

MAKSADİ YORUM

Prof. Dr. Yunus Vehbi YAVUZ

ÖZET

“Maksadî yorum aslına uygun ifadesi ile kullanılmalı, maksada ulaşmada anlama, özellikle Kur'an ve hadis metinleri ile fıkıh anlamak aşılması gereken bir problemdir. Fıkıh ve fıkıh ilmi, usul ile usul-i fıkıh ilmi aynı şeyler değildir. Bunun aşılması maksadî yorum açısından önemlidir. İslam dininde hükümler bir maksada yönelik olarak vazedilmiştir. Fıkıh metinlerinin de bu maksada göre ele alınması gerekir. Mecelle de yer alan “*Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir*” kuralı maksadî yorum düşüncesinin temel bir kuralı niteliğindedir. Büyük çoğunluk İslam âlimleri ibadetler ve mukadderat konuları dışında ki hükümlerin bir maksada mebni olduğu hususunda ittifak halindedirler. Şatıbî son zamanlarda İslam dünyasında İslam hukuk usulünde makasid nazariyesi ile dikkati çekmiş, Tûfî de maslahat prensibini diğer bütün içtihat delillerine takdim ederek İslam dünyasında yeni bir açılım sağlamıştır. Son zamanlarda dünyada fıkıhçılar çalışmalarını maksadî yorum konusuna odaklamış görünüyolar. Aslında usul-i fıkıh ilminde yer alan bütün içtihat usulleri İslam dininin maksadını anlamaya yönelik araçlardır. Bunların temelinde yatan unsur ise maksattır. Maksad maslahatı elde etmektir.”

Maksadî (Goals) Interpretation

Maksadî interpretation should be used compatible with its origin. Understanding in getting the goals/ends is important especially understanding *fiqh* (islamic law) by the text of Qur'an and Sunnah is an important problem to be solved. *Fiqh* and science of *Fiqh* and *usûl* and *usûl al-fiqh* (jurisprudence) is not same things. It is important to be solved this differentiation in *maksadî* interpretation. The rules estanlished in Islam for goals. The text of *Fiqh* should be analysed to this very goal. The maxim; “The rule is according to the act's goal” is very basic principle of *maksadî* interpretation. Majority of Islamic Jurist are agree on that rules are established for realize the goals except *ibādāt* and *mukaddarāt*. Recently Maliki jurist Abū Ishāq al-Shātībī has attracted attention by his *makāsīd* concept in jurisprudence. On the other hand al-Tūfī puts *maslahā* principle on the head of all other *ijtihād* evidences and provided new approach for Islamic world. Recently jurists focused on the *maksadî* interpretation issue. In fact all *ijtihād* methods in *usûl al-fiqh* aims to understand the goals of Islam. The basic element is goal. Goal aims to get *maslahā* (benefit).

Key words: Understanding, interpretation, *ijtihād*, *maksad*, *makāsīd*, *maslahā*, *usûl*, *ilm al-usûl*, religion, Tūfî, Shātībî, İbn al-Kayyım, Hayreddin Karaman.

Anahtar Kelimeler: Anlama, yorum, içtihat, maksad, makasid, maslahat, usul, usul ilmi, din, Tûfî, Şatıbî, İbn Kayyım, Karaman.

I. MAKSAD-YORUM VE ANLAMA

Maksad nazariyesi hakkında eski-yeni görüşler açıklanmaya başlanmasına, bu alanda kitap ve makaleler yazılmasına rağmen, bu kavramla ilgili

terim bilgisine fazla yer verilmemiştir. Maksadın anlama ve yorumlama ile yakın ilgisi olmasına binaen aşağıdaki yan başlıklar altında bu sebeple maksad, anlama ve yorum bilgisine yer vermenin yararlı olacağını düşündük.

A. Maksad Terimi

Maksad Arapçada (kasede) kökünden türemiş bir kelimedir. Anlamı; yönelmek, güvenmek, mutedil olmak, kolaylık, yol istikameti, hedef, niyet, adalettir. İkinci baptan mimli mastar olan bu kelime ism-i meful manasında kullanılmaktadır. Yukarıda ki manalar içinde niyet, yönelme ve kolaylık manalarını ifade etmek üzere yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Fıkhî hükümlerde maksad denilince, hüküm koyucunun niyeti ve bunda yöneldiği istikamet anlaşılır. Bir kimse: “Benim bu sözden, bu işten maksadım şudur” deyince bundan, içinde sakladığı niyet, yöneliş ve istikamet anlaşılır. Dini metinlerde ve fıkhıta kullanılınca da yönelinen ve niyet edilen şey anlaşılır.

Makalemizin başlığında neden gaî değil de maksadî yorum adını seçtik? “Gaî Yorum” adını da seçebilirdik. Önce buna işaret etmekte fayda olduğunu düşünüyoruz. Nitekim son zamanlarda bazı araştırmacılar gaî yorum adını tercih etmişlerdir. Ancak, “gaî yorum” tabiri kanaatimizce isabetli değildir. Çünkü usul-i fıkıh ve fıkıh kitaplarında bu terim yer almamaktadır. Gaye kelimesinin başka manaları da vardır. Sözlükte bu kelime; kastedilen faide, bayrak gibi manalara gelmektedir. Oysa burada bir hukuk terimi olan maksat kelimesi söz konusudur. Dolayısıyla yaygın bir terim olarak usul-i fıkıh ve fıkıh kitaplarında yer almıştır. Makasid düşüncesinin babası sayılan Şatıbî “el-Muvafakat” adlı eserinin ikinci kitabını baştan sona makasida ayırmış, bu terimi de burada çok sık kullanmıştır. Ebu Hanife’nin içtihatlarında ve fıkıh metinleri arasında da bir hukuk terimi olarak maksat kelimesi kullanılmaktadır. Nitekim son zamanlarda bu isim altında İslam dünyasında Arapça Doktora ve benzeri tez çalışmaları da yapılmıştır. Yine gaî yorum tabiri nihâi yorum anlamına da gelir ki, fıkhıta ki karşılığı bu değildir. Fıkhî bir kavram aslında nasıl ortaya çıkmışsa ona uygun olarak kullanılmalı ve ona paralel olarak geliştirilmelidir. İşte bu sebeple, aslına uygun olarak “maksat” terimini kullanmayı tercih ettik. Maksadı anlamada yorum önem taşıdığı için bir nebze de yorum kavramına değinmek istiyoruz.

B. Yorum ve Anlamak

a. Yorum

Türkçe bir kavram olup sözlükte; tefsir etmek, bir yazının ya da bir sözün anlaşılması güç olan yönlerini açıklığa kavuşturmak, bir olayı belli bir görüşe göre açıklamak ve değerlendirmek, gizli ve hayali olan bir şeyden anlam çıkarmak demektir. Bir müzik parçasını veya bir tiyatro oyununu kendine özgü bir duyarlılık ve teknikle çalmak, söylemek ya da oynamak ve icra

etmek de yorum olarak adlandırılmaktadır. Bunları yapan kimselere ise yorumcu denir.¹

İslam fıkıh terminolojisinde yorumun karşılığı; mücmel yahut müşkil bir ifadenin açıklaması anlamında ki tefsir, belli bir metnin zihinde var olan bir manaya hamledilmesi anlamında ki tevil kavramları olabilir.² Bizim bu kavramdan kastımız genelde İslam'ı, özelde İslam hukuk metinlerini anlamada maksada dayalı olan yoruma işaret etmek; bu yorumun mahiyetini anlamak, ayrı bir içtihat metodu olup olmadığını irdelemek, dolayısıyla Kur'an, sünnet ve İslam hukuku metinlerini anlamada maksadın belirlenmesinin çağdaş toplumlara sağlayacağı faydaya işaret etmektir.

Bu vesile ile maksadı anlamaya ışık tutması bakımından önemli gördüğümüz anlama kavramı üzerinde de birkaç söz söylemek istiyoruz. Çünkü İslam kültüründe bugün anlama sorunu olduğunu ve bunun da maksadı anlama ile ilgisi bulunduğunu düşünüyoruz.

b. Anlamak

Adette bir sözün delalet ettiği manaları algılamaktır. Bu manalar hakikat olacağı gibi, mecaz ve kinaye şeklinde kapalı da olabilir. Hangi türden olursa olsun bu ifadeler sözün maksadını ortaya koyarlar. Açık olan sözü hiç düşünmeden anlarız. Bunun için herhangi bir açıklama ya da delile ihtiyaç olmaz. Mecazi olan sözü de adette ki kullanımından anlarız. Mesela; bir kimse “odun yaktım” dediği zaman bundan kastettiği şeyin, yakma özelliği bulunan bir madde aracılığı ile odunu ateşleyip tutuşturmak olduğunu anlarız. Bunun gibi, “sobayı yaktım” deyince bundan da sobada bir yakıt maddesi yaktığını anlarız. Bu sözlerden sobanın, fırın veya ocağın kendisini yaktığını anlarsak bu sözleri anlamamış oluruz. Çünkü konuşanın maksadı bunu ifade etmek değildir. İşte sözü anlamak, aslında söyleyenin maksadını anlamaktır. Bu maksadı anlamayan kişiye “sobayı yak” denilse o da kalkıp sobanın kendisini yaksa maksat hâsil olmaz, toplumsal hayatta anlaşma olmaz.

c. Kur'an'ı Anlamak

Bugün Kur'an'ı anlamak denilince, tarihte yaşamış âlimlerin ondan ne anladıklarını algılamak anlaşılmalıdır. Aslında bu algılama anlamak değil, bilmektir, eskiden âlimlerin Kur'an'dan neyi anladıklarını öğrenmektir. Bu bilgi ise gerçekte anlamak değildir. Anlamak, Kur'an ayetlerinin, bugün yaşanan muhataplar tarafından algılanmasıdır. Bu algılama eskilerin algıladıkları ile bir noktada birleşebileceği gibi, farklı da olabilmektedir. Çünkü kişi bir âyeti anlarken Şari'in bugün ondan neyi kastettiğini idrak etmelidir.

d. Fıkıhı Anlamak

Fıkıhta anlamak iki türdür. Biri fıkıh kitaplarında ki bilgiyi anlamak,

¹ Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, (1-2) cilt, “Yorum” maddesi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1988.

² bkz. Yunus Vehbi Yavuz, *Hanefî Müçtehitlerinde İctihad Felsefesi*, İşaret Yayınları, İstanbul 1993, s.282.

diğeri fikhî anlamaktır. Ne yazık ki, fikhî kitaplarında yer alan bilgileri anlamak fikhî anlamak yerine ikame edilmektedir. Bu ise fikhî anlamak değil, fikihtan başkalarının daha önce ne anladıklarını anlamaktır. Bunu bir örnekle anlatalım: Her hangi bir fikhî kitabını açtığımız zaman, metinler arasında “Fakihler bu konuda icma ettiler”, “Fakihlerin bu konuda icma’ı vardır”, “Fakihlerin cumhurunun görüşü budur” gibi ifadelerin yer aldığını görürüz. Oysa bu ifadeleri aynen alıp nakletmek bir anlama yanlışlığını gösterir. Çünkü bugün böyle bir durum söz konusu değildir. Doğrusu: “...bu meselenin hükmü üzerinde o zamanda yaşamış bulunan fakihlerin görüşleri birleşmekteydi” şeklinde olmalıdır. Zira sahabe döneminden sonra gelen fakihlerin, bir bilimsel toplantı düzenleyerek bir meselenin hükmü hakkında icma ettikleri bilinmemektedir. Bilinen şey, Ebû Hanife’nin vefatından sonra dünyaya gelen İmam Şafî’nin bir mesele hakkında bir görüş belirttiği ve bu görüşün Ebû Hanife’nin ve İmam Malik’in ya da başka bir fakihin görüşü ile birleştiğidir. Görüşlerin birleşmesi ise icma’ değildir. Birinci nokta budur.

İkincisi, âlimlerin görüş birliği yahut çoğunluk görüşünün ortaya çıkması bugün gerçekleşmediği için, anılan olay tarihte kalmış bir işin bugün ki topluma hikâyeye edilmesinden ibarettir. Bu hikâyeye ise dil bakımından kurallara uygun olmalıdır. Doğrusu şöyle olmalıdır: “Tarihte yaşamış bulunan ve değişik tarihlerde, değişik belde ve ülkelerde yaşayan fakihlerin açıkladıkları görüşler birleşmekteydi.”

Fikihta yine bazı meseleler için: “Bu konuda falan fakihler ihtilaf etmişlerdir” denilince bu ifade bugünün doğrusunu göstermez. Çünkü anılan fakihler bugün böyle bir şey yapmamaktadırlar. Belki tarihte ki ihtilaftan söz edilmektedir. Ancak bu ihtilaf, yine fakihlerin bir araya gelerek bir meselenin hükmünü müzakere ettikten sonra ortaya çıkma tarzında değildir.

Burada açıkça fikhî anlamada bir sorun olduğu görülmektedir. O halde fikhî anlamak onun sadece metnini zahiri manası ile anlamak değil, belki arka planını, ortaya çıktığı şartları da anlamaktır; yani maksadını anlamaktır.

Osmanlı Hukuk düşüncesinin kanunlaştırma çabalarının birinci basamağını teşkil eden Mecelle’nin ikinci maddesinde isabetli bir şekilde “Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir”³ genel kaidesine yer verilmiştir. Bu kural aslında müçtehit olması gereken kâdırlara, verecekleri hüküm veya yapacakları içtihatlarda ışık tutmaya yönelik olarak son derece isabetli bir şekilde seçilmiştir.

II. MAKSAD-DİN İLİŞKİSİ

Bütün semavi dinlerde gözetilen temel unsur amaçtır. Amaçsız din olmaz. Devlet yönetiminde de amaç esastır. Amaç Allah’ın kullarını korumak;

³ Ali Haydar Efendi, *Dürrü’l-hukkâm Şerhu Mecelleti’l-ahkâm*, Matbaa-i Tevsi-i Tıbaat, İstanbul 1330.

onlara fayda getirecek şeyleri temin etmek ve zarar verecek hususlardan korumak, böylece toplumu bir tür manevi bir lazer şemsiyesi altına alarak mutlu kılmaktır. Bu mutluluk sadece dünya hayatına ait olmayıp âhiret hayatını da içinde bulundurur. Esasen İslam dininin gönderiliş amacı da budur. Kur'an bu hususu şöyle açıklar: “*Biz seni bütün âlemlere sadece rahmet olarak gönderdik*”;⁴ “*Ey insanlar! Size Rabbiniz katından bir öğüt ve kalplere şifa veren bir mesaj, kılavuz ve inananlara rahmet gelmiştir.*”⁵ Bütün âlimler İslam dininin gönderiliş amacının maslahat olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla maslahat ilkesi insanlar için bir rahmettir.

Muhammed Ebu Zehra İslam'ın getirdiği hükümlerin aşağıda ki üç noktada odaklandığını söylemektedir:

1. Nefsi ve malı temizlemek: böylece topluma hayırlı bir uzuv olmak, kötülük kaynağı olmamaktır. Bütün ibadetlerin hedefi nefsi süzmeyi ve saf bir kul olarak yaşamayı, dolayısıyla hem ferdin hem de toplumunun mutlu olmasını sağlamaktır.

2. Adaleti gerçekleştirmek: Bu adalet tek taraflı olmayıp çok yönlüdür. Bunlar da dosta-düşmana, hatta hayvanlara ve çevreye karşı adaletli davranmaktır. Kur'an insanları tam adil olmaya çağırıyor.⁶ İlgili âyetlerin hedefinin toplumu en yüce bir amaca ulaştırmak olduğu görülmektedir. Bunun yanında İslam, sosyal adaleti de hedef göstermiştir. Zekât, fitre, kurban, nafile sadakalar ve hayır yapma tavsiyeleri bunu ifade etmektedir.

Nitekim bu kapsamlı manaları ifade etmek üzere ulu Allah Kur'an'da biz kullara şu ilkeyi göndermiştir: “*Şüphe yok ki Allah adalet yapmayı, güzel davranmayı, akrabaya vermeyi emreder; çirkin işleri, karşı çıkan uygunsuz işleri ve ilahî sınırları aşmayı yasaklar.*”⁷

3. Maslahatı gerçekleştirmek: İslam'ın bütün hükümlerinin temelinde yatan maksat maslahattır. Bu maslahat, hevesine kapılan bazı kimselerce farklı algılansa da, Kur'an ve sünnet ile sabit olan hükümlerde mutlaka gerçek bir maslahat söz konusudur.⁸

Muhammed Ebu Zehra “Usul-i Fıkıh” kitabının başka bir yerinde de şöyle demektedir: “Gerçekten anladık ki, İslam hukukunda ki hükümlerin maksatları kullara rahmettir. Çünkü maksatlar Muhammedî risaletin en yüce hedefleridir. Nitekim ulu Allah bir âyette hasr ifadesi ile şöyle buyurmuştur: ‘*Biz seni bütün âlemlere sadece rahmet olarak gönderdik.*’⁹ Bu genel rahmet İslam dininin, bilinen her üç mertebesi ile maslahatları gözetme temeli üzerine oturmuş olmasını gerektirmiştir. Bu mertebeler de: Zaruriyat, haciyat ve

⁴ Enbiya, 21/107.

⁵ Yunus, 10/57.

⁶ Maide, 5/8; En-Nisa, 4/135.

⁷ Nahl, 16/90.

⁸ M. Ebu Zehra, *Usûlü'l-Fıkh*, s. 365, İstanbul, ts. (Tebliğ Yayınları).

⁹ Enbiya, 21/107; Enbiya, 21/107

tahsiniyattır.”¹⁰ Yani zaruri işler, ihtiyaçlar ve bunları güzelleştiren tamamlayıcı diğer hükümlerdir.

Ramazan el-Bûtî de dinin amacının maslahat olduğunu ifade ederek buna Kur’an ve Sünnetten deliller getirmiştir. Bunlar arasında yukarıda anılan ayetlerle benzerlerini zikrettikten sonra sünnetten şu delilleri kaydetmiştir:

1. “İman yetmiş küsur şubedir, en yücesi “*Lailahe illellah demek, en aşağı mertebede olanı insanları rahatsız edecek şeyleri yoldan temizlemektir.*”¹¹ Burada Hz. Peygamber, dinin iki yönünü açıklamıştır ki, bir tarafı inançla başlayıp kamu yararına hizmetin en basit örneğini teşkil eden yolları temizlemekle son bulur.

2. “*İnsan vücudunda ki mafsal kemiklerinden her birinin sadakası vardır. Güneş her gün doğunca iki kişinin arasında adaleti icra etmek sadakadır. Bir kişi devesine yük yüklerken yahut eşyalarının bulunduğu yükü kaldırırken ona yardım etmek sadakadır. Hoş bir söz söylemek sadakadır. Namaza giderken attığın her bir adım sadakadır. Yoldan insanları rahatsız edecek maddeleri kaldırmak sadakadır.*”¹²

3. “*Zarar vermek de, zarara zararla karşılık vermek de yoktur.*”¹³

Bu ve benzeri hadisler, İslam dininin sadece inanç ve belli ibadetlerle yetinmediğini, insanları kamuya yararlı olmaya çağırdığını, Allah’a yaklaşmak ve takva sahibi bir kul olabilmek için, kullara fayda sağlayıp onlara zarar vermemenin esas alındığını açıkça göstermektedir.¹⁴

III. MAKSAD-FIKİH İLİŞKİSİ

Fıkıh terimi sözlükte; bilmek, söylenen sözü anlamak anlamlarını ifade eder. Terim olarak; ilk dönemlerde ki geniş çerçeveli bir kavram olarak; İslam dinini anlamak ve bilmek anlamında kullanılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.): “*Allah kime hayır vermek isterse, onu din bilgisine sahip kılar*”¹⁵ buyurmuştur. Burada ki din bilgisinden kasıt, İslam dinini bilmek, anlamak ve öğrenmektir. İslamî alanda ki ilimler tedvin edilerek belli kollara ayrılınca bu terim sadece insanların günlük hayatları boyunca karşılaştıkları olaylarla ilgili hükümlerden bahseden daha dar bir alan için kullanılmaya başlanmıştır. Ancak, bu dar anlamda fıkıh hem ibadet hem hukuk, hem de iktisat ve siyaset alanında ki hükümleri anlama ve bilme anlamına tahsis edilmiştir.

¹⁰ Muhammed Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 386.

¹¹ Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 14.

¹² Buhârî, “Cihad”, 128.

¹³ İbn Mace, “Ahkam”, 17.

¹⁴ Muhammed Said Ramazan el-Butî, *Davâbitü'l-maslaha fiş-şerî'ati'l-İslamiyye*, s.73-77; Ayrıca bkz.. İsmail Köksal, *Tagâyüru'l-ahkam fiş-şerî'ati'l-İslamiyye*, Müessesetü'r-Risale neşri, Beyrut 2000; Mehmet Erdoğan, *a.g.e.*, s. 81-85; İslam hukukunun genel gayesi hakkında bkz. M. Tahir b. Aşûr, *Makâsîdü's-Şerî'ati'l-İslamiyye (=İslam Hukuk Felsefesi* trc. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan), İklim Yayınları, İstanbul 1988.

¹⁵ Buhârî, “İlim”, 10.

Yalnız burada bir noktaya işaret etmemiz gerekir. Tarihte taklit sürecinin başlamasından günümüze kadar, “fıkıh” denilince, bundan eski müçtehit âlimlerin kaynaklardan ne anladıkları kastedilmekte ya da anlaşılmaktadır. Yani ilk Müslüman âlimlerin kendi toplumlarına ışık tutmak üzere içtihatla ortaya koydukları ve sonradan gelenler tarafından tasnif edilerek bilgi haline getirilen fıkıh kültürü anlaşılmaktadır. “Fakih” ya da “fukaha” denilince, bu bilgileri anlayan yahut ezberleyen insan ya da insanlar anlaşılır. Hatta bir kişi ne kadar çok bilgi ezberlese o ölçüde büyük âlim ve fakih kabul edilir.

Oysa fıkıh, bilgi ezberlemek değil, insanların hayatta karşılaştıkları sorunların çözümü için sürekli olarak bilgi üretmek, hüküm ortaya çıkarmak ve çağ ile İslam arasında kuvvetli bir bağ kurmaktır. Ne yazık ki, ilk dönemlerden sonra fıkıhın bu üretme yönü, zihin tembelliği hastalığına maruz kalan İslam dünyasında göz ardı edilerek işin kolay tarafı seçilmiştir. Yapılan şey sadece eskilerin yaptıklarını tedvin edip tasnif etmek ve bunları topluma fıkıh olarak sunmaktan ibarettir. Oysa bu bilgiler, bizim çağımızla İslam arasında bağ kurmak için değil, o âlimlerin içinde yaşadıkları çağla İslam arasında bağ kurmak için üretilmişlerdir. Fıkıh eski bilgileri anlamak tarzında algılandığı için de tarihten günümüze Müslümanlar bir türlü yaşadıkları toplum ile kuvvetli bir bağ kuramamışlardır. Oysa bu bağın kurulmasının zamanı çoktan gelmiştir.

Gerek İslam ile gerekse İslam fıkıhı ile çağ arasında kopmayan bir bağ kurabilmek için fıkıhı anlamak; onun hedefini kavramak gerekir. Fıkıh hüküm üretmek anlamını taşır. Hüküm üretmek için özgür bir metotla yola çıkmak, aklın alanını çok geniş tutmak gerekir. İlk fıkıh üreten fakihler bugün usul-i fıkıh ilminde yer alan metotlarla sınırlandırılmış değillerdi. Sahabe, Tabiun ve müçtehit imamlar Kur’an ve sünneti anlamada sadece lafza bağlı kalmıyorlar, lafızların maksatlarına da bakıyorlardı. Esasen fıkıh denilince bundan şari’in sözünü hem lafzı hem de maksadı ile anlamak manası anlaşılır, öyle anlaşılmalıdır. Mutlak anlamda anlamaktan bahsedilince, bu anlama günlük hayatımızda, konuşan bir kişinin konuşmasından neyi kastettiğini anlamayı kapsar. Aksi takdirde insanlar bir biri ile anlaşamazlar.

Fıkıhın delilleri arasında yer alan dini naslar ya da mahkeme konusu olan metinleri yahut ifadeleri anlamak da bunların hem lafızlarını hem de maksatlarını anlamayı ifade eder. Usul-i fıkıhta yer alan “elfaz” bahsi maksadı anlamak için konulmuştur. Dolayısıyla fıkıhta ki anlama basit bir anlama değil, belki nasları derinliğine anlama ve ona göre hüküm çıkarmadır. Bu sebeple fıkıhta maksadî yorum büyük bir önem kazanmaktadır. Çağdaş araştırmacılar fıkıh bilgisini anlamayı biraz kulak ardı ederek hükme konu olan metinlerin maksadını da anlamayı ön plana almamışlardır.

Günlük hayatımızda maksadı anlamayı daima ön planda tutarız. Değilse hayat yürümez. Fakat iş dinî metinlere gelince, bunlara hayattan soyutlanmış olarak bakıldığı için, sadece sözlerine önem verilmiş, ilk muhatapla-

rına uygun manalar verilmeye çalışılmıştır. Bu da haliyle İslamî metinlerin hayatla bağlantısının zayıflamasına sebep olmuş, dolayısıyla tarihte ki ilk mana öne alınmıştır. Oysa insan, nasıl günlük hayatta iken karşılaştığı işlerde tarihte ki manaya değil de şimdiki akletme ile toplumsal hayat içinde ki manaya itibar ediyorsa, dinî metinleri anlama ve yorumlamada da aynı hayatıyeti esas almalıdır. Aksi takdirde bugün yaşayan insanların tarihte yaşıyor olduğunu hayal etmeleri ve ona göre hüküm vermeleri gerekir ki bu bir mantıksızlıktır. Bu sebeple makasid düşüncesi ya da maksadı yorum Müslümanların çağ ile bağlantısını kuran önemli bir metot olarak elimizde bulunmaktadır. Müslüman araştırmacılar en geniş çerçevede bu metottan yararlanmalı ve çağdaş toplumların önünü açmalıdırlar.

Fıkıhın temeli usul-i fıkihtir. Usul-i fıkıh fakihlerin zatı ile kaim olan ilkelere ibaret bir olgu olmasına rağmen, o bir ilim gibi algılanmış ve bunun için çok sayıda kitaplar yazılmıştır. Usul-i fıkıhın anlaşılmasında da büyük bir hata yapılmıştır, hala da yapılmaktadır. Usul-i fıkıh kitapları aslında ilim kitaplarıdır. Bu kitaplar tarihte yaşamış bulunan fakihlerin nasıl içtihat yaptıklarını bize anlatırlar. Asırlarca medreselerde bir ilim dalı olarak okutulduğu için usul-i fıkıh amacına ulaşamamıştır. Çünkü bu ilim sadece tarihsel olguyu bize hikâyeye etmektedir. Usul-i fıkıh ilmi usul-i fıkhaya ulaşmak için okutulmamıştır. Yani usul-i fıkıhın amacına ulaşmak kastedilmemiş, belki sadece bilgisi ile yetinilmiştir.

Oysa sadece bilgi insanları amaca ulaştırmaz. Bilginin bir alanda uygulanması gerekir. Tarih boyunca bu uygulama yapılmadan yazılan ve okutulan usul-i fıkıh ilminden ne yazık ki gerektiği kadar istifade edilememiş, belki o mübarek bir ilim olarak tahsil edildikten sonra kafaların bir köşesinde muhafaza edilmiştir. Buna bir örnek vermek gerekirse; tarihte yaşamış dünya güreş şampiyonlarının güreşme metotları hakkında onlarca kitap yazılsa, sonra bu kitaplar okullarda yoğun bir şekilde okutularak ezberletilse, güreş minderinde tatbikatı yaptırılmadan bu bilgi ile dünya çapında güreşçi yetiştirmek hiç mümkün olur mu? Uygulamasız içtihat usullerini okutmanın işte bundan bir farkı yoktur.

Çağımızda, özellikle son zamanlarda İslam dünyasında içtihat hareketi Allah'a hamdolsun ki gündeme gelmiştir. Kanaatimizce bunun sebebi Batının İslam dünyası üzerinde ki ekonomik, siyasi ve kültürel baskısı sonucu değişen hayat şartlarıdır. Bu baskı bilimde ve düşüncede bir kıpırdanma meydana getirmişse de ne yazık ki buna pek sahip çıkılmamıştır. Osmanlılar döneminde de ülkemizde Seyit Bey gibi, içtihadın yeniden devreye sokulmasının zaruretini savunanlar ve bunun için feryat edenler olmuşsa da, bunlar fazla dikkate alınmadığı gibi, ileri sürdükleri düşüncelere şiddetle karşı çıkmıştır.

Sahabe döneminde içtihat canlı idi, olaylarla birlikte yürüyordu; özellikle günlük uygulama söz konusu idi. Bilinen bir gerçektir ki Sahabe, fıkıh ya da usul-i fıkıh ilmini tahsil ederek içtihatla bulunmamıştır. Belki sahip

oldukları siyasi yetki ve sorumluluk dolayısıyla, doğrudan doğruya olayların içinde idiler; dolayısıyla karşılaştıkları problemlerin çözümünden bizzat sorumlu idiler. Bu sorumluluk altında, İslam'dan öğrendikleri ilkelerle toplumun karşılaştığı problemleri çözdüler ve yaşadıkları asırda çözümsüz bir mesele bırakmadılar; son derece de başarılı oldular. Onların attıkları bu adım sonradan gelen müçtehitlerin izlediği yolu oluşturmuştur. Yani bu içtihat usullerini, ferdi ve sivil de olsa, olaylar içinde uygulamalı olarak çözdüler, bu sebeple onlar da başarılı oldular.

Fakat müçtehit imamlardan sonra fıkhıta duraklama ve gerileme dönemi başlamıştır. Bu dönemde öncekilerin içtihat usulleri sistemleştirilmiş, kitaplaştırılmış, felsefesi yapılmış olmasına ve bunlar asırlarca medreselerde ders kitabı olarak okutulup ezberletirilmesine rağmen, içtihat hareketinde bir gelişme olmamış, belki içtihat hareketi durmuştur. Oysa bunun tam tersinin olması beklenirdi. Sahabe ve Tabiun dönemi ile müçtehit imamlar döneminde sistemleştirilerek ilim haline getirilmemiş olan bu alan, ilim haline getirildikten sonra, öncekilere oranla yüzlerce hatta binlerce müçtehidin yetişmesi gerekirdi. Bu olmadı. Kanaatimizce olamazdı da.. Çünkü içtihat sadece ilim tahsili ile olacak şey değildir. İchtihat bir ilim değil, adeta bir sanattır, üstün bir yetenektir. Kişi o sanatı, o yeteneği kullanınca ancak müçtehit olur. Bu esnada mevcut metotlardan da yararlanır, gerekirse yeni içtihat usullerini kendisi ihdas eder.

İchtihat ilim tahsili ile elde edilecek şey değildir. Tıpkı şair gibi, müzisyen gibi.. Tahsil görerek müzisyen ya da şair olunamayacağı gibi, müçtehit de olunamaz, belki müçtehit doğulur. Tarihte ve çağımızda içtihadın bu yönü sürekli göz ardı edilmiştir. Eskiden içtihadın şartları arasında “vehbî ilim” maddesi sayılırdı. İşte bu o yetenektir.

Kanaatimizce müçtehitlerin okulu toplumsal olaylardır, bu olayların içinde ki uygulamalardır. Okumakla müçtehit olunmaz, belki yapmakla olunur. İşte sahabe bunu yapıp başarılı olmuştur. Bugün ve eskiden yapılan şey örnekte olduğu gibi güreş bilgisinin verilmesinden ibarettir. Bu alanda yetenekli insanlar bulunsa da müçtehitler yetişmez. Belki iyi fıkıh hafızları yetişir.

Tecrübe olmadan fıkıh bilgisi üretilemez, içtihat yapılamaz, toplumun gelişmesine katkı sağlanamaz. Toplum çok zor şartlar altında yetişen çağdaş İslam âlimlerinin kıymetini bilmeli ve elini çabuk tutarak fıkıh bilgisi üretecek bir mekanizmayı ortaya koymalıdır. Yoksa o beyinler yakın zamanda toprak olacak, yerlerine yenilerinin ikamesi kolay olmayacaktır.

Bu vesile ile önemli bir noktaya daha işaret etmek istiyoruz: Bugün fıkhıta ve diğer ilim dallarında görülen canlanma, toplumsal olayların itici gücünün eseridir. Olaylar herkesi olduğu gibi, özellikle düşünen ve sorumluluk duygusu taşıyan kafaları da gerçekten düşünmeye sevk etmiş, uyandır-

mıştır. Tıpkı sahabenin karşılaştığı olaylarda olduğu gibi.. Farklı yorumlar ve çözüm arayışlarında en etkili güç bu olayların gücüdür. Bu gücü göz ardı edenler, “bekleyelim de olaylar değişsin ve bizim beklediğimiz toplum oluşsun, ondan sonra düşünürüz” diyemezler. Çünkü olaylar hastalığa benzerler. Bir kimse hasta olunca doktor bahane edilerek iyi doktor yetişsin de ondan sonra tedavi ederiz, diyemeyeceğimiz gibi, mevcut prensipler çerçevesinde olayların üstesinden gelmenin yollarını aramalı, içtihadı kurumlaştırmalıyız. Yoksa bizim sorunlarımızı Batılılar çözmez, onları elbette ki Müslümanlar çözecektir.

İçtihadın göz ardı edilen başka bir yönü daha vardır. O da siyasi sorumluluktur. Âyet ve hadis metinlerinin yorumlanmasında çok isabetli bir şekilde maksadı esas alan sahabe ve tabiun müçtehitlerinin önemli bir özelliği vardı. O da hem rey hem de yetki ile donatılmış olmaları idi. Hz. Peygamber’in ilk içtihat yetkisi verdiği büyük sahabî olan Muaz b. Cebel Yemene vali ve kâdı olarak görevlendirildiği zaman içtihat yetkisi yanında siyasi yetki ile de donatılmıştı. Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes’ûd, İbn Abbas, İbn Ömer de böyle idiler. Her biri hem rey sahibi hem de yetki ve sorumluluk sahibi idiler.

Bugün içtihadî ve fikhî meseleleri tartışanların hiç biri sahabeye benzememektedir. Müçtehit İmamlar da öyle idi. Bu farkı dikkate almadan fıkıh alanında beklenen gelişmeden söz etmek zordur. Sadece nazariye yeterli değildir. Bunun yanında yetenek, yetki ve sorumluluk da olmalıdır.

IV. MAKSAD-KUR’AN BEYANI

İslam Dininin, özellikle İslam hukukunun amaçlarını dikkate alarak ve maksadî metodu kullanarak ilk defa İslam hukukunu hayata paralel şekilde canlı tutanlar, dolayısıyla dinamik bir hukuk ve dinamik bir toplum oluşturanlar sahabe ve tabiun müçtehitleridir. Bunların başında Muaz b. Cebel, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes’ûd, Tabiun neslinden Ebû Hanife gelmektedir. Daha sonra bu ilk neslin ürettiklerini tüketen bir nesil gelmiş ve bu nesil sadece öncekilerin bilgileri ile kullandıkları metodu tedvin ederek bunları okuyup ezberlemek ve topluma öğretmekle yetinmişler, dolayısıyla bilgi üretme yerine bilgi ezberleme, düşünce üretme yerine de düşünceyi kalıplaştırma yolunu seçmişlerdir. Günümüz İslam düşüncesinin en önemli sorununun bu olduğuna inanmaktayız. Çünkü bilgi tüketmekle bir yere varılmaz. Geleceği garantiye almak için mutlaka üretimde bulunmak gerekir.

Kur’an’ı beyan etmek onun maksadını anlatmaktır. İçtihat usulleri ise insanı maksada götüren kılavuzlardır. Dolayısıyla maksadî yorumun içtihadın temel bir unsuru olduğunu düşünüyoruz.

Gerek Kur’an gerek sünnet nasları, gerekse usul-i fıkıh prensipleri insanların ihtiyaçlarını karşılamaya yöneliktir. Nitekim ulu Allah şöyle buyuruyor: “İnsanlara indirilen mesajları açıklaman için, biz sana Kur’an’ı indir-

dik.”¹⁶ İnsanların ihtiyaçlarını karşılamak ve her iki dünyanın maslahatını elde etmek ise Allah’ın maksadıdır. Dolayısıyla içtihat, Hz. Peygamber’den sonra Kur’an ayetlerindeki evrensel mesajların Müslümanlar tarafından algılanıp anlaşılır şekilde açıklanmasının, dolayısıyla Kur’an’ı anlama ve anlatmanın sürekliliğinin ifadesidir. Bu görevi tarihte yaşamış müçtehitler yerine getirmişlerdir, fakat sonradan çeşitli sebeplerle bu görev ihmale uğrayarak beyan işi aksamıştır. Bu aksama Kur’an ile toplum arasında büyük bir boşluğun doğmasına sebep olmuştur. Yukarıda ki âyet-i kerime çerçevesinde, kanaatimizce en önemli kulluk görevi olan içtihadın, özellikle maksadî yorum ilkesinin, günümüzde yeniden etkili bir şekilde devreye sokulması gerekir.

V. MAKSADİ YORUM

Daha önceki fıkıh ve usul-i fıkıh edebiyatında yer almasına karşın, çağdaş usul-i fıkıh çalışmaları arasında maksadî yorum konusu ancak son zamanlarda gündeme gelmiştir. Bunun sebebi, Müslümanların Batı karşısında ezilmesi ve yeniden bir dinamizme ihtiyaç duymasındır. Çağdaş âlimler, İslam fikhinin ihyası için yaptıkları araştırmalar sonunda Karafi, Şatibî, Tufi, ve İbn Kayyim gibi değerli âlimlerin eserlerinde işledikleri bu konu birden bire gündeme gelmiş ve maksadî düşüncesi son zamanlarda araştırmacıların öncelikli konusu haline gelmiştir. Bu sebeple fıkıh alanında mesai harcayanlar bu alanda kitaplar telif ve tercüme etmeye yönelerek onların ileri sürdükleri bu nazariyeyi anlamaya çalışmaktadırlar. Bu makale de bu çalışmalara mütevazı bir katkı olma umudu ile kaleme alınmıştır.

Genel olarak, ibadetlerin uygulanması ve dünya hayatı ile ilgili düzenlemeler getiren dinî metinlerin anlaşılması, yorumlanması ve bu çerçevede Müslümanların karşılaştıkları tüm sorunları hükme bağlama çabasına içtihat denilmektedir. Kanaatimizce içtihat iki kısımda ele alınarak incelenmelidir. Biri nasların zahirini anlamak, diğeri ise amacını kavramaktır. Müçtehit kişi ancak bu iki yoldan kalıcı ve doğru hükme ulaşabilir. Dolayısıyla dinî hüküm iki türdür denilebilir: Zahirî hüküm, maksadî hüküm. Zahirî hükme ulaşmak için usul kitaplarında ki “elfaz” bahislerine göz atmak yeterli olup çok derin araştırmalara gerek yoktur. Maksadî hüküm ise derin düşünme ve araştırmalarla, metinlerin amaçlarını anlamaya yönelerek elde edilir. Makalede ki konumuz işte bu maksadî hükme ulaşmanın yoludur.

Sahabenin içtihat usulüne baktığımız zaman üç temel unsur bulunduğu görürüz. Kur’an, sünnet ve Rey (akıl). O dönemde adlandırılmadan kullanılan kıyas, icma’, istihsan, maslahat, sedd-i zerayi, örf ve adet gibi deliller akıl çerçevesinde mütalaa edilmiştir.

Maksadî yorumun maksadı, yorum için yorum değil, toplum için yorum prensibidir. Yorum için yorum zahirci ve tutucu bir yoldur. Mevcut usul ilminin okutulmasında bu usulün uygulandığı görülmektedir. Çağdaş ihtiyaçları

¹⁶ Nahl, 16/44.

karşılacak olan içtihat metodu ise toplum için yorumdur. Bunun gibi, temel amaç bilgi için yorum değil, maksada ulaşmak için yorum olmalıdır. Bilgi için yorum öncekilerin yorumunun bilgi haline getirilerek sistemleştirilmesi olgusudur. Böyle bir yorumun büyük çoğunluğu itibarıyla bilgiden öte bir yararı olmaz. Çağımızda artık bilgi için yorum ilkesinden, maksadı bulmak için yorum ilkesine geçilmelidir. Sahabe bilgi için yorumu değil maksat için yorumu esas alarak hızlı adımlarla ve toplumla beraber yürüyerek fıkıh oluşturmuştur. Çağımızda bu metoda şiddetle ihtiyaç bulunduğunu düşünüyoruz. Maksadî yorumdan maksadımız işte sahabenin yürüdüğü bu yolu izleyerek fıkha yeniden dinamizm kazandırmaktır.

VI. MAKSADÎ YORUM HAKKINDAKİ GÖRÜŞLER

Bütün müçtehitler aslında Allah'ın maksatlarını anlamak için çaba harcamışlar, gayretlerini bu noktaya odaklamışlar, akli melekelerini bunun için kullanmışlardır.

Fıkıhta maksadî yorumla ilgili çok sayıda örnek bulmak mümkündür. Özellikle Hanefî fıkıh kaynaklarında doğrudan yahut dolaylı olarak bazı meselelerin hükmünde maksadı vurgulayan birçok örnek vardır. Fakat klasik usul-i fıkıh ilminden bahseden kitaplarda bir asıl olarak maksadî yoruma yer ayrılmadığı görülmektedir. Ancak, bu kitaplar dışında, İbn Kayyım, Karafî, Tûfî ve Şatıbî gibi sonradan gelen fakihler ile çağdaş bazı âlimlerimizin usul çalışmalarında bu konuya yer verildiğini memnuniyetle görmekteyiz. Bunun sebebi kanaatimizce sosyal ihtiyaçların âlimlerimizi arayışa sevk etmesi ve bu alanda fikir yürütmeye zorlamasıdır. Bu durum furu alanında olduğu gibi, usulde de gelişmenin mümkün olduğunun bir göstergesidir. Zamanla içtihadî meseleler arttıkça bunlara getirilecek çözümlerde de usul bakımından gelişme olmaktadır. Bu sebeple biz eski ve yeni İslam âlimlerimizin bu konu etrafında ki düşüncelerini aşağıda dile getirmek istiyoruz:

A-ÖNCEKİ DÖNEM İSLÂM HUKUKÇULARININ KONU HAKKINDAKİ DEĞERLENDİRMELERİ

Maksadî yorum nazariyesinin babası kabul edilen İmam Şatıbî “el-Muvafakat” adlı eserinin ikinci cildini tahsis ettiği makasid konusuna giriş yaparken şunları söylüyor:

“Dinlerin vazedilişi hem dünyada hem de âhirette ki maslahatları sağlamak içindir. Razi'nin, Allah'ın hükümlerinin asla bir gerekçeye bağlı olmadığını düşünmesine karşılık, Mutezile taifesi, Allah'ın bütün işlerinde olduğu gibi, koyduğu hükümleri de kulların maslahatlarını sağlamakla gerekçelendirdiği görüşünü ittifakla benimsemiştir. Nitekim sonra ki fakihlerin çoğunluğu da bu görüşü benimsemişlerdir. Yaptığımız araştırmalardan elde ettiğimiz sağlam kanaat şudur ki; Din istikra (Araştırma=Tüme varım) yolu ile kimsenin tartışamayacağı şekilde kulların maslahatı için konulmuştur. Buna

ne Razî ne de başkaları karşı çıkmaz. Çünkü ulu Allah Kur'an'da peygamberleri göndermesinin temel ilkesini şöyle açıklıyor:

“(Allah) müjdeleyen ve uyarıcı elçiler gönderdi ki, bu elçilerden sonra insanların, Allah huzurunda ileri sürecekleri bir bahaneleri olmasın...”;¹⁷ “Ben cinleri ve insanları sadece bana kulluk yapsınlar diye yarattım.”;¹⁸ “O Allah ki, hanginizin daha güzel iş yaptığını sınamak için ölümü de hayatı da yarattı.”¹⁹

“Kur'an ve sünnette yer alan hükümlerin gerekçelendirilmesinin sayılmayacak kadar çok örnekleri vardır. Araştırmalar buna delalet edip bu gibi konularda ilim ifade edince, biz kesin olarak şu hükme varıyoruz: “Bu iş (maksat) şeriatın bütün ayrıntılarında vardır. İşte kıyas ve içtihat da bunun için vardır. Öyle ise gereğini yerine getirelim.”²⁰

“Dinin (hukukun) teklifleri, insanlar arasında, amaçlarını gerçekleştirilmeye yöneliktir. Bu maksatlar da üç kısımdır. Birincisi zaruri, ikincisi hâcî, üçüncüsü tahsinîdir. Bunlardan zaruri olanlar olmazsa olmaz olup kendileri olmaksızın din ve dünya maslahatı gerçekleşmez. Bunlar da beştir: dini korumak, canı korumak, nesli korumak, malı korumak, aklı korumak.”²¹

Şatıbî içtihat derecesine ulaşmanın iki şartı bulunduğunu söylemektedir: Birincisi dinin maksatlarını tam olarak anlamak, ikincisi anladığı bu maksada binaen hüküm çıkarma kabiliyetine sahip olmaktır. Din maslahatlarına itibar etmek üzerine bina edilmiştir. Bu itibar mükellefin idrak etmesi açısından değil, Şari'in maslahatları böyle vâzetmesi açısındandır. Maslahatların ise üç mertebesinin bulunduğu tam bir istikra yolu ile sabit olmuştur. İnsan belli bir seviyeye ulaştığı zaman, şer'î meselelerin ve hukukî konuların her birinde Şari'in kastının ne olduğunu anlar. Böylece onda bir öyle bir özellik oluşur ki, bu onu Allah'ın gösterdiği biçimde öğretme, fetva ve hüküm verme konusunda Hz. Peygamber'in halifesi konuma getirir. Ona göre, bu ikinci şart birincisine hizmet eder. Çünkü maksadı anlama imkânını elde edebilmek ancak bazı bilgiler vasıtasıyla olur.²²

Şatıbî daha sonra müçtehidin hatadan sakınması gerektiğine işaret ederek şunları söylüyor: “Âlim, çoğunlukla içtihat ettiği konuyla ilgili şer'î maksatları dikkate almaktan gafil olduğu zaman hata eder.”²³ Kanaatimizce bu Şatıbî'den önce kimsenin bu derinlikte işaret etmediği çok önemli bir tespittir. Şatıbî dini (şer'î) maksatları ikiye ayırmaktadır. Aslî maksatlar, tâbî maksatlar.

¹⁷ Nisa, 4/165.

¹⁸ Zariyat, 51/56.

¹⁹ Mülk, 67/2.

²⁰ Şatıbî, *el-Muvâfakât*, Beyrut, ts. (Dâru'l-Ma'rife), II, 5-7.

²¹ Şatıbî, *a.g.e.*, II, 10.

²² Şatıbî, *a.g.e.*, IV, 105-107.

²³ Şatıbî, *a.g.e.*, IV, 170.

1-Aslî maksatlar

Evrensel anlamda muteber olan zarurî işlerdir. Bu zarurî işler de aynî zarurî işler, kifaî zarurî işler olmak üzere iki kısma ayrılır. Aynî olanlar her bir insanın bizzat yapmakla mükellef olduğu işlerdir. Bunlar da az önce ifade edilen beş temel prensiptir.

Şahsın kendisini aşan amme ile ilgili işler kifaî zarurî işler olarak adlandırılmaktadır. Bunlar kişinin bizzat yapamayacağı ve altından kalkamayacağı bütün mükellefleri ilgilendiren kamuya ait işlerdir. Bu sebeple Allah kamuya ait zaruri işleri yürütmeye halkı halife kılmış ve bundan sorumlu tutmuştur. Hatta bu sebeple yeryüzünde siyasi yönetimler kurulmuştur.”²⁴

2-Tâbi maksatlar

“Mükellefin haz almasına riayet edilen maksatlardır. Bu yönü ile bazı arzuları elde etmek, mubah olan işlerden yararlanmak, fesadı ve zaafları engellemek durumu ortaya çıkar. Mesela; yeme-içme arzusu yaratılmıştır. İnsanda açlık ve susuzluk belirince, bu arzu onu bu ihtiyacını gidermeye sevk eder. Cinsel ihtiyaç onu giderecek meşru sebepleri elde etmeye sevk eder. Soğuk ve sıcak gibi zarar veren tabiat olaylarının zararından korunma ihtiyacı da kişiyi giysi ve mesken temin etmeye sevk eder. İnsana bu ve benzeri ihtiyaçları tek başına giderecek bir güç verilmemiştir. Kişi bunları yalnız başına temin edemez. Belki başkaları ile yardımlaşma ilkesini araştırır. Dolayısıyla hem kendisinin hem de başkasının menfaati istikametinde koşarak maksat hâsıl olur. İşte bunlar tâbi maksatlar olup daha önce zikredilen aslî maksatlara hizmet ederler; onları tamamlarlar”²⁵ (Ticaret, sanayi, sağlık, eğitim, posta, polis, ordu, internet, haber alma ve benzeri çağdaş hizmetleri buna örnek verebiliriz).

Şatıbî'nin dikkatimizi çeken şu düşüncesini de bu vesile ile kaydetmekte yarar vardır: “İşleri aslî maksatlara dayandırmak, mükellefin tasarruflarını bütünü ile ibadet yapar. -ister bu işler ibadet kabilinden işler olsun, ister adet kabilinden olsun fark etmez- Çünkü mükellef Allah'ın dünya işlerini yürütmekten muradının ne olduğunu anlar, anladığının gereğini de yerine getirirse o sadece, kendisinden iş yapması istenmesi dolayısıyla bu işi yapmakta, terk etmesi istendiği zaman da yapmamaktadır. Bu sebeple o kişi ebedi olarak halkın maslahatlarını, eli, dili ve kalbi ile yerine getirmeye çalışmaktadır. İşte böyle temel maksatlar için çalışan kişi, Rabbinin emrini yerine getirmek ve Allah'ın peygamberine uymak için bu işlerde çalışmaktadır. Dolayısıyla bu yolda ki tasarrufları bütünü ile nasıl ibadet olmasın ki? Ancak, kişi sadece kendine haz veren şeyleri elde etmek için çalışırsa bu durum farklıdır. Bu gibi

²⁴ Şatıbî, *a.g.e.*, II, 176-178.

²⁵ Şatıbî, *a.g.e.*, II, 178-179.

tasarruflar mutlak anlamda ibadet değil, belki mubah olan bir işte çalışmaktır.”²⁶

Şatıbî burada dünya işlerinin amacına göre ibadet sayılabileceğini ifade etmekle önemli bir konuya parmak basmıştır. Niyet ve maksat İslam’ın temelinde yatan çok önemli bir unsurdur. Bu maksadın özellikle İslam’ın yorumlanmasında temel bir ilke olarak kabul edilmesi, Müslümanların dünya hayatında daha kolay kalkınmalarına ve daha çok mutlu yaşamalarına katkı sağlayıcıdır. Nitekim İmam Âzam Ebu Hanife de ticaretin sadece para kazanma aracı olmadığını, belki bir hizmet aracı olduğunu; halkın ihtiyaç duyduğu maddeleri bulup ayağına getirmekten ibaret dünyevi bir faaliyet olan ticaretin aynı zamanda ibadet olduğunu söylemektedir.²⁷

Şatıbî’den önce Karafî ve İbn Sübkî de dinin maksatlarını bilmenin şart olduğunu söylemişlerdir. Karafî makasid bilgisinin hem müçtehit kişi için hem de taklit derecesinde ki fakih için şart olduğunu açıkça belirtmektedir. Çağdaş âlimlerden Abdülhay İbnu’s-Sıddık, Şari’in nastaki maksadına ulaşabilmesi için, müçtehidin nassı makasidu’s-şerî’ a açısından incelemesinin şart olduğunu söylemektedir.²⁸ Yusuf el-Karadâvî de bu görüşü savunmaktadır.

Şatıbî’den yaklaşık bir asır önce yaşamış olan Necmuddin et-Tûfî (v.656/716) de dinî delillerin istikra (Araştırma=Tüme varım) yolu ile 19 olduğunu ifade ettikten sonra maslahatları gözetmenin İslam hukukunun temellerinden biri olduğunu ifade etmektedir. Bu çerçevede “*Zarar vermek ve zarara zararla karşılık vermek yoktur*” hadisinin olumlu ve olumsuz her iki yönü ile maslahata riayet etmeyi gerektirdiğini kaydettikten sonra şöyle devam etmektedir:

“Bu on dokuz delilin en kuvvetlileri nas ile icma’dır. Bu iki delil ya maslahata uygun olur yahut olmaz. Eğer ikisi aynı anda maslahata uygun olurlarsa ne güzel! Bir problem çıkmaz. Çünkü üçü birleşmektedir. Maslahata riayet delili de yukarıda ki hadisten alınmıştır. Eğer nas ile icma’ ikisi maslahata aykırı düşerlerse, tahsis ve açıklama niteliğinde olmak üzere, maslahat bu iki delile tercih edilir. Maslahatın bu tercihi onu nas ve icma’ın önüne geçirmek yahut bunları iptal etmek için değildir. Belki bu bir açıklama (beyan) olması bakımından sünnetin Kur’an’dan öne geçirilmesi gibi bir şeydir.

“Maslahatın örfte ki tarifi şöyledir: “Ticaretin kâr kazanmaya sebep olması örneğinde olduğu gibi, salah ve faydaya sebep olan şeydir.”

“Dinî yönden ise maslahat: ‘İbare yönünden yahut adet yönünden Şari’in maksadına götüren sebeptir’ şeklinde tarif edilir. Bu da ikiye ayrılır.

²⁶ Şatıbî, *a.g.e.*, II, 202-206.

²⁷ Bkz. Yunus Vehbi Yavuz, “Ebu Hanife’yi Tanımak”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, XV/1-2, Ankara 2002, s.3.

²⁸ Mehmet Şener, “Ebû Hanîfe’de Makasid Düşüncesi Üzerine Bir Deneme”, İmam Azam Ebu Hanife ve Düşünce Sistemi” konulu sempozyuma sunulan tebliğ, Kurav Yayınları, Bursa, 2005, s.166-167.

Birincisi, Şari'in kendi hakkı olarak kastettiği ibadetler gibi işlerdir. İkincisi; kendi hakkı olarak kastetmediği adet kabilinden işlerdir.²⁹

Tûfî, maslahatı gözetmenin delilleri hakkında tafsilata girerek bunların Kitap, sünnet ve icma' olduğunu kaydettikten sonra örnek olarak Kur'an'dan kısas âyeti (Bakara, 2/179) ile hırsızın elinin kesilmesinden bahseden âyeti (Maide, 5/38) ve zina âyetini (Nur, 24/2) vermektedir. Sünnetten de pazarlığı bitmiş olan bir alışveriş hakkında pazarlık yapmayı, şehirlinin, dışarıdan şehre giren üreticiler adına simsarlık yapmasını, yine bir kimsenin hanımı ile hanımının halası ya da teyzesini bir nikâhta birleştirmesini yasaklayan hadisi ve bu hadisin gerekçesini zikretmiştir. Bunun yanında, aklen icma'ın ve diğer hükümlerin gerekçelendirilmesine karşı çıkan muhaliflerin bile maslahatı delil olarak kabul etmekte birleştiklerine işaret etmiştir. Daha sonra, kıyasa aykırı olan selem, komşu hakkı, icare akdi gibi bazı muamelelerle fıkıh baplarında yer alan diğer bazı meselelerin maslahat deliline dayandığını ifade ettikten sonra şunu söylemiştir: “Şüphesiz ki Allah'ın, halkının gerek umumi gerek hususi maslahatlarını gözettiği, sağlam akıl sahibi olan herkes tarafından kabul edilmiştir.”³⁰

Tûfî, maslahatı gözetme delilinin nas ve icma'a takdim edilmesi gerektiği görüşünün delillerini ise şöyle sıralamaktadır:

1. İcma' delilinin ihtilaf konusu olmasına karşın, maslahatı gözetme delili icma'ı inkâr edenlerce de kabul edilmektedir. Dolayısıyla ittifakla kabul edilen bir delil ihtilaf edilen delilden öne alınır.

2. Naslar çeşitli olup bunlar bir biri ile çelişebilmektedir. Dinde kötülen ihtilafın sebebi de budur. Oysa maslahatı gözetme delili hakkında ittifak vardır. Dolayısıyla ittifak edilen delili ihtilaf edilene takdim etmek daha doğrudur. Çünkü ulu Allah “*Allah'ın ipine sarılın, sakın ayrılmayın*”;³¹ “*Dinlerini parçalayanlar ve guruplara ayrılanlarla senin herhangi bir alakan yoktur*”³² buyuruyor. Hz. Peygamber de: “*İhtilafa düşmeyin, yoksa kalpleriniz bu sebeple ihtilaf eder*”;³³ “*Ey Allah'ın kulları! Kardeşler olun*”³⁴ buyuruyor.

Bundan sonra sünnet naslarının maslahatla çelişmesine sahabe uygulamalarından örnekler vererek anılan görüşünü şöyle ifade ediyor:

“Buraya kadar tespit ettiğimiz hususlardan şu sonuç çıkmaktadır: Maslahatı gözetme delili icma' delilinden daha kuvvetlidir. Dolayısıyla maslahat ile diğer deliller arasında bir çatışma olunca, açıklama cihetiyle maslahat icma'a da diğer şer'î delillere de takdim edilmelidir.”³⁵

²⁹ Necmuddin, Süleyman b. Abdî'l-Kavi b. Abdilkerim, “Risale fi Riayeti'l-maslaha”, s.13-25.

³⁰ Tûfî, *a.g.e.*, s.23-47.

³¹ Âl-i İmrân, 3/103.

³² Enam, 6/109.

³³ Müslim, “Salât”, 122.

³⁴ Buharî, “Nikâh”, 45.

³⁵ Tûfî, *a.g.e.*, s. 37.

Tufi yukarıdaki düşüncesini kaydettikten sonra ibadet hükümleri konusunda uyarı niteliğinde şu açıklamayı yapmayı da ihmal etmiyor:

“Bil ki, anılan hadisten³⁶ çıkardığımız bu yol, Malikîlerin kabul ettiği maslahat-i mürsele ile hükmetmek değil, belki ondan daha kuvvetli bir yoldur. Bu yol ibadetler ile mukadderat konularında naslarla icma’ a, muamelat ile geride kalan hükümlerde maslahata itimat etmektir. Bunun takriri şöyledir: Şer’î hükümlerde söz ya ibadet, mukadderat ve benzeri konularda vaki olur yahut muamelat, adetler ve benzerlerinde vaki olur. Eğer birinci türden konulardan söz etmek gerekirse, bunlarda nas, icma’ ve benzeri deliller mu-teber olur.”³⁷

Tûfî, ibadet konularında Kur’an, sünnet ve icma delillerinden her birinin tek başına bulunması yahut aynı tür delilden bir kaçının bir arada bulunması, birleşmesi yahut çatışması veya farklı delillerin bir arada bulunup birleşmesi ya da çatışması durumunda hangi usulün kullanılacağı hakkında geniş bilgi vermektedir. Daha sonra, muamelat ve geride kalan hükümler konusunda tespit ettiği prensip gereği uyulması gereken delilin maslahat olduğunu ifade etmektedir.

Ancak, maslahat ile diğer şer’î delillerin bir noktada birleşme veya çatışması halinde Kitap, sünnet ve icma’ delillerinde ki metoduna benzer bir yolun izlenmesini önermekte ve: “Muamelat konularında eğer maslahat ile diğer deliller ittifak ederlerse ne güzel, bir problem yoktur.” Dedikten sonra bunun için beş zaruri kural (zarûrât-i hamse) üzerinde Kitap, sünnet ve icma’ın bileşmesini örnek vermektedir.

Fakat eğer diğer şer’î deliller ile maslahat farklı hükümler taşıyorlar da herhangi bir şekilde onları bir noktada birleştirmek mümkün olursa bu yapılır. Eğer mümkün olmazsa maslahat delili diğer delillere takdim edilir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.): “*Zarar vermek de zarara zararlar karşılık vermek de yoktur*”³⁸ buyurmuştur. Bu hadis maslahata riayeti gerektiren zararı uzaklaştırma konusunda has bir ifade olup onu diğer delillere takdim etmek vacip olur. Bunun bir gerekçesi de şudur:

“Mükellefler hakkında hüküm ispat etme siyaseti bakımından asıl amaçlanan şey maslahattır. Diğer deliller ona birer vesile gibidir. Dolayısıyla maksatların vesilelere takdim edilmesi vaciptir.”³⁹

Tûfî, Maslahat ve mefsetetlerin çatışması durumunda da Kitap ve sünnette izlediği metodun benzerinin uygulanacağını ifade ettikten sonra, iki maslahat ya da iki mefsetet eşit olurlar da aralarında bir tercih yapma im-

³⁶ “Zarar vermek de zarara zararla karşılık vermek de yoktur” hadisi.

³⁷ Tûfî, *a.g.e.*, s. 47.

³⁸ İbn Mace, “Ahkam”, 17.

³⁹ Tûfî, *a.g.e.*, s. 40, 47.

kânı olmazsa bunlardan herhangi birinin yahut kuraya başvurma yolunun tercih edileceğini söylüyor.

Tûfî maslahat nazariyesini perçinleme sadedinde en son şunu söylüyor: “Tespit ettik ki, gerçekten maslahat şer’î delillerden biri, en kuvvetlisi ve en has olanıdır. Bu sebeple maslahatları elde etmek için onu öne çıkarmalıyız.”⁴⁰

Görüldüğü gibi Tûfî usul nazariyesini sunarken “zarar vermeme ve zarara zararlar karşılık vermeme” ilkesine dayalı olarak maslahata ağırlık veriyor; bu çerçevede maslahatın, gerektiğinde diğer bütün içtihat usullerinin önüne geçebileceğini savunuyor. Bu metot gerçekten İslam’ın doğru anlaşılmasında atılmış çok cesur ve gerçekçi bir adım olup kendisini bu vesile ile tebrik ediyor yüce Allah’tan rahmet niyaz ediyoruz.

Şatıbî de aynı düşünceyi savunmakla birlikte o maksadı ön plana çıkararak nazariyesini buna dayandırıyor. Şatıbî Tûfî’den yaklaşık bir asır sonra yaşadığına göre, maksadî düşüncesinin oluşmasında ondan etkilenmiş olma ihtimali kuvvetlidir. Çünkü her iki âlim ibadetlerde maksat ve mana aramayacağı, bunlarla ilgili nasların talil edilemeyeceği (gerekçelendirilemeyeceği) konusunda birleştikleri gibi muamelat konularında maslahatın öne alınacağı konusunda da birleşmektedirler.

Şatıbî bu konuda ki görüşünü şu prensibi ile ifade etmektedir: “İbadetlerde asıl olan manaya yönelme değil, taabbüddür (tapınmaktır). Âdetlerde asıl olan ise manalara iltifattır.” Yani ibadetlerde ki ilke kulluktur, âdetlerde (dünya işleri) ki ilke de amaçlara yönelmektir. Bu ilkesini temellendirirken de nazariyesini bina ettiği deliller şunlardır:

1. Daha önce Tûfî’nin, maslahat nazariyesini dayandığı meşhur “zarar vermek ve zarara zararlar karşılık vermek yoktur” hadisi ile bazı âyetleri zikrettikten sonra diğer delilleri şöyle ifade etmektedir:

2. “Allah âdetler alanında ki teşri’lerde illet ve hikmetleri beyan ederken insanlara genişlik vermiştir. Beyan ettiği çoğu gerekçeler münasip olup akla arz edilince, akıl onları kabul ile karşılayacak durumdadır. Bundan anlıyoruz ki Allah âdet kabilinden işlerde nasların olduğu yerde durmaya değil, maksat ve manalara uyulmasına itibar etmiştir.

3. “Mana ve maksatlara iltifat İslam’dan önceki fetret dönemlerinde de bilinen ve akıllı kişilerin, üzerine dayandığı şeydi. Öyle ki insanlar işlerini buna göre yürütmüşlerdi. Onlar teşriin kurallarını buna göre koymuşlardı. İslam ise ahlakın üstünlüklerini tamamlamak için geldi. Bu da göstermektedir ki, bu bapta teşri’ kılınan hükümler, âdetlerde ki ayrıntıların bilinen usulde ki akışını tamamlamak için gelmiştir. İşte bu sebeple bu şeriat (İslam) cahiliye döneminde cereyan eden diyet, kasame, Cuma günü vaaz ve öğüt

⁴⁰ Bkz. Tûfî, *a.g.e.*, s. 23-47.

için toplanma, selem alışverişi, Kabe'yi giydirme gibi hükümlerin bir bölümünü ikrar etmiştir.”⁴¹

Tûfi de ibadet konuları ile mukadderat (Allah tarafından miktarı belirlenmiş işler) konularında nas, icma' ve benzeri delillere itibar edileceğini, bunlar arasında hiyerarşik bir sıralamanın olduğunu, nassın bulunduğu yerde maslahata yer verilemeyeceğini ifade etmektedir. Muamelat konularında ise ibadetlerin tersine, maslahata uyulması gerektiğini vurgulamaktadır.⁴²

Konu hakkında görüş belirten önceki dönem alimlerinden biri de İbn Kayyim el-Cevziyye'dir.

İbn Kayyim siyaset-i şer'iyye ve maksat hakkında ki görüşünü açıklamaya çalışırken önce İbn Ukayl'in şu sözünü nakl ederek söze başlıyor: “Saltanatta siyaset-i şer'iyye ile amel etmek muhkem ve sağlam bir görüştür. Hiçbir devlet başkanı buna hükmetmekten boş olamaz.” İmam Şafî'nin şu sözüne de yer veriyor: “Şeriata uygun olmayan siyaset geçerli olmaz.” Bu sözleri nakl ettikten sonra: “Hz. Peygamber (s.a.s.) ortaya koymasa ve hakkında vahiy inmeseydi de siyaset, insanların kendisi sebebiyle salaha daha yakın, fesattan daha uzak olacakları bir olgudur” şeklinde kendi düşüncesini ilave etmekte, daha sonra İmam Şafî'yi muhatap alarak: “Eğer (Şeriata uymayan) sözünden (Şeriatın ifade ettiklerine muhalif olmayanı) kast etmiş isen bu doğrudur. Fakat yok eğer (Şeriatın ifade ettikleri dışında siyaset olmaz) anlamını kast etmiş isen bu yanlıştır ve sahabeyi yanlış yapmakla suçlamaktır. Çünkü Raşid halifelerden, inkâr edilemeyecek bilgi ile sabittir ki, onlar siyaset gereği adam öldürmüşler ve bazı işkencelerde de bulunmuşlardır. Hz. Osman'ın, Mushaf birliğini sağlamak amacıyla tek nüsha dışında ki Mushaf nüshalarını yaktırması, Hz. Ali'nin zındıkları çukurlara atarak yaktırması, Hz. Ömer'in Nasr b. Haccac'ı sürgün cezasına çarptırması olaylarında olduğu gibi, bunlar ümmetin maslahatına dayalı birer görüşten ibaretti. Aslında bu makam ayakların kaydığı, anlayışların şaştığı dar, sıkıntılı, zor bir alandır. Bazı guruplar bu konuda tefrite giderek had cezalarını tatil ettiler, dolayısıyla hukuku zayi ettiler; fasık kimseleri fesada cüret ettirdiler ve şeriatı, kulların maslahatlarına cevap vermeyecek, başka nizamlara muhtaç olacak şekilde eksik gösterdiler; böylece hem kesin olarak vakıya uygun olmadığını bildikleri halde, kendileri hem de başkalarının, gerçeği bilmenin sağlam yollarını bilmenin ve uygulamasını yapmanın yolunu kendilerine kapattılar, hakkı tatil ettiler. Bunu şeriatın kaidelerine uygun zannederek yaptılar. Allah'a yemin olsun ki, o yollar Resulullah'ın bize getirdiği şeriata aykırı değildir, belki kendi içtihatları ile anladıkları şeylere aykırıdır. Onları bu düşünceye sevk eden unsurlar şunlardır: Şeriatı bilmede bir tür eksik olmaları, vakıyı bilmede ki eksikleri...ve bunlardan birini diğerinin mertebesine indirmeleri...

⁴¹ Şatbî, *a.g.e.*, II, 305-306.

⁴² Tûfi, *a.g.e.*, s.40, 44.

İşte yöneticiler insanların işlerinin, ancak bu gibi insanların şeriatın ne anladıklarının arka planında ki işlerle sağlıklı bir şekilde yürüyeceğini görünce, siyasi konumları itibarıyla uzun kötülükler ve geniş fesatlar ihdas ettiler. Dolayısıyla iş büyüdü, elde edilmesi zorlaştı ve dünyada yaşayan insanlara şeriat hakikatleri ile kendilerini bundan kurtarmak bu tehlikeli gidişten kurtarmak zor oldu.

Bu taifeye başka bir taife de karşı çıkmakta ifrata giderek Allah ve Resulünün hükmüne aykırı olan böyle görüşlere cevaz verdi. Aslında her iki taife de Allah'ın, elçisinin ve kitabının gönderiliş amacını anlamada eksik kalmıştır.

Çünkü Allah'ın elçilerini göndermesinin, kitaplarını indirmesinin amacı gökleri ve yeri ayakta tutan adalettir. Adaletin emareleri görünmeye başlayınca hangi yolla olursa olsun yüzünde ki perde aralanmaya başlayınca işte orada Allah'ın şeriatı ve dini vardır. Allah her şeyi en iyi bilen ve en çok hikmet sahibidir, en adilidir; adalet yolları ile emarelerini, âlemlerini tek bir şeye tahsis edip delaleti en açık emaresi en belirgin olanı nefyetmekten beridir; bunları şeriatın kabul etmez, bunların bulunması durumunda gereği ile hükmetmez. Belki Allah açtığı yollar (şeriatlar) ile açıklamıştır ki, onun amacı adaleti kulları arasında ikame etmek, insanların adaleti icra etmeleridir. Adalet ve kıst hangi yoldan elde edilirse edilsin, "adaletli siyaset şeriatın ifade ettiği hükümlere muhaliftir" denilemez. Belki ona uygundur, belki şeriatın bir cüzüdür de biz ona insanların maslahatına binaen siyaset diyoruz. Aslında o Allah ve Resulünün adaletidir, de bu alamet ve emarelerle ortaya çıkmıştır.

Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) itham edilen kimsler hakkında emareler ortaya çıktığı için töhmet sebebiyle bazı kimseleri hapsetmiştir, yine töhmet sebebiyle ceza vermiştir, bunlar arasında, fesat çıkarması ile meşhur olduğunu, çok hırsızlık yaptığını bildiği halde yemin ettirerek serbest bıraktıkları da olmuş ve şöyle buyurmuştur: "*İki adaletli şahit olmadan ben bunu yakalayamam*" buyurmuştur. Onun bu sözü şer'i siyasete muhaliftir."⁴⁵

Sözünü ettiğimiz konuyu enine boyuna değerlendiren son dönem Osmanlı bilginlerinden birisi de Seyyid Bey'dir.

Daru'l-Funun Osmanlı Hukuk Mektebi Muallimi merhum Muhammed Seyyid Bey yaklaşık bir asır önce, Osmanlıca harflerle kitap olarak yayınlanan usul notlarında bu konulara yer vererek çağdaş araştırmacıların önüne geçmiştir. İbn Kayyim'in siyaset tarifini de verdikten sonra bu tarif hakkında yaptığı açıklamaları İbn Kayyim'in kitabından aynen vermek istiyoruz:

"Cenab-ı Hak insanların adalet ve hak üzere yaşamaları için peygamberler ve semavî kitaplar göndermiştir. Buna binaen hak ve hukukun emare-

⁴⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hukmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye* (thk. Beşir Muhammed Uyun tahkiki), Daru'l-Beyan-Mektebetü'l-Müeyyed neşri, Beyrut 1401, s. 12-14.

leri her hangi bir yol ile ortaya çıkar ve adaletin delilleri de kaim olursa şüpheli yok ki o yol Cenabı Hak'ın din ve şeriatıdır ve onun emir ve rızasının gereğidir. Cenabı Hak adaletin yolları ile dayandığı delilleri sadece özel bir türe hasredip daha kuvvetli ve daha açık olan diğer yolları iptal etmemiştir. Belki koyduğu ve teşri' buyurduğu yol ile ilahî maksadının adalet ve hakkı ikameden ve buna binaen insanların adalet ile hayat sürmelerini sağlamak-tan ibaret olduğunu açıklamıştır. Bunun için herhangi bir yol ile hak ortaya çıkarılarak adalet elde edilirse artık o yolun gereği ile hükmetmek vacip olur. Hüküm çıkarma yolları lizatihi maksud değildir. Asıl maksud olan onların gayeleridir ki, Allah'ın maksatları da ancak o gayelerdir. Fakat Allah koyduğu yolların sebepleri ve örnekleri hakkında uyarıda da bulunmuştur: Hakkı ispat eden hangi yolu bulursan o mutlaka Allah'ın yoludur, onu gösteren bir yoldur. Kamil şeriatın bundan başkası olduğu mu zannediliyor? ”

Bu sözlerin hemen ardından “Adil siyaset Şeriata Uygundur” başlığı altında şu görüşe de yer vermiştir: “Âdil siyasetin şeriata aykırı olduğunu söylemiyoruz, belki adil siyaset de şeriatın bir parçası ve onun baplarından bir bapıdır. Buna siyaset adını vermek ise örfi (istilahi) bir durumdur. Yoksa eğer siyaset adil olursa o da şeriattandır.” Seyit Bey İbn Kayyim yukarıda ki görüşünü kaydettikten sonra devamında bunun örneklerine de yer vermiştir.⁴⁴

Biz İbn Kayyim'in adı geçen kitabının 3. cildinde yer alan şu bilgiyi de buna ilave etmek istiyoruz: “Şeriatın temel dayanağı hikmetler ve dünya-ahiret maslahatıdır. Şeriatın hükümlerinin hepsi adalettir, rahmettir, maslahattır, hikmettir. Adaletten zulme, rahmetten gazaba, maslahattan mefsedeye, hikmetten abese çıkan her mesele, tevil yolu ile şeriatın çerçevesine sokulsa da onun dışındadır. Din Allah'ın kulları arasında adalettir, rahmetidir, Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir, kendisini ve Peygamberinin doğruluğunu en doğru ve en mükemmel bir şekilde gösteren hikmetidir....”⁴⁵

Seyyid Bey, Tûfî'nin makasid nazariyesine de işaret ederek şunları söylemektedir: “Hanbelilerin en büyük araştırmacı âlimlerinden biri olan Necmeddin et-Tûfî de bu yolda mütalâa beyan ettikten ve bir çok Kur'an naslarını delil getirdikten sonra şöyle söylüyor: ‘Şu delillerle mütalâalardan anlaşılıyor ki, ibadetler dışında kalan âdetler, muamelat ve cezalarda maslahatı gözetmek icma'dan daha kuvvetli bir şer'î delildir. Bunun içindir ki kıyas ve icma'ın şer'î delil olduğunu kabul etmeyen Zahiriye ve Mutezileye mensup bazı İslam âlimleri, maslahatın hüküm koymada şer'î delil olduğunu kabul etmişlerdir. Bu cihetle her ne zaman maslahat ile icma veya nas çelişirse maslahat onlara takdim olunur ve buna binaen artık icma' veya nassın gereği olan hüküm terk edilerek maslahat ile amel olunmak lazım gelir.’”⁴⁶

⁴⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, Beyrut, ts. (Daru'l-Cil), IV, 372-373; Seyyid Bey, *Usul-i Fıkah*, cüz 2/292, (1-2) cüz, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1333.

⁴⁵ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, III, 3.

⁴⁶ Seyyid Bey, *a.g.e.*, cüz 2/292-293.

Bu görüşe: “Şer’î nasları tatil etmektir” şeklinde itiraz edildiği takdirde şu cevabı vermektedir: “Bu durum uykuda bulunan bir zatın uyandıktan sonra ki vehim ve şüphesinden ibarettir. Bizim bu hususta ki mezhebimiz bir şer’î delile, ondan daha kuvvetli olan bir delili takdimden başka bir şey değildir. Nasıl ki siz icma’ı nassa takdim ediyorsunuz ve bundan nasları tatil lazım gelmiyorsa, maslahatı takdimden dolayı neden lazım geliyor? Anılan zat (İbn Kayyim) demek istiyor ki, şer’î nasların tahsis ve tevile ihtimali vardır. Kat’iliği gerçekleşmiş olan maslahatta ise öyle bir ihtimal yoktur. Bu cihetle maslahatı naslara takdim etmek demek, nasların umumilik ve kapsamlılığını tahsis etmek ve tevil yolu ile onarlı beyan etmek demektir. Bunu yapmaksızın tatil değil beyandır.”

Bu mütalâasını kaydettikten sonra Tûfi’yi takdir eden şu ifadeler de yer vermektedir: “Bak! Bir kere şu ifade hürriyetine!! Ve bir de zamanımızda ki cehalet ve taassuba bak!! Anılan zat Hanbelî fakihlerinin en büyüklerindedir. Bağdatlıdır, Tûf Bağdat köylerinden birinin adıdır. Tûfi (H. 716) yılında Kudüs’te vefat etmiştir. Çeşitli ilimlerde ve özellikle tefsir ve usul ilminde imamdır, üstat değildir. Bir kütüphane teşkil edecek kadar çok sayıda ilmi eserleri vardır. Bazı usulcüler onu usul ilminde özel bir mezhep sahibi olan büyük imamlardan saymışlardır.”⁴⁷

Seyyid Bey kitabında taklit, teflik, mezhep değiştirme ve fakihlerin görüşlerinin naslarla çelişmesi gibi önemli konular hakkında geniş bilgi verdikten sonra sözü Mecelle’ye getirerek şöyle diyor: “İşte bu zihniyet (taklid ve mezhep taassubu), bütün İslam âlemini kuşatmış ve zamanımıza kadar hükümran olagelmıştır. Devlet-i Aliyye’nin kanun-i Medenîsi demek olan “Mecelle-i Ahkam-i Adliye”nin bugün ki noksanı da bundan (taklit düşüncesinden) kaynaklanmıştır. Eğer 1284 tarihinde teşekkül etmiş olan Mecelle Cemiyeti mezhep taassubunu terk ederek değişik fıkıh mezheplerinden zamanın ihtiyacına en uygun olan hükümleri iktibas yolu takip etmiş olsaydı, her bakımdan bugün ki Mecelle’den daha mükemmel bir kanun vücuda getirmiş olurdu. Hâlbuki üzülerek ifade edelim ki, anılan cemiyet bu yolu izlememiş ve sırf taassubun sevkiyle her bir fikhî meselede Hanefî fıkının furu’undan ayrılmamış olduğundan zamanımız şöyle dursun, kendi zamanının bile ihtiyacını tatmin edecek bir kanun vücuda getirememiştir. Bunun içindir ki, bugün Mecelle’nin birçok cihetten tadiline şiddetle ihtiyaç hissedilmektedir.”

Seyyid Bey daha sonra şunları söylüyor: “Halife halktan biri mertebesine indirilemez, fertlerden birinin belli mezhebe bağlı olmasının lüzumlu olduğu tasavvur edilebilir fakat teğri’ hikmetine ve Şari’in maksatlarına nazaran, devlet hakkında böyle bir zorunluluk ve lüzum tasavvur olunamaz. Hatta fertlerin bile bir mezhebe bağlanması vacip değildir, fertler hakkında vacip olmayan şey hükümet hakkında nasıl tasavvur olunabilir? Hükümet işi fert işi değildir. Fertler kendi hususi işlerinde belli bir mezhebi kendilerine

⁴⁷ Seyyid Bey, *a.g.e.*, s. 292.

düstur edinebilirler ve bu sadece kendi şahıslarına münhasır kalır. Zat-ı Pa-dişahî de kendi şahs-i Hümayunlarına ait olan hususlarda bu şekilde hareket etmekte serbesttir. Fakat devlet işlerini yürütmeye hal ve zamanın gereklerini, milletin ve her sınıftan halkın ihtiyaçlarını, hulasa devlet ve milletin terakki ve tealisi ne gibi şeylere bağlı ise, onları kemal-i dikkat ve basiretle dikkate alarak ona göre tedbir almaya şer'an ve vazife gereği olarak mecburdur." Bu ifadelerden sonra son derece dikkat çeken aşağıda ki kanaatini açıklamaktadır:

"Evet, memleketimizde âlim geçinen bir takım cahil ve şer'î hakikatlerden bütünü ile gafil taassup sahibi kimseler vardır ki, taassup onların iliklerine işlemiş ve kalplerinin en derin köşelerine kadar kök salmış olduğundan, onlar bizim bu sözlerimizi teslim etmezler. Zaten bizim de sözlerimiz onlara değil, insaf duygusu ile vasıflanan ve irfan nuru ile nurlanan iz'an sahipleri-nedir. O gibiler var olan hakikatleri deliller ile değil, olaylar içinde ve zaman-la tasdik ederler. Lakin korkarım ki, onlar takdir ve tasdik edinceye kadar hükümet zarurete sığınarak Avrupa kanunlarını aynen tercüme edip uygulamaya mecbur olacaktır. Nitekim ticaret, ceza ve muhakeme usulü kanunlarını o şekilde almıştır. İşte o zaman gözler açılacak ve pek acı pişmanlıklar hissedilecek, ama iş işten geçmiş olacaktır."⁴⁸

B-GÜNÜMÜZ İSLAM HUKUKU ARAŞTIRMACILARININ KONU HAKKINDAKİ GÖRÜŞ VE DEĞERLENDİRMELERİ

Son zamanlarda Türkiye'de gerek bilimsel toplantılarda, gerekse gayret ehli genç bilim adamlarının çıkardıkları bilimsel dergilerde makasid konusu ile ilgili yorumlar ve değerlendirmeler yapılmaktadır. Bunlar son derece sevindiricidir. Aklın dinde hiç bir rolünün olamayacağı kanaatinden beslenen ve İlahiyat ve İslamî ilimler mesleği dışında kendi din anlayışları çerçevesinde yazı yazanlar ya da söz söyleyenlere karşılık, oldukça seviyeli ilmi yazılar da yazılmaktadır.

Biz bu bölümde çağımızda yaşayan yerli ve yabancı İslâm hukuk araştırmacılarının görüş ve değerlendirmelerine yer vereceğiz. Çağımız İslâm hukukçularının en önde gelenlerinden Yusuf el-Karadavî, sözünü ettiğimiz bu konu hakkında ilgili görüşlerini birçok eserinde dağınık da olsa dile getirmiştir. Onun konu hakkındaki görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür.

Karadâvî, müçtehitte bulunması gereken şartların sekiz olduğunu, altıncı şartının ise "şeriatın maksatlarını bilmek" olduğunu kaydederek şunları söylemektedir: "İçtihadın önemli şartlarından biri Ebu İshak eş-Şatibî'nin "el-Muvafakat"ında tenbih ettiği üzere, Allah'ın Kitabını indirdiği, elçisini gönderdiği ve hükümlerini açıkladığı Dinin maksatlarını bilmektir. Din ancak insanların maddi ve manevi, ferdî ve içtimâî maslahatlarını gözetmek için gelmiştir. Bu öyle bir gözetmedir ki, taşıma (tuğyan) ve eksiltme olmaksızın

⁴⁸ Seyyid Bey, *a.g.e.*, I, 330.

adalet ve dengeyi gözetme üzerinde kaimdir. Bu gözetme maslahatın, zaruriyat, hâciyat ve tahsiniyattan ibaret olan üç mertebesini, bunları tamamlayan ve bunlara tabi olan mefsedet ve mazarratları da bütün mertebeleri ile kapsar. Nitekim ulu Allah Elçisini göndermede ki en yüce maksadını açıklayarak tahsis ifadesi ile şöyle buyurmuştur: “*Biz seni bütün âlemlere sadece rahmet olarak gönderdik.*”⁴⁹ Yine: “*Biz sana Kitabı, her şeyi açıklamak, hidayet, rahmet ve Müslümanlara müjde olarak indirdik.*”⁵⁰

“İşte bu sebeple İbn Kayyım “İ’lâm’ul-Muvakkı’în” adlı kitabında şunları söylemiştir: “Dinin temeli ve esası dünya ve âhîret hayatında kulların hikmet ve maslahatlarıdır. Dinin bütünü rahmettir, maslahattır, hikmettir. Adalet çizgisinden zulüm dairesine çıkan, rahmet çerçevesinden zıddına, maslahat çizgisinden mefsedete, hikmetten manasızlığa çıkan hiçbir mesele -tevil edilerek içine sokulmaya çalışılsa da- şeriatın değildir.”⁵¹

“İşte bu sebeple, dinin maksatlarını bilmek son derece önemlidir. Din hakkında söz söylerken hataya düşenler bu sebeple kendilerini koruyarak yanlış yapmazlar, genel maksatları ihmal ederek sadece cüz’î hükümlerin arkasında yürüyüp bunları bir birine karıştırmazlar.

“Şatıbî, makasid konusuna önem vermiş, onu ortaya çıkarmış, onu içtihadın sadece şartı değil, aynı zamanda sebebi kılmıştır. Hatta içtihad derecesine ulaşmak için iki özellik öne sürmüştü; bunlardan birinin tam anlamı ile dinin maksatlarını anlamak, diğerinin ise anlamasına binaen hüküm çıkarma yeteneğine sahip olmak olduğunu belirtmiş, nihayet içtihat yeteneğini maksadı anlamaya vesile kabul etmiştir. Şatıbî bu meseleye önem vermekte, cüziyatı ihmal etmeyip onları külliyat ile beraber mütalâa etmekte haklıdır.⁵² O eşsiz kitabı “Muvafakat”ında bu konuya son derece önem vermiştir. Öyle ki, ondan önce ki usulcüler içtihadın sadece lafız bahisleri ile meşgul olmuşlar, işin maksad yönüne gereken önemi vermemişlerdir. Nitekim fıkıhçı âlimler de sadece cüz’î hükümlerle uğraşarak maksattan gafil olmuşlardır. İşte bu ihmal sonucudur ki, sonradan büyük çoğunluğu itibarıyla makasıduşşeria ile çelişen “Şer’î Hileler” adıyla bir bilim dalı ortaya çıkmıştır. Öyle ki İbn Kayyım ve ondan önce hocası İbn Teymiye bu ilmi iptal etmeye çalışmışlardır.

“İmam Sübkî de Şeriatın maksatlarını bilmeyi müstakil bir şart olarak ileri sürmüştür. Öyle ki bu bilgi ile kişi şeriatın maksatlarını anlayarak bir kuvvet elde eder.⁵³ “Zarar yok edilir”, “meşakkat kolaylığı celp eder” gibi kaideler; bir birine benzeyen ve ayrılan meselelerle ilgili olarak telif edilen kitaplar, dinin maksatları çerçevesine sokulabilecek hususlardır. Sahabe fikhına bakan kişi, onların bu işe önem verdiklerini –cüz’î hükümlere de bakmaları yanında- fetvalarında da şeriatın maksatlarına baktıklarını görür.

⁴⁹ Enbiya, 21/107.

⁵⁰ Nahl, 16/89.

⁵¹ A’lâm, III, 3 (Kahire, en-Nehdatü’l-cedide baskısı).

⁵² bkz. 4/105-17.

⁵³ *İrşâdü’l-fuhûl*, s. 258, Yusuf el-Karadâvî, adı geçen eserden naklen.

Sahabenin bu metodu, Kur'an âyetine rağmen⁵⁴ Hz. Ömer'i, Irak topraklarını fetheden askerlere dağıtmayıp haraca bağlamaya sevk etmiştir. Yine bu metot, onları maslahat sebebiyle, Kur'an âyetlerini bir kitapta toplayıp Mushaf haline getirmeleri ve Hz. Osman'ın insanları tek Mushafta birleştirmesi gibi Hz. Peygamber'in yapmadığı işleri yapmaya sevk etmiştir. Ancak kanaatimce, bu şart -önemli olmakla birlikte- içtihat mertebesine ulaşmanın şartı değil, belki içtihadın isabetli ve doğru olması için bir şarttır."⁵⁵

Günümüz İslam hukukçularından birçok usul eserinin de yazarı olan Zekiyuddin Şaban da, ulu Allah'ın koyduğu bütün hükümlerin mutlaka bir takım ana gayeler hedeflediğini ve sonuç itibarıyla bu amaçların maslahat noktasında birleştiğini vurguladıktan sonra konumuzla ilgili olarak şunları söylüyor:

"Bu gayelerin bilinmesi, gerek nasların anlaşılması ve olaylara uygulanmasında gerekse hakkında nas bulunmayan durumlara ait hükümlerin istidlâl edilmesinde en önemli vasıtalarından biridir. Buna göre, cüz'i delillerinden şer'i hükümleri çıkarmak isteyen kimselerin, her şeyden önce nasların derin manalarını ve Şari'in hüküm koyarken gözettiği ana gayeleri etraflı bir şekilde kavramış olmaları gerekir. Zira lâfızların ve ibarelerin manalara delaleti bazen birden fazla ihtimale açık olabilir. İşte bu ihtimallerden birinin diğerine veya diğerlerine üstün tutulması Şari'in teşrî' gayelerinin iyi bilinmesi sayesinde mümkün olacaktır. Diğer taraftan, cüz'i deliller, bazen birbiriyle çelişkili görülür. Bunları uzlaştırma ve hangisi ile amel edilip hangisi ile amel edilemeyeceğini belirleme ihtiyacı ortaya çıkar. Şayet bunları inceleyen kimse, nasların kapsadığı hikmetleri ve İslam hukukunun ana gayelerini iyi biliyorsa, bu işi kavrayabilir ve neyin alınıp neyin alınmayacağını anlayabilir."⁵⁶

Ülkemizin en önde gelen İslam hukuk bilginlerinden Hayreddin Karaman Hocamız ise Kur'an'ın hükümlerini değiştirebilen ve değişmeyen olarak iki kısım halinde ele alarak şöyle değerlendirmektedir:

a) Vazedilen parça hükümlerin çoğunu teşkil eden bu kısım -zaruret dışında- değişmeyen, her zaman ve mekânda, her durum ve şartta devam edecek olan hükümlerdir: Zina kavramı ve bunun haram olması, faiz kavramı ve bunun haram olması, zekât, namaz, oruç, nikâh, talak... bu çerçeveye giren örneklerdir.

b) Bu nevi hükümlerin azını teşkil eden kısımda ise örf ve mesalihe binaen düzenlenmiş fer'î hükümler vardır. Örf ve İslamî ölçülere göre menfaat değiştiği zaman bu hüküm ve düzenlemeler de değişebilir. Savaş taktiği araçları, zekâtın sarf yerlerinde öncelik ve tahsis, evlere giriş ve çıkışla ilgili tali-

⁵⁴ Enfâl, 8/41.

⁵⁵ Yusuf el-Karadâvî, *el-İctihâd fi 'ş-Şer'i'ati'l-İslamiyye*, Birinci baskı, Daru'l-Kalem, 1985, s. 43-47.

⁵⁶ Zekiyuddin Şaban, *Usulü'l-Fikh (=İslam Hukuk İlminin Esasları)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, s. 413.

mat, hacca gitmenin aracı, gayr-i menkul rehni ve ipotek yerine menkul rehni, savaş gücü olarak at, zekâtın sarf yerlerinden bazıları da bu kısmın örneklerdir.”⁵⁷

Fikirlerini kısaca naklettiğimiz hukukçuların dışında bazı günümüz İslam hukuku araştırmacıları bu meyanda çeşitli görüşler ileri sürmüşler, konuya ilişkin genel olarak benzer mahiyette bir takım değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Maksat düşüncesine ağırlık vermenin yanı sıra nasların lafzına da önem verilmesi şeklinde özetlenebilecek mutedil bir yaklaşımı temsil eden görüşlerini de ekleyerek bunlardan bazılarını şu şekilde kaydetmek mümkündür.:

Ahmet Yaman diyor ki: “Gerekçelendirildiği ölçüde normları, lafızları ile uyumlu olmak kaydıyla maksat yorumuna tabi tutmak, Hz. Peygamber’den (s.a.s.) itibaren Sahabe, tâbiûn ve mezhep müçtehitlerinin yapa geldiği davranıştır. Nitekim Karafî de ismini açıkça koymasalar bile büyük çoğunluğun böyle istidlallerde bulunduğunu kaydeder. Kanununun hem lafzını hem de ruhunu, birini diğerine feda etmeden beraberce ele alan işte bu anlayış sayesinde ki, İslam hukuku, ana kaynağından kopmaksızın canlılığını sürdürmüş ve ihtiyaçları karşılayabilmiştir.” Aynı düzlemde mesalih temin edilip mefasid giderilmiş, harama götürülen vesileler engellenmiş, kanuna karşı hile kapıları kapatılmış⁵⁸ ve hukukun gönülden benimsenip işlevlerini icra etmesi sağlanmıştır. İşte bir hukuk nizamının, önce kendisini benimseyenlerin vicdanında kabul görmesi, sonra da hayatı, adalet idesi etrafında bir bütün halinde kuşatıp toplumsal düzeni sürekli sağlayabilmesi için onun, önceden belirlenmiş ilkeler doğrultusunda maksat yorumuna tabi olması gereklidir.”⁵⁹

Mehmet Erdoğan’ın görüşleri ise şöyledir: Maksat ve maslahata itibar ruh ise lafız da ruhu ayakta tutan beden gibidir; ihmal edilemez, ancak hiçbir zaman makasıt vesailer, gaye şekil uğruna feda edilemez. Bir nassın ideal hüküm ve tatbiki her zaman ve mekân için aynı ve değişmez değildir. Aynı nassın hepsi de şer’î çerçeve içinde bulunan birden fazla hüküm ve uygulaması olabilir. Önceki âlimlerden bir birine muhalif nakledilen uygulamaları bu şekilde anlamak daha uygundur. Bir sonrakinin bir öncekini ortadan kaldırdığı şeklinde ki düşünce isabetli değildir ve mevcut esnekliği kaybettirecek özelliktedir. Taâbbudî sınırını mümkün merteye dar tutmak ve cüz’î ahkâmı külli ve ebedî teşri’ hükümleri ile karıştırmamak, meseleleri külli bir şekilde ele almak mutedil yaklaşımın esasını teşkil eder.”⁶⁰

⁵⁷ Hayreddin Karaman, “İslam Gelenek ve Yenileşme” Tebliğ, “Uluslar arası Kutlu Doğum” İlmî Toplantısı (Sempozyum), TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 30-31

⁵⁸ Kanuna karşı hile konusunda geniş kapsamlı bir çalışma için bk. Safiyyet Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile (Hile-i Şer’iyye)*, İstanbul 1996, Birleşik Yayıncılık.

⁵⁹ “İslam Hukuk İlmî Açısından Makasid İçtihadında Ya Da Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri”, *Marife*, II/2 (2002), s. 31-32.

⁶⁰ Erdoğan, *a.g.e.*, s. 106.

Bu araştırmacılarından Erdoğan, Kur'an naslarının sınırsız bir şekilde yorumlanması düşünmesine bir cevap olmak üzere, endişesini dile getiriyor:

“Şimdi biz İslam'ın gayeci ruhunu bir tarafa iterek her değişmeyi kabullenir ve İslam hukukunun değişmeye asla tahammülü olmayan hükümlerini değiştirirsek, kısa bir süre sonra değişmedik hiçbir şey kalmaz ve artık ulaşılan hukuk ise ilahî hukuk olmaktan çıkar ve beşerî bir hukuk şeklini alır. Neticede onun ilahî bir hukuk olduğundan söz edilemez.”⁶¹

Erdoğan'ın bu düşünce ve endişesine biz de aynen katılıyoruz. Esasen değişim düşüncesini savunanlar arasında sınırsız, kayıtsız ve şartsız bir tutum izleyen alimlerin olduğunu bilmiyoruz. Eğer varsa onlarla konunun ayrıca enine boyuna tartışılması gerekir.

Arapça olarak hazırladığı doktora tezi “*Tağayyuru'l-Ahkâm*” adlı kitabında İsmail Köksal da maksad ve talil konularına geniş bir şekilde yer vererek şu kanaatini belirtmektedir:

“Fakihlerin çoğunluğuna göre, kapsadığı maksatlardan boş olarak şer'î sebeplere itibar edilmez. Çünkü hükümler şer'î sebeplere lafız ve isimlerinden dolayı değil mana ve müsemmalarından dolayı bağlanırlar. Sözün anlamı değişir ve hüküm dayandığı gerekçeden boş olursa, onun değişmesi ile hüküm de değişir. Bunun örnekleri merfu olarak rivayet olunan şu hadislerdir: “*Ümmetimden bir takım insanlar ismini değiştirerek şarap içeceklerdir* (Ebû Dâvûd)”; “*İçyağını haram kılınca, ismini değiştirerek satmak için onu eriten Yahudilere Allah lanet etmiştir* (Buhârî).” Bu hadislerde maksad dikkate alınmıştır.

“Hükümlerde şekle değil mana ve maksada bakmak gerektiği ile ilgili hadislerin örnekleri de çoktur. Selem usulü ile alışverişin caiz olduğunu gösteren hadis bunlardan biridir. Fakihler yine şer'î akitlerde şu kaideyi çokça kullanmışlardır: “Akitlerde itibar lafızlara ve kelime kuruluşlarına değil maksat ve manalaradır.” (Mecelle Madde: 4) Olayların değişmesi ile değişmeyi kabul eden hükümler mutlaka dinin genel kaideleri ile beraber mütalaa edilmelidir. Çünkü değişimin amacı dinî hükümleri uygulamaktan kaçmak ya da hevese yumak ve dinde gevşeklik göstermek değildir.”⁶²

Bir başka araştırmacı Abdullah Kahraman ise ahkâmın değişmesini savunanları üç guruba ayırdıktan sonra birinci gurubu tefritçiler, ikinci gurubu ifratçılar, üçüncü gurubu orta yolcular (mutediller) olarak takdim etmekte, bu çerçevede mutedil değişimcilerin safında yer almayı tercih ederek şöyle demektedir:

“Önemli olan Kur'an'ın söz konusu ettiği hükümlerin arka planındaki evrensel ilkeleri doğru tespit edebilmektir. Bu konuda ki mutedil yaklaşım

⁶¹ Erdoğan a.g.e., s. 55.

⁶² İsmail Köksal, *Teğayyuru'l-ahkam*, Müessesetü'r-Risâle neşri, birinci baskı, 200, s. 269-270.

tarafklarının da dediği gibi, lafzı buharlaştırmak yerine, maksat lafızla gerçekteştiği sũrece ona bağlı kalmak, maksadı gerçekteştirmeye lafzın yetmediği durumlarda ise gaî metoda başvurarak lafzın sũylediđinden ziyade, sũylemek istediğini esas almak daha isabetli olacaktır.”⁶³

Kanaatimizce Kahraman'ın tasnifinde yer alan bu uę gurup içinde yalnız birinci gurup diğerlerinden farklılık arz etmektedir. ũnkũ bu gruba mensup olanlar sadece iğtihatların değişebileceğini sũylũyorlar, fakat nasların nũnde duruyorlar. Bizim konumuz nasları da içine alan değişimdir. Bu grũřũ savunan; mũfrit veya mutediller olarak nitelendirilen limler aslında aynı Şeyi savunuyorlar. Nasları mutlak olarak ele almıyorlar, belki Kur'an'ın inanç, ibadet ve ahlak ilkeleri dışında kalan dũnya işleri (muamelat) ile ilgili hũkũmlerin değişebileceğini savunuyorlar. Bunlardan kimi maksadı, kimi maslahatı, kimi de aklı ne çıkararak bunu yapmaktadır. Ancak, bu uę unsurun tek bir noktada birleştiğini de görmekteyiz. O da akıldır.

Kahraman, Fazlurrahman'ın, lafızlarda ki hũkmũn her zamanda ve her meknda uygulanamayacağından söz etmektedir. Bu doğrudur. En çarpıcı örneklerinden biri Hz. Ömer'in meşhur olan bazı uygulamaları ile Osmanlıların bugũne kadar pek dikkati çekmeyen had cezalarında ki uygulamalarıdır. Osmanlılar hırsızlığa verilecek cezayı Kur'an'ın hem lafzına hem de maksadına uygun bir biçimde dũzenlemiřlerdir. Osmanlı kanunnamelerinde hırsıza verilecek ceza, el kesme, hırsızlığın Őekline göre; hapis yahut kũređe mahkũmiyet olarak belirlenmiştir.⁶⁴

Fatih Kanunnamelerinde de zina edenlere verilecek ceza sadece para cezası olarak belirlenmiştir. Bu da son derece dikkat çekicidir. İlgili başlığın birinci maddesi aynen Őyledir: “Eğer bir kişi zina kılrsa ve Şeriat huzurunda sabit olsa, ol zina kılan evlũ olsa ve dahi bin akçeye dahi ziyadeye gũcũ yetse, cũrm (ceza) uę yũz akçe alına. Evsatu'l-hal (orta halli) olursa kim, altı yũz akçeye malik olsa, cũrm iki yũz akçe alına. Andan aşağı gũcũ yeterse, cũrm yũz akçe alına. Andan dahi aşağı hallũ olursa, elli akçe; andan dahi aşağa ki, gayette fakr'ũl-hal olursa, kırk akçe cũrm alına.

“Eğer zina kılan ergen olursa, bir akçeye dahi ziyadeye gũcũ yeterse, cũrm yũz akçe alına. Eğer orta hallũ olursa, altı yũz akçeye gũcũ yeterse, elli akçe cũrm alına. Andan aşağa dört yũze gũcũ yeterse kırk akçe; gayet fakir olursa otuz akçe cũrm alına”⁶⁵ Bu maddelerde yer alan “cũrm” kelimesi suç demektir, “ergen” de baliğ olmuş bekr demektir.

Arap toplumundan farklı bir yapıya sahip olan Osmanlı toplumunda İslam'dan önce el kesme ve recm gibi cezalar bilinmiyordu. Selçuklu ve Osmanlı Devletleri İslam hukukunu devlet nizamını sağlamak üzere devreye sokun-

⁶³ Abdullah Kahraman, *İslam'da İbadetlerin Değişmezliği*, Akademi Yayınları, Sivas, 2002, s. 156-158.

⁶⁴ Ahmet Akgũndũz, *Mukayeseli İslam ve Osmanlı Hukuku Kũlliyyatı*, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakũltesi Yayınları, Diyarbakır 1986, s. 868-870.

⁶⁵ Ahmed Akgũndũz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, Fey Vakfı Yayınları, 1990, I, 347 vd.

ca, yönettikleri toplumun yapısını dikkate almışlar ve fıkhıta yer alan had cezalarına alternatif cezalar getirmişlerdir.

Osmanlı Devletinde el kesme cezası yaygın olarak uygulanmamış, belki günün şartlarında bundan daha ağır olan hapis, para cezası, küreğe mahkûmiyet ve ölüm cezasını devreye sokulmuştur. Tûfi, Fazlurrahman, veya Şatıbî'nin düşünceleri bu uygulamadaki felsefeden başkası değildir. Çünkü ifrat olarak nitelendirilen düşünceyi savunanlar: "Mevcut Kur'an naslarının lafızları rafa kaldırılсын; lafız buharlaştırılсын, sadece onların maksadı ile amel edilsin." demiyorlar veya buna benzer bir düşünce ileri sürmüyorlar. Böyle bir düşünceyi savunan bir İslam âliminin bulunduğunu da bilmiyoruz. Ancak, aşırı hassas davrananlar bu yorumu kendileri yapmaktadırlar. Bu konu anlaşılmayacak derecede zor bir konu değildir. Bu âlimler hulasa olarak diyorlar ki; "Kur'an'ın inanç, ibadet, ahlak ve ilke niteliğinde ki bazı âyetleri dışında ki dünyevi hükümleri eğer bir toplumda bir zamanda uygulanamaz duruma gelirse yahut uygulamaya rağmen sonuç alınmazsa -hangi sebeple olursa olsun- o toplumda bu nasların lafızlarının değil maksatlarının hükmü alınmalıdır. Çünkü maksat da Allah'ın hükmüdür." Buna göre mutediller ve ifratçılar taksimini yapmak pek isabetli olmasa gerektir.

İşte böylece konu tartışıldıkça olay daha da netleşmektedir. Örneğin; hırsız küreğe mahkûm etmek el kesme kadar caydırıcı olup Allah'ın maksadını temin eder. Osmanlılar hırsıza bazen idam cezası da vermişlerdir. İddia edilemez ki; "Bu cezadan Allah'ın maksadı kullarının ellerini kesmektir. Bunu sağlamak için de hırsızlığı vesile kılmıştır." Bunu düşünmek bile muhaldir. İşte Osmanlılar bu sebeple el kesme cezasına bedel başka ceza müeyyideler de getirmişlerdir. Onlar Allah'ın maksadını çok iyi kavramışlar ve gerçekten insanları caydıracak cezayı bulmuşlar ve bunu uygulamada da göstermişlerdir. Kanuni Sultan Süleyman döneminde üç milyon nüfusu bulunan İstanbul'da ancak yılda 4-5 hırsızlık olayına rastlandığı medeniyet tarihi kitaplarında kaydedilmektedir.⁶⁶ Bugün hala Anadolu'da örneğin; Bolu/Göynüklü ile Trabzon/Çaykara havalisinde kesinlikle hırsızlık vakalarına rastlanmaması da bu düşüncenin belirgin bir göstergesidir.

Fakat günümüzde olduğu gibi, dünyanın çeşitli ülkelerinde, özellikle ülkemizde hırsıza verilmekte olan cezalar caydırıcı olmaktan uzak olduğu için şehirlerde medenî bir hayat kurulamamakta, mal ve can güvenliği sağlanamamaktadır. Bunun sebebi verilen cezaların amaca uygun olmamasıdır. O halde önemli olan amacı bulmak, maksadı iyi tespit etmektir. Bu maksat nerede tespit edilip uygulanırsa o hüküm Kur'ânîdir, ilâhidir.

Allah'ın gönderdiği bütün hükümlerin birçok maksadı olduğu yukarıda mükerreren ifade edilmiştir. Bunların bir kısmı Kur'an'da açıklamış, bir kısmını açıklamamıştır. Açıklanmayanların maksadını bulmak aklın görevidir.

⁶⁶ Bkz. Yılmaz Öztuna, *Osmanlı Devleti Tarihi* "Medeniyet Tarihi", 1-2 cilt, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1998, II, 257.

Ancak bu akıl selim akıl olmalıdır. Kanaatimizce soyut bir akıl cevheri yoktur, belki beyninin olaylarla sağlıklı bir şekilde ilgi kurmasından söz edilebilir. İnsan beynine bir takım yanlış düşünce ve duygular karışmışsa olayları doğru algılayamayacağı gibi dini de doğru algılayamaz. Selim akıldan kastımız böyle bir algılama biçimidir.

Esasen ibadetlerde de bir maksat vardır. Fakat o maksat anlaşılır olmadığı için biz onu idrak edemiyoruz ya da ibadetlerin maksadı dünya ve ahiret maslahatı olduğu için herhangi bir gerekçe ile bu hükümler ortadan kalkmaz, ya da değiştirilemez.

Kur'an'ın amaçlarına yönelmek ve bu amaçları yaşatmak fıkıh ile meşgul olan uzmanların en önemli hedefi olmalıdır. Kanaatimizce Kur'an'ın temel amaçlarına ulaşılmadan, gerçekleştirilen diğer faaliyetler eksik kalmaya mahkûm olur. Bizim tespitimize göre, Kur'an'da yer alan hüküm âyetleri içinde gerekçeleri açıklananların sayısı 92'dir.⁶⁷

VII. EBÛ HANİFE'DEN MAKSADÎ YORUM ÖRNEKLERİ

Ebu Hanife gerek ibadetlerin uygulaması gerekse muamelatın aslı ile ilgili birçok meselede kurallaştırdığı kıyas ve istihsan metodu aracılığı ile maksadî yorumda bulunmuştur. Bunun yanında doğrudan amaca yönelik içtihatlarda bulunduğunu da bilmekteyiz. Bize fikir vermesi bakımından aşağıda bir kaç örnek vererek konuya değinmek istiyoruz:

1. Fitrede Kıymet Ödeme

Fitrenin hükmü konusunda fakihler arasında görüş ayrılığı vardır. İmam Şafi'î, İmam Ahmed b. Hanbel'e göre fitre, verebilen herkese farz, İmam Ebû Hanîfe'ye göre nisap miktarı malvarlığına sahip olan herkese vacip, İmam Malik'e göre ise Sünnettir.⁶⁸ Ancak, fakir olan kimselerin bir taraftan fitre alması, öte yandan fitre vermesinin hükmü konusunda da âlimler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

İmam Şafi'î'ye göre bir kimse hem fitre alabilir, hem de verebilir, bunda bir sakınca yoktur.⁶⁹ İmam Mâlik'e göre fitre verecek kadar imkânı bulunan herkesin fitre vermesi sünnettir.⁷⁰

İmam Âzam Ebû Hanîfe ise Ebû Hureyre'den rivayet edilen aşağıda ki Hadis-i Şeriflere dayanarak görüşünü ortaya koymaktadır:

1. "*Sadakanın en hayırlısı zengin olunduğu halde verilir. (Nafile) sadaka vermekte geçindirmekle mükellef bulunduğun kimselerden başla.*"⁷¹

⁶⁷ Kur'an'da ki ahkam âyetlerinin değerlendirilmesi için bkz. Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları, İstanbul, 2000

⁶⁸ Bkz. Yunus Vehbi Yavuz, *İslam'da Zekât Müessesesi*, beşinci baskı, Çağrı Yayınları, İstanbul, fitre bahsi.

⁶⁹ Bkz. Şafi'î, *el-Ümm*, II, 60.

⁷⁰ Bkz. Mâlik, *el-Müdevvene*, II, 109.

⁷¹ Buhârî, *Sahih*, II, 112; Müslim, *Sahih*, II, 617; Nesâî, *Sünen*, V, 46.

2. Buhârî'de aynı hadis Ebû Hureyre'den şöyle rivayet ediliyor: “*Zengin olmadan sadaka vermek mecburiyeti yoktur.*”⁷²

Yukarıda meallerini kaydettiğimiz Hadis-i Şerîf'lere dayanarak Ebû Hanîfe, fakirin fitre vermesini gereksiz ve faydasız bulmakta; dinin faydasız bir işi emretmeyeceği, fitre parasını kendi ihtiyaçlarına sarf etmesinin daha doğru olacağı görüşünü savunarak fakirin fitre vermesinin mânâsız bir iş olduğunu söylemektedir.⁷³

Ebu Hanife'nin bu meselede verdiği hükmü hadislerin ifade ettiği maksada dayandırdığı açıkça görülmektedir.

2. Apdestte Niyet Meselesi

Hanefi fıkhında apdestte niyet konusu işlenirken mutlak anlamda ibadetlerde niyetin gerekli olduğuna dair âyet ve hadislerden deliller zikredildikten sonra⁷⁴ Bu âyetlerde açıklanan niyetin ibadetlerde şart olduğu hususunda fakihlerin görüşleri birleşmesine karşılık, apdest alırken niyetin şart olup olmadığı hususundaki görüşleri ayrılmaktadır.

Malikî, Şafi'î mezhepleri ile Ahmed b. Hanbel, Ebû Sevr ve Dâvud ez-Zâhirî'den oluşan bir gurup fakîhe göre, apdestte niyet etmek şarttır.

Ebu Hanîfe ve Iraklı diğer bir gurup fakîhe göre ise; ibadete ehil olmak için apdest alırken niyet etmek şart değildir.

Bu meseledeki görüş ayrılığının sebebi, apdestin namaz gibi aklın alanına girmeyen ve sadece Allah'a yaklaşmak amaçlanan halis bir ibadet olup olmamakla, pisliklerin temizlenmesi gibi aklın alanına giren ve akıl tarafından anlaşılabilen bir ibadet olma arasında gidip gelmesidir. Çünkü halis ibadetlerde niyetin gerekli olduğu, buna karşılık manası anlaşılır olan ibadetlerin ise niyete muhtaç olmadığı hususunda fakihlerin görüşlerinde ayrılık bulunmamaktadır. Apdest ibadeti iki yönü bulunan bir kulluk şeklidir. Bu sebeple, apdestte niyetin şart olup olmadığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Apdest hem ibadet hem de temizliği bünyesinde barındıran bir eylem olması dolayısıyla, bu konuda sonuca varabilmek için hangisine daha çok benziyorsa ona göre hüküm verilmesi gerekir.⁷⁵

Burada da Ebu Hanife'nin apdesti makuletül'l-mana=maksadı anlaşılır olup olmamaya göre değerlendirdiği, dolayısıyla kıyasa başvurduğu görülmektedir. Ona göre apdest muamelata benzer. Bu sebeple maksadına göre hüküm taşır. Bizzat kastedilen bir ibadet olmayıp belki namaza vesile olduğu

⁷² Buhârî, *Sahih*, VIII, 4, “Vasâyâ”, 9.

⁷³ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, III, 103.

⁷⁴ ‘Müminler sadece dini Allah’a tahsis ederek ibadet etmekle emr olunmuşlardır (98/5)’; ‘Ey inananlar, sizden öncekilere farz olduğu gibi, size de oruç tutmak farz kılındı ki, takva sahibi olasınız (2/183).’ Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: ‘Ameller niyetlere göre değerlendirilir (Buhârî, “Bed’ü'l-vahy”, 1, “İmân”, 41; Müslim, “İmâre”, 155...).’

⁷⁵ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.6.

için alınması emredilmiştir. Dolayısıyla bu bizathi ibadet değildir, bu sebeple niyet etmek de şart değildir.

3. Ayaklar Üzerine Meshetmek

Yine iki ayağın apdest azalarından olduğu hususunda fakihlerin görüşlerinin birleşmesine karşılık, bu iki uzvun nasıl temizleneceği konusunda ki görüşleri ayrılmaktadır:

Büyük çoğunluğu teşkil eden Ehl-i Sünnet Fakihlerine göre; iki ayağı temizlemenin şekli sadece su ile yıkamaktır.

Fakat İmamiye Şiasına göre iki ayağın temizlenme şekli yıkamak değil sadece mesh etmektir. Onlara göre, iki ayağı temizlemek için yıkamaya gerek yoktur. Hatta yıkamak apdest için yeterli değildir. Ayakların mutlaka mesh edilmesi gerekir. Bu sebeple, apdestte ayakların mesh edilmesi Şii sayılmanın alameti kabul edilmiştir.

Üçüncü bir görüşe göre; iki ayağı temizlemenin şekli su ile yıkama ya da el ile mesh etme şekillerinden biridir. Apdest almakla yükümlü olan kişi bunlardan hangisini seçerse onu yaptığı takdirde ayak temizliğini yerine getirmiş olur.

Ayakların temizlenme şekli hakkında fakihlerin görüşlerinin anılan şekilde farklı olmasının sebebi Maide Suresinde geçen apdest âyetindeki (وَأَرْجُلَكُمْ) kelimesinin meşhur iki kıraatten birine göre esre, diğerine göre üstün okunmasıdır. Yani bu kelime üzerinde ki okunuş farkı âlimlerin her bir okuyuşa göre farklı anlam çıkarmalarına ve bu anlam farklılığının pratikte ortaya çıkmasına neden olmuştur. (وَأَرْجُلَكُمْ) kelimesinin üstün hareke ile okunuşu el, yüz gibi yıkanan azalara atfedilmesine binaendir. Esre okunuşu da mesh edilen başa atfendir. Burada esre okunuş, üstün okunuş gibi açıktır. Bu açıklığa dayanarak her iki görüş sahipleri görüşlerini bu okuyuşlara dayandırmışlardır.

Apdestte ayakların temizlenme farzının anılan kıraat ya da yıkama şekillerinden sadece biri olduğu görüşünde olanlar, iki kırattan sadece birini tercih etme, diğerini ise tercih ettiği manaya uygun şekilde yorumlama yoluna başvurmuşlardır.

İmam Taberî ile İmam Davud ez-Zahirî gibi; iki okuyuş şeklinden her birinin zahirî manaya delaletinin eşit kuvvette olduğunu, zahirî yönden birinin delaletinin diğerine göre daha kuvvetli olmadığını kabul eden âlimler, ayakların temizlenme şeklinde, muhayyer vacib hükmünü kabul etmişlerdir. Yani onlara göre, ayakların temizlenme şekillerinden yıkama ya da mesh etmeden birini tercih etmek hususunda mükellefler muhayyerdir.

Nitekim büyük çoğunluğu teşkil eden Ehl-i Sünnet âlimleri, görüşlerini savunurlarken (وَأَرْجُلَكُمْ) kelimesinin esre kıraatini inkâr etmeyip belki tevil ediyorlar; bu teville akli bazı delilleri de ekliyorlar; en iyi tevil şeklini de şöyle

yapıyorlar: “Arap dili ve edebiyatında buna benzer ifadeler bulunmaktadır. Dolayısıyla, buradaki (وَأَرْجُلُكُمْ) kelimesinin cer okunuşunu, başın mesh edilmesini ifade eden (بِرُّءُوسِكُمْ) kelimesinin manasına değil, lafzına atfediyorlar.

Bunun yanında ayaklar üzerine mesh etmenin caiz olduğu, sahabe ve tabiûndan bazılarından da rivayet olunmuştur. Fakat amaç bakımından, ayakları yıkamak mesh etmekten daha uygun bir manadır. Nitekim başın mesh edilmesinde ki mana yıkanmasında ki manadan daha uygundur. Yani, ayağa uygun olan mana yıkamak, başa uygun olan mana ise mesh etmektir. Çünkü ayaklar en çok kirlenen uzuvlardandır. Bu uzuvları yıkamadan sadece mesh etmekle temizlemek mümkün değildir. Oysa konumuz ayakların temizlenmesidir. Temizlenme sadece kimyevi bir madde olan su aracılığı ile yapılabilir. Farz olan ibadetlerde makul olan maslahatların, bu ibadetlerin sebebi olması imkânsız değildir. Dolayısıyla şeriat burada iki mana (maksat) mülâhaza etmiş olabilir. Biri maslahat manası, diğeri ibadet manasıdır. Maslahata ait manadan umur-i mahsuseyi (duygu ile bilinen şeyleri), ibadete ait olandan da nefsin tezkiyesine ait olan manayı kast ediyorum.

Görüldüğü üzere, fakîhlerin bu meseledeki ihtilafının temeli (وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى) (الكعْبَيْنِ) cümlesindeki (إلى) harf-i cerrinin taşıdığı müşterek anlamdır.⁷⁶

Bu meselede Hanefiler görüşlerini delillendirirlerken meseleyi birinci derecede sözlük manası yönünden ele alıyorlar; bir kelimeyi başka bir kelimenin lafzına değil, manasına atfederek hükme varıyorlar.

Fakat hemen diğer fikhi görüşlerinde olduğu gibi, Hanefiler bu meselede de çok yönlü delillendirme yolunu seçerek görüşlerini âzalara uygun olan amaca göre savunuyorlar. Ebu Hanife'nin maksada dayalı yorumuna bir de dünya işlerinden bir örnekle devam etmek istiyoruz.

4. Kısasın Uygulama Şekli

Hz. Peygamber (s.a.s.)'den katile verilecek ölüm cezası ile ilgili olarak şu hadis rivayet olunmuştur: “*Kısas ancak kılıçla alınır.*”⁷⁷ Hanefi Mezhebinin en güvenilir kaynaklarından bir olan “el-Mebsût”da kısas bahsinin başında bu hadise yer verildikten sonra onunla ilgili şu değerlendirme yapılmaktadır: “Bu hadis kısasın kılıç dışında bir aletle alınmayacağı konusunda bir açıklamadır. Burada ki kılıçtan maksat silahtır. Nitekim Sahabe bu sözden (kılıç-seyf) bu manayı anlamıştır. Hatta Hz. Ali kısas cezası hakkında “Kasten öldürmenin cezası silahtır” buyurmuştur. İbn Mes‘ûd’un arkadaşları da “Kılıcsız kısas cezası yoktur” hadisinden kastedilen mananın kinaye yolu ile silah olduğunu söylemişler ve bunun delilini şöyle açıklamışlardır: Silahlar arasında öldürmek üzere imal edilen kılıçtır, kılıçtan öldürme dışında bir

⁷⁶ İbn Rüşd, Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid, s. 11-12, Ahmet Kamil Matbaası, Daru'l-Hılafeti'l-Aliyye, 1333

⁷⁷ İbn Mace, “Diyât”, 25.

amaç güdülmez. Fakat kılıç dışında ki silahlarda bazen başka menfaatler de kastedilir.”⁷⁸

Bu örnekte görüldüğü üzere, Hanefi Müçtehitleri anılan meselede, nassın maksadı alınarak ona göre hüküm verilmesi gerektiği konusunda ittifak etmiştir. Dolayısıyla mezhebin lideri olan Ebu Hanife'nin maksada dayalı içtihadı burada açıkça görülmektedir.

VIII. SONUÇ

İçtihadı “Pratik hayatla ilgili işler konusunda, delillere dayalı hüküm ortaya koymak için, yetenekli, uzmanlaşmış ve yetki ile donatılmış âlimlerin (fakîh) yoğun gayret göstermeleri olgusudur”⁷⁹ şeklinde tanımlayabiliriz. Müçtehit kişi de İslam dininin amaçlarını anlayacak dereceye ulaşan, özellikle fikhî hükümlerin açığa çıkarılması için yoğun gayret gösteren son derece yetenekli, yetkili ve uzmanlaşmış mütefekkir kimse demektir. Daha başka bir ifade ile Hz. Peygamberin beyan görevini üstlenen ve bunun için olağanüstü gayret gösteren, dolayısıyla Peygamber varisi olan kişidir. Bu dereceye ulaşmayanlar müçtehit sayılmazlar. Müçtehidin İslam dinini gereği gibi anlamasının yolu içtihat usullerini kullanmasıdır. Çünkü içtihat usulleri sonuç itibarıyla Allah'ın maksatlarını anlamaya götürürler.

Allah'ın indirdiği mesajların hükümlerini ve maksatlarını insanlara açıklamak müçtehidin görevi olduğu gibi, Allah'ın hüküm indirmediği konularda da onun maksadını anlayarak açıklamak, insanlara yol göstermek ve yardımcı olmak da görevidir.

Usul-i fıkıh ilminde yer alan deliller işte bu amaca ulaşmanın araçlarıdır, müçtehidin önünde ki kılavuzlardır. Bunlar aracılığı ile hem kendisi aydınlanır hem de toplumunu aydınlatır. Bu görevini yerine getirirken ne kadar çok özen gösterirse topluma o kadar faydalı olur. Eğer bu müçtehit kişi içtihadında isabet ederse iki sevap, hata ederse bir sevap kazanır. Yani İslam'a göre düşünen bir insan ürettiği düşüncede hata ettiğinden dolayı cezalandırılmaz, belki mükâfatlandırılır. Bu durum İslam'ın düşünenlere verdiği cesareti ve ifade hürriyetine verdiği büyük önemi ortaya koyar. En isabetli müçtehid hiç şüphesiz maksadı kavrayan ve bunun için gayret göstere âlimdir. İşte müçtehidin dayandığı içtihat delillerinin bir kısmı doğrudan, bir kısmı da dolaylı olarak maksada götürür.

Bunlar arasında özellikle kıyas, istihsan, maslahat, sedd-i zerayi' gibi içtihat prensipleri hüküm koymada, maksadın esas alındığının göstergeleridir. Çünkü kıyasta, önce asıl (kendine benzetilen) bulunur, sonra bu aslın gerekçesi ortaya çıkarılır, sonra buna dayalı olarak benzer bir hüküm çıkarılır. İstihsanda da -hangi tarzda olursa olsun- gizli bir kıyas olduğu için, biraz

⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 122.

⁷⁹ İçtihadın çeşitli tarifleri için bkz. Dr. Nadiye Şeri el-Umerî, *el-İctihad fi'l-İslâm*, Müessesetü'r-Risale neşri, Beyrut 1985, s. 19 -25; Yunus Vehbi Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*, İşaret Yayınları, İstanbul 1994, s. 30.

daha derin düşünülerek önce asıl ortaya çıkarılır, sonra gerekçesi bulunur, sonra bu gerekçe ile yeni bir hükme ulaşılır. Maksada ulaşmak için gerekçe temel bir unsurdur. Sahabe maksadî içtihadını böyle bir gerekçeye dayandırıyor, sonra da sonuca ulaşıyordu.

Sedd-i zerayi' kötülüğe vesile olan şeyin kötülük, iyiliğe vesile olan şeyin de iyilik olduğu ilkesine dayalı çok önemli bir delildir. Bir şey hadd-i zatında iyilik değil, fakat iyiliğe vesile oluyorsa onun hükmü de iyiliktir. Bunun tersine, bir şey hadd-i zatında kötülük olmadığı halde, eğer kötülüğe vesile oluyorsa o da kötülük kabul edilir. Nitekim Ahmed er-Reysûnî de gerek istihsanı gerekse sedd-i zerayi'i Ömerî içtihat usulleri olarak kabul ediyor ve her ikisinin de Şari'in maksadî olan maslahatı gerçekleştirmeye yönelik usuller olarak değerlendiriyor.⁸⁰

İşte bu üç delil bizi açıkça maksada götürüyor. Bunların dışında ki örf-adet, hacet, zaruret, kaçınılmazlık, kolaylık gibi içtihat delilleri müctehidi dolaylı yoldan maksat prensibine götürmektedir. Bütün içtihat delillerinin temelinde yatan unsur maksattır. Dolayısıyla içtihat delilleri maksada götüren kılavuzlardır. Bunlar sonuç itibarıyla maksat prensibinde birleşirler. Maksat da maslahat temelinde birleşir. Maslahat prensibi ise usulcülerin ittifakı ile İslam dininin temel prensibi olduğu gibi fikhın ve bütün içtihat usullerinin de temel prensibidir.

O halde, maksadî yorum tali bir prensiptir, maslahat ise temel prensiptir. Bir benzetme yapmak gerekirse, diğer deliller akarsu, maksat nehir, maslahat da denizdir. Bütün sular sonuç itibarıyla denizde bulunduğu gibi, bütün içtihat delilleri ve prensipler de maslahat prensibinde buluşmaktadır.

Kur'ân âyetlerinin indiği ve hadislerin söylendiği toplumsal şartlar değiştiği zaman, Hz. Ömer ve Fatih Sultan Mehmet örneklerinde olduğu gibi, metinlerin zahiri hükmü ile amel etmek imkansız hale gelir ya da bu uygulamalar toplumda Allah'ın maksadını hasıl etmeyerek sıkıntı doğarsa, daha başka bir ifade ile nasların zahiri hükmünün her hangi bir toplumda uygulanması adalet ve hakkaniyeti ortaya çıkaramazsa, o zaman bunların zahirinde var olan hükümlerden vaz geçerek maksatları ile amel edilebilir. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere, naslar iki türlü hüküm taşırlar. Biri zahiri hüküm, diğeri maksadî hükümdür. Uygulama açısından bir sıkıntı olması durumunda zahiri hüküm değil de maksadî hüküm devreye sokulabilir. Maksadî hükmü almak ise nassın hükmü ile amel etmek olup asla dinin çerçevesi dışına çıkmak değildir. Dolayısıyla maksadî yorumda önemli olan unsur yorumlayanın maksadıdır, nassın maksadını bulmadaki başarısıdır.

⁸⁰ Bkz. Ahmed er-Reysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsîd*, ed-Dâru'l-Âlemiyye lil-Kitabi'l-İslâmî neşri, Riyad 1992 (2. bs.), s. 69-73.

IX. ÖNERİ

İslam fıkında içtihat kapısının kapanması ya da zorlaşmasının en önemli sebebi, kanaatimizce usul-i fıkın bilgi yığını haline gelmesi, fıkın ve nasların metinlerini anlama sorununun ortaya çıkmasıdır. Aslına baktığımız zaman içtihat, yukarıda da işaret edildiği üzere, üç temele dayanır. Sahabe bu temelleri kullanarak içtihatla bulunmuştur. Ancak, Sahabenin önemli bir özelliği karşılaştıkları sorunları hükme bağlarken akli rahat bir şekilde kullanmaları ve nasların maksadını anlayarak ve alarak akıl için çok geniş bir çember çizmiş olmalarıdır. Onlar akli yoğun bir şekilde kullanmanın rahatlığı içinde, karşılaştıkları birçok olayın üstesinden gelmişler ve İslam'ı hayatla beraber yürütmeye, dolayısıyla bir hukuk toplumu oluşturmada başarılı olmuşlardır. Eğer sahabe ve onları izleyen büyük müçtehitler bugün elde mevcut usul ilmi çerçevesinde bir tahsil gördükten sonra içtihadı girişmiş olsalardı, eminiz ki bunda başarılı olamazlardı. Çünkü bir insanın ömrü bu ilimleri tam olarak elde ettikten sonra içtihat etmeye asla yetmez, sadece bu alanda üretilmiş eski bilgileri elde edebilir. Nitekim onlar kendilerinden sonra ortaya çıkan usul-i fık ilminden habersiz olarak içtihat etmişler ve sonraki kuşaklara sağlam bir yol çizmişlerdir. Demek ki bu bilgiler ve nazariyeler olmaksızın da içtihat yapılabilir.

O halde, sahabe gibi başarılı olabilmek için onların izlemiş olduğu yoldan yürüyerek İslam hayat bağlantısını kurmak zorunludur. Bunun için şu önerilerde bulunmak istiyoruz:

1. Kur'an, tefsir ve fıkın metinlerini anlama problemi çözümlenmelidir.
2. Dinî metinler sadece zahirî manalarına göre değil, maksatları da dikkate alınarak yorumlanmalıdır.
3. İctihadın önündeki usul bilgisi yığını, arşiv türünden çalışmalara bırakılmalı ve içtihat nazariyeleri yerine, sadece usul öğrenilerek, uygulamaya ağırlık verilerek bilgi ve düşünce üretilmelidir. Zira içtihat, nazariyelerle değil, ancak bu üretimle devreye girer.
4. Usul-i fıkın ilminde yer alan bütün içtihat delilleri amaç değil, belki maksada götüren araçlardır.
5. İctihatta yetenek, yetki ve sorumluluk unsuru dikkate alınmalı; bunun için Yüksek İslam Bilim Konseyi, İslâmî Düşünce Enstitüsü gibi kuruluşlar devreye sokulmalıdır.
6. "Yorum için yorum", "bilgi için bilgi" anlayışı bırakılmalı ve "maksat için yorum ve maksat için bilgi" anlayışı hâkim olmalıdır. Âlimler düzeyinde taklit düşüncesinden vaz geçilmeli, ilmi mesailer, arşiv bilgisi toplama yerine, fikhî bilgi üretme noktasında yoğunlaştırılmalıdır.

7. Çağın sorunlarının beklemeye tahammülü yoktur. Âlimler artık gayretlerini birinci derecede bu nazariye ve felsefelere odaklayacak yerde, içtihadın temellerine odaklayarak hayata paralel bir şekilde çözüm üretmelidirler.

8. İctihat hareketinde Kur'an, Sünnet ve akıl esas alınmalıdır.

9. Bütün içtihat delillerinin temelinde yatan maksatlara ve en temel içtihat prensibi olarak değerlendirdiğimiz maslahat ilkesine ağırlık verilerek İslam fıkhnın dinamizmi yeniden sağlanmalıdır.

Dipnotlarda tam künyesi verilen eserler dışında makasid'la ilgili şu çalışmalara da bakılabilir:⁸¹

1. Abdülhamid el-Alemî, *Menhecu'd-dersi'd-delaî Inde'l-İmâm eş-Şâtibî*, 2001.

2. Abdüselam er-Rafiî, *Fıkhü'l-makâsıd ve eseruhû fi'l-fikri'n-nevâzil*, Afrikiya Eşşark, Mağrib 2004.

3. Nuaym Cuğaym, *Turuku'l-keşf 'an Makâsıdı's-Şerî'a, Dâru'n-Nefais neşri*, 2002.

4. Cemaluddin Atıyye Muhammed, *Nahvu tef'îli makâsıdı's-Şerî'a, Dâru'l-Fikr, Dimaşk*, 2001.

5. Abdurrahman el-Kîlânî, *Kava'idü'l-makasıd 'indel-İmâm eş-Şâtibî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut-Dimeşk, 2000.

6. Nureddin Muhtar el-Hâdimî, *el-Makâsıd fi'l-mezhebi'l-Mâlikî*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2002.

7. Ömer Salih b. Ömer, *Makâsıdu's-Şerî'a 'inde'l-İmâm 'Izz b. Abdisselam*, Dâru'n-Nefais, Amman, 2003.

8. Fethî Milkâvî-Azmî Tâhâ (ed.), *el-Atâü'l-fikrî li-Ebi'l-Velîd İbn Rüşd*, Mektebetü'l-Ürdün 1429/1999.

9. Muhammed Ahmeydan, *Makâsıdu's-Şerî'ati'l-İslamiyye*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2004.

10. Yusuf Ahmad el-Bedevî, *Nazariyyetü'l-makâsıd 'inde İbn Teymiye*, Dâru'n-Nefais, Amman, 2000.

11. Süleyman el-Eşkar, *Makâsıdu'l-mükellefîn*, Matbaatü'l-İslah, Kuwayt.

12. Muhammed Baltacı, *Menhecu Ömer b. Hattab fi't-teşrî'*, Daru'l-Fikr.

⁸¹ İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı.5, 2005, s. 433-444

13. Mehmet Şener, Prof. Dr., “Ebu Hanife’de Makasid Düşüncesi Üzerine Bir Deneme”, İmam Âzam ve Düşünce Sistemi Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri, (1-2) cilt, KURAV Yayınları, Bursa 2005.