Diyanet ilmi dergi

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI
Dini Yayınlar Dairesi Başkanlığı

*

Üç Ayda Bir Yayımlanır

Cilt: 39 - Sayı:3 • Temmuz-Ağustos-Eylül 2003

"MAKÂSID VE İCTİHAT*
Şatıbî Merkezli Bir Bakış"

Yazan: Prof. Dr. Ahmet Raysûnî
Çev.: **Doç. Dr. Ahmet Yaman**
S.Ü. İlahiyat Fakültesi
Öğretim Üyesi

Maqasid (ratio legis) and Ijtihad in al-Shatibi

Ijtihad and reason of law (ratio legis) are two crucial concepts of *fiqh*, which requires each other. Keeping vitality of law running parallel to the changing and developing social conditions was ensured by *ijtihad*. To achieve this active development in accordance with the intention of the legislator, the reason of law (ratio legis) should be *(maqasid)* sought. For the expected development and vitality of law, the *mujtahids*, those who make law and the judges, those who enforce law, should attach prime importance to the aforementioned finalist character of law, namely the reason of law. This article aims to evaluate the approaches of Shatibi to the principles of ratio legis, that is also called teleological interpretation.

Key words:
Ijtihad, Mujtahid, Legislator.

Bu başlıkla biz, makâsıd nazariyesinin en önemli konusunu, nihaî hedefini ve en büyük faydasını ele almış bulunuyoruz. Bu ifadeyle makâsıdın, hukuk düzenini kavrama ve hükümlerini ictihat ile tesbit etmedeki etkisini ve dolayısıyla bu hukuk düzeninin ışık tutup yönlendirdiği doğrultuda yürümeyi kastediyorum.

İşte bu noktada, yıldız isim olan[1] Şâtıbî (790/1388), İslam hukukunun inceliklerini ve hikmetlerini kavramak için ilgililere kapıyı ardına kadar açmış, naslara ve cüz'î/detay çözümlemelere koşut olarak şer'î maksatları ve küllî/tümel ilkeleri devreye alma yollarını onlara öğretmiştir. Söz konusu çabasıyla Şâtıbî, İslam hukukuna ve İslam düşüncesine büyük oranda uzağında kaldığı silkiniş ve yenilenme kaynağını kazandırmıştır.

Konunun uzmanlarından biri olan Mustafa Zerkâ[2], İslam hukukçularına ve öğrencilerine dönük olarak Şâtıbî'nin sahip olduğu aktüel önem hakkında şunları söyler:

---

* Ahmet Raysûnî, *Nazariyyetü'l-Makâsıd inde'l-İmam eş-Şâtıbî*, Maryland 1995, s. 351-384.

1 Tıpkı İmam Şâfiî'nin hocası İmam Mâlik hakkındaki sözü gibi: "Bilginler arasında Mâlik bir yıldızdır." Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-Medârik* (Mağrib ty.), 1/149.

2 1999 yılında vefat eden 20. yüzyılın önde gelen fakihlerinden Mustafa Zerkâ hakkında bkz. Ahmet Yaman, "Son Yüzyılın Önde Gelen İslâm Hukukçularından Mustafa Ahmed ez-Zerka ve Fetâvâ'sı" Diyanet İlmi Dergi, Cilt: 36, Sayı: 3, Yıl: 2000, s. 31-44.

"Bid'atlar konusundaki *el-İ'tisâm* isimli eseri ile *el-Mavâfakât fî Usûli'ş Şerîa*[3] isimli eseri ki, her ikisi de gizli kalmış hazinelerdendir, yayımlanalı beri Şâtıbî ismi alimler ve fakihlerin dillerinden hiç düşmemiştir. Her iki kitap, özellikle de *el-Muvâfakât,*[4] dînî ilimlerle uğraşan mütekaddim ilim adamı ve yolcularının gerek araştırmalarını temellendirmek, gerek yazıya döktükleri kanaatlerini desteklemek için Şâtıbî'nin yıldızı işte o vakitten itibaren doğunun ilim ufkunda parlamaya başladı, sonrasında giderek parlaklığı arttı öyle ki, dinin metodolojisi ve tümel hedefleri ile ilgili araştırmalarda ana kaynak haline geldi."[5]

Zerkâ'nın son kelimeleri bana, Şâtıbî'nin *el-İ'tisâm*'daki bir sözünü hatırlatıyor. Kaderin bir cilvesi olsa gerek, Şâtıbî'nin bildiğim kadarıyla en son yazdığı ve peşinden vefat ettiği şey bu sözüdür: *"Bilinmelidir ki, asıl muteber olan şey gerçeğin kendisidir. Yoksa, onu söyleyenler değil, fakat yine bilinmelidir ki, gerçek de onu ortaya koyanların ışık tutucu gayretleri olmadan bilinemez."*[6]

Genel olarak insanlık tarihinde, özel olarak bilimsel alandaki bu sabit gerçeklikten hareketle, Şâtıbî'nin de İslamın tanınmasında, maksatlarının kavranılmasında, hikmet ve inceliklerinin bilinmesinde köşe taşı konumunda bulunduğu söylenebilir. Nitekim el-Muvâfakât hakkında Muhammed Fâdıl b. Âşûr şunları söyler: "Bu eseriyle Şâtıbî gerçekten İslam kültürü alanında göğe doğru uzayıp giden bir piramit inşa etmiştir. Kendisinden öncekilerin pek ilgilenmediği bir işi başarmış, dinin ilelebet kalıcılığını ve saflığını garanti eden delil ve yolları ortaya koymuştur. Dinin inceliklerini kavrama çabasına dalanlar, artık onsuz yapamaz oldular. Onun bu eserinin önemi, tökezleyen İslam dünyasının yeniden uyanışı sırasında dinin hükümleriyle çağdaş hayatın gerekleri arasındaki çelişkilerin sorun haline geldiği yüzyılımızda ve bir önceki yüzyılda açık bir biçimde farkedildi. İşte Şâtıbî'nin el Muvâfakât'ı bu bağlamda bir kurtarıcı dayanak oldu."[7]

Şâtıbi sadece makâsıd-ı şerî'a'da, onun kapsamlı bir teorisini kurup elde edilme yöntemlerini belirlemede çaba sarfedip de teorinin uygulamasını, yapabıldikleri ölçüde mütefakkihlere bırakmakla yetinmedi. Aksine bizzat kendisi de işi sonuna kadar götürüp meyvelerini elde etmeye azmetti. Sonunda makâsıd bilgisini içtihat alanına, ictihadı da makâsıd alanına dahil edip iki gerçekliğin arasını kopmaz bir biçimde birleştirdi.

Makâsıd ve Müctehitte Bulunması Gereken Nitelikler

İctihat derecesine ulaşabilmenin ilk şartı olarak "Şeriatın maksatlarını derinlemesine bilmek", ikinci ve son şart olarak da yine bu daireden çıkmaksızın "makâsıd bilinci üzerine kurulmuş bir hüküm çıkarma gücüne sahip olmak"[8] gerektiğini, bilindiği kadarıyla ilk defa Şâtıbî'de buluyoruz.

---

3 el-Muvâfakât ismindeki "fi Usûli'ş-Şerîa" uzantısına, ne müellifte ne de ondan bahseden ilk kaynaklarda rastlayabilmiş değilim.

4 el-Muvâfakât için bkz. Ahmet Yaman. "İmam eş-Şâtıbî ve Bir İslâm Klasiği el-Muvâfakât, Selçuk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 7, Yıl: 1997 s. 399-410.

5 Fetâvâ, İmam eş-Şâtıbî isimli yazdığı takdim, s. 8.

6 Bunlar, kitabın son cümleleridir. Zira peşinden şu ifade yazılmıştır: "İşbu eserin (el-İ'tisâm'ın) bulunabilen miktarı bu kadardır" Bu sebepledir ki ben, Şâtıbî'nin en azından eserlerindeki en son ifadelerinin bunlar olduğuna inanıyorum.

7 Muhammed F. İbn Âşûr, *A'lâmu'l-Fikri'l-İslâmî fi Târihi'l-Mağribi'l-Arabî* (Tunus ty.), s.76.

8 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, (thk. Abdullah Dırâz, Beyrut ty.), 4/105-106.

Yüzyıllar boyunca usülcüler, müctehitte bulunması gereken şartlar ve elde etmesi icab eden ilmî niteliklerle ilgili olarak uzun listeler tutmuşlardır. Kimi usûlcüler bu şartlarda artırıma gitmişler, kimileri de azalmaya.[9] Sonra Şâtıbî sahneye çıkmış, bu uzunlu-kısalı listeleri dikkate almayarak ictihat yeterliliğini kapsamlı bir noktaya indirgemiştir. Şer'î maksatları tam anlamıyla kavramak ve bu kavrayış ışığında kaynaklardan hüküm çıkarabilme gücüne sahip olmak.

Bu ifadelerle, Şâtıbî'den önceki fukaha ve usûlcülerin makâsıd konusunu ve bunun müctehit için taşıdığı vazgeçilmez önemi atladıklarını kesinlikle kastetmiyorum. Demek istediğim şu ki, takibeden sayfalarda açıkça görüleceği üzere, ictihat ve şartları konusunda Şâtıbî ile kendisinden öncekiler arasında büyük farklar vardır. Aynı şekilde, Şâtıbî'nin ictihat derecesine ulaşmak için koştuğu "makâsıdı kavrayış" şartına, Abdullah Dıraz'ın getirdiği şu yoruma da katılmıyorum: **"Usûlcüler içerisinde Şâtıbî'nin birinci şart, hatta sebep olarak zikrettiği bu niteliğe değinen birisine rastlamadık. Kaynaklardan hüküm çıkarma/istinbât kudretine gelince, meşhur usûl kitaplarında zikredilen tek şart ise budur. Bu müelliflere göre söz konusu şart, Kitap ve Sünnetin hükümlerini bilmek, icma konularına, kıyasın şartlarına araştırma tekniklerine, Arap diline, nâsih, mensûh konularına, râvîlerin durumlarına vâkıf olmakla... gerçekleşir. Daha sonra Şevkânî'nin (1250-1834) *İrşâdü'l-Fuhûl* de Gazzâlî'nin (505-111) şu sözüne yer verdiğini gördü: Şafiî (204-819) önce küllî kaideleri dikkate alıyor onları cüz'î/tikel çözümlemelere takdim ediyordu."**[10]

Doğrusu, şeriatın/dinin şartlarını bilme şartını Şâtıbî'den önce bazen açık bir biçimde bazen de üstü kapalı olarak dile getirenler vardır. Meşhur usûl eserlerinin kimilerinde mesela Cem'u'l-Cevâmi 'de söz konusu şart açıkça ortaya konmuştur. İbnü's-Sübkî (771/1370) müctehidin bilmesi gereken ilimleri sayarken müctehidin kim olduğu konusunda babasının şu sözlerini nakletmiştir: **"Müctehit, bu ilimlerin kendisinde meleke haline geldiği, şer'î kaideleri azamî derecede kuşatan ve kanun koyucunun maksadını kavrayacak bir güç kazandıracak ölçüde bunları kullanabilen kişidir."**[11] Yine İbnü's-Sübkî, *Minhâc*'a yaptığı şerhte, içtihat rütbesine ulaşan bir alimin de tıpkı Şâfiî ve diğer imamlarda olduğu gibi taklit edilmesinin caiz olduğunu söylerken ictihat şartları arasında "Şeriatın maksatlarını bilmek ve o konuda derinleşmek"i zikreder.[12]

Açıkça görülüyor ki, Abdülvehhâb Sübkî, kendisinin de vurguladığı üzere babası Ali b. Abdilkâfî'nin (756/1355) yolundan giderek makâsıd bilgisini ictihadın şartları arasında saymıştır. Gerçekten de baba Sübkî, *Şerhu'l-Minhâc*'ın mukaddimesinde tam anlamıyla bir ictihat rütbesinin üç şarta bağlı olduğunu söylerken üçüncü şartı şöyle belirlemiştir:

Kendisinin makâsıd-ı şerîa alanında derinliği ve ustalığı olmalı ki, böylece sözle ifade etmese bile şer'î hükümlerin/dinin hedeflerini ve uygun hükûmleri anlayacak bir kuvvet kazansın.[13]

---

9 İlginç olan şu ki, Şâtıbî'nin çağdaşı olan İbn Arafe, kimi fakihleri, daha Besmele'nin i'râbını iyice beceremeden fetva vermeye kalkışmakla suçlar. bkz. Venşerîsî, *el-Mi'yâru'l-Mu'rib*, (thk. Muhammed Haci vdğr., Mağrib 1981), 6/382. Bırakın önceki müftü ve müctehitleri, acaba Ebu Hanîfe ve Mâlik, bu i'râbı tam yapabiliyorlar mıydı, bilmiyorum.

10 *el-Muvâfakât*, 4/105/106.

11 İbnü's-Sübkî, *Cemu'l-Cevâmi* (yy. ty.,) 2/383.

12 Sübkî ve İbnü's-Sübkî, *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc*, (Beyrut 1984), 3/206.

13 Sübkî ve İbnü's-Sübkî, el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc. 1/8.

Suyûtî de (911/1505) Eminüddîn b. Muhammed Tebrizî'nin (621/1224) *et-Tenkih* isimli eserinden şu cümleyi nakleder: "Hükümlerin delillerini sıralamaya dair ilim, Kitap ve Sünnetin bütün cümlelerinin istikrâsına/tek tek incelemesine ve o cümlelerin ihtiva ettiği makâsıdı kavramaya bağlıdır."

Dıraz'ın, İmam Şâfiî'nin küllî kaideleri dikkate alıp onları cüz'î delillere tercih ettiği yönünde Gazzâlî'den naklen Şevkânî'nin eserinde okuduklarına gelince, bu bilgiyi Gazzâlî *el-Menhûl*'de vermektedir.[14] Bilindiği üzere el-Menhûl'ün tamamı İmamu'l-Harameyn'den (478/1085) alınmıştır. Gerçekten de İmamu'l-Harameyn bu konuya *el-Burhân*'da, İmam Şâfiî'ye göre ictihadın kaynaklarını ele aldığı yerde değinmiştir. Şâfiî'nin önce Kur'ân'a sonra sırasıyla mütevatir ve âhâd haberlere, daha sonra tahsîse uğramamış olmak kaydıyla Kur'ân'ın zahirine ve yine sırasıyla mütevatir ve âhâdın zahirine dayandığını belirttikten sonra İmamu'l-Harameyn şunları söylemiştir: **"Şâfiî aradığını eğer bu kaynaklarda bulamazsa hemen kıyasa dalmaz, şeriatın küllî perspektifine/yaklaşımlarına ve genel maslahata bakardı.** (Bu noktada Şâfiî, üzerine ağır bir madde atarak birisini öldüren kâtilin kısası meselesini gündeme getirmiştir. Böyle bir olayda -sırf basit kıyas kurallarını işleterek- kısasın düşeceğini söylemek,[15] caydırıcılık ilkesini kalbura çevirir.) Bütün bunlardan sonra söz konusu olayda genel bir maslahat bulamazsa icma konularına yönelir... o da olmazsa kıyasa başvururdu."[16]

Bizi burada, bu delillerin sunumu, birinin diğerine önceliği, mezkur tertibin Şâfiî'nin ictihadında gerçekten mevcut mu yoksa İmamu'l-Harameyn'in bir kurgusu mu olduğu ilgilendirmiyor. Alıntılanan bu metin çerçevesinde bizi asıl ilgilendiren husus, dört imamın içinde mesâlihe ve makâsıda en az dayananın Şâfiî olduğu yönündeki bilgilere rağmen İmam Şâfiî'nin ictihat yöntemi açıklanırken onun, dinin küllî yaklaşımları ve genel maslahatlarına veya bir başka ifadeyle şeriatın genel maksatlarına bakıp, ictihadını bu yönde temellendirmesinin vurgulanmış olmasıdır.

Şâfiî usulcülerin, İmam Şâfiî'deki ictihat yöntemine dair serdettikleri bu ifadeleri, ictihat ehliyeti içinde makâsıd-ı şerîa bilgisinin, onu dikkate alıp hükümleri ona göre çıkarma gereğinin zımnen şart koşulduğunu göstermektedir.

Bu yöntemle uyumlu olan yaklaşımlardan birisi de İmamu'l-Harameyn'in, zarûrî maslahatlarla kıyas çatıştığı zaman, kıyasın terkedilip zarûriyyâtı korumayı gerektiren genel ilkelerin öne çıkarılacağına dair şu sözleridir: **"Konunun nirengi noktalarından birisi de, celî bile olsa, cüz'î kıyas ile küllî kaide karşı karşıya gelecek olursa, celî kıyasın küllî kaide lehine terkedilmesidir."**[17] Konuyla ilgili olarak İmamu'l Harameyn, bir kişi karşılığında bir topluluğun kısas cezasına çarptırılmasını örnek gösterir. Zira böyle bir cezalandırma, cana can eşitliğini öngören kıyasa terstir. Fakat kanun koyucunun en göze çarpan hedeflerinden birisi olan canları koruma ilkesi, bir kişinin öldürülmesine iştirak ettikleri taktirde bir topluluğun kısas edilmesini gerektirmektedir. Eğer ölüm cezasına çarptırılmayacak olsalar bu, kısastan kurtulmak için iştirak halinde

---

14 Gazzâli, *el-Menhûl min Ta'lîkati'l-Usûl*, (thk. M. H. Heytu, Dımaşk, 1980), s. 366-367.

15 Bu sözle Hanefî mezhebine işaret etmektedir. Ebu Hanîfe'ye göre, el-katlü bi'l-müsakkal yani taş ve sopayla ya da boğarak öldürme fiilinde kısas değil ta'zîr cezası uygulanır. Kısas cezası ancak, el-katlü bi'l-muhaddet yani bıçak, kılıç ve benzeri diğer kesici aletlerle işlenilen cinayetlerde uygulanır.

16 Cüveynî, *el-Burhân* (thk. A., Dîb, Kahire 1400), 2/1388.

17 Cüveynî, age., 2/927.

öldürme olaylarını teşvik eder. İşte bu hüküm, zarûrî maksatlara dayanma ve onları celî bile olsa cüz'î kıyasa öncelemenin açık bir yansımasıdır.

Şu ifadeler de Gazzâlî'ye aittir: **"Biz bazen maslahatı hükmün göstergesi, bazen de hükmü maslahatın göstergesi sayarız."**[18] Görüyoruz ki Gazzâlî, maslahatı, Şâirin kasdının bu olduğu açığa çıktığı zaman dikkate almaktadır. O zaman yukarıdaki sözünden şu anlaşılır: Kanun koyucunun maksatları hükmün delili, hüküm de kanun koyucunun maksadının delili addedilir. Dolayısıyla bu da müctehidin makâsıd-ı şerîayı bilmesini gerektirir.

Başka bir açıdan usûlcülerin makâsıd konusuna bir de "tercihler-öncelikler" babında değindiklerini görüyoruz. Zarurî maksatların hâci olanlara, hâci maksatların tahsînî olanlara tercih edileceğini yazdıkları gibi, zarûriyyâtın da kendi arasında derecelendirilmesi meselesini ele almışlardır. Bu üslup da, ictihat edip illetler ve maksatlar arasında tercihte bulunacak kimse için makâsıd bilgisinin şart olduğunu zımnen içermektedir. Çünkü maksatlar arasında ancak onları bilen kişi tercihte bulunabilir.

İmam Karâfî (684/1285) makâsıd bilgisinin, sadece müctehit için değil, aralarında belli bir hiyerarşi bulunmakla birlikte mukallit bir fakih için bile şart olduğunu açıkça ortaya koymuştur: "...Fakat mukallit fakih, hükmünü bilmediği bir olayla karşılaştığı zaman `bu falan meseleye benziyor' diyerek onu bildiklerine kıyasla çözümleyemez. Böyle bir çözümlemeyi ancak, imamının delillerini, kaynaklarını, kıyaslarının dayandığı gerekçeleri ihata eden ve bu gerekçelerin derecelerini ve şer'î maslahatlarla ilişkisini bilip de onun zarûrî maslahatlardan mı yoksa hâcî ya da tamamlayıcı maslahatlardan mı olduğuna karar verebilen birisi yapabilir. Çünkü kendi mezhebini tarayan ve imamının yöntemi doğrultusunda hüküm çıkaran fakihin konumu, tıpkı kendi imamının, şeriatın sahibinin naslarına bağlanma ve onun maksatları[19] doğrultusunda hüküm çıkarma hususundaki konumu gibidir."

Buraya kadar söylenenlerden anlaşıldığı üzere müctehit, kendisine müracaatla hüküm çıkaracağına göre makâsıdı bilmek zorundadır. Mukallit fakih de, kendi imamının hukukî çözümlemeleri/fıkhı, makâsıd üzerine bina edildiği, imamının üzerine hükümleri bina ettiği maksatları ve dikkate aldığı maslahatları tanımadan bu hukukî çözümlemeleri örnek alarak yeni hükümler tahrîc edemeyeceği için makâsıdı kâvramak zorundadır.

Bir nokta koyup tekrar makâsıdın pirine dönelim; Şâtıbî'nin ictihat mertebesine ulaşabilmenin ilk ve en önemli şartı olarak makâsıdı derinlemesine tanımayı saydığını görmüştük: O şöyle demektedir: **"İnsan belli bir seviyeye ulaştığı zaman şer'î meselelerin ve hukukî konuların herbirinde hüküm koyucunun kastının ne olduğunu anlar. Böylece onda öyle bir nitelik/meleke oluşur ki, bu nitelik ona, Allah'ın gösterdiği biçimde öğretme, fetva hüküm verme, konusunda Nebi'nin (s.a) halifesi olma konumunu kazandırır."**[20] Başkasının yerine geçip onun adına konuşabilme ehliyetini veren gerçek nitelik, yerine geçilen kişinin maksatlarını hem tümel hem de tikel boyutta tanıyıp kavramaktır. Bunun dışındaki diğer nitelikler ancak

[18] Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 355.
[19] Karâfî, *el-Furûk*. (Beyrut ty)., 1/78.
[20] *el-Muvâfakât*, 4/106-107.

yardımcı hususlardır. Öyleyse buradan hareketle, kanun koyucu adına hüküm ve fetva veren müctehidin evvel emirde hüküm koyucunun tümel maksatlarını bütünüyle bilmesi, ikinci adımda da ele alıp çözeceği meseleyle ilgili tikel maksadını bilmesi gerekmektedir. Söz konusu yaklaşımıyla Ebu İshak Şâtıbî, makâsıdın ictihat alanındaki rolünü Dıraz'ın söylediğinin aksine ilk defa ele alan kişi değil; en üst seviyeye çıkaran kişidir.

Şâtıbî bir çok yerde ve değişik ifade biçimleriyle makâsıdın vazgeçilmez önemini vurgulamış hatta, makâsıdı bilen bir müctehit alimin ondan bir an için gafil kalması halinde bile ictihadında yanılabileceğine dikkat çekmiştir.: **"Alimin sürçmesi daha çok, ictihat ettiği konuyla ilgili şer'î maksatları dikkate almamaktan kaynaklanır..."**[21]

Şeri maksatları bilen bir müctehidin durumu böyle olunca, bu seviyenin altındakilerin hali nice olur? Onun içindir ki, dini ve onun hükümlerini anlama konusunda sapkınlık gösterenlere her hamlesinde Şâtıbî, onların şeriatın maksatları konusundaki cahilliklerine parmak basar ve sapkınlıktaki asıl sebebin veya en azından sebeplerden birisinin bu cahillik olduğunu söyler.

İşte böyle kimselerden kimileri kendilerini dinde ictihada ehil sayarlar, dinin hükümleri üzerinde cür'etkâr tasarruflarda bulunurlar. Hatta öyleleri bulunur ki, "kimi cüz'î hükümleri, küllî esasları yıkma uğruna kullanırlar. İçeriğini tam olarak kavramaksızın ve sanki hiç sormaya ihtiyaçları da yokmuş gibi, akıllarına ilk geldiği şekliyle hüküm verirler... Bu şekilde davranmaya iten sebeplerden biri de makâsıd-ı şerîa konusundaki bilgisizlik ve ictihat mertebesine ulaşıldığı kuruntusudur."[22]

Bid'at ve hevâ taraftarlarından bazıları ile[23] müteşâbihlerin peşine düşenler de böyledir. Birinciler "Kur'ân'ın zahirine uyuyoruz iddiasındadırlar ama, ne Kur'ân'ın hedefleri ne de hükümlerinin bağlamı üzerinde düşünürler."[24] İkinciler (mûteşâbih takipçileri) ise bazı nasları öne çıkarıp onları dinin asıllarından ve küllî yaklaşımlarından ayırırlar sonra da dinin muhkem ve müsellemâtını buna uydurmaya çabalarlar.

Böyle sapmaların arka planını Şâtıbî şu şekilde belirler: "Bu konudaki yanlışlıkların ana sebebi bir noktaya indirgenebilir ki, o da hüküm koyucunun maksatlarını bilmemek ve bunlar arasındaki ilişkiyi kurmamaktır. Zira râsih imamlara göre delillerin kaynağı, sâbite konumundaki küllî/tümel yaklaşımlar ve bunlardan çıkarılan cüzî/tikel hususların beraberce değerlendirilmesi suretiyle, şeriatın tek bir bütün olarak ele alınmasını gerektirmektedir... Râsih olanlar, tıpkı insan bedenindeki organların birbirleriyle ilişkileri gibi şer'î hükümleri biri diğerini tamamlayacak tarzda bir bütün halinde değerlendirirken, müteşâbih sevdalıları ise hangisi olursa olsun rastgele bir delile tutunurlar; ortada küllî veya cüz'î çelişkiler var mı yok mu umursamazlar. Oysa tek bir delil (insan vücuduna kıyaslayacak olursak tek bir organ), şer'î hükümlerin anlaşılması yönünde gerçek bir yargı vermez."[25]

Din ve onun hükümleri hakkında kapsamlı ve âhenkli bir bakışı ancak, makâsıddan ve tümel hükümlerden haberdar olup da bunlardan hareketle tikel hükümleri inceleyen kişiler becerebilir. Bu seviyeye ulaşamayan ve bu tür bir inceleme metodunu gözardı

---

21 *el-Muvâfakât*, 4/170.
22 *el-Muvâfakât*, 4/174-175.
23 Bu nitelemeyle Hâricîleri kastetmektedir.
24 *el-Muvâfakât*, 4-179.
25 *el-I'tisâm*, 1/244-245.

eden kişi, çelişkiler ve dengesizlikler içinde bocalar; hüküm koyucunun maksatlarına ters düşen şâz görüşler ortaya atar ve Kayser'in hakkı olmayan bir şeyi Kayser'e terketmiş bir halde köşesinde büzülür kalır.

Makâsıd, ictihadın sadece olgunlaşması ve doğrulanması için değil, aynı zamanda hayatın bütün gerçeklerini ve alanlarını kuşatabilmesi için de vazgeçilmezdir. Bu noktada Şâtıbî "Müctehit, ictihat alanını ancak illetlere yönelip onların işletilmesi yoluyla genişletebilir. Şayet böyle yapmayacak olursa hükümleri maslahatlara göre işletmek ancak nas ve icma ile kayıtlı kalır" demektedir.[26] Naslar eğer sırf zahirleri ve harfi anlamları ile değerlendirilecek olursa çerçevesi daralır ve verileri azalır. Ama gerekçeleri ve hedefleriyle ele alınacak olurlarsa bitmez tükenmez bir pınar haline gelirler; peşisıra kıyas kapısı açılır ve ıstıslah alanı genişler. Sonuç olarak da hükümler maslahatı temin ve mefsedeti giderme yoluyla hüküm koyucunun maksatlarını gerçekleştirmede doğal mecrasında akar.

Şâtıbî'nin ictihat faaliyetinde makâsıda kazandırdığı bu büyük konum ve ağırlıklı önemi takiben günümüz alimleri de onun yolundan giderek şer'î hükümler alanında makâsıdın müctehitler için vazgeçilmezliğini ve fıkhî ya da fikrî hangi tür çaba olursa olsun onun önemini ve faydasını vurgular olmuşlardır. Mesela Allâl Fâsî üstüne basarak şunu söylemektedir: "Makâsıd-ı şerîa, İslam hukukunda yasama ve yargının bağlı olduğu alanın ebedî kaynağıdır. O, İslam hukukunun dışında değil, aksine özünde bulunan bir kaynaktır. Sınırı ve hedefi tam tesbit edilemeyen `tabiî hukuk' gibi kapalı bir kavram da değildir... Gerçekten makâsıd, gerektiğinde naslarla çözümlenmiş bir konuda bile etkili olabilir."[27] Allâl Fâsî bu son yargıyı, Hz. Ömer'in (r.a) kıtlık döneminde hırsızlık cezasını uygulamamış olmasıyla örneklendirir. Ömer (r.a), Şâriin hırsızlık cezasındaki kastının saldırganları cezalandırmak ve onları tecavüzden caydırmak olduğunu biliyordu. Zorda kalmış hırsız ise saldırgan değildir; aksine asıl saldırgan, zengin olup da etrafında zaruret sınırına gelmiş aç insanların bulunduğu halde onların yardımına koşmayan kimsedir. Allah zorda kalanları mazur görmüşken nasıl olur da onlara ceza uygulanır? Allâl Fâsî, makâsıd-ı şerîayı İslam hukukunun haricî delilleri arasında saydığı için Subhî Mahmasânî'yi de[28] eleştirmiştir.[29]

Büyük alim Muhammed Tâhir b. Âşûr da (1973) fıkhî ictihadda makâsıdın rolü konusuna pekçok yerde değinmiştir. Kitabında "Fakihin Makâsıd-ı Şerîa Bilgisine Olan İhtivacı" başlığıyla ayrı bir bölüm açmış ve burada İslam hukukunda ictihadın beş şekli olduğunu açıklamıştır:

a. Şeriatın buyruklarını ve naslarını sözlük ve şer'î kavramlar doğrultusunda anlamak

b. Nasla çelişenleri nesih, takyîd, tahsîs veya râcih nas açısından incelemek

c. Hükümlerin illetlerini bilip sonra onlara göre kıyas yapmak

d. Özel nas çözümlemesi veya kıyas imkanı olmayan konularda hüküm vermek

e. Taabbudî hükümleri nasılsa öylece kabul etmek.

---

26 *el- Muvâfakât*, 1/200.

27 Allâl el-Fâsî, *Makâsıdu'ş-Şerîati'l-İslamiyye ve Mekârimuhâ*, (ed-Dâru'l-Beydâ, ty), s. 51-52.

28 Bkz. Subhî Mahmasânî, *Felsefetü't-Teşrii'l-İslâmî*. (Beyrut 1952), 149-150.

29 Allâl el-Fâsî, *Makâsıdu'ş-Şerîati'l-İslamiyye ve Mekârimuhâ*. s. 41.

Fakihlerin ictihadı işte bu beş şekilde olur, ve hepsinde de fakih, makâsıd-ı şarîayı bilmeye muhtaçtır."[30]

Daha sonra İbn Âşûr bunları detaylandırır ki, buraya alsak epey yer tutar. Fakat ben, makâsıdın öneminden dolayı yine de onun, ictihadın dördüncü türüyle ilgili olarak yaptığı açıklamaların bir parçasını burada nakledeceğim. Konuya özel bir nassın ve kıyasın çözüm alanına dahil olmayan konulardaki ictihatla ilgili olarak İbn Âşûr şöyle konuşur: "Fakihin bu alanda makâsıda olan ihtiyacı çok açıktır. Çünkü o hüküm koyucudan (Hz. Peygamber'den) sonraki çağlar ve nesiller için İslamın belirlediği hükümlerin kıyamete kadar devamlı olmasını sağlayacak kişidir. Bu noktada İmam Mâlik (179/795) mesâlih-i mürseleyi delil olarak benimsemiş, yine diğer imâmlar da şeriatın zarûrî küllî yaklaşımlarının gözetileceğini söyleyip, hâcî ve tahsînî olanlarını da buna eklemişlerdir..."[31]

"Şeriatın Lafzî Delilleri, Şer'î Maksatları Bilmekte Yeterli Olmaz" başlığıyla başka bir bölüm açan İbn Âşûr burada da nasları, nassın dışındaki işaret ve karinelerin gösterdiği maksatlarıyla beraber ele almak gerektiğini ısrarla dile getirmiş, arkasından da nasları, maksatlarını ve gerçek içeriklerini gösteren delaletlerden koparark sırf dış görünümleriyle ele alanları kusurlu bulmuştur: "Şer'î hükümleri, sadece lafızların adeta suyunu çıkaracak ölçüde incelenmesinden çıkarmakla yetinip, özünü alacağım diye onu evirip-çeviren bazı alimler işte bu yüzden kusurlu davranmış olurlar ve yanlışlık batağına saplanır kalırlar. Böyleleri, yukarıda belirttiğimiz kelamı çevreleyen karineler ile kavramlardan ve siyaktan yardım istemeyi bir tarafa bırakırlar..."[32]

Makâsıd Merkezli İctihadın Yöntemleri

Daha önce makâsıd-ı- şerîayı gözeten ve onun üzerine bina olunan ictihat şekilleriyle ilgili birçok şey söylemiştim. Bu ictihat metodunun bizim fıkıh mirasımızda köklü bir yeri olduğunu, şeriatın bizzat kendi tabiatından kaynaklandığını, nasların ve kaidelerin buna şahitlik ettiğini gösteren açıklayıcı örnekler de verilmişti. Fakat konunun dağınık uçlarını bir araya getirebilmek ve bazı hususları ekleyebilmek için burada özel olarak tekrar ele alacağım. Böylece umarım ki, makâsıd merkezli ictihadın en başta gelen yöntemlerini belirleyebilmiş olurum. Zira makâsıdın önemini ve müctehit için mutlak gereklilik taşıdığını vurgulayıp, arkasından büyük imamların ictihatlarında makâsıtçı bir yöntem izlediklerini söyleyip durmak yeterli değildir. Aksine bu metodun, açılımını tesbit ve işaret taşlarını yerleştirmeye dönük olarak adım adım pratize edilmesi gerekir. Zor ve ciddî bir iş olmakla birlikte, hiç olmazsa giriş mahiyetinde buna teşebbüs etmek de bir görevdir. Neticede teşvik ve destek için alimlere güveniyoruz.

1. Naslar ve Hükümler Maksatlarına Göre Değerlendirilir

Bu, zâhirîler dışında büyük çoğunluğun kabul ettiği bir ilkedir. Fakat bunlar da ilkeyi kullanma ölçütünde ve uygulamada farklılık gösterirler. Buradaki farklılık, mezhepler arasında olmaktan çok, tek tek fakihler arasındadır.

Nasların ve hükümlerin; zahirlerine, lafızlarına ve sîğalarına takılıp kalmadan maksatlarına göre değerlendirilmesinin gerekliliği, ta'lîl meselesine istinat etmektedir. Ta'lîl anlayışına göre şer'î naslar ve hükümler zaten kendileri için konulmuş oldukları

[30] İbn-Âşûr, *Makâsıdu'ş-Şerîati'l-İslamiyye*, (Tunus 1366). s. 15-16.
[31] İbn Âşûr, age., s. 15-16.
[32] İbn Âşûr, age., s. 27.

maslahatlar ve maksatlarla mualleldir. Öyleyse hükümleri belirlerken ve nasları incelerken bu maksatların gafletle ihmal edilmemesi gerekir.

Daha önce geçen örneklere ilaveten Ebu Zeyd Debüsî'nin (430/ 1039) şu tesbiti bu kabildendir: "Bizim alimlerimizin benimsediği ilkeye göre zekat yükümlüsü olan kimse, nassın muradını gerçekleştirecek biçimde zekatını ödediği zaman görevini yapmış olur. İmam Şâfiî'ye sorarsanız bu kâfi değildir... Bizim alimlerimiz meseleyi şöyle temellendirirler: Eğer zekat yükümlülüğü gümüşten dolayı olsa, ama kişi onun yerine buğday veya başka bir şey ile ödese bizce bu caizdir. Çünkü nassın muradı, fakirin ihtiyacını giderip açığını kapatmaktır ki, bu da zaten böylece hasıl olmaktadır... Fakat İmam Ebu Abdillah Şâfiî'ye göre böyle bir işlem caiz değildir."[33] Debûsî, mâlî değerler birbiri yerine geçebildiği için fıtır sadakasından keffaretler ve nezirlere kadar bütün mâlî vecibelerde bu ilkeyi işletmiştir. Tabiatıyla aralarında eşitlik olması ve alan kişinin hakkına zarar vermemesi kaydıyla.

İbnü'l-Kayyım da (751/1350) birçok ictihadında bu ilkeyi takip etmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a) hurmadan, kuru üzüm ve kurutulmuş süt/süzme peynirden birer sâ' (2.172 kg.) olarak vacip kıldığı fıtır sadakası hakkında şunları söyler: Bunlar, Medine'de en çok tüketilen gıda maddeleriydi. Azıkları/temel besinleri bunlardan farklı olan bölgeler ise kendi besinlerinden bir sâ' vereceklerdir... Çünkü amaç fakirlerin bayram günündeki ihtiyaçlarını gidermektir..."[34]

İbnü'l-Kayyım benzer bir yorumu, Hz. Peygamber'in (s.a) sağılan sütün karşılığında bir sâ' hurma verilmesini emrettiği tasriye[35] meselesinde yapmaktadır. Şâfiîlerin çoğunluğu ve hanbelîler, hadisin lafzına bakarak sadece hurma verilebileceğini, başka bir şeyin bunun yerine geçmeyeceğini söylemişlerdir. "Böylece onlar meseleyi taabbudî saymışlar ve nassın lafzına uyarak hurmayı belirlemişlerdir. Diğer mezhepler ise, hangi bölgede bulunuluyorsa oranın temel gıda maddelerinden bir sâ' verileceğini söyleyerek onlara muhalefet etmişlerdir. Doğrusu da bu sonuncu yaklaşımdır... Kuşkusuz hem hüküm koyucunun maksadına hem de sözleşme yapan tarafların maslahatına en uygun olanı da bu görüştür."[36]

Şâriin açıkça belirleyip de diğerinin her bakımdan kendisinin yerine geçebildiği, hatta belirlenenden daha iyi olduğu maddelerde de aynı hüküm geçerlidir. Mesela şâri, tuvalet temizliğinde/istincâda taşların kullanılmasını öngörmüştür; fakat açıktır ki bez, pamuk, yün gibi şeyler bu işi daha iyi yapar. Aynı şekilde köpeğin yaladığı bir kabın temizlenmesinde topraklamak öngörülmüştür; oysa üşnân (kolya taşı, dikenli çöven) ondan daha iyi temizler. Bu yaklaşım, kanun koyucunun maksadını bilip de bunun en mükemmel biçimde bir benzeriyle ya da daha üstünüyle yerine getirilebildiği hususlardadır."[37]

---

33 Debûsî, *Te'sîsü'n-Nazar*, (Mısır ty.), s. 54.

34 İbn Kayyım, *İ'lâmu'l-Muvakkıîn*, (Beyrut ty.), 3/12.

35 Tarsiye; müşteri, sütünün bol olduğunu görsün de fazla paraya satın alsın diye deve, inek veya koyunun sağılmayıp sütlerinin hapsedilmesi işlemidir. Buhârî ve Müslim'in rivayet ettikleri bir hadiste şöyle buyruulmaktadır: *"Böyle bir hayvanı satın alan kişi, onu sağdıktan sonra –gerçeği anlayınca- ya razı olur, elinde tutar, ya da bir sâ' (2.172 kg) hurma ile birlikte iade eder"*. Buhârî, -Büyû), 64, 65; Müslim, "Buyû", 11, 23, 26, Ayrıca bkz. Ebu Davud, "Buyû", 46; Tırmizî, "Buyû", 29; Muvatta, "Buyû", 96; Nesâi, "Büyü", 14.

36 İbn Kayyım, age., 3/13.

37 İbn Kayyım, age., 3/14.

Gerek Debûsî'nin gerek İbnü'l-Kayyım'ın tesbitleri bizi, mâlikî mezhebindeki zekatın değerinin verilmesi meselesine götürmektedir. Bilindiği üzere mâlikî ve bu arada şâfiî mezhebi, zekatta ödenmesi gereken miktarın bedel veya değer olarak verilemeyeceği görüşüne meyletmişlerdir. Böyle bir ödeme biçimi onlara göre, ancak zaruret hallerine yakın derecedeki sıkıntılı durumlarda caiz olabilir. Değerin ödenmesiyle ilgili olarak mâlikî fakihlerin kanaatları kerahet ile haram, geçerlidir ile değildir arasında gider gelir.[38] Aynı şekilde meselenin ta'lilinde de tereddüt ederler; acaba zekat, hükümleri gerekçelendirilemeyen taabbudi bir konu mudur, değil midir?[39] Bir başka açıdan zekatı değer olarak veren kişi, verdiğini satın almış sayılır, oysa kişinin sadakasını satın alması yasaklanmıştır.[40]

Nasıl değerlendirilirse değerlendirilsin, konuyla ilgili bu müteşeddit duruş, mâlikî mezhebinin yakından tanıdığı maslahat merkezli bakışla ve makâsıd temelli ictihat ile uyuşmaz.

Daha ilginç olanı, malının zekatını zamanından önce ödeyen kişinin yeniden zekat yükümlüsü olup olmayacağı sorusuna İmam Mâlik "evet tekrar öder" cevabını vermiş ve şu kıyaslamayı yapmıştır: "Söyle bakalım, güneşin zevâlinden önce öğle namazını veya fecrin doğmasından önce sabah namazını kılan birisi iade etmez mi? İşte bu da öyledir."[41] İmam Mâlik'in bu sözlerine Dede İbn Rüşd (520/1126) şu yorumu getirir: "Doğrusu kişi havlin (zekat sorumluluğunun kesinleştiği vaktin) dolmasına az bir süre kala zekatını verecek olsa, bu geçerlidir; çünkü havlin süresi, namaz gibi başı sonu tamı tamına belli olmayıp biraz esnektir. Burada zekat namaza benzetilecek olursa, o zaman zekatın ödeneceği dakikanın bilinmesi gerekir ki, bu bir zorlamadır."[42]

Mezkur meselede İmam Mâlik'in ictihadının sınırlarına takılıp kalmamada İbn Rüşd yalnız değildir. Aynı yönde daha bir çok görüşün bulunduğunu haber veren İbnü'l-Arabî (543/1148), görüş ayrılığının temelinde taabbüd yönünün mü yoksa ta'lîl yönünün mü dikkate alınacağı anlaşmazlığının yattığını söyledikten sonra şunları ilave eder: "İbadet açısından yaklaşanlar, bunlar vaktinden önce yapılamayacağı için zekatın da zamanından önce ödenmesine cevaz vermemişlerdir. İmam Mâlik'in el-Utbiyye'den nakledilen görüşü budur; Eşheb de (204/819) aynı şeyi söylemiştir. Bunun yanında meseleye ihtiyacın giderilmesi maksadı ve insanın hakkı açısından yaklaşanlar ise -ki Ebu Hanîfe (150/767) ve Şâfiî böyledir- zamanından önce ödenebileceğini kabul etmişlerdir. Alimlerimizden bir kısmı da orta bir çözüm bulmuşlardır. Mesela Muhammed'in kitabında[43] söylediğine göre iki gün, İbn Habîb'in (238/853) nakline göre on gün veya bir başka rivayete göre onbeş gün önce ödenmesinde bir sakınca yoktur. İbnu'l-Kâsun da (191/807) zekatın bir ay önce ödenmesi halinde geçerli olacağını söylemekle birlikte, gerçekte en sahihinin, hiçbir surette öne çekilmemesi olduğunu belirtir..."[44]

---

38 Derdîr, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, Desûkî Hâşiyesi ile birlikte (Mısır 1927), 4/502.
39 İbn Rüşd, *el-Ced, el-Beyân ve t'-Tahsîl*, (Beyrut 1984), 2/430; Derdîr ve Desûkî, age., 4/502.
40 İbnü'l-Arabî, *Âridatü'l-Ahvezî fi Şerhi Sahîhi't-Tirmizi*, (Dımaşk ty.), 3/192; Şâtıbî, el-Muvâfakât, 2/304.
41 İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-Tahsîl*, 2/366.
42 İbn Rüşd, age., 2/192.
43 Bu eser, İbnü'l Mevvâz Muhammed b. İbrahim'in (269-882) *el-Muvvâziyye* diye bilinen eseri olsa gerekir.
44 İbnü'l-Arabî, *Âridatü'l-Ahvezî*, 3/192.

Taabbüdî açıdan ve İmam Mâlik'in görüşü istikametinde bakılırsa, sanki tevkîfî olmayan vakit sınırlamaları getirilmiş gibidir. Bir başka açıdan böyle sınırlamalar, kolaylaştırma ve maslahat kapısını açıyor da değildir; üstelik tek bir sınır üzerinde görüş birliği de sağlanamamıştır. Her şeye rağmen beni burada asıl ilgilendiren husus, bunların söylenebilmiş olmasıdır. Eşheb'i (204/819) istisna edersek hiçbirisi İmam Mâlik'in çizdiği sınırla kayıtlı kalmamıştır.

Açıkça görüldüğü gibi İmam Mâlik çok basit bir. kıyaslama yapmış, her ikisi de ibadet ortak noktasında buluştuğu için zekatı namaza benzetmiştir. Bir konuda hem taabbüdî deyip hem de kıyas yapmak dikkat çekicidir. *el-Muvatta*'ı açıp bakarsak hemen "Namazların Vakitleri Bölümü" bizi karşılar. Oradaki bilgiye göre Cebrâîl, Hz. Peygamber'e (s.a) namazların ilk ve son vakitlerini belirlemiş, o da aynı şekilde her bir namazın girdiği ve çıktığı vakti insanlara açıklamış ve ardından "İşte bu iki sürenin arası namaz vaktidir" buyurmuştur. Görüldüğü gibi namaz vakitlerinin başlangıcı ve sonu, üzerinde oynanmayacak biçimde açıkça belirlenmiştir. Bu belirlemeye bağlı kalma ve onu koruma yönündeki teşvik ve uyarılar da malumdur. İşte bunlardan hiçbiri zekat hakkında belirlenmiş olmadığına göre, namaz ile zekat arasında büyük bir farkın bulunduğu ortaya çıkmaktadır.

Aslında İmam Mâlik'in zekat alanında makâsıdı dikkate aldığını ve hükümleri ta'lîl metoduna göre tesbit ettiğini gösteren bir ictihadı *el-Muvatta*'da yer almaktadır: "Hurmaları, üzümleri, ekinleri ve hayvanlarından dolayı zimmîler ile mecûsîlerin sadaka/zekat sorumluluğu yoktur. Çünkü sadaka, kendilerini temizlemek ve fakirlerine verilmek üzere Müslümanların mükellef olduğu bir şeydir"[45] Bu cümleyle İmam Mâlik, zekatın maksatlarını iki noktada toplamaktadır:

a. Zekatı verenin arınması

b. Muhtaç durumdaki kardeşiyle dayanışması.

Gayr-i müslimlerin her iki maksat ile ilişkilerinin olmamasından harekette de onların zekat mükelleft sayılmayacakları sonucuna ulaşmıştır. Gayr-i müslimlerin sorumlu oldukları cizye vergisini sorarsanız o, devlete karşı yerine getirecekleri bir görevdir.

Zekat ve hedefleri konusuna devam edersek, karşımıza makâsıd bakımından ele alınabilecek bir başka konu daha çıkar ki bu, zekat verilecek sınıflardan birisi olan müellefe-i kulûbun hissesi acaba devamlı mıdır yoksa düşmüş müdür tartışmasıdır. Burada da İmam Mâlik'in, bu hissenin ödenmesinin artık sona erdiğini söyleyen rey ve ta'lîl taraftarlarıyla paralel düşündüğünü görüyoruz- Söz konusu ictihat, müellefe-i kulûba zekattan pay verilmesini İslamın ve müslümanların maslahatıyla ta'lîl etmeye dayanmaktadır. İmam Mâlik'in burada Hz. Ömer ve başka bazı sahabîlerin ictihadını takip etmiş olduğu anlaşılıyor. Ne olursa olsun böyle bir ictihat, zahirci bir taabbüdî bakışa takılıp kalmaksızın maslahat esaslı ta'lîl anlayışına dayanmaktadır.

Başka birçok alim, söz konusu hissenin düşmeyip bâki olduğunu, Ömer ve sahabîler tarafından durdurulmuş olmasının, zekat mallarının sarfı ile alakalı dönemsel/tarihsel bir ictihat olduğunu söylemiştir. Müslümanların icmaına göre Hz. Peygamber'den (s.a) sonra nesih olmaz öyleyse, Ömer'in (r.a.) davranışı kendi döneminde

[45] Muvatta, "Zekat" 24.

hükmün gerekçesinin varlığı yokluğu bağlamında gerçekleşmiş bir davranıştır. Bu yaklaşım, gerektiğinde söz konusu hissenin yeniden işlerlik kazanabileceği yetkisini tanımaktadır.

Üzerinde durduğumuz konuyla ilgili olarak İmam Taberî (310/923), zekatın genel kâsıdından hareketle isabetli bir bakış ortaya koymuştur. O, yerinde bir tesbitle zekatın iki maksadı olduğunu söylemiş ve şöyle devam etmiştir: "Birincisi Müslümanların ihtiyacını gidermek, diğeri ise İslamın güçlenmesine katkıda bulunmaktır. İslamın güçlenmesine katkıda bulunmak üzere ödeneni din içindir. Sözgelişi Allah yolunda cihad uğruna ödenen zekattan özel ihtiyaçlar hariç, savaş harcamaları için zengin olana da fakir olana da verilir. Müellefe-i kulûb da böyledir; zengin bile olsalar İslama ısınmaları ve dinin desteklenmesini temin için onlara zekat verilir. Nitekim Hz. Peygamber, Allah'ın kendisine müyesser kıldığı fetihlerden ve İslamın etrafta yayılıp Müslümanların kuvvet bulmasından sonra müellefe-i kulûbdan kimilerine ihsanda bulunmuştur. Binaenaleyh 'Müslümanların sayısı kendilerine kastedenlerden daha çok olduğu için, bugün artık İslama ısındırılacak kimse yoktur; Hz. Peygamber'in vermesi de Müslümanlar sayıca az olduğu içindi' diyen birisinin sunabileceği hiçbir delil yoktur."[46]

Müellefe-i kulûb hissesi "*fî sebîlillah*" kalemi gibidir ki, her ikisi de İslamın zaferi ve güçlenmesi uğrunda yapılan cihad babındandır. Kurtubî de (671/1273) aynı yorumu yapmış, müellefe-i kulübun çeşitlerini saydıktan sonra şunları söylemiştir: "Hepsinde güdülen temel amaç, gerçekten Müslüman olması ancak para vermekle/ihsanda bulunmakla mümkün olabilecek kişilere bunu vermektir. Bu da sanki cihadın bir türüdür. Zaten müşrikler üç gruptur. Bir kısmı delil ve ikna ile dönerler; diğeri zorla, üçüncüsü de kendilerine ihsanda bulunmakla Müslümanlar için çalışıp-didinen devlet başkanı, kurtuluşları ve küfürden arınmaları hangi sebebe bağlı ise her bir gruba o yönden yaklaşır..."[47]

Mâlikîlerden iki kadı, Abdülvehhâb b. Ali (422/1031) ile İbnü'l-Arabî, maksat ve hikmetine bağlı olarak müellefe-i kulûb kaleminin yürürlükte olduğunu söylemişlerdir.[48] İbnü'l-Arabî gerektiği sürece bu hissenin devamlı olacağını vurguladıktan sonra şu tesbitte bulunmuştur: "Hz.Peygamber'in bir hikmet, ihtiyaç ve sebep dolayısıyla yaptığı her işte, o sebep ve ihtiyaç ortadan kalktığında hüküm de kalkar, gerekçeler geri geldiğinde hüküm de gelir."[49]

"Nasları ve hükümleri maksatlarıyla birlikte değerlendirmek gerekir" ilkesine oturttuğu ictihatları hakkında Ebu Bekr İbnü'l-Arabi'ye dönüp tekrar bakarsak onun, bir kadına yanında mahremi olmadan uzun bir yolculuğa çıkmasını yasaklayan hadise bir açıklama getirdiğini görürüz. Yasaktaki hikmeti, saygınlığın zedeleyici kötü davranışlardan veya namusuna yönelecek saldırılardan kadının korunmasını temin olarak belirledikten sonra şöyle devam eder: "Hal böyle olunca alimler işin iç yüzünü kavramışlar ve güvenilir erkeklerin bulunduğu kalabalık bir topluluk içinde kadının yolculuğa çıkabileceğini caiz görmüşlerdir. Fakat Ebu Hanîfe, kadının mahreminin bulunmasını şart koşmuştur. Ne gariptir ki o, ibadeti ta'lîl edip zekatın hedefinin

[46] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, (Beyrut 1978), 10/113.
[47] Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, (Beyrut 1967), 8/179.
[48] Kurtubî, age., 8/181.
[49] İbnü'l Arabî, Âridatü'l-Ahvezî, 3/172.

fakirlerin ihtiyacını gözetmesi olduğunu, dolayısıyla kıymet olarak da verilebileceğini söylerken, burada ta'lîl etmiyor ve mutlaka mahremin bulunmasını şart koşuyor. Hakikaten şaşılacak bir durum..."[50]

Arkasından İbnü'l-Arabî, kadının mahremsiz de yolculuk edebilmesinin cevazına dair bir başka delil ortaya koyuyor. Hz. Peygamber'in (s.a) verdiği güzel habere göre Müslümanlar öyle bir güven ve huzur ortamına kavuşacaklar ki, kadının biri Allah'tan başka hiçbir şeyden korkmadan Hîre'den çıkıp Mekke'ye gelecek. Konunun etrafında döndüğü hikmet ve maksadı belirledikten sonra İbnü'l-Arabî, buradaki temel ilkenin nasıl olursa olsun emniyet ve güvenin mevcudiyeti olduğu sonucuna ulaşır.[51]

Bunların ışığında herkes kendi durumunu takdir eder, zarar ve sıkıntı vermeksizin dinini ve ırzını korur. Mü'min, kendisinin ve ailesinin fakihidir. Hakimin ictihadı, namusların korunmasında gevşek davranma sebebi olamaz. Asıl bakılacak olan şey, iki uçta da (ifrat-tefrit) aşırılığa sapmaksızın, insaf ve sağlıklı makâsıd temeline oturan fıkıhtır, yani derin anlayış ve ince kavrayıştır:

2. Genel Küllî Yaklaşımlar ile Özel Delilleri Beraber Değerlendirmek

Genel küllî yaklaşımlardan kastın, Kur'ân'ın ve sahih sünnetin naslarının ortaya koyduğu tümel ifadelerle, istikrâ ile tesbit edilmiş olan tümel önermelerdir. Mesela *"Allah size emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hüküm verdiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder."*[52] *"Ey inananlar! Akitlerin gereğini yerine getirin"*[53] *"Herkesin kazandığı kendisine aittir; hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez.. "*[54] ayetleriyle *"Zarar vermek de, zarara zararla karşılık vermek de yoktur"*[55] *"Allah her konuda ihsan esasını belirlemiştir"*[56] *"Amellerin değer ölçüsü niyetlerdir"*[57] hadisleri ve bir kutsî haberdeki *"Ben kendime zulmü yasakladım, sizin aranızda da onu haram kıldım, öyleyse birbirinize haksızlık etmeyin"*[58] ifadesi, naslarda ortaya konan genel küllî yaklaşımlara örnektir.

İstikrâya bağlı genel küllî yaklaşımlar ise, birçok nassın ve detay hükmün tek tek incelenmesi sonucunda ulaşılan tümel yargılardır. Söz gelişi zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyâtın korunması ile şeriatın diğer genel maksatları ve "zaruretler haramları mubah kılar; meşakkat kolaylaştırmayı gerektirir" gibi kapsamlı fıkıh kaideleri bu gruba girer.[59]

Özel delillerden veya başka bir ifadeyle cüz'î delillerden kastım ise, belli bir konuyla ilgili falanca ayet ya da falan meseleye delalet eden filanca hadis veya cüz'î kıyaslardır. Bu cüz'î delilleri ele alan müctehidin aynı zamanda şeriatın küllî yargılarını, genel hedeflerini ve kapsamlı kaideleri de devreye alması gerekir. Küllî ve cüz'î delillerin

---

50 İbnü'l-Arabî, age., 5/118.
51 İbnü'l-Arabî, age., 5/119.
52 en-Nisâ 4/58.
53 el-Mâide 5/1.
54 el-Enâm 5/164.
55 İbn Mâce, "Ahkâm" 17; Muvatta, "Akdiye" 31; Müsned 5/327.
56 Müslim, "Sayd", 57; Ebu Davud "Edâhî", 11; Tirmizî, "Diyâr", 4; Nesâî, "Dahâyâ", 22. 26; İbn Mâce, "Zebâih", 3.
57 Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy" 1; Müslim, "İmârâ" 155; Ebu Davud, "Talak", 11.
58 Bkz. Müslim, "Bir" 55; Müsned 5/160.
59 Bu konuda bkz. Ahmet Yaman. "Bir Kavram Olarak Fıkıh Kaideleri ya da İslâm Hukukunun Genel İlkeleri", Marife sy. 1 (2001), s. 49-75.

her ikisini de aynı anda dikkate alıp hükümleri bu iki delile göre temellendirmesi gerekir. İşte böyle bir tutum, makâsıd merkezli ictihadın bir başka yöntemidir.

Şâtıbi, şeriatın küllî yaklaşımları ile cüz'î çözümlemeleri arasındaki uyumu sağlayan bu ictihat yöntemine birçok yerde dikkat çekmiştir. Buna yönelik ifadelerinin bir kısmı daha önce geçmişti Fakat bu konuyu ele aldığı en kapsamlı ve önemli yer, *el-Muvâfakât*'ın Deliller Bölümü'nün başında bulunan birinci meselesidir. O burada konuya, şeriatın bütünüyle zarûriyyât, hâcıyyât ve tahsîniyyât tarzında sıralanan üç alanı korumayı hedeflediğini hatırlatarak başlamış ve bu küllî esaslarını detayda bulunan bütün hükümlere hâkim olduğunu, bunların üzerinde müracaat edilecek bir üst küllînin bulunmadığını, aksine bunların şeriatın esaslarını oluşturduğunu söylemiştir.[60]

"Durum böyle olunca" der Şâtıbî, "cüz'îler ki, bunlar şeriatin çözümlemeleri ve daha alt derecede olanlarıdır, o bahsedilen küllî esaslardan elde edildiğine göre, tıpkı her türün cüz'îsi ile küllîsi arasındaki ontolojik ilişki gibi Kitap, sünnet, icma ve kıyastan özel bir delil getirme sırasında bu cüz'îlerin küllîler ile bağının kurulması zaruridir. Zira cüz'îlerin, kendilerine hakim olan küllîlerden ayrı kalabilmeleri imkansızdır. Bu durumda mesela, detay bir konuda, o detay meselenin hakim olduğu tümel yaklaşımı dikkate almadan bir nassa bağlanan kimse hatalı davranmış olacaktır. Küllî/tümel esası gözardı ederek cüz'îden hüküm çıkaran nasıl hatalı ise, cüz'î/tikel delili gözardı ederek küllî/tümel esasa bağlanan da hatalıdır... Öyleyse her bir meselede ikisini beraberce değerlendirmek gerekir."

İşte gerçek ve mükemmel ictihat budur. Deliller Bölümü'nün birinci meselesine Şâtıbî daha sonra şu uyarılarla nokta koyar: "Anlatılan bu hususlar üzerinde gerekli özeni göstermemek yanlış yapmak demektir. Zira fıkhın özü budur. Bu öz gözardı edildiği içindir ki birçok kimse hata yapmaktadır. Öyleyse yapılacak şey şudur: Hüküm koyucunun maksatları üzerinde tam bir araştırma yapmak, mutlak olsun mukayyet olsun nasları didik didik etmek. Böyle yapılırsa meseleler şeriatın ilkeleri doğrultusunda doğru bir şekilde çözümlenmiş ve doğru bir biçimde anlaşılmış olur."

Deliller bahsinin ikinci meselesinde Şâtıbî, ictihadî çözümlemelerde küllî esaslar ve cüz'î delillerin aynı anda beraberce değerlendirilmesi yöntemini tamamlayan ve açıklayan başka ilkelere yer vermiştir. Buna göre zannî bir delil, eğer varıp kat'î bir delile dayanmazsa o zannî delili iyice araştırmak gerekir; hemencecik kabul edileceğini söylemek doğru olmaz.[61] Böyle yapmakla cüz'î zannî deliller, küllî kat'î delillerin murakabesine sunulmuş olur. Küllî kat'î delillerin başında da dinin genel hedefleri bulunmaktadır.

Bu ictihadî yönteme çağdaş alimlerden Abdülhay İbnü's-Sıddîk da dikkat çekmektedir. Kanun koyucunun nasdaki muradına ulaşabilmesi için müctehidin önünde iki yol olduğunu söyleyen İbnü's-Sıddîk, bunları şu şekilde sıralamaktadır:

a. Nassın dil bilimleri açısından incelenmesi. Bunu yaparken hukukun genel ilkeleri de devreye sokulur ve eğer cüz'î deliller ile bu genel ilkeler uyum arzetmezse genel olanlar tercih edilir.

---

60 el-Muvâfakât, 3/5-15.
61 el-Muvâfakât, 3/15-26.

b. Nassın makâsıd-ı şerîa açısından incelenmesi.[62]

İctihatta izlenen bu yöntem aslında sahabe ve imamların, özellikle de Ebu Hanîfe ve Mâlik'in fıkhında köklü bir yere sahiptir. İlgili birçok örnek için Şâtıbî'ye bakılabilir.

Ebu Hanîfe ile ilgili olarak Hafiz İbn Abdilber (463/1071) şunları söyler: "Ehl-i hadisten birçok kişi, adil râvîlerin bildirdiği âhâd haberlerden pek çoğunu reddediyor diye Ebu Hanîfe'ye haksızlık etmişlerdir. Gerçekte o, haber-i vâhidleri herkesçe kabul edilen hadislere ve Kur'ân'ın muhtevasına arzediyor, bunlara uymayanlan reddedip şâz olarak nitelendiriyordu."[63] Yapılan bu iş aslında, cüz'iyyâtın külliyyât aracılığıyla incelenmesi türlerinden birisidir. Bundan hareketle şu sonuç kesinlikle ortaya çıkıyor ki, cüz'î delil ve özel hükümler ancak şeriatın küllî yaklaşım ve genel maksatları aracılığıyla incelenebilir. Konuyla ilgili olarak iki örnek üzerinde durulabilir. Birisi sabit ve meşru bir hakkın kullanılmasının sınırlandırılması, diğeri ise şekil şartları yerinde olan sahih sözleşmelerin/akitlerin bağlayıcılığının sınırlandırılması konusuyla ilgilidir.

İster yargıç ister başka bir konumda olsun müctehit, karşılaştığı meselenin özel deliline bakar da ortada sahibinin kullanacağı bir hak bulunduğunu tesbit ederse o kişinin hakkını dilediği gibi kullanabileceğine hükmeder Zira burada kişi, sahip olduğu ve kendisini ilgilendiren bir alanda tasarrufta bulunmaktadır. Fakat bu tasarruf dinin maksatlarına ve genel kurallarına arzedildiğinde bazen onlara ters düşebilir veya en azından bazı durumlarda böyle olabilir. İşte böyle bir durumda külliyyât ile cüz'iyyâtın arasını birleştirme ilkesi gereği tümel esasları ve genel hedefleri zedelememek için hakkın kullanımı sınırlandırılacaktır.[64] Hukukçuların "hakkın kötüye kullanılmasını engellemek" dedikleri şey de bu kabildendir ki, bu aynı zamanda İslam hukukunun temel prensiplerinden birisidir.

Hakkın sınırlandırılabileceği durumları Vehbe Zühaylî şu beş maddede özetlemiştir:

a. Başkasına zarar verme kastı varsa

b. Hukuk dışı bir amaç tasarlanıyorsa

c. Sağlayacağı yarardan daha çok bir zarara yol açıyorsa

d. Alışılmadık bir biçimde kullanılıp başkasına zarar veriyorsa

e. İhmalkar ve hatalı bir biçimde kullanılıyorsa.[65]

Söz konusu maddelerin hepsini "Meşru bir hakkın, kanun koyucunun zararı giderme yönündeki kasdı ile çelişmesi halinde" formülü ile bir noktada toplamamız mümkündür. Böyle bir durumda, cüz'înin sınırlandırılması veya gözden çıkarılması biçiminde bile olsa iki şeyin arasını uzlaştırmak gerekir.

Sözleşmelerin bağlayıcılığını sınırlandırmaya gelince, bunun dayanağı kanun koyucunun genel olarak muamelelerde, özel olarak da akitlerde adaleti sağlama ve haksızlığı giderme yönündeki maksadıdır. Eğer akit, taraflardan birisine veya her ikisine

---

62 Abdülhay İbnü's-Sıddîk, *Nakdü Makâl fi Mesâile min İlmi'l-Hadîs ve'l Fıkh ve Usûlih ve Tafdîli Ba'dı'l-Mezâhib*, (Mağrib 1988), s. 100.

63 İbn Abdilber *el-İntikâ fi Târîhi's-Selâseti'l-Eimmeti'l-Fukahâ*, (Beyrut ty.), s.149.

64 Hakkın kullanılmasını sınırlamaya izin veren bu tür makâsıd örnekleri için bk. Fethî Dirînî, *el-Hak ve Medâ Sultâni'd-Devle fi Takyîdih*, 'Beyrut 1984).

65 Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletüh*, (Dımaşk 1984), 4/32-38.

dönük olarak açık bir haksızlık içeriyorsa müctehit, sırf akdin şekil şartları ve unsurları tamdır diye bu haksızlığı görmezden gelemez. İslam hukuku, sözleşme şart ve unsurları tam olmakla birlikte haksızlık içeren akitleri tanısaydı o zaman faiz akdine, konusu bilinmeyen bir satım akdine ve zarar içeren diğer akitlere onay verirdi.

Bundan da anlaşılıyor ki, kanun koyucunun karşılıklı haksızlıkları önlemeye dönük kasdı, kesin olarak hem genelde hem de özelde sözleşmelerde sabittir; apaçık haksızlık doğuran akitler makâsıd-ı şerîaya büyük çapta aykırılık teşkil ederler. "Akit tarafların kanunudur" sözü ancak, dinin ve bu dinin maksadının dışına çıkmayan akitler hakkında geçerlidir. Zira Allah'ın kanunu, akitleşenlerin kanununun üzerindedir ve eğer akit bu kanunu aşacak olursa bozulur veya her iki taraf için adaleti sağlayacak biçimde düzeltilir.

Akitlerdeki haksızlığı bazen her iki taraf veya en azından zarar gören taraf sezemeyebilir. Ğarar veya ayıp içeren sözleşmelerde olduğu gibi sonradan da ortaya çıkabilir. Bazen de işin başında iken haksızlık apaçık belirir ama taraflardan biri, bu sözleşmeyi yapmaya zorlanmış veya mecbur kalmış olabilir. Kimi zaman da başlangıçta adil olan bir sözleşme, sonradan ortaya çıkan beklenmedik durumlar sebebiyle, o biçimiyle yürütülmesi halinde taraflardan birisine fahiş bir zarar verir hale gelebilir. İşte bütün bu ihtimallerde, yargıç olsun veya başka bir konumda bulunsun müctehidin konuya eğilip dengeyi ve adaleti sağlayacak bir ictihat ile meseleyi çözmesi gerekir.

Doğal afetlerin verdiği zararı maliyetten düşme (vad'u'l-cevâih) konusunda gelen haberler, bu noktaya ışık tutan özel delillerdendir. Câbir b. Abdillah'ın (r.a) bildirdiğine göre Hz. Peygamber (s.a) bu tür hasarları bedelden düşmüş ve böyle yapılmasını emretmiştir. Yine Câbir'in rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber *"Kardeşine (ağaçtaki) meyveyi satsan sonra o mevveyi bir afet vursa, müşterinden bir şey alman helal olmaz; kardeşinin malını haklı bir gerekçeye dayanmadan neyin karşılığı olarak alacaksın?"*[66] buyurmuştur.

Burada bizi cevâih meselesinin ve daha önce geçen diğer konuların fikhî detayları ilgilendirmiyor. Asıl mesele, bahse konu olan ilkenin pekiştirilmesidir ve sanıyorum anlatılanlar bunun için yeterlidir.

3. Kural Olarak Maslahatın Sağlanıp Mefsedetin Giderilmesi

Bundan maksat, konuyla ilgili özel bir nas olmasa bile maslahat, maslahat olarak gerçeklik kazandığında onun gözönüne alınıp temin edilmesi; mefsedet de mefsedet olarak kesinleştiğinde giderilip yollarının kapatılması gerektiğidir. Salah, ıslah, fayda ve hayra teşvik eden genel naslarla, fesadı, fesat çıkarmayı ve çıkarılanları kötüleyen naslar ile kötülük ve zararı yasaklayan naslar bu konuda delil olarak yeter. Dinin en genel maksadının hem yakın planda dünyada hem uzun vadede ahirette maslahatı temin edip mefsedeti giderme olduğu yönünde meydana gelen icma da bunu teyit eder.

Konu aslında, teoride farklı kanaatlar ileri sürülmüş olsa bile takip edilen bütün mezheplerin hukukî uygulamada kabul ettiği bir yöntem olan *mesâlih-i mürsele* konusudur. Çağdaş usûlcüler de mesâlih-i mürselenin delil olduğunu vurgulayıp İslam hukukundaki önemi üzerinde görüş birliğine[67] varmışlardır.

---

[66] Müslim, "Müsâkât", 14, 17; Ebu Davud, "Zekat", 26; "Buyû", 23, 58, 59; Muvatta, ""Buyû", 16; Nesâî, "Zekat", 80; "Buyû", 30; İbn Mâce, "Ticârât", 33; Müsned 3/309.

[67] İmam Ahmed b. Hanbel'in –icma konusundaki- deyimiyle konuşursak, bu noktada en azından farklı düşünen birisinin varlığından haberdar değiliz.

Daha önce geçtiği üzere bazı şâfiî usûlcüler, maslahatın delil olabilmesi için hiç kimsenin tartışmayacağı şartlar ileri sürmüşlerdir. En önemlisi de maslahatın, kanun koyucunu maksadına uygun olması şartıdır. "Maslahatı şer'î maksatları korumak olarak tefsir edersek" diyor Gazzâlî, "o zaman maslahata tâbî olmaya kimse itiraz etmez; aksine delil oluşu kesinleşmiş olur."[68] Yine onun "biz bazen maslahatı hükmün göstergesi, bazen de hükmü maslahatın göstergesi sayarız"[69] sözüne de daha önce yer vermiştik.

Gazzâlî'nin sözünün ilk yarısı bu noktada bizim ilgimizi çekmektedir. O başka bir biçimde bu cümlesine tekrar vurgu yapar: "Hükme münasip/uygun, şer'î hükümlerde muttarıt olan ve Kitap, sünnet ya da icmadan kendisini devre dışı bırakan daha öncelikli bir ilkenin bulunmadığı her mana/içerik makbuldür, hatta lehinde özel bir delil bulunmasa bile."[70] "Hakkında belli bir nassın bulunmadığı ama şer'î tasarruflara uygun ve delillerden süzülüp çıkarılmış her şer'î ilke, eğer bütün delillerin onaylayacağı bir kesinliğe kavuşmuş ise, üzerine hüküm bina edilmeye elverişli bir müracaat kaynağı haline gelir"[71] diyen Şâtıbî de aynı şeye parmak basmaktadır.

Daha sonra Şâtıbî bu söylediklerini, aslında her ikisi de maslahata riayet eden mürsel istidlal ve istihsan kavramlarıyla misallendirmektedir. Gerçekten, kanun koyucunun maksatlarıyla uyumlu bir maslahata riayet edilmesi, kesin bir ilkedir; yerleştirilmesi ve hükümlerin buna bina edilmesi gerekir. Kıyasın hakemliği/yerleştirilmesi, maslahatın bu türünün hakemliğinden/yerleştirilmesinden daha evlâ değildir. Nitekim İmamu'l-Harameyn'in zarurî maslahatların korunmasının celî kıyasa bile takdim edileceğine dair görüşü daha önce geçmişti. İstihsan da zaten maslahatı gözetme ilkesinin kıyasa takdiminden başka bir şey değildir. Şâtıbî de "Mâlik'e göre istihsanın aslı bu yaklaşıma dayanır. Zira istihsan içerik olarak/özü itibariyle mürsel istidlalin kıyasa tercihidir" demekte,[72] ictihat bölümünde de mâlikîlerin istihsan anlayışının son tahlilde, mürsel istidlalin kıyasa takdim edilmesi olduğunu[73] bir kere daha zikretmektedir.

Söz konusu anlayış, sırf reye ve kişisel maslahat görüşüne dayanmak değil, aksine şeriat ve genel maksatlara işlerlik kazandırmak demektir. "Çünkü istihsanda bulunan kimse sırf kendi zevk ve arzusuna dayanmamakta, aksine kanun koyucunun o ve benzeri konulardaki genel maksatlarına dair kavrayışına uygun hareket etmektedir. Mesela bir konuda kıyasa göre bir hüküm verilir ama bu hüküm bir başka açıdan maslahatı giderip mefsedeti getirebilir. İşte böyle yerlerde kıyas terkedilerek istihsan çözümüne başvurulur."[74]

Maslahat gerçeklik kazandıktan ve şâriin maksatlarına uyumlu olduğu bilindikten sonra, Said Ramazan Bûtî'nin yaptığı gibi[75] bir de "kıyasa aykırı olmamak" ile

---

68 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, (Beyrut ty.), 1/311.
69 Gazzâlî, *el-Menhûl* s. 355.
70 Gazzâlî, age.., s. 364.
71 el-Muvâfakât, 1/39.
72 el-Muvâfakât, 1/40.
73 el-Muvâfakât, 4/206.
74 el-Muvâfakât, 4/206.
75 Muhammed S.R. Bûtî, *Davâitu'l-Maslaha fi'ş-Şerîati'l-İslamiyye*, (Beyrut 1982), 216 vd. Burada Bûtî, kanun koyucunun maksatlarına dahil olmak, Kurân'a ters düşmemek ve sünnetle çelişmemek şartları yanında, maslahatın değerlendirmeye alınabilmesi için dördüncü şart olarak kıyas sonuçlarıyla uyumlu olması ilkesini öngörür.

kayıtlanırsa bunun bir anlamı kalmaz. Çünkü böyle bir maslahatın bizzat kendisi bir delildir ve ulaşılması gereken başlı başına bir hedeftir. Hal böyleyken nasıl olur da, bir ara yöntem olan zannî cüz'î kıyasa boyun eğer? Dahası, hakikî ve dince saygın maslahatlara dayanmak bir küllî kıyastır. Küllî olan, çeliştiklerinde ve araları uygun bir biçimde birleştirilemediğinde cüz'îye tercih edilir. İşbu küllî kıyas veya isterseniz *maslahat esaslı kıyas* diyelim, Torun İbn Rüşd'ün (595/1198) mürsel kıyas *(el-kıyasü'l-mürsel)* dediği şeydir. O şöyle bir örnek aktarır: "İflas ettiği iddiasında bulunan borçlu, iflası ve yoksulluğu bilinmediği sürece, iddiası kesinleşinceye veya alacaklısına ödemede bulununcaya kadar hapsedilir. Hakkında her ne kadar sahih bir haber olmasa da bu, herkesin görüşbirliği içinde olduğu bir hükümdür. İşte bu, maslahatın gerektirdiği bir tür kıyas ile varılmış bir sonuçtur ki, buna mürsel kıyas denir."[76]

Muayyen cüz'î bir asla (makîsü'n-aleyh) dayanmayan fakat maslahatın gerektirdiği bu mürsel kıyası Hasan Türâbî de geniş kıyas *(el-kıyasü'l-vâsi)* diye isimlendirmekte ve konunun üzerinde durulması çağrısında bulunmaktadır: "Kıyasta bütün cüz'iyyâtı kuşatmamız ufkumuzu açabilir. Böyle yaparsak naslardan bir grubu üzerinde yoğunlaşır, o grubun tümünden hareketle dinin maksatlarına dahil belli bir maksadı veya maslahatlarından birisini istinbat eder, sonra da bu maksadı yeni çıkan her olay ve şarta taşırız. Bu bizi Ömer b. Hattâb'ın (r.a) hukuk düşüncesine yaklaştıracak bir fıkıh türüdür. Zira bu, genel ve kapsamlı maslahatın fikhıdır yoksa ayrıntısıyla cüz'î olayların nasıllığına tutunup da mevcut problemi, benzeri olan önceki bir olaya kıyasla çözmek fıkhı değildir. Yine bu yöntem, hukukun ilk şekilleniş seyrindeki yönelişlerin bileşkesini alıp onun ışığında çağdaş hayatı düzenlemeye çabalamak demektir..."[77]

Hasan Türâbî aynı mahiyeti ayrıca icmâlî kıyas *(el-kıvasü'l-icmâli)* ve maslahat-ı mürsele kıyası *(kıyasü'l-maslahati'l-mürsele)* olarak da isimlendirmektedir. Usûlcüler nezdinde de bilinen ve çok kullanılan bir isim olan birincisine dönersek onun maslahat-ı mürsele olduğunu görürüz. Farklı farklı isimlendirmelerin yapılması, bunların içeriklerini daha belirgin bir şekilde ortaya koymaktadır ki, bu da maslahatın gözetilmesi, hakkında özel naslar gelmemiş olsa bile temin edilip kavranması yönünde ictihatta bulunulması ortak noktasıdır.

Bu bağlamda, önderimiz Ebu İshak Şâtıbî'nin maslahat gerekçeli fetvalarından birisini *el-Mi'yâru'l-Mu'rib* isimli eserin yazarı Venşerîsî (914/1508) nakletmektedir. Birisi, piyasadaki bütün kasaplar için hayvan boğazlayıp yüzmek görevine atanır ve ücretinin ödenmesi de kasaplara mecbur edilir. Fakat onlar buna razı değillerdir, üstelik elleri mahir olduğu için de hayvanları kendileri boğazlayıp yüzmek istemektedirler. Şâtıbî'ye sorulur: Tayin edilen kişinin bu şekilde çalışması caiz midir? Bu durumda aldığı ücret helal midir?

"Kesim için belirlenen bu kişi" diye cevap vermeye başlayan Şâtıbî "ya bir maslahat gerekçesiyle ya da başka bir sebeple tayin edilmiştir. Eğer namazlarındaki dikkati ve tayin edildiği görevle ilgili dinî hükümlerdeki hassasiyeti dolayısıyla görevlendirilmişse bunda bir sakınca yoktur; böyle durumlarda alınan ücret de caizdir. Çünkü toplum için onların yararına olan şeyin tedariki gerekir. Eğer bütün kasaplara yetki verilecek olsa o zaman namaz kılmayanlar da, sarhoşlar da, besmeleyi bile bile

[76] İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, (Dımaşk ty.), 2/220.
[77] Hasen Turâbî, *Tecdîdü Usûli'l-Fıkhi'l-İslamî*, (Hartûm 1980). s. 24.

terkedenler de kesim işine el atarlar. Bozulma çoğaldığı için zaten günümüzde böyle örnekler görülmektedir. Fakat bu görevlendirme herhangi bir gerekçeye dayanmıyorsa (yani adam kayırma, torpil, rüşvet gibi sebeplerle yapılıyorsa), hele bir de ortada o görevi yapacak daha kalifiye birisi varsa, işte o zaman o kişinin görevde kalması ve özellikle de gönülsüz verilen ücreti alması doğru olmaz. Yaptığı işten dolayı tevbe etmesi ve kasaplardan aldığı ücreti sahiplerine iade etmesi gerekir" demiştir.[78]

Yine Venşerîsî'nin naklettiği aynı bağlamdaki bir fetvada Şâtıbi, devlet hazinesinin toplumun genel menfaatlerini gidermeye yetmediği zamanlarda bireylerin üzerine ek vergi konabileceğini, maslahat-ı mürseleye istinaden onaylamıştır. Bu konuda Şâtıbî ile böyle bir ek vergiye cevaz vermeyen hocası Ebu Saîd b. Lüb et-Tağlebî arasındaki yaklaşım farkı meşhurdur.[79] Konunun devamında Venşerîsî, Kadı Ebu Ömer b. Manzûr'a sorulan bir soru üzerine onun verdiği fetvayı nakleder. İşbu fetva, maslahatı merkeze alan dengeli sağlam bir bakış açısının önde gelen nitelikli bir örneğidir "Ödenmesi gereken şer'î vergiler dışında, müslümanların ek bir ödemeyle sorumlu tutulmamaları esastır. Onlar ancak zekat ile ve bir de - fey, rikâz, kimsesi olmadığı için malının hazineye kalması gibi Kur'ân ve sünnetin gerekli kıldığı ödemelerle sorumludurlar. Vatanın korunması, ordunun ve Müslümanların ihtiyaçlarının karşılanması ve İslamın ihtiyaç duyduğu açıkların kapatılması mümkün olduğu sürece böyledir. Ne zaman ki hazine, ordunun erzakını ve ihtiyaç duyduğu savaş araç-gereçlerini karşılayamaz hale gelirse, işte o zaman bunların tedariki sorumluluğu topluma paylaştırılır. Yüce Allah'ın *"Dediler ki "Ey Zülkarneyn; Bu memlekette Ye'cüc ile Me'cûc bozgunculuk yaparlar. Bizimle onlar arasına bir set yapman için sana bir vergi verelim mi?"*[80] sözü, bu hükmün kaynağıdır. Fakat böyle bir işlem ancak bazı kayıtlarla caizdir:

a. İhtiyaç o anda kesinleşmiş olmalıdır. Hazinede harcamaları karşılayacak miktar olursa Hz. Peygamber'in *"Müslümanlara cizye vergisi yoktur."*[81] ile `Meks sahibi cennete girmez[82] şeklindeki buyruğu gereği topluma ek vergi konulması caiz değildir.

b. Devlet, toplanan ek vergileri adil bir biçimde harcamalıdır. Müslümanları bırakıp kendine ayırması israf sayılacak ödemeler yapması, hak etmeyene vermesi veya hak ettiğinden daha fazlasını vermesi caiz değildir.

c. Harcamaları rastgele değil, ihtiyaç oranında yapmalıdır.

d. Ek vergi, onu verebilecekler üzerine, kendilerine zarar vermeyecek ve tarafgirlik yapmayacak tarzda konmalıdır. Hiçbir şeyi olmayan veya az bir varlığa sahip olanlara vergi konulamaz.

e. Durum her an gözden geçirilmelidir. Öyleki belki de hazine imkanları yeterli hale gelip böyle bir vergiye ihtiyaç kalmamış olabilir.[83]

---

78 Venşerîsî, *el-Mi'yâru'l-Mu'rib*, 11-126.

79 bkz. Venşerîsî, age., 11/131, Ahmed Baba Tinbuktî, *Neylü'l-İbtihâc bi Tatrîzi'd-Dîbâc*, (Beyrut ty.), s. 49-50; Şâtıbî, el-İ'tisâm, 2/121/123.

80 el-Kehf 18-94.

81 Tirmizî, "Zekat", 11; Müsned 1/223. Ayrıca bkz. Buhârî, "Cizye", 1; Müslim, "Bir", 118; Ebu Davud, "İmâra" 18; Muvatta, "Zekat", 45.

82 Ebu Davud, "İmâra", 7; Dârimî, "Zekat", 28; Müsned, 4/143. Ayrıca bkz. Müslim, "Hudûd", 23; Ebu Davud, "Hudûd", 24; Dârimî, "Hudûd", 17; İbn Mâce, "Edeb", 23; Müsned 4/109.

83 Venşerîsî, *el-Mi'yâru'l-Mu'rib* 11-127-128.

Fıkhımız, daha öncesinde olduğu gibi günümüzde de, böyle sağlam maslahat merkezli değerlendirmeler ile İslamın ve müslümanların menfaatlerini korumaya dönük büyük bir hırs kadar başka bir şeye muhtaç değildir. Kuşku yok ki bu, maslahatlar ve mefsedetler konusunda hayli tecrübe/uzmanlık ve makâsıd-ı şerîanın incelikleri üzerinde yüksek bir seviye gerektirmektedir. Nitekim Şâtıbî, maslahatların tesbit ve sıralamasındaki ictihadın bundan daha fazlasını gerektirmediğini söylemiştir: "İctihat şayet naslardan hüküm çıkarmakla ilgiliyse o zaman mutlaka Arap dilini bilme şartı gereklidir. Ama kendilerini gerektiren naslardan ayrı ve naslar hakkında ictihat yapan birisinin metodunu kabul ederek maslahat ve mefsedetlerle ilgili manalar üzerinde duruluyorsa, o zaman Arap dilini bilme şartı aranmaz. Aranacak olan şey, şeriatın gözettiği şer'î maksatları hem tümel hem de tikel olarak bilmektir."[84]

4. Sonuçları Dikkate Alma

İctihat edip hüküm ve fetva verdiği zaman müctehit, görevinin sadece şer'î hükmü vermekle sınırlı olduğunu zannetmeyip, hükmün ve fetvasının konusu olan fiillerin sonuçlarının varıp nereye dayanacağını, bir başka ifadeyle hükmünün ve fetvasının ne tür sonuçlara yol açacağını hesap etmelidir. Onun asıl görevi, bir fiille ilgili hüküm verirken, ictihadının sonuç veya sonuçlarını göz önüne alması ve doğuracağı etkileri takdir edip de ona göre hüküm vermesidir. Eğer böyle davranmıyorsa o, ya ictihat derecesine ulaşamamış ya da ulaştığı halde gerekli özeni göstermeyen birisi konumundadır.

Bu bahis de "hükümler maksatlarına göre değerlendirilir" ilkesinin bir alt açılımıdır. Din adına konuşma makamına oturtulan müctehidin yapması gereken şey, hükümlerin hedeflerine ulaştırılmasında emin ve hırslı olup, şer'î yükümlülüklerin en iyi biçimde sonuçlanmasını sağlamaktır. Şâtıbî bu kuralı şöyle temellendirir: "Fiillerin sonuçlarına bakmak dinin gözettiği bir amaçtır. Filler ya uygun olur ya da muhalif. Böyle olunca müctehit, mükelleflerden sadır olan bir fiile, bu fiilin doğurabileceği sonuçları göze almadan hemencecik hüküm vermemelidir."[85]

Hz. Peygamber'in (s.a) sünnetinde konuya ışık tutan uygulamalar vardır. Nebi (s.a), kendilerini tanıdığı ve ölüm cezasını hakettikleri halde *"İnsanlar Muhammed artık dostlarını öldürüyor demelerinden korkuyorum"* diyerek münafıkları öldürmekten kaçınmıştır.[86] Aynı şekilde, çoğu daha yeni müslüman oldukları için Araplar arasında kargaşa çıkmasın diye Kâbe'yi eski temelleri üzerine yeniden inşa etmekten, Hz. Ayşe'ye (r.a) şöyle hitabederek vazgeçmiştir: *"Baksana, senin kavmin Kâbe'yi yaparken İbrahim'in temelleri üzerine yapmamışlar: eğer onlar, küfürden yeni kurtulmuş olmasalardı kesinlikle eski temelleri üzerine yeniden bina ederdim."*[87] Bedevînin birisi mescide işemeye başladığında sahabe hemen engel olmaya kalkışmışlardı da Hz. Peygamber şöyle buyurarak onları durdurmuştu. *"İlişmeyin de bevlini tamamlasın!.."*[88]

---

84 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4/162.

85 Şâtıbî, age., 4/196.

86 bkz. Buhârî, "Menâkıb", 8; "Tefsîru Sûrati Münâfıkûn", 5; Müslim, "Bir", 63; Tirmizî, "Tefsîru Sûrati Münâfikûn" 4, Müsnet, 3/393.

87 Buhâri, "Hac", 43; "Enbiyâ", 10; Müslim, "Hac", 398-399; Nesâî, "Hac", 125; Muvatta, "Hac" 104; Dârimî, "Menâsik", 44; Müsnet, 6/57, 113.

88 Ashab da bevlini bitirinceye kadar ona dokunmadılar. Sonra Allah Rasulü onu çağırarak kendisine şunları buyurdu: "Kuşku yok ki bu mescitler bevl ve pislik mekanları değildir. Bunlar ancak Allah'ı anmak, namaz kılmak ve Kur'ân okumak için yapılmışlardır." Arkasından bir kova

Olayların sonuçları hesaba katılmayacak olsaydı münafıkların öldürülmesi, İbrahim'in temelleri üzerine Kâbe'nin yeniden inşası ve bedevînin çirkin davranışını tamamlamasına izin verilmemesi icab ederdi. Böyle yapılsaydı birinci durumda insanlar, nifak suçlamasıyla öldürülecekler endişesiyle İslamdan soğurlar; ikinci durumda Araplar, Peygamber mukaddesatı yıkıyor ve özelliklerini bozuyor zehabına kapılırlar; üçüncüsünde ise kendisine müdahale edildiği sırada bedevî, üstünü başını pisler sonra da mescidin diğer yerlerine bunu bulaştırırdı, hatta belki bu, başına bir sağlık sorunu da açabilirdi.

Konuyla ilgili bir başka fetva da İbn Abbas'tan (r.a) gelmektedir. "Kasıtlı olarak bir Müslümanı öldüren birisinin tevbe hakkı var mıdır?" diye soran birisine İbn Abbas "Hayır, ancak ateş vardır" cevabını verir. Soran kişi oradan ayrıldıktan sonra İbn Abbas'a "Bize böyle mi fetva veriyorsun? Oysa daha önce kâtilin tevbesinin makbul olduğunu söylüyordun?" itirazı yöneltilince şu yorumu yapmıştır: "Ben bu kişiyi, bir Müslümanı öldürmeyi tasarlayan kızgın birisi olarak gördüm". Gerçekten de peşinden gidip araştırdıklarında soru soran kişinin aynen böyle olduğunu fark etmişlerdi.[89]

Abdullah b. Muğaffel (r.a)'a da bir kadın gelerek, zina yapan ve sonuçta hamile kalıp doğuran bir kadın, bu çocuğu öldürebilir mi? diye sorar. İbn Muğaffel "Hiç öyle şey olur mu? Bunun cezası ateştir" cevabını verince, soran kadın ağlayarak kalkar. Kadını çağıran Abdullah b. Muğaffel, "Senin durumun ancak şu iki halden birisi olabilir: Kim bir kötülük işler veya kendisine yazık eder de sonra Allah'tan bağışlanma dilerse Allah'ı çok bağışlayıcı ve acıyıcı olarak bulur" der; bunu duyan kadın, göz yaşlarını silerek oradan ayrılır.[90] İbn Muğaffel (r.a), kadına onu caydırmak ve tevbe etmesini sağlamak için böyle sert bir cevap verdikten sonra, söylediklerinin onu Allah'ın rahmetinden ümit kesmeye götürdüğünü görünce -ki böyle bir hal, o kadını, intihara veya günah batağına saplanmaya ya da başka bazı kötü sonuçlara götürebilir- ilk söylediğini bırakıp, onun durumuna daha uygun başka bir cevap vermiştir.

Alimler fetvanın zaman, mekan ve kişiye göre takdir edileceğini belirtmişlerdir. Şu anda üzerinde durduğumuz "sonuçların dikkate alınması" ilkesi de bütün bunları yani zaman, mekan ve kişilerin durumlarını bilmeye bağlıdır ki müfti, fiillerin ve bu fiiller için verdiği fetvanın sonuçlarını takdir edebilsin.

Şâtıbî'nin "özel tahkîk-i menât/tahkiku'l-menâti'l-hâs" dediği[91] şey de budur. Şöyle ki, alimin hükmün menâtını/illet ve gerekçesini tahkîki (yani önündeki olayda gerçekten var olup olmadığını tesbiti) bazen genel olur. Mesela zekat alacaklısı olan fakirin durumunu, zina eden muhsan kişinin durumunu, şahitlikte ve rivayette bulunan kişilerin adalet açısından durumlarını yani gerçekten bu nitelikte olup olmadıklarını zahiren tesbit gibi. Menâtın tahkîki bazen de daha özel anlamda olur, yani sadece belli bir kişiyle ilgili olur. Bu ikincisi hem, o kişiye uygun ve uyumlu olan şer'î hükmü, hem de ne ölçüde uyduğunu tesbit edebilmek içindir.

---

su getirterek bevlin üzerine serpti. bkz. Buhârî, "Edeb", 35; Müslim, "Tahâra", 98.100; Nesâî, "Tahâra", 44; İbn Mâce, "Tahâra", 78; Müsned 3-191, 226. Bu son konunun hedefleri arasında bedevînin şahsiyetini zedelemeden iyi bir müslüman olarak kazanılmasını temin de sayılabilir.

89 Kurtûbî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/97.

90 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, en-Nisâ 4/110. ayet ile ilgili açıklamalar sırasında.

91 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4/97.

Bu derece özel bir ictihat, müctehitlerden de özel bir grubun elinde gerçekleşir. Bunun için müctehidin sadece şer'î nasları ayrıntılı bir şekilde ustaca kavrayan bir hukukçu olması yetmez; aynı zamanda hem insanlar ve psişik özellikleri, hem de toplumsal olaylar/ilişkiler ve sonuçları üzerinde mâhirâne bilgisinin olması gerekir. "Bu özel tahkîki yapabilen kişiye" der Şâtıbî, "insanların iç halleri ve arzularını gösteren bir nur bahşedilmiştir ki, o bununla insanların anlayışlarındaki farklılıkları; yükümlülükler karşısındaki tahammül ve sabır güçlerini veya zayıflıklarını ve peşin zevklere iltifat edip etmediklerini bilir. Bilir de, herkese nasların hükümlerinden hangisi uygun ise onu verir. Yükümlülüklerin benimsenmesinde gözetilen şer'î maksat da zaten budur..."[92] Başka bir yerde Şâtıbî, söz konusu mertebeye ulaşan kişinin "rabbânî, hakîm, derin ilim sahibi anlamında râsih, alim, fakîh ve âkil" gibi tabirlerle isimlendirileceğini söylemiş ve başkaları, doğuracağı sonucu önemsemeden soruya cevap verirken bu kişilerin ictihadının özelliğinin `sorulara cevap vermeden önce sonuçlarını incelemek' olduğunu belirtmiştir.[93]

Alimler Hz. Peygamber'in (s.a) *"Hâkim hüküm verirken ictihat eder de isabet kaydederse iki ecir alır; hüküm verirken yanılması halinde ise bir ecir vardır"*[94] buyruğundan çıkarttıkları şu sonuç anlamlıdır: Hâkim her hüküm verdiğinde ictihat etmelidir. Bir defasında yaptığı ictihat, benzer meselelerde ictihadını yenilemekten müstağni kılmaz. Başkasına ne kadar benzerse benzesin her meselenin kendine has özelliği vardır. Bunun içindir ki Kurtubî, zikri geçen hadisin, 'müctehit bir olayla karşılaştığı zaman ictihadını/araştırmasını yenilemeli, önceki ictihadına yaslanmamalıdır' diyen usülcüleri doğruladığını söylemektedir.[95]

İşte kişiler, olaylar, zaman ve mekanlar hakkındaki özel gerekçelerin varlığını tesbit, müctehidin sonuçları bilip hakkıyla takdir edebilmesine yardımcı olur ki, ictihat ve fetvasını bunların üzerine bina edebilsin. Böylece o, yasaklanan ve uzaklaştırılması murad edilen neticeleri ortaya çıkarmaya daha yakın olur...

---

92 Şâtıbî, age., 4/98.
93 Şâtıbî, age., 4/232.
94 Buhârî, "İ'tisâm", 21; Müslim "Akdiye", 15; Ebu Davud, "Akdiye", 3; Nesâî. "Ahkâm", 3; "Kudât" 3; İbn Mâce, "Ahkâm",3; Müsned, 4/198, 204.
95 Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kurân*, 11/310-311.