ilerleyen zamanlarda değerler değiştiğinde ona verilen cezanın da değişebileceğini savunur.⁹⁴

Câbirî, hırsızlık yapanların elin kesilmesindeki maslahatın ilgili ayetin sebeb-i nüzulünün olabileceğini ve buradan hareketle dönemin sosyolojisine dayalı uygun bir yöntem takip edilmesi halinde el kesmenin anlaşılır ve haklı bir tedbir olduğunu söyler. Zira Hz. Peygamber dönemindeki sosyal durumda hırsızın elinin kesilmesi uygulanagelen yaygın bir cezaydı. Deve ve çadırlarıyla göçebe bir şekilde yaşayan Arap toplumunda uygulanmış hapis gibi başka çeşit cezaların vazedilmesi mümkün değildi. Çünkü o dönemde ne hapisane ne duvar ne mahkumların kaçışını engelleyecek bir otorite ne onların iâşe ve ibatesini sağlayacak bir teşkilat vardı. Bu koşullarda verilebilecek en uygun ceza da bedensel bir cezaydı. Üstelik böyle bir toplumda hırsızlığın çoğalması toplumun varlığını tehdit etmekteydi. Çünkü bu dönemde ne sınır ne duvar ne de servetin korunduğu güvenli bir ortam bulunmamaktaydı. Bu durumda mevcut koşullarda bedeni cezayı gerekli kılan iki hedef ve maksad öne çıkmaktadır. Bunlar; tekrar çalma imkanını ortadan kaldırmak ve hırsızların her daim kolayca tanınacakları bir işaret taşımalarıdır. Bu noktada el kesme cezası bu iki amacı birden gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla bu koşullarda çölde göçebe bir şekilde yaşayan Arap toplumunda hırsızın elinin kesilmesi anlamlı ve makul bir tedbirdir.⁹⁵ Câbirî'nin bu değerlendirmelerinden anlaşıldığı üzere makâsîd-maslahat eksene alındığında hırsızlık suçuna ilişkin verilen el kesme cezasının dönemin sosyolojik koşullarıyla sıkı bir irtibatı vardır ve bu sosyoloji değiştiğinde el kesme cezasına alternatif başka bir ceza da verilebilir.

İbn Âşûr, makâsîdla ilgili eserinde söz konusu ayeti toplumu oluşturan fertlerin ıslahını amaçlayan bir maksat taşıdığını ve maksadın suçlunun uslandırılmasıyla alakalı olduğunu söyler. Buna mukabil hırsızlığa verilen el kesme cezası hakkında bir maksattan söz etmez.⁹⁶ Tefsir çalışmasında ise hırsızlık haddi olan el kesmenin hikmetlerinden söz eder. Ona göre bu cezanın düzenlenmesinin hikmeti, hırsız bu fiilinden caydırmak ve bir daha o suça dönüş yaptırmamaktır. Yani bu ceza bir intikam değil, hırsızın ıslah edilme-

94 Bk. Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum*, 98.

95 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çıkar (İstanbul: Denge Yayınları, 2011), 75-76.

96 İbn Âşûr, *Mekâsîdu's-Şerîa*, 516.

sine yöneliktir. Bazılarının anladığı üzere çalınan mala karşılık olarak verilen bir ceza değildir. Dolayısıyla Fazlurhman ve Câbirî'nin aksine İbn Âşûr, el kesme cezasının taşıdığı hikmete binaen el kesme cezasının yerine alternatif başka bir cezanın verilebileceği ihtimalini gündemine almaz.⁹⁷

2.2.2. Zina Suçunun Cezası: Recm ve Yüz Celde

Kur'an'da zina suçunun cezasına ilişkin Nûr Sûresi 24/2. ayette şöyle buyrulmaktadır: “Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun. Allah'a ve âhiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dinini uygulama hususunda o iki-sine karşı merhamet duygusuna kapılmayın!” Bu ayetteki açık ve genel hükmün kapsamı bazı hadislere istinaden daraltılmıştır. İslam geleneğinde “yüz sopa” cezası bekâr ve hür olan zinakârlar hakkında olduğu kabul görünürken,⁹⁸ buna mukabil evli zinakârların cezası ise hadislerin delaletiyle recim olduğu görüşü kabul görmüştür.⁹⁹

Çağdaş döneme gelindiğinde recmin tamamen nefyedilirken yüz değnek cezasının da tüm zamanlar için vazedilmiş bir ceza olmadığı ileri sürülmüştür. Bu görüşü savunanlara göre Kur'an'ın nazil olduğu ortam dikkate alındığında yüz değnek cezasının tatbiki anlamlı ve makuldür. Çünkü o dönemde nüfus sayısı az ve insanlar birbirlerini isimleriyle tanımaktadır. Bu gerekçeye göre vazedilen bu ceza o dönemde maksadın gerçekleşmesine imkân veriyordu. Ancak gönümüz koşulları göz önüne alındığında bu ceza ilkel kalmaktadır. Ayrıca bu cezanın tüm zaman ve mekanlarda tatbik edilmesi hem Kur'an'ın felsefesiyle hem de Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla örtüşmez.¹⁰⁰

Bu ceza hakkında İbn Âşûr' un da genel olarak klasik dönem âlimleri tarafından savunulan görüşü benimsediği görülür. Ona göre bu ayet geneldir ve evli olanları da kapsamaktadır, ancak bu konuda varid olan rivayetler tarafından evli erkek ve kadınlar tahsis edilmiş, onlara yüz sopa cezası değil, onun yerine ölünceye kadar recim cezası vazedilmiştir. İbn Âşûr ayrıca söz konusu ayeti tahsis eden bu rivayetlerin mütevâtir olduğunu ve alimlerin bu konuda icma ettiklerini belirtir.¹⁰¹ Recim hükmünün Nûr 24/2. ayetinin

97 Bk. İbn Âşûr, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/189-194.

98 Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *et-Tefsîru'l-kebîr (Tefsîr Mukâtîli b. Süleymân)*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2003), 2/407; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir-Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1955-1969), 8/86; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'an* (Riyad: Dâru Alemi'l-Kutub, 2003), 5/87, 12/159-160; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8/149.

99 Kurtubî, *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3/79-83; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8/149.

100 Hüseyin Atay vd., *İslam Gerçeği* (Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995), 88.

101 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/149.

nüzûlünden önce mi, sonra mı uygulandığı konusunu da değerlendiren İbn Âşûr, recmin ayetin nüzûlünden sonra uygulandığı görüşünü savunur. Ayrıca evli olanların zina etmesi halinde recim ile cezalandırılacaklarına ilişkin âlimler arasındaki konsensüsü de bu görüşü destekleyen önemli bir argüman olarak değerlendirir.¹⁰²

Söz konusu ayetin izahı esnasında zina ve suçu hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmayan İbn Âşûr, “Zinaya yaklaşmayın! Çünkü o hayâsızlıktır, çok kötü bir yoldur.” mealindeki İsrâ 17/32. ayetini izah ederken zinanın neden yasaklandığına ilişkin maksada atıfta bulunur. Şöyle ki İslam zinayı haram kılmıştır. Çünkü evlilik harici ilişkilerde nesebi yok etme ve nesli ihmale uğratma tehdidi bulunmaktadır. Evlilik harici ilişkilerde toplumun büyük hasara uğratılması söz konusudur. Kadınların kocalarına, kızların velilerine karşı fesada sürükleyebilmektedir. Bekar insanların evlilikten yüz çevirmeleri ve evli erkeklerin eşlerini boşamaları riski bulunmaktadır. Zina nesebin kaybolmasına, cinayet ve fitnelerin çıkmasına sebep olmaktadır. Onun sert bir şekilde haram kılması hem makâsıda hem de vesâile uygun düşmektedir. Zina konusunu etraflıca inceleyenler onun kapsadığı mefsetleri kesin ve açık bir şekilde fark ederler. Nitekim cahiliye dönemindeki zinaları iyice araştıranlar ondaki çirkinliği açık bir şekilde görürler. Ancak insan aklı zinanın haram kılınışını kavramada farklılık göstereceğinden dolayı doğrudan haram kılınmış ve böylece insanların bu konuda ileri sürecekleri özrün önü kesilmiştir.”¹⁰³ Görüldüğü üzere İbn Âşûr zinanın yasaklanmasındaki maksatlardan bahsederken ona öngörülen cezanın neden yüz sopa ya da evliyse haddin neden recim olduğuna ilişkin maksatlardan söz etmemektedir. Ayrıca bu cezaya ilişkin verdiği bilgiler klasik dönemdeki değerlendirmelerden ibarettir. Dolayısıyla İbn Âşûr açısından bu cezanın makasid-maslahata binaen çağdaş dönemdeki koşullara göre yeniden düzenlenebileceği görüşünde olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

2.2.3. Kasten Öldürme Cezası: Kısâs

Kısas, kasten işlenen adam öldürme veya müessir fiil (yaralama) suçunun fâilinin işlediği fiil cinsinden ve ona denk bir ceza ile cezalandırılmasını, İslam ceza hukukundaki teknik kullanımıyla kasten öldürdüğü kişiye karşılık fâilin öldürülmesini, kasten işlediği müessir fiil sonucu mağdurda bedenî-fizikî zarar meydana getiren kimsenin benzeri şekilde cezalandırılmasını ifade eder.¹⁰⁴ Bu konuyla ilgili hüküm Bakara 2/178. ayette şöyle düzenlenmiştir: “Ey iman edenler! Öldürülenler kimseler hakkında kısas size farz kılındı. Hür insanın

102 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/149.

103 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/90-91.

104 Şamil Dağcı, “Kısas”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/488.

öldürülmesine karşılık hür, köleye karşılık köle, kadına karşılık da kadın öldürülür. Ancak katilin canı maktulün yakını tarafından bağışlanırsa bu durumda maktulün velisi diyet talep etmeli, katil de o diyeti ona güzellikle ödemelidir(...)" Klasik dönemde bu ayetten hareketle kasten insan öldürenler hakkında belirlenen kısas hükmünün ayetlerin lafzı mucibince ilanihaye bir hüküm olarak değerlendirilmiştir.¹⁰⁵

Çağdaş döneme gelindiğinde kısasın bir bedeni ceza olması hasebiyle kendi döneminin koşullarında öldürülenin veya yaralananın hakkını koruma maslahatına binaen vazedilmiş bir hüküm olarak değerlendirilmiştir. Bu haliyle de cezanın o dönemin örf ve adetlerine de uygun olduğu belirtilmiştir. Ancak günümüzde söz konusu nasların bu dönemin sosyolojisine uygun olarak yeniden yorumlanması gerektiği düşünülmüştür. Zira bu cezalar, bu haliyle günümüz sosyolojisine göre katı ve vahşicedir. Bu yüzden bu cezanın yerine uygun hapis cezası getirilmelidir.¹⁰⁶

İbn Âşûr kısas cezasının, hicretten sonra Müslümanların cemaat olarak bağımsızlıklarını ve şehirlerini kurdukları sırada İslam toplumunun ıslahında, düzen ve güvenliğinin sağlanmasında önemli bir yere sahip olduğunu belirtir. O bu ayetin hicret yılında inen ilk ayetlerden olduğunu da söyler. Ona göre bu ayet, fert ve toplumun ıslahını hedefleyen ardı ardına gelen ayetlerin bir parçasıdır. Nitekim ahkâmıla ilgili düzenlemelere kısasla başlanmıştır. Çünkü toplumun bozulmasına yol açacak en büyük tehlike, toplumu oluşturan fertlerin korunmasına hanel gelmesidir.¹⁰⁷

Bu ayetin kasten adam öldüren kişiye kısas cezasını düzenlemiş olduğunu söyleyen İbn Âşûr, bu cezanın hikmetini cinayet işlemeye yeltenen kişileri bu suçu işlemekten alı koymak ve mağdur olan yakınlarının cinayet işleyen kişiden intikam almasının önüne geçmekle açıklar. Zira bu uygulamanın yokluğu suçlu ile mağdur yakınlarını karşı karşıya getirir ve her iki tarafta daha fazla kanın dökülmesine neden olur. Nitekim ayetin başında bulunan, "*Kısasta sizin için hayat vardır.*" ifadesi de bu duruma işaret eder.¹⁰⁸ Ayrıca İbn Âşûr, kısas ve benzeri tüm cezalarda gözetilen en önemli gayenin toplum düzeninin korunması olduğunu belirtir.¹⁰⁹ Bu doğrultuda cezalarda gözetilen gayenin suçluyu uslandırma, mağduru teskin ve toplumu suçtan caydırma olduğunu belirtir. Ancak adam öldürmede canının uslandırılması gayesinin,

105 Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kahâvî (Beyrut: Dâru İhya't-Turâsî'l-Arabî), 1/164-166; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/244-248.

106 Abdulmecid eş-Şerefi, *el-İslâm ve'l-hürriyye suu't-tefâhümü't-târîhiyye* (Dımaşk: Dâru Betra, 2008), 92.

107 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, II. 134.

108 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, II. 135.

109 İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şerîa*, s. 515.

mağdurun razı edilmesi gayesi karşısında dikkate alınmayacağını ifade eder. Bunu, mağdurun teskin edilmesi gayesinin caninin uslandırma gayesinden daha önemli olmasıyla gerekçelendirir. Zira iki gayeyi gerçekleştirmek mümkün olmadığı durumlarda mağdur teskin edilmesi gayesinin tercih edileceğini vurgular. Bu durumda uslandırma gayesinin cinayette geçerli olmadığına işaret etmiş olur. Cinayet işleyen suçluya cezanın uygulanması, caninin kendisini cinayete yönelten kötülük duygusunu yok edeceğini ifade eder. Sonra, “*Kim işlediği zulümden sonra tövbe eder ve halini düzeltirse bilsin ki Allah onun tövbesini kabul eder.*” Mâide 5/39. ayetine dikkat çekerek bu cezanın onu ahirete hazırlıkta uslandıracağını ima eder.¹¹⁰ Dolayısıyla İbn Âşûr kısas cezasının, makâsıd-maslahat esas alınarak bugünkü koşullarda yeniden düzenlenmesi gerektiğini düşünmez. Bu itibarla İbn Âşûr’un penceresinden Kur’an’ın vazettiği bu hükmün, makâsıd-maslahat ekseninde bugünkü koşullara göre değişebileceği sonucunu çıkartmak mümkün görünmez.

3. Muamelât

3.1. Ribâ/Faiz

İslam geleneğinde nesîe / veresiye ribâsı ve fadl / fazlalık ribâsı şeklinde iki çeşit ribâdan söz edilir. Cahiliye ribâsı olarak da bilinen nesîe ribâsı veresiye, muamele ve borçlardan doğan fazlalık olarak tanımlanır ve Kur’an’da bu ribâ açıkça yasaklanır. Fadl ribâsı ise peşin alışverişte hakkında ribâ gerçekleşen mallardaki fazlalık olarak ifade edilir ve bu ribâ hadislerce yasaklanır. Bu itibarla İslam geleneğinde her iki ribâ türü de haram kabul edilmiş, modern dönemdeki bankacılık faizi de genel olarak Kur’an’daki ribâ bağlamında değerlendirilerek onun da haram olduğu görüşü hâkim olmuştur.¹¹¹

Kur’an’da ribâ doğrudan ve dolaylı olarak dört ayette geçtiği görülür. Nüzûl sırasına göre ilkin Mekkî bir sure olan Rûm 30/39. ayette değinilir. Bilahare Medenî sûreler olan Nisâ 4/161, Âl-i İmrân 30/130, Bakara 2/275-280. ayetlerde ele alınır. Tüm bu ayetlerde ribânın, tıpkı içki konusunda olduğu gibi, aşamalı olarak haram kılındığı vurgulanır. Ancak Rûm 30/39. ayette yer alan ribânın bilindik anlamdaki haram ribâ olduğunu kabul edenler olmakla birlikte “herhangi bir kişiye karşılık beklemek suretiyle hediye vermek” anlamında olması kuvvetle muhtemeldir.¹¹² Nisâ 4/160-161. ayetlerde Yahudilerin tarih boyunca işledikleri cürümlerden tefecilik ve rüşvete atıfta bulunmaktadır. Bu itibarla ayetteki, ribâ cahiliye döneminde uygulanan nesie ribâsına karşılık gelir. Âl-i İmrân 3/130. ayette doğrudan Müslümanlara kat

110 İbn Âşûr, *Mekâsıdu’s-Şerîa*, s. 516-517.

111 Bk. Hüseyin Çelik, *Kur’an Ahkâmının Değişmesi* (Ankara: OTTO, 2017), 180-185.

112 Bk. Ebu’l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vâsit fi tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd*, nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1994), 3/435.

kat artırılmış ribâyı yemeyin buyurulmuştur. Bu noktada ayette geçen “kat kat artırılmış/ed'âf-ı mudâafe” kaydı üzerinde durulur ve bu ifadenin ribâ yasağının sınır ve şartlarını tasrih etme amacına değil, o dönemde Arapların en çok uyguladıkları ribâ uygulamasının niteliğini açıklama maksadına matuf olduğu ifade edilir.¹¹³ Bakara 2/275-280. ayetlerde ise ribâ kapsamlı olarak ele alınır ve bu ayetlerdeki ribânın mahiyeti hakkında bazı tartışmalar bulunsa da bu ribânın vadeye bağlı arttırma manasına gelen cahiliye ribâsı olduğu genel kabul görür.¹¹⁴ Kur'an'da yasaklanan ribâ, cahiliye ribâsı olarak bilinen nesîe ribâsına karşılık gelse de bilahare klasik dönmede bu ribânın anlam alanı genişletilerek fadıl ribâsına da teşmil edilmiştir.

Çağdaş dönemde ribâyâ yönelik farklı görüşlere gelince, bu konuda öncelikle Fazlurrahman'ın yaklaşımından söz edilebilir. O, klasik dönem fakihlerinin ribâyla ilgili yasağın alanını genişleterek onu hem ticari hem de ticari olmayan bütün ödünç alıp verme işlemlerine teşmil ettiklerini ileri sürer. Ona göre çağdaş dönem banka faiz sistemi ribâdan temelde farklıdır. Çünkü ona göre Kur'an'ın karşı çıktığı ribâ, asıl borcu birkaç defa katlanarak arttırılması suretiyle acı bir sömürü aracıdır. Buna mukabil bugünkü faiz sisteminin gayesi ise kalkınmaya yönelik olup sömürü maksadını taşımamaktadır.¹¹⁵

Muhammed Said el-Aşmevî, Kur'an'ın amaç ve hedeflerinin yeniliğe ve çağdaşlığa dayandığını belirtir. Yani Kur'anî yöntemin maslahata binaen ilerlemeyi ve insanlığı en yüksek noktaya taşımayı hedeflediğini vurgular. Dolayısıyla bu yöntemin daima vaka ile uyum içerisinde olup bu doğrultuda hareket ettiğini ileri sürer. Hükümlerin de aynı şekilde Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki vakaya uygun olduğunu savunur. Bu bağlamda Kur'an'daki ribânın da bunu destekler nitelikte olduğunu vurgular. Zira Kur'an'daki hiçbir hüküm mutlak anlamda bir kuram ve mücerred bir fikir olması için yer almamıştır. Aksine o vaka ile uyum içinde olup kendisine duyulan ihtiyaç dolayısıyla şekillenmiştir. Bu kapsamda ribâ hükmünü içeren Bakara 2/275. ayetinin nüzul sebebi, Arapların malı veresiye ile vermeleri, şayet borç vaktinde ödenmezse süreyi uzatma karşılığında fazladan bedel almalarıdır. Böylece borçlu, bazen iflas eder ve borcunu ödeyinceye kadar borcu katlanarak artar. Borcunu ödeyememesi halinde köle olmayı kabul etmek zorunda kalır. Bu sömürü düzenin bu şekilde insanları köle olmaya zorladığından dolayı da İslam toplumunda ribâ haram kılınmıştır. Dolayısıyla ribânın haram olmasının illeti, fertlerin birbirlerini sömürmesine ve yüklendiği borcun katla-

113 Bk. İsmail Özsoy, *Faiz ve Problemleri* (İzmir: Nil Yayınları, 1993), 69.

114 Bk. Mustafa Öztürk – Hakan Şahin, *Ribâ ve Faiz Nedir, Ne Değildir* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 35-52.

115 Fazlurrahman, *İslamî Yenilenme*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 98-99.

narak artmasına engel olunmasıdır. Buna mukabil günümüzdeki bankaların belli sürelerle dayalı olarak yüzdelik hesabı üzerinden verdikleri para ve krediler, mal ilişkisine dayalıdır ve şahıslarla ilgili değildir. Ayrıca bununla ilgili uygulamalar borçlunun şahsına ve hürriyetine de uzanmaz.¹¹⁶

İbn Âşûr'un ribâ konusundaki görüşüne bakıldığında onun üç çeşit ribânın varlığından söz ettiği görülür. Bunlar; (1) cahiliye ribası, (11) fadl ribası ve nesîe ribası¹¹⁷ şeklindedir. Bu bağlamda Kur'an'da sözü edilen ribânın câhiliye ribâsına karşılık geldiğini,¹¹⁸ buna karşılık diğer batıl ribâ çeşitlerinin Kur'an dışındaki delillere (rivayetlere) tarafından yasaklandığını ileri sürer.¹¹⁹ Böylece İbn Âşûr, yaygın olarak aynı ribâ çeşidi olarak değerlendirilen cahiliye ribâsı ile nesîe ribâsını farklı ribâlar şeklinde değerlendirmekte, ancak bunların arasında nasıl bir fark bulunduğunu izah etmemektedir.

İbn Âşûr, ribânın haram kılınıştaki hikmeti ise şöyle açıklar: Şeriatın maksadı karz ile ümmetin zengin olsun fakir olsun aralarındaki arızı ve geçici olan ihtiyacı gidermek suretiyle eşitliği sağlamaktır. Karzın ise mertebe bakımından sadakadan aşağıda bir seviyede olduğunu ifade eder. Ribânın haram kılınıştaki diğer bir maksadın da Müslümanları ticari yatırım konusunda tembellikten uzaklaştırmak ve onları dünyevi işlerden olan paylaşım ve yardımlaşmaya teşvik etmek için de haram kılınmış olabileceğini söyler. Bu kapsamda az da olsa ribânın haram; çok da olsa ticaret ve şirket işlemlerinin caiz olması bu maksadı gerçekleştirmek için olduğunu belirtir.

İbn Âşûr, ribayla ilgili olarak şu ifadelerle de yer verir: Müslümanlar geçmişte uzun yıllar dünyayı yönetirken ribaya dayalı işlemlerle muamelede bulunmamışlardır. Bunu yaparken de mal ve servetleri dünyadaki diğer toplumlardan az değildi. Dünya yönetimi gayri müslimlerin eline geçince ve bunlar ekonomiye ribâyı sokunca Müslümanlar sıkıntıya girdi. Bu durum, Müslümanlara, ayetlerde sarıh bir şekilde haram kılınan ribâyı mübah hale getirmeden çağın gerektirdiği bankacılık vasıtasıyla ticari işlemlerini yerine getirecek çözümler bulmak için alternatif bulmalarını gerektirmektedir.¹²⁰ Bu tespitlere göre İbn Âşûr'un bankacılık işlemlerinden haberdar olduğu ve bankacılık sisteminde yer alan faizli işlemleri Kur'an'da sözü edilen ribâdan farklı görmediği anlaşılmaktadır. Ayrıca bankacılık sistemin ribâdan arındırılması gerektiğine atıfta bulunduğu göz önüne alındığında makâsıd-maslahat ekseninde bankacılıktaki faizli işlemlere cevaz yolunu açtığı da söylenemez.

116 Muhammed Saîd el-Aşmavî, *Cevheru'l-İslâm* (Kahire: Mektebetu Medbûlî's-Sağîr, 1996), 63-65.

117 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/89.

118 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/87.

119 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/90.

120 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/86-87.

Sonuç

Çağdaş dönemde makâsıd ve maslahatın önemini vurgulayanlardan önemli bir kesim, makâsıd-maslahatı eksene alarak hakkında nas bulunan hükümlerin yeniden ele alınmasına dikkat çekmişlerdir. Bu bağlamda Kur'an'daki tikel hükümlerin nihai hükümler olmadığını ve hükümlerin vazedilmesindeki evrensel temanın tespiti için söz konusu hükümlerdeki maksat ve maslahatın belirlenerek söz konusu hükümlerin çağdaş dönemin koşullarına göre aktüelleştirilmesi gerektiği üzerinde durmuşlardır. Bu doğrultuda hüküm vazedenden ayetleri doğrudan lafzi anlamına göre değil, taşıdığı maksat ve gözettiği maslahat göz önünde bulundurularak o ayetlerdeki hükümlerin bugünün koşullarına uygun olarak yeniden düzenlenebileceği görüşünü dile getirmişlerdir.

Bu çalışmada İbn Âşûr'un makâsıd-maslahat anlayışı ve Kur'anda'ki hükümlerin değişimi karşısındaki konumu incelenmiştir. Buna göre onun makâsıd anlayışının ana çıtası şöyle olduğu görülmüştür: Kat'i olması açısından makâsıd ilmi, İslâm hukuk usulüne göre daha işlevseldir ve onun bir konusu olmayıp müstakil bir ilimdir. Bu ilmin temelinde de fitrat vardır ve İslam teşriinin genel maksadı söz konusu fitratı korumak ve ona hâlel gelmesini önlemektir. Bu noktada fitratı yaralayacak şeyler haram, fitratın korunmasını sağlayacak şeyler vacip ve fitrata dokunmayan şeyler ise mübahtır. Hükümler ta'lili olup olmamak şeklinde üç kısma ayrılır ve makâsıd ilmi bu kısımların arasında muallel olan hükümlerle ilgilenir. Genel anlamda şeriatın en önemli gayesi, insanların maslahatının temin etmektir. İnsanın salahlı aklının, eylemlerinin ve içinde yaşadığı çevredeki nesnelere de salahlı kapsar. Toplumun tümünü ya da tek tek fertleri ilgilendirmesi bakımından maslahatı kamusal ve özel olmak üzere ikiye ayrılır. Toplum düzenini sağlanması bakımından maslahat zarûrî, hâcî ve tahsînî olmak üzere üç kısımdır. Zarûrî maslahatlar can, akıl, din, mal ve nesebin korunması anlamına gelir. Maslahatın şeriatla, yani nasla çelişmemesi gerekir. Şer'î hükümlerin konulmasında başka maksatlar da vardır. Bunlar itidal ve kolaylık, eşitlik, hürriyet, uygulanma şeklindedir. İctihad yapacak bir kişi makâsıd bilgisine de sahip olması gerekir ve icthad faaliyeti beş gruba ayrılır. Bunlardan biri de hakkında nass bulunmayan konularda mesâlih-i mürselenin devreye sokulması gerektiğidir. Böylece icthad faaliyetini genel anlamda hakkında nass bulunan konularla sınırlanır. Hükümler makasıd vesâil şeklinde ikiye ayrılır. Cinaî ve mali konular genel anlamda teabbûdî kapsamında olabilir, bu açıdan bu konular vesâil değil, makâsıd kapsamında yer alır.

İbn Âşûr'un ortaya koyduğu makâsıd-maslahat anlayışının Kur'an'daki hükümlerin değişimi karşısındaki konumu çerçevesinde kadın-erkek eşitliği,

çok eşlilik, hadler ve faiz gibi konular ele alınmıştır. Sonuç olarak İbn Âşûr, Kur'an'da açık bir şekilde yer alan hükümlerin vazedilmesindeki maksat ve maslahatların neler olabileceği üzerinde durmuş, ancak bu hükümlerin bugünkü koşullarda yeniden düzenlenip değişebileceğine dair bir tespit bulunmamıştır. Dolayısıyla onun makasid-maslahat anlayışının ekseninde Kur'an'ın doğrudan yer verdiği hükümler değil, nassın hakkında hüküm koymadığı konular bulunur. Başka bir ifadeyle onun makâsîd anlayışının hedefinde hakkında nass bulunan konular değil, hakkında nas bulunmayan konular ve bunların nasıl hükme bağlanması gerektiğine dair metotlar vardır. Dolayısıyla İbn Âşûr'un makâsîd nazariyesi ve maslahat anlayışı, mezkûr konulara ilişkin ayetlere olan yaklaşımından da anlaşılacağı üzere, naslardaki hükümlerin maksadını ve gerçekleştirmek istediği maslahatı tespit etmek ve bu hükümlerin ne kadar yerinde olduğunu temellendirmeye yöneliktir. Ayrıca bu maksat ve maslahattan hareketle hakkında hüküm bulunmayan konuları da bir hükme bağlamaktır.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *A'malu'l-kâmile li'l-imâm eş-şeyh Muhammed Abduh*. thk. Muhammed Ammâra. Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1993/1414.
- Apaydın, H. Yunus. "İctihad". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 21/432-435. İstanbul: TDV, 2000.
- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Ankara: Bilay, 2018.
- As'ad, Ali. "Makâsîdun Kur'anîyyetun yunâtu bihâ et-temkînu'l-userî". *Mecelletu Camiati Dımaşk li'l-İktisadiyye ve'l-Kânuniyye*, Dımaşk: 2010.
- Aşmavî, Muhammed Saîd. *Cevheru'l-İslâm*. Kahire: Mektebetu Medbûli's-Sağîr, 1996.
- Atay, Hüseyin vd. *İslam Gerçeği*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995.
- Bor, Adil. *Bir Yöntem Olarak Makâsîdî Tefsir İbn Âşûr Örneği*. İstanbul: İfav, 2022.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Makâsîdü'ş-Şerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/423-427. Ankara: TDV, 2003.
- Boynukalın, Ertuğrul. *İslam Hukukunda Gaye Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*. çev. Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çıkar. İstanbul: Denge Yayınları, 2011.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sâdık Kahâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsî'l-Arabî.
- Cevherî, Ebî Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihhâh*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir vd. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009.
- Çelik, Hüseyin. *Kur'an Ahkâmının Değişmesi*. Ankara: OTTO, 2017.
- Dağcı, Şamil. "Kıyas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/488-494. Ankara: TDV, 2022.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. *Tefsîru'l-bahru'l-muhît*. thk. Âdil Abdulmevcud vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.
- Ebû Zeyd, Vasfî Âşûr. *Nahve tefsirin makâsîdiyyin li'l-Kur'ani'l-Kerîm*. İstanbul: Müfekkîrüne'd-devliyye li'n-Neşri ve'Tevzi', 2018.
- Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmının Değişmesi*. İstanbul: İfav, 2014.
- Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *et-Tefsîrü'l-kebîr (Mefâtîhu'l-ğayb)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1981.
- Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl fî usûli'l-fıkh*. 6 Cilt. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, tr.
- Fâsî, Allal. *Makâsîdu'ş-Şerîa ve mekârimuhâ*. Mağrib: Matbaatu'l-Necâhi'l-Cedîde, 1991.
- Fazlurrahma., *Ana Hatlarıyla Kur'an*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Fazlurrahman. *İslâm*. çev. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1993.
- Fazlurrahman. *İslamî Yenilenme*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Misbâhu'l-munîr*. Beyrut: Mektebetu'l-Lüb-nân, 1987.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Cevâhirü'l-Şur'ân*. Beyrut: Dâru İhyai'l-ulûm, 1999.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu'l-iktisâd fî'l-ittikâd*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Haçkalı, Abdurrahman. *Gayeci İctihat Metodunun Gelişimi*. İstanbul: Etüt Yayınları, 2004.
- Hâmidî, Abdulkerîm. *Makâsîdu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008/1429.
- Hanefî, Hasan. "Soruşturma". *İslâmiyât*, 1/4, Ankara (1998), 276-282.

- İbn Âşûr, Şeyh Muhammed et-Tâhir. *Makâsidu's-şerîati'l-İslâmiyye*, Ürdün, Dâru'n-Nefâis, 2011.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâmu fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Ebcediyye, 1979.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Yusuf Bakâî vd. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lâmî, 2010.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Zâ'du'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1404/1984.
- İbrâhîm Yûsuf Hânım, *Aslu'l-adl inde'l-Mu'tezile* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1993), 151.
- İzz b. Abdisselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî. *Kavâidu'l-ahkâm fî mesalihi'l-enâm*. Kahire: Dâru'l-beyani'l-Arabî, 2002.
- Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Teysîru't-tahrîr*. 4 Cilt. Mekke: Dâru'l-Bâz, tr.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Hişâm Semîr el-Buhârî. 21 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbu't-tevhîd*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Mukâtil b. Süleymân. Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî. *et-Tefsîru'l-kebir (Tefsîr Mukâtil b. Süleymân*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Özsoy, İsmail. *Faiz ve Problemleri*. İzmir: Nil Yayınları, 1993.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Öztürk, Mustafa – Şahin-Hakan. *Ribâ ve Faiz Nedir, Ne Değildir* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Raysûnî, Ahmed. *el-Fikru'l-makâsidî: Kavâiduhu ve fevâiduhu*. Kahire: Dâru'l-Kelime, 2013.
- Sadrüşşerîa es-Sânî, Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel. *Şerhu't-tavdîh ala metni't-tenkîh*. Beyrut: el-Matbaatu'l-hayriyye ts.
- Şâtibî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât fî usûli's-şerîa*, thk. Abdullah Draz. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005.
- Şerefî, Abdulmecid. *el-İslâm ve'l-hürriyye suu't-tefâhumu't-târîhiyye*. Dimaşk: Dâru Betra, 2008.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. neş. Ahmed Muhammed Şâkir-Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2009.
- Tûfi, Necmeddîn. "Nas ve Maslahat", *Makâsid ve İctihâd*, çev. Kâşif Hamdi Okur. ed. Ahmet Yaman. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vâsit fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. nşr. Âdil Ahmed Albulmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Yaşar, Mehmet. "İbn Hazm'ın Kur'ân'ın Dil ve Üslûp Özelliklerine Yaklaşımı" *Mütefekkir*, 8/15, Aksaray (2021), 165-187.