

HANEFÎ EKOLÜNDE MAKASİD DÜŞÜNCESİ

Dr. Ali PEKCAN

Theory of Purpose (*Makāsîd*) of Law in Hanafi School

The aim of this paper is to examine the views of *Hanafis* about *Makāsîd* theory. The field of goals of the law generally is developed by schools out of the Hanafî School. It may not not be found out a jurist belonged to Hanafî school amongs the methodological works (*usûl al-fiqh*) in which the theory separately studied. Hanafî jurists did not give a separate place for the theory in their *usûl al-fiqh* studies but on the other hand they considered this doctrine in their *fiqh* studies –especially practical- and use it in their *ijtihads* such as other schools. Hereby this paper emphasis that Hanafis give place to the theory in their *fiqh* studies –practical field- more than in *usûl al-fiqh* studies –theoretical level-. As a result we can say that, *makāsîd* concentric resolution considered and used by every legal school even in different level.

Key Word: Hanafî School, The issue of goal, *maslahah*, interest, new problems, *maslahah* priciple in solutions.

Giriş

Makāsîd düşüncesinin gelişim tarihini gözden geçirdiğimizde, bu yönde söz söyleyip çalışma yapanların ağırlıklı olarak Hanefîlerin dışındaki üç sünîî fıkıh mezhebine mensup alimlerin olduğunu görmekteyiz.¹ Bu tespitin zorunlu bir sonucu olarak Hanefî mezhebinin bu konuya teorik ve pratik tarzda hiç temas etmediği gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Ancak bu husus, yanlış anlaşılmalara yol açmamak için izaha muhtaçtır. Zira Hanefî ekolüne bağlı usûlcü ve fakihlerin, mezhebin temellerinin atıldığı dönemden itibaren fiili olarak makāsîd maslahat temelinde fetva verip, içtihatla bulundukları bilinmekle birlikte, bu konuyu bilhassa teorik ve sistematik biçimde yeterince ele almadıklarını, makāsîd ve onun üçlü mertebesiyle birlikte değerlendirilmesinin sonraki dönem usûlcüleri tarafından yapıldığını görmekteyiz. Onların bu yöndeki kimi çalışmalarının, diğer mezheplerde olanı kendi usûl eserlerine aktarmaktan ibaret olduğu görülmektedir. Bir başka deyişle, onların bu yöndeki görüş ve değerlendirmeleri, öteki mezheplerin görüşleri üzerine yapılan bazı tekrarlardan ibarettir. Yaptığımız tespite göre bu aktarım işi, ilk olarak *Muzafferuddîn İbnü's-Sââtî* (v. 694/1295), *Molla Fenârî* (v. 854/1431) ve

¹ Bu tespitimiz için şu eserimize bakılabilir. *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, İstanbul 2003, s. 285, 286.

İbnül-Hümâm (v. 861/1457) gibi Hanefî usulcülerince yapılmıştır.² Bu çalışmamızda biz, konuyu gündeme taşıyacak öncü bir değerlendirme yapmayı amaçlamakla birlikte, konunun daha derinlikli ve genişlikte ele alınmasının bir zorunluluk olduğu da unutulmamalıdır.

I-MAKÂSİD DÜŞÜNCESİNİN FİKRÎ TEMELLERİNE HANEFÎ USULCÜLERİNİN YAKLAŞIMI

Makâsîd ilkesi, düşünsel olarak bir takım kavramlarla yakından ilişkilidir. Bunların en önemlileri *husûn-kubuh* ve *ta'lîl* kavramlarıdır. Makâsîdın ta'lîl kavramı ile olan ilişkisi oldukça açıktır. Husûn-kubuh ise kelâm ilmi ile fıkıh usûlünün ortak kavramları arasında yer almaktadır. Konunun fikri yönünü temellendirmesi bakımından bu kavramları kısaca izah etmekte fayda mülâhaza ediyoruz.

A- *Husûn-Kubuh* Meselesi

Dilde *husûn* ve *kubuh*, bir şeyin güzel ya da çirkin olması anlamındadır. Bu kavramlar esas itibarıyla Kelâm ilmi disiplini içerisinde de ele alınan bu kavramlar usûlde *makâsîd* düşüncesinin teorik arka planı olarak ele alınmaktadır. Bilindiği üzere usûle dair çalışmalarda iki ana eyilim söz konusudur. Bunlardan birincisi, *mütekellimîn metodudur*. Bu metoda göre, önce usûl kaideleri konular daha sonar furûa dair meseleler buna göre ele alınır. İkinci metod ise, *fukahâ metodudur* –ki bu yöntem Hanefî metodu diye anılır– önce furû mesleleri incelenir bunlardan yola çıkarak usûl ilkelerine ulaşılır. Bu yöntemlerden ilki, bazı kelimelerin usûle taşımışlardır. Bunlardan birisi belki de en önemlisi *husûn-kubuh* meselesidir. Diğer eğilim de bundan etkilenerek bu, vb. Kelimelerin konularına doğrudan ya da dolaylı olarak temas etmek zorunda kalmışlardır.

Hanefî ekolünde usûle dair ilk sistematik eserin sahibi sayılan Cessâs'a (v.370/981) göre, mükellefin fiillerine *aklî* açıdan bakılırsa üç durum söz konusu olmaktadır. Cessâs burada, hukuk değerleri bakımından değişime açık ve kapalı hususları da dile getirmektedir. Ona göre,

1. Aklın vacip saydığı şeylerde tebdîl ve tağyir olmaz.

Örneğin, Allâh'ın birlenmesi (*tevhîd*), peygamberlerin tasdiki, nimet ve rene teşekkür etmek, çirkin davranışlardan kaçınmak gibi.

2. Aklın değişmesini imkansız saydığı kötü fiil ve sıfatlardır.

[Örneğin, nimete karşı nankörlük etmek, yalan söylemek, peygamberleri yalanlamak gibi aklî yönden çirkin ve kötü sayılan fiilleri yapmak gibi].

Aklî yönden bu iki durumda asla *tebdîl* ve *tağyir* mümkün değildir. Dolayısıyla *nesh* de söz konusu olmaz. Zira *akıl*, Allâh Teâlâ'nın huccetlerinden

² Bkz. İbnü's-Sââtî, Muzafferuddin, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* [Bedî'u'n-nizâm] (nşr. Sa'd b. Garîr b. Mehdi es-Sülemî), Beyrut 2004, II, 631 vd.; Molla Fenârî, Muhammed b. Hamza, *Füsûlü'l-bedâi' fî usûli's-şerâi'*, İstanbul 1289, s. II, 305; İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn, *et-Tahrîr fî usûli'l-fıkıh* [şerhi *Teysîr* ile birlikte], Beyrut, ts. (Dâru'l-Fikr), III, 306 vd.

birdir. Onun güzel ve iyi saydığı şey (*husn*) güzel; kötü ve çirkin saydığı şey de kötü ve çirkindir (*kubuh*). Sem'(*nass*) de Allâh Teâlâ'nın bir huccetidir. İlke olarak Allâh Teâlâ'nın huccetleri arasında çelişki (tenâkuz) olmayacağına göre, dolayısıyla (bunlar) birbirleriyle asla çelişmezler.

3. Aklın bazen *vacip* bazen *caiz* gördüğü şeylerdir ki, böyle durumlarda *nesh* söz konusu olabilir. Meselâ, namaz, oruç, kurban vb. *ibâdetlerde* *nesh* olabilir.³

[Allah Teâlâ, ezeli ilminde bir şeyin *maslahat* olduğunu bilir bunu da *vacip* görürse, onu *vacip* kılar. İcaptan sonra yasaklamayı *maslahat* olarak görürse, onu da yasaklayabilir. Mubah olarak görürse, onu mübah kılar. İbadetleri, kulların *maslahatına* göre *vacip*, *haram* ve *mubah* olarak belirleyebilir].⁴

Cessâs'ın aklî ilkelerle sem'î ilkeleri tutarlı bir şekilde değerlendirmeye çalıştığı söylenebilir. Cessâs'ın hareket noktasını, Mu'tezile'nin genel düşüncesiyle büyük ölçüde paralellik arz ettiği görülmekte iken, kimi Hanefî usûl-cülerin bu eğilimde olmadıkları görülmektedir. Meselâ Serahsî (v.483/1090) bu hususta şunları söylemektedir.

"Emredilen şeyin şer'an mutlaka güzel (*husûn*) olması gerekir. Ancak bu emredilen şeyin zati olarak güzel/iyi olmasını gerektirmez... Bunlardaki *husûn* ve *kubuhun* (şer'îat [din] gelmeden önce) aklen sabit olması demek değildir. Ancak mezhebimizin büyük âlimlerinden (meşâyih) bazıları bunu iddia etmişlerdir. Biz bu görüşü kabul edemeyiz. Zira akıl bizzat (bir emri) mûcip değildir. ..."⁵

Daha sonra Serahsî, *husûn* ve *kubuhu* *li aynîhi* ve *li gayrihi* olarak ikiye ayırır, bunlara ilişkin örnekler verir.⁶

Örnek olarak aktardığımız bu iki görüşten de anlaşılacağı üzere, Serahsî, Ehli sünnet çizgisinin görüşüne vurgu yapmakta, aksi görüşe katılmadığını açıkça söylemekten çekinmemektedir.

Öte yandan Serahsî'ye göre, *abes* ve *sefeh*⁷ şer'an çirkindirler. Zira dili koyan kimseler, bu iki ismi, fayda içermeyen şeyler için kullanmıştır. Şeriatin üzerinde kurulduğu temeli, *maslahatı* içeren hikmetler oluşturmakta, bunun doğal sonucu olarak da şer'î hükümlerin mutlaka bir hikmeti içerdiği görülmektedir.⁸

Serahsî bu görüşünü şu örneklerle desteklemeye çalışmaktadır.

a-Şeriate göre, şehveti gidermekten maksat, neslin devamını sağlamaktır. Bu yüzden, aşlamak üzere erkek hayvanların erlik suyunu satmak

³ Cessâs, Ebû Bekir Râzî, *el-Füsûl fi'l-usûl*, [nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî] İstanbul 1994, II, 201 (Benzer ifadeler için bkz. Aynı eser; I, 150, 151; IV, 301, 302.)

[لِأَنَّ الْعَقْلَ حُجَّةٌ لِلَّهِ تَعَالَى، فَمَا حَمَلَتْهُ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ حَسَنٌ وَمَا قَبَحَتْهُ فَهُوَ قَبِيحٌ، وَالسَّمْعُ حُجَّةٌ لِلَّهِ تَعَالَى أَيْضًا، وَغَيْرُ جَائِزٍ أَنْ تَتَضَادَّ حُجُجُ اللَّهِ تَعَالَى، وَلَا أَنْ تَتَنَاقِضَ قَنَائِمُ أَنْ السَّمْعَ لَا يَرُدُّ بِرَفْعِ مَا فِي الْعَقْلِ وَجُوبُهُ وَلَا إِيْجَابِ مَا فِي الْعَقْلِ حَظَرُهُ]

⁴ Benzer ifadeler için bkz., Cessâs, *el-Füsûl*, II, 221, 223; Molla Ciyûn, *Nûru'l-envâr ale'l-Menâr*, Beyrut 1986, I, 141, 142; Ahsîkî, Muhammed b. Ömer, *el-Müntehab fi usûli'l-mezheb [ma'a şerhih li'n-Nesefi]* (thk. Sâlim Ögüt), İstanbul; ts., s. 486

⁵ Serahsî, *Usûli'l-fıkıh* (thk. Salah b. Uveydâ), Beyrut 1996, I, 42; II, 138.

⁶ Serahsî, a.g.e., I, 42-58.

⁷ Bu terimler, amaçsızlığı, yersiz hareket etmeyi ve boş/anlamsız şeylerle meşgul olmayı ifade etmektedir.

⁸ Serahsî, a.g.e., I, 58 (لأن المشروع لا يخلو عن حكمة)

şeriatçe çirkin bulunmuştur. Zira alım-satım akdi (bey'), malın malla değiştirilmesi demektir. Erlik suyu da (hukuken) mal sayılmadığına göre akde de konu olamaz.

b-Cuma namazı için ezan okunduğu sırada akit yapmak şer'an nehy edilmiştir. Bunun nedeni, o sırada ibadete yapılan çağrıya hemen kulak vermenin gerekli sayılmasıdır. Halbuki, akit yapan kimse bu sırada bir başka şeyle meşgul olmaktadır.

c-Zina etmek yasaklanmıştır. Din, şehveti giderme yöntemi olarak sadece evliliği meşru kılmıştır. Nitekim Me'âric 30. âyetinde de buna işaret vardır.⁹

B-Emir Ve Nehyin *Husün Ve Kubuhla* İlişkisi:

a-Emir ve Nehyin Hikmeti:

Emir ve nehiy olgusu husun-kubuh konusuyla doğrudan ilişkisi bulunan kavramlardır. Bu nedenle usûlcülerin iki konu arasındaki bu ilişkiden uzun uzadıya söz ettikleri görülmektedir. Hanefî usûlcülerinden Debûsî de bunlardan birisidir. Debûsî, dünya hayatının, insan denen varlığın imtihana tabi tutulmak üzere yaratıldığını, bu imtihanın da mutlaka sonuçları itibariyle değerlendirileceğini, buna bağlı olarak insana yönelik bir takım ilâhî buyrukların, bedenî ve mâlî bir takım ibadetler ve muamelatın gerekli kıldığını, sözü edilen hükümlerin de, *kul* ve *Allah hakları* olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtir.¹⁰

Debûsî, ibadetlerde saklı gaye ve maksatları bazen *hikmet* bazen da *ma'nâ* (ç. meânî) diye isimlendirir.¹¹ Öte yandan dört temel ibadetin bir takım hikmetlerine değinen Debûsî, bu arada *hitab*, *mekan*, *zaman* ve *fîl* gibi temel varlık kategorilerine yer vermektedir.¹²

Bir başka usûlcü Ebu'l-Berekât Hâfizuddîn en-Neseffî'ye (v.710/1310) göre, emredilen şeyler *hasen* olduğu gibi, nehiy edilen şeyler de zorunlu olarak *kabihtir*. Çünkü hikmet sahibi (*hakîm*) bir zat, bir şeyi sadece kötü ve çirkin olduğu için yasaklar. Nitekim Şâri', "...*Ve kötü ve çirkin şeyleri de yasaklar*"¹³ âyetiyle buna işaret etmektedir:

Ancak Neseffî, bunları söyledikten sonra mu'tezilî düşünceye nispet edilmekten kaçınmak amacıyla, illetlerin, hükmü mücîp değil, sadece emare ve işaret konumunda bulunduğunu, bu hükümleri *illetlerine* bağlayanın da Yüce Allah olduğunu sözlerine ekler.¹⁴

⁹ Serahsî, *a.g.e.*, I, 58, 59-67.

¹⁰ Ebû Zeyd ed-Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ* (thk. M. Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1985, s. 125-128

¹¹ Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 134,135.

¹² Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 150 vd.

¹³ Neseffî, Ebu'l-Berekât Hâfizuddîn, *Keşfü'l-esrâr (Şerhu'l-Menâr)*, Beyrut 1986, I, 141,142.

¹⁴ Neseffî, *Keşf*, II, 434; Kâkî, Muhammed b. Ahmed, *Câmiu'l-esrâr fî Şerhi'l-Menâr* (thk. Fazlurrahman el-Efgânî), Mekke 1992, IV, 1010; Aynı yöndeki ifadeler için bkz. Şâsî, Nizâmüddîn, *Usûl* (thk. M. E. en-Nedevî), Beyrut 2000, s. 109.

b-Emir ve nehyin mahiyeti

Emir ve nehyin mahiyeti oldukça önemli bir meseledir. Bunun farkında olan usûlcüler, konuyu etrafıca değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Bu konunun bir yönü de emir-nehyin, dil ile ilgili yönüdür. Bu hususa temas eden Hanefî usulcülerden biri de Ebû Zeyd ed-Debûsî'dir.

Debûsî, '*din dilinin Arapça olduğunu*',¹⁵ dolayısıyla dinin sağlıklı ve doğru olarak anlaşılması ile Arap dilinin doğru olarak bilinmesi arasında doğru bir bağıntı bulunduğunu belirttikten sonra da emir ve nehyin mahiyetini dil ve din açısından analizini yapmakta, sonra da bunların içerik itibariyle maslahat ve mefsedet niteliklerini haiz fiillere yönelik olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla ona göre, bir emir ya da nehiy, o fiil ya da davranışın iyi veya kötü niteliklerine sahip olduğunun göstergesi sayılır. Sonuçta şer'îat, ancak güzel/iyi olanı (husûn) belirlemek çirkin/kötü olanı (kubuh) ortadan kaldırmak için vazedilmiştir.¹⁶

c-Teklif ile Hikmet bağlantısı:

Dini/hukûkî yükümlülüklerin, söz konusu hükümlerin mahiyetiyle doğrudan bağından söz edilebilir. Usulcüler konuyu bu açıdan da değerlendirmeye tabi tutmaktadırlar. Örneğin Cessâs, Allah Teâlâ'nın zatı itibariyle hakîm olduğunu, dolayısı ile o, bu âlemi gayesiz ve boş yere (abes) değil, sadece bir imtihan yeri olarak yaratmış olduğunu, bunun için de bir sorumlu tutmanın (ibtıla) olması gerektiğini söylemektedir. O bu hususu şu sözleriyle dile getirir.

"...Allah Teâlâ bir şeyi, mutlaka o şey güzel/iyi olduğu için emreder, kötü/çirkin olduğu için yasaklar...Ancak, bir şeyi emretmesi, o fiilin (özünde de) iyi-güzel olmasını gerektirmediği gibi, nehiy edilen şeyin de mutlaka kötü-çirkin olduğunu göstermez. Zira Yüce Allâh, bir şeyi emretmeden önce, emre-deceği şeyin güzel olduğunu bildiği gibi, çirkin olan şeyi yasaklamadan önce de o şeyin çirkin olduğunu bilir..."¹⁷

Konuya değinen bir başka usûlcü Debûsî'ye göre de, insanın yaptıklarından sorumlu olması anlamındaki *teklif olgusu* ile onun ihtiyaç ve çıkarları arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Buna bağlı olarak teklif (sorumluluk), insanın gücü ve kapasitesi (kudreti) kadar omalıdır.¹⁸

D-Aklın Teşrideki Rolü Üzerine:

Usûlcüler arasında ele alınan önemli konulardan biri de, aklın, bir başka deyişle, içtihat ve reyin hukûkî çıkarım ve istidlaldeki rolü meselesidir. Aslında bu konu kadim bir tartışma olarak bilinmektedir. Mahiyeti itibariyle usûlû de ilgilendirmektedir. Usûlle bağlantısı bakımından konuyu ele alan fakihlerden birisi de Debûsî'dir.

¹⁵ Debûsî, Ebû Zeyd, *Takvîmü'l-edille fi usûlî'l-fıkh* (thk. Halîl el-Meys), Beyrut 2001, s. 47.

¹⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 50-53.

¹⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 231, 236 (Benzer ifadeler için bkz., II, 88, 89).

¹⁸ Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 295.

Debûsî, gerçek âlimi, '*rabbini tanıyan (ârif); nassları, tefsîr; te'vîl ve ta'tîl bakımından bilen kimse*' olarak tanımlar. Ancak bu bilmenin yalnız başına yeterli olmadığını dolayısıyla mutlaka eyleme (amel) dönüşmesi gerektiğini vurgular. Böylece bilginin uygulamak için öğrenildiğini değerinin o bilginin hayata geçirilmesi ile mümkün olduğuna işaret eder. Buna ek olarak âlimlerin kendi köşelerine çekilerek, kendi kendilerine hayat sürmelerinin, dinin yüksek gayeleriyle uyuşmadığını dolayısıyla âlimlerin uzleti değil, toplumun içinde ve onları hayra yönelten bir davetçi ve tebliğci olması gerektiği söyler.¹⁹

Debûsî, aklın, insan hayatında etkin ve belirleyici rolüne, "*Akıl da şer'*(din) de Yüce Allah'ın huccetlerinden (kanıt) biridir" diyerek işaret etmektedir.²⁰ Ona göre, asıl olarak iki nur vardır. Akıl ve Kur'an. Ancak Kur'an nuru, akıl nurundan oldukça üstün ve değerli bir konumdadır.²¹ Akıl yol gösterici bir kılavuz (*nûrun hâdî*) iken, vahiy ise, o yolu aydınlatan yetkin bir ışık kaynağıdır (*zıyâun kâfi*). Dolayısıyla bunların her ikisi de Allah Teâlâ'nın çelişmeyen/çatışmayan iki huccetidir. Ancak şu kadar var ki, şariat aklın üstünde ve önündedir.²² (الشرع فوق العقل)

Debûsî'ye göre insan, Allah Teâlâ'nın yeryüzündeki hilâfet görevini ya doğrudan peygamberlik yoluyla ya da bu risâletin miras olarak alınması biçiminde meydana getirir. Öyle ki, fakihin, nass'ın açık ve kesin şekilde düzenleme yapmadığı alanlarda ileri sürdüğü bir görüş ve içtihat, vahiy mertebesinde bir değere sahiptir. Bir başka deyişle ehlinden ve usûlüne uygun bir görüş/içtihat vahyin dolaylı olarak uygulanması demektir. Zira müçtehide bu yetki şâri' tarafından verilmiştir. Müçtehidin, üstlendiği bu görevinden dolayı şâri-i mecâzî diye nitelendirilmesinde (yani, müçtehidin değerlendirmelerinin şariin beyanı konumunda görülmesinde) herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.²³

Bir başka Hanefî usûlcü Ahsîketi'ye (v.644/1247) göre ise, dini anlama ve yorumlamada aklı bütünüyle dışlamak doğru olmadığı gibi, aklı müstakil bir teşrî aracı yapmak da yanlıştır. Akıl her zaman sade/duru doğasını koruyamaz, dolayısıyla ona hevânın bulaşması mümkündür. Böyle bir durumda da akıl, delil olma özelliğini yitirir.²⁴

B-Allah'ın Fiillerinin Muallle Olup Olmadığı Meselesi:

İslâm hukukçuları, kulların fiil ve davranışlarının bireysel ve toplumsal olarak mutlaka bir maslahatı içerdiği hususunda görüş birliği içindedir. Yüce Allah hakkında da aynı şekilde düşünmek mümkün müdür? Şimdi biz bu konuda Hanefî usûlcülerin görüş ve değerlendirmelerine temas etmek istiyoruz.

¹⁹ Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 10.

²⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 240. [ان الشرع حجة والعقل حجة من حجج الله]

²¹ Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 298, 300

²² Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 321

²³ Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 370 [...حتى كان رأي الفقيه حجة بمنزلة الوحي...]

²⁴ Ahsîketi, *a.g.e.*, s. 788, 789.

Ebû Zeyd ed-Debûsî (v.430/1040)²⁵ Allah Teâlâ'nın fiillerinin mutlaka bir gayeye matuf olarak meydana geldiğini kabul etmekte, bunun iki açıdan gerçekleştiğini söylemektedir.

a) Teşrîî (*yasama ile ilgili*) Hikmet: Allah teâlâ (*bir şeyi*) mutlaka güzel bir hikmetten (yarar) dolayı emreder (emr-nehî).

b) Tekvînî (*yaratma ile ilgili*) Hikmet: Allah teala, (*bir şeyi*) mutlaka güzel bir hikmet'ten dolayı yaratır (*halk*).²⁶

Esmendî'ye (v.552/1157) göre, "Allah'ın kevnî ve teşrîî işleri mutlaka (*kullara yönelik*) bir gâye (*garaz*) ve hikmet (*yarar*) içerir. Değilse, bu işler, abes (*amaçsızlık*) ve sefeh olur. Öte yandan, Allah Teâlâ'nın gayesi asla kullarına zarar vermek olamaz."²⁷

Neseî'ye (v.710/1310) göre de, emredilen bir şeyin güzel oluşu, emreden hakîm bir zât oluşuna işaret eder. Emreden hakîm olunca onun bütün emirleri de güzel olur. Nitekim Yüce Allah bu meyanda, "Allah adaleti emreder",²⁸ "Allah kötülüğü emretmez"²⁹ buyurmuştur.³⁰

İbnü'l-Hümâm (v.861/1457) hikmet-abes kavramlarını izah sadedinde Allah'ın fiillerini şöyle değerlendirir:

"...Hikmetin zıddı *abestir* ki, bir şeyin doğru olmayan bir gaye için yapılmasıdır. Allah'ın fiilleri ve hükümlerinin maslahatlarla ta'lîlî, Mu'tezile'nin benimsediği gibi bir zorunluluk değil, Kelamcıların büyük çoğunluğunun benimsediği gibi bir lütûf ve fazldır. Bazı (Eş'arî) kelamcıların Allah'ın fiillerinin bir takım gaye ve garazlarla ta'lîlinin, onun, kendi eksikliğini bu gayelere ulaşarak tamamlamak suretiyle gidereceği anlamına geleceğini, bunun ise Allah Teâlâ için caiz olmayacağını söyleyerek ta'lîli red düşünceleri pek de yerinde değildir. Zira pek çok nass açıkça delalet eder ki, bir çok şer'î hüküm, bir takım illetlerle ta'lîl edilmiştir."³¹

Şah Veliyyullah Dehlevî (v.1762) ise bu konuda şunları zikreder:

"...Bazıları şer'î hükümlerin her hangi bir maslahat içermediğini, amel-ler ile bunlara karşılık olarak düzenlenen mükâfat ya da ceza arasında her hangi bir ilişkinin bulunmadığını düşünebilirler. Bu düşünce hatalıdır. Nitekim İslâm'ın koyduğu hükümlerde gözetilen bir gâye ve hikmetin bulunduğunu gösteren pek çok âyet ve hadis bulunmaktadır..."³²

"...Ayrıca bazı Sahâbîler, bazı hükümlerin hikmetlerine işaret etmişler, sonra Tâbiîn nesli ile onu takip eden diğer nesiller ve -*özellikle*- müctehid imamlar hep aynı minval üzere hareket etmişler, hükümleri maslahatlarla ta'lîl edegelmişlerdir. Onlar, hükümlerin (dayandıkları) mânâlarını kavramış-

²⁵ Debûsî'nin, *Te'sîsü'n-nazar* adlı eserindeki kâidelerin tamamına yakını furû'a ait *kavâ'id-i fıkhiyyeden* oluşmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu kurallardan sadece üçü doğrudan *usûl* kâidesi niteliği taşımaktadır. Dolayısıyla bu eser konumuza ilişkin doğrudan referans olmamıştır.

²⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 229.

²⁷ Esmendî, Muhammed b. Abdülhamîd, *Bezlü'n-nazar fî usûl'l-fıkh* (nşr. M. Zekî Abdülberri), Kâhire 1992, s. 667.

²⁸ Nahl (16), 90.

²⁹ A'raf (7), 28.

³⁰ Neseî, Ebulberekât Hâfızüddîn, *Şerhu'l-Muntehab* (thk. Sâlim Ögüt), İstanbul, ts., s. 487, 495.

³¹ İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn, *et-Tahrîr fî usûl'l-fıkh* (şerhi *et-Tahrîr* ile birlikte), Beyrut 1996, III, 60.

³² Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Huccetullâhî'l-bâliğa*, Beyrut 1992, I, 27

lar, nasslarla belirlenmiş hükümler için, zararın def'i ya da menfaatin celbi amacını gerçekleştirici nitelikte uygun bir illet tespit etmeye çalışmışlardır...³³ "...Bütün bunlara rağmen hükümlerde gözetilen şer'i maksatları kavrayamayan ve onların her hangi bir maslahat içermediğini zanneden kimsenin ilim ve irfandan nasibi yoktur..."³⁴ demek suretiyle konunun önemine açıkça işaret etmiştir. Bu konuda M. Tahir b. Âşûr (v.1973) da şöyle demektedir:

"İnsanlar için teşrî kılınan bütün hukuk normlarının, hâkim olan kanûn koyucusu tarafından gerçekleşmesi istenen bir takım gayeleri bulunduğundan hiç kimse şüphe edemez. Çünkü Allah Teâla, hiçbir şeyi boşu boşuna yaratmaz. Bizzat kendisinin; "*Biz gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri bir oyun olsun diye yaratmadık, ancak bir gerçekle yarattık*"³⁵ ve "*Sizi boşuna yarattığımızı mı sandınız?*"³⁶ âyetlerinde haber verdiği gibi, yaratmadaki tavrı da bunu açıkça göstermektedir..."³⁷

Son dönem Osmanlı alimlerinden Seyyid Bey (v.1924) bu konudaki iki ana görüşü ve sahiplerini şu şekilde değerlendirmektedir.

"...Mu'tezile ile Mâtûrîdiyyeye göre hikmet-i teşrî muktezası olarak ahkâm-ı şer'îye mesâlih-i 'ibâda tâbidir. Din ve Şer'î'at vaz'ındaki asıl hikmet ve gâye, beşerîyyeti bir medenîyyet-i fâdîlye îsâl ve bu suretle umum insanlar için dünyevî ve uhrevî saâdet-i hakîkiyyeyi istihsâldir... Bu bahiste şu noktayı kayıt ve ihtar etmek iktiza ediyor ki, ef'âl-i ilâhiyyenin müstemil olduğu hikem ve mesâlih kullarına ve mahlûkatına râcidir. Yoksa Cenâb-ı Hakk Azîmü's-şân, her türlü hikem ve fâideden müstağnidir. Ancak ef'âl-i ilâhiyyenin hususiyle Ahkâm-ı şer'îyyenin hikmetle ve maslahatla mualel olmasından Cenâb-ı Hakk'ın istikmâl-i zât etmesi lâzım gelmez. O hikmet ve maslahatla istikmâl-i zat eden biz kullarıyız, Cenâb-ı Hakk değil..."³⁸

Her iki grubun görüşlerini incelediğimizde, delil açısından ikinci görüşün daha tutarlı ve isabetli olduğu kanaatini taşımaktayız. Yani Allah'ın emir ve fiilleri, kulların yararına bir takım maslahatları içermektedir. Bu nedenle konuya, Allah Teâla açısından bakarsak bunlara, "*makâsıdû's-şârî*", kulları açısından bakarsak "*maslâhat*", her iki bakış açısının birleştiği noktadan bakarsak "*hikmet-i teşrî*" ismini vermek mümkündür.³⁹

E-Hükümlerin Varlığı Ya Da Yokluğu Hikmetlere Değil İletlere Bağlıdır

1-Ta'lîl Kavramı:

Ta'lîl, bir hükmün ya da olayın aklî yönden anlaşılabilir bir nedene da-

³³ Dihlevî, a.g.e., I, 31

³⁴ Dihlevî, a.g.e., I, 29

³⁵ Enbiyâ (21), 16

³⁶ Mü'minûn (23), 115.

³⁷ İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Makâsıdû's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, Tunus 1978, s. 13.

³⁸ Seyyid Bey, *Usûl-ı fikh mebâhisinden İrâde Kazâ Kader*, İstanbul 1333, s. 247.

³⁹ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ* (nşr. A. b. Muhammed), Beyrut 1398, VIII, 36; Cizânî, Muhammed b. Hüseyin, *Me'âlimu usûli'l-fikh 'inde ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, Riyad 1996, s. 204, 205.

yandırılması olayıdır.⁴⁰ Bu olgunun değişik ifade şekilleri vardır. Dolayısıyla her türlü fikhî çalışma bu yöntemlere göre yapılacaktır.

a-Ta'lîl Zorunlu Oluşu

Yakın bir incelemeye tabi tutulduğunda görüleceği üzere, Kur'ân ve Sünnet metinleri (*nusûs*) hükümlerin ta'lîli ile doludur. Bunu bilen Sahabiler başta olmak üzere selef ve müctehit imamlar içtihatlarında bir hareket noktası olması bakımından ta'lîl yöntemini kullanmışlardır.⁴¹

İslâm hukukçularına göre nass, ilke olarak her zaman ta'lîlden üstün sayılsa⁴² bile bu nassların sayısı sınırlı olup, olaylar ve olgular sınırsızdır.⁴³ Sınırlı sayıdaki bu nassların hükmünü başka olayları da içine alacak şekilde genişletilmesi ancak *ta'lîl* yönteminin uygulanmasıyla mümkün olacaktır.⁴⁴ Bu yüzden hukukun yeni olayları çözümlemesi için böyle bir yöntemin bulunması zorunlu olmaktadır.⁴⁵ Bu da nasslarla düzenlenen hükümlerin mutlak olması gerektirir. Bu nedenle Şer'iat tarafından konulan hükümler, mutlaka bir sebebe (illet/gerekçe) göre vaz edilmiştir.⁴⁶ Dolayısıyla hadisçilere göre, *rivâyet* ne ise, fıkıhçılara göre de *ta'lîl* odur. Rivayette hata etmek nasıl mümkünse, müctehidin, yaptığı ta'lîlinde de hatalı olması mümkündür. Dolayısıyla ta'lîl'lerin çoğu ichtihadidir.⁴⁷

Ayrıca ta'lîl, nassların açık ve doğrudan düzenleme yapmadığı konu ve olaylarda cereyan eder.⁴⁸ İlet, nass tarafından belirlendiği gibi, akıl tarafından da kavranabilir yani, *ma'kûlu'l-ma'nâ* olan illetleri akılla da tespit edilebilir. Akıl tarafından kavranamayan yani, *ma'kûl* olmayan manalar üzerinde derince düşünmeye (*i'malûr-re'ye*) gerek yoktur.⁴⁹ Ta'lîlin amacı, bir şeyin abes ve sefehten çıkarılıp, hikmete ulaştırılması şeklindeki bir yararın (faide) elde edilmesini sağlamaktır.⁵⁰

b-Ta'lîl yönteminin teorik ve pratik yararları:

Diğer İslam hukukçuları gibi, Hanefî usulcüler de, ta'lîl yönteminin bir takım yararları içerdiğini belirtmişlerdir. Onlara göre, bu yöntemin hukuk teorisi ve pratiği açısından yararlarını şu şekilde özetlemek mümkündür.

1-Şer'î illetlerin, bizzat kendileri (hüküm) mucip olmayıp, onların vacip kılıcısı sadece Yüce Allah'tır. Hükümlerin varlığının ve tanınmasının bunlara

⁴⁰ Kal'acî, Muhammed Ravvâs, *Mu'cemû lügati'l-fukahâ*, Beyrut 1996, s. 116.

⁴¹ Serahsî, *a.g.e.*, II, 142; Nesefî, *Kef*, II, 254.

⁴² Mes. Bkz. Debûsî, *Takvîm*, s. 280; Kâkî, *a.g.e.*, IV, 1049 ('*En-nass fevka't-ta'lîl*').

[Öyle ki, Kâkî şöyle bir görüş de aktarır: "...Semerkantlı Hanefî usulcülere (*meşâyih*) göre herhangi bir meselede nass bulunmasaydı, o konu, mutlaka ta'lîl ile sabit olacaktı..."].

⁴³ Debûsî, *a.g.e.*, s. 9. (فالحوادث ممدودة والنصوص محدودة)

⁴⁴ Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 47, 48.

⁴⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 269 (Ayrıca bkz. *el-Emedü'l-aksâ*, s. 47).

⁴⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 236; Nesefî, *Kef*, II, 220.

⁴⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 273.

⁴⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 280.

⁴⁹ Serahsî, *a.g.e.*, II, 119, 135.

⁵⁰ Serahsî, *a.g.e.*, II, 111.

izafe edilmesi, *kulların hükümleri kolayca tanınmasını* sağlamaktır. İşte bu yüzden hükümlerin varlığı da yokluğu da bu vasıflara bağlanmıştır.⁵¹

2-Pratik yönden yararı ise, nass bulunmayan konuların, hakkında nass bulunan konulara benzetilerek çözülmesidir. Değilse ta'lîlin bir anlamı olmaz.⁵² Bir başka deyişle, nasstaki *ma'kûlû'l-ma'nâ'nın*, benzeri bulunan diğer konulara da uygulanmasıdır.⁵³

3-Ta'lîlin bir başka yararı da, fakihe ve diğer mükelleflere gönül rahatlığı (*şerhu's-sadr*) ve iç huzuru (*tume'nînetu'l-kalb*) sağlamasıdır.⁵⁴ Kalbin tatmin olması da fakihin, nassta belirtilen hükmün *neden dolayı ve niçin* böyle olduğu hususuna hakkıyla vakıf olduğu zaman gerçekleşir.⁵⁵

2-Hükümlerin varlığı ya da yokluğu illetlere bağlıdır

a-İlet-sebep-hikmet kavramları

İlet kavramının daha doğru olarak anlaşılması için, bu kavrama yakın nitelikli diğer kavramların, özellikle sebep ve hikmet kavramlarının bilinmesi zorunludur.⁵⁶

İlet, “*Hükmün, üzerine bina edildiği, var olup-olmadığı kendisine bağlı olan açık (zâhir) ve belirli (munzabıt) bir vasyfî*”⁵⁷ ifade ederken sebep; “*Kanun koyucunun hükmün varlığına bir alâmet (belirti) kıldığı, açık ve belirli şeydir.*”⁵⁸ Hikmet ise, “*Kanun koyucunun, yasa koyarken amaçladığı ve gerçekleştirmesini istediği yarar ve çıkarları*”⁵⁹ ifade eder.

b-Aklî İlet-Şer'î İlet Ayırımı

İslam hukukçuları genel olarak illeti, mahiyeti itibariyle, *aklî* ve *şer'î* olmak üzere ikiye ayırmışlar, bu iki kısımdan sadece şer'î (hukukî) nitelikte olanların fikhin ilgi alanına girdiğini belirtmişler, ilke olarak aklî illetlerin, hükmü zorunlu olarak gerektirdiğini halbuki şer'î nitelikli illetlerin hükmü her zaman gerektirmeyeceğini söylemişlerdir.

Hanefî ekolünün önde gelen usulcülerinden Ebu'l-Yüsr Pezdevî'ye (v.493/1099) göre de, şer'î illetlerin, hukukî hükümlerin oluşumunda bizâtihi etkileri bulunmamaktadır. Bunları etkili kılan, hükümleri bu vasıflara bağlayan Allah Teâlâ'dır.⁶⁰ Bir başka deyişle, şer'î illetler, kulların fiillerine ilişkin maslahatlardan ya da o maslahatları gösteren şeylerden (*emâre*) ibarettir. Dolayısıyla bu maslahatların neler olduğu da şeriatin tanıtımına/belirlemesine

⁵¹ Serahsî, a.g.e., II, 156.

⁵² Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr fî Şerhi'l-Menâr*, IV, 1049.

⁵³ Serahsî, a.g.e., II, 113, 116, 119, 136.

⁵⁴ Serahsî, a.g.e., II, 110, 113; Nesefî, *Keşf*, II, 213.

⁵⁵ Serahsî, a.g.e., II, 100.

⁵⁶ Bu kavramların anlam içeriği ve birbirleriyle olan bağlarını değerlendirmek için şu makalemize bakılabilir. Pekcan, Ali, “Makâsîd Teorisinin Temel Parametreleri”, *İslâm Hukukî Araştırmaları Dergisi*, sy. 3, Konya 2004, s.113-143.

⁵⁷ İbnü's-Sââtî, a.g.e., II, 589 ; Teftâzânî, Sa'düddîn, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh* (nşr. M. Adnan Derviş), Beyrut 1998, II, 147; Zeydân, Abdülkerim, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, İstanbul, ts., s. 203.

⁵⁸ Ebû Zehrâ, *Usûl*, İstanbul ts., s. 55.

⁵⁹ Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, İstanbul 1984, s. 72; Şakîrî'l-Hanbelî, *Usûli'l-fikhü'l-islâmî*, İstanbul ts., s. 306

⁶⁰ Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed, *Ma'rîfetü'l-huceci'ş-şer'iyye* (nşr. Nâsir el-Hatîb), Beyrut 2000, s. 169.

bağlıdır.⁶¹ Bir başka deyişle, şer'î hükümler ile bunların illetlere göre nasıl sabit olacağına dair belirleme ancak şeriatle bilinebilir.⁶²

c-Şe'î illetler mucip değil, alamet tir.

Şer'î illetlerin bizatihi kendilerinin bir hükmü mucip olup-olmadığı konusu tartışmalıdır. Debûsî'ye göre, şer'î illetlere bu ismin verilmesi *mecâzî*dir. Bunun sonucu olarak şeriatin belirlediği illetlerin bizatihi kendilerinin bu belirlemede etkin rol oynamadıklarını söyleyen Debûsî, bu belirlemenin şâri' tarafından bir alamet/işaret olarak yapıldığını belirterek, insan davranışlarına verilen normatif değerlendirmenin şâri' tarafından yapılacağını vurgu yapmaktadır.⁶³ Ona göre şer'î illetler, *-aklî illetlerin aksine-* hükümlerin bilinmesini sağlayan *işaret* ve *emare*lerdir.⁶⁴

İslâm hukukçuları fikhî hükümlerin varlığının hikmetlere değil de, illetlere bağlı olduğunu belirtmişlerdir. Tespitimize göre, bu hususu dile getiren ilk hukukçu ünlü Hanefî fakîhi Kerhî (v.340/952)'dir. O, fikhin genel kurallarını bir araya getirdiği ünlü risâlesinde⁶⁵ otuz üçüncü kaidede bu hususu şöyle ifade etmektedir.

"...Hükmün illetiyle hikmeti birbirinden farklı değerlendirilir. İlet hükmü gerektirir ama, hikmet hükmü gerektirmez."

Sonraki dönem usûlcü ve fakihlerinden Ömer en-Neseî (v.537/1142) bu kuralın açıklanması babında bir takım örnekler vermiştir.

Buna göre, mesela: Yolculuk halinde namazı kısaltmanın illeti, seferdir. Hikmeti ise, meşakkattir. İçinde meşakkat olmasa bile sefer, namazı kısaltmayı gerektirir. Çünkü hikmetin olmayışı, hükmün de olmamasını gerektirmez. Ancak illetin varlığı, hükmün varlığını gerekli kılar.

Yine istibrâ'nın (*kadının rahminin boş olması*) vacib oluşunun illeti; *milki-yeminle* birlikte *milki-yat*'ın oluşmasıdır. Hikmeti ise, nesebin korunmasını sağlamak ve nesillerin karışmasını önlemektir. Örneğin, bir adam, bir bâkire veya (kadın-çocuk) câriye satın alsa, *-rahmin boş olduğu kesin olarak bilinmesine rağmen-* istibrâ yine de vaciptir. Burada hikmetin bulunmayışı, *-yeni bir mülkiyetin oluşmasından dolayı-* (istibrâ'nın) vacip olmamasını gerektirmez..."

⁶¹ Esmendi, *a.g.e.*, s. 588, 616.

⁶² Esmendi, *a.g.e.*, s. 616.

⁶³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 15, 16.

⁶⁴ Serahsî, *a.g.e.*, II, 134, 135, 136.

⁶⁵ Bazı kaynakların "*Risâle fi'l usûl*" diye zikrettikleri Kerhî'nin bu kitabı, *kayâid-i külliyye* konusunda yazılmış ilk eser olarak kabul edilmektedir. Birçok yazması da bulunan bu eser, *Mustafa Muhammed el-Kabbânî*'nin desteğiyle Debûsî'nin "*Te'sîsü'n-nazar*" adlı eseriyle birlikte ilk defa İstanbul ve Kahire'de tarihsiz olarak basılmıştır. Eserin ikinci baskısı yine adı geçen şahıs tarafından tahkikli olarak ama yine tarihsiz olarak Beyrut ve Kahire'de yayımlanmıştır. İstanbul'da bulunan *Eda Neşriyat*, eseri, bu ikinci baskıdan ofset olmak üzere ve yine tarihsiz olarak neşretmiştir. Ayrıca risâle, Pakistan'ın *Karaçi* kentinde *Mir Muhammed Kitabevi* tarafından *Usûl-ı Pezdevî* ile birlikte tarihsiz olarak yayımlanmıştır. Bu risale, Ferhat Koca tarafından çevrilerek Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar* tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır. Bkz. *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, Ankara 2002 s. 255 vd.; Kerhî'nin sözünü ettiğimiz bu risâlesi tarafımızdan da Türkçemize çevrilerek değerlendirilmiştir. Bkz. "İslâm Hukuku Literatüründe Fikhin Genel Kurallarına Dair İlk Risâle (Kerhî'nin (v.340) 'el-Usûl' adlı Risâlesinin Çeviri ve Değerlendirilmesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XVI (2003), s. 293-307.

Diğer Hanefî fakihleri de Kerhî'nin yolunu takip ederek bu ayırımı işaret etmişlerdir. Meselâ; Cessâs (v. 370/981) bu kuralı, (الحكم تابع للوصف جاريا معه في) (الحكم يثبت على وفق العلة) (الحكم يدور على العلة دون الحكمة) şeklinde ifade ederken,⁶⁶ Kâsânî (v. 587/1191) (الحكم يثبت على وفق العلة) (الحكم يدور على العلة دون الحكمة) biçiminde,⁶⁷ Bâbertî (v.786/1384) (الحكم يدور على العلة دون الحكمة) (الحكم يثبت على وفق العلة) şeklinde,⁶⁸ Haskefî (v.1088/1677) (الأحكام الشرعية ولها أسباب و علل تضاف إليه) şeklinde,⁶⁹ İbn Âbidîn (v.1252/1836) ise, (الحكم دائر مع العلة) biçiminde dile getirmektedir.⁷⁰

3-Hanefîlerin Usûl Eserlerinde 'Esbâb-ı Şerâi' Başlığı Altında Yaptıkları Değerlendirmeler Ve Bu Değerlendirmelerin Ta'lîl Olgusuyla İltisâsi

Hanefî usûlcülerine göre, şer'î hükümler, (kendileri için belirlenen) sebeplere bağlıdır.⁷¹ Burada kastedilen sebep ile illet aynı şey değildir. Dolayısıyla sebep kavramıyla illet kavramı arasında umûm-husûs mevcuttur. Buna göre, her illet sebeptir, ancak her sebep illet olmayabilir. Hanefîlerin bu başlık altında yaptıkları değerlendirmelere göre, dini kabul etmenin vaciplik sebebi, marifetullahı ermek. Abdestin vaciplik nedeni, namaz iken, namaz'ın sebebi, ilgili vakitlerin girişi; orucun sebebi, Ramazan ayının girmesi; zekatın sebebi, malın nisaba ulaşmasıdır. Haccın sebebi, Kabe'dir. Sâdaka-ı fitrın sebebi, bakmakla yükümlü olduğu kişilerin geçimlerini sağlamaktır. Recmin ve celdenin sebebi, zina; el kesmenin sebebi, hırsızlık; içkinin ve iftiranın cezasının sebebi, bunları işlemektir. Kısasın sebebi, amden katil'dir. Keffaretler de ilgili oldukları konulara bağlanmıştır. Öşürün sebebi, gelir getiren (nâmî) arâzî'nin varlığı; haracın sebebi ise, ziraat edilebilir nâmî arâzî'nin varlığıdır. Guslün sebebi ise, hayız, nifas ve cünüplük halinin varlığıdır.⁷²

F-Maslahat

İslâm hukuk bilginlerine göre, dini ve dünyevî bütün hükümler maslahatlara bina edilmiştir.⁷³ Ancak bütün maslahatlar, özü itibarıyla değişkendir. Dolayısıyla durumun ve zamanın değişmesiyle değişime açık olduğu gibi⁷⁴ fiil ve davranışların biçimlerinin değişmesiyle de⁷⁵ farklılaşabilirler. Saymerî (v.436/1044) ve Esmendî'ye (v.552/1157) göre, *maslahatlar* zamana ve şahıslara göre değişiklik gösterir.⁷⁶

⁶⁶ Cessâs, Ebû Bekir Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut 1993, I, 447.

⁶⁷ Kâsânî, 'Alâüddîn, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, Beyrut, ts., IV, 87.

⁶⁸ Bâbertî, Muhammed b. Muhammed, *el-'Inâye Şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-Fikr, ts., IV, 342.

⁶⁹ Haskefî, Alâüddîn, *İfâdatü'l-envâr alâ metni Usûli'l-Menâr* (İbn Âbidîn'in *Nesemâtü'l-eshâr* adlı hâşiyesiyle birlikte), Kahire 1979, s. 173.

⁷⁰ İbn Âbidîn, Muhammedü'l-Emîn, *Reddul-muhtâr*, Beyrut, ts. (Darul-Kütübü'l-İlmiyye), V, 543.

⁷¹ Şâfi, a.g.e., s. 251. الأحكام الشرعية تتعلق بأسبابها

⁷² Örneğin bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 61 vd.; Serahsî, *el-Usûl*, II, 210 vd.; Neseî, *Şerhu'l-Müntehab*, 548-552; Şâfi, a.g.e., s. 256.

⁷³ İbnü'l-Hümâm, a.g.e., III, 189.

⁷⁴ Esmendî, a.g.e., s. 584. (أن المصالح تختلف باختلاف الأحوال و الأوقات)

⁷⁵ Esmendî, a.g.e., s. 587. أن المصالح تختلف بأحوال الأفعال

⁷⁶ Saymerî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali, *Kitâbü Mesâilil-hılâf* (nşr. Abdülvâhid Cehdânî), s. 20, 108, 116 (Bu bilgi, Tuncay Başoğlu'nun, *Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri hakkında Bazı Tespitler*, adlı makalesinden alınmıştır. [Bkz. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, Konya 2003, s.273, 274]; Esmendî, Muhammed b. Abdülhamid,

1-Bir Şeyin Maslahat Ya Da Mefsedet Olduğunu Şâri' Belirler

Cessâs, Yunus 15. âyetin tefsirini yaparken önemli bir hususa işaret eder ve Allah Teâlânın hükümleri teşri yetkisini insanlara bilinçli olarak bırakmadığını, şayet bu işi onlara bıraksaydı büyük bir kaos olacağını belirterek, insanların kendileri hakkındaki maslahatları hakkıyla bilemeyeceklerini bu nedenle maslahatları belirleme yetkisinin Allah Teâlânın tekeli altında olduğunu isabetle kaydeder.⁷⁷

Yine O, *el-Fusûl*'de,⁷⁸ Allah'ın emir ve farzlarının, kulların maslahatlarını gerçekleştirecek şekilde belirlendiğini söyler.⁷⁹

2-Nesh-maslahat bağlantısı:

Ünlü usûlcü ve fakih Debûsiye göre, nasih olsun mensuh olsun bütün hükümler, gaybı en iyi bilen Allah'ın, kulların *-kendi içtihatları ve çabalarıyla ulaşamayacakları-* dünya ve ahiretteki maslahatlarını temin için konulmuştur.⁸⁰

Serahsî ise, bu hususu şöyle değerlendirir.

"...Allah teala tarafından belirlenen şer'î ahkam, kulların iyileri (itaatkar) ile kötüler (isyânkar) arasında bir ayırım yapmak için yani onları imtihan (ibtîlâ) etmek için konulmuştur. Bu imtihanın şekli ve içeriği (ma'na) ise, durum ve zamana göre değişiklik gösterir. Bu imtihanda son derece yerinde bir imtihan şekli vardır ki, bütün bunlar sadece kulların *-dünya ve ahiretteki-* yararına yöneliktir. Zira Allah tealanın bu imtihanı, kendi yararını gözetenek belirlediği söylenemez. Allah teala bundan uzaktır. Kulların yararına olmayan (abes) şeyleri hikmetin zıddına emretmesi söz konusu değildir. Bazan, bazı konular yararlı olurken bazan da başka şeyler yararlı olabilir... İşte bütün bunlar, kulların içinde bulundukları ortam ve durumlara bağlı olarak tespit edilirler.⁸¹ [Dolayısıyla nesh olgusunun esprisi buna dayanır. Yani nesh, kulların durumu ve maslahatına göre şekillenir.]...."

Tevhid nübüvvet-ahiret gibi akâid/ilâhiyât ya da dinin gayb olarak belirlendiği konularda asla nesh söz konusu olmaz. Nesh bazı ahkâm da geçerlidir.⁸²

3-Maslahatların Dereceleri

İslam hukukçuları maslahatları üç kategoride değerlendirilmektedir.⁸³ Bu sıralama aynı zaman da önem sırasına da işaret etmektedir. Buna göre asıl

Tarîkatü'l-hilâf beyne'l-eslâf (nşr. A. M. Muavvad - A. A. Abdülmevcûd), Beyrut 1992; Ayrıca bkz. Tarabîsî, Alâüddîn, *Mu'înu'l-hukâm*, Dâru'l-Fîkr, ts., s. 179.

⁷⁷ *Cessâs*, Ebûbekr Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 236.

⁷⁸ *Cessâs*, *el-Fusûl*, II, 244.

⁷⁹ لأن الفروض والأوامر إنما (هي) حسب المصالح ولا علم لأحد غير الله تعالى بمصالح العباد

⁸⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 243.

⁸¹ Serahsî, *a.g.e.*, II, 44.

⁸² Serahsî, *a.g.e.*, II, 46-48.

korunması gereken maslahatlar zarûriyyât düzeyinde olanlardır. Daha sonra hâcî ve tahsînî nitelikte olanlar gelir. Bu kategorik sınıflamayı Hanefiler diğer usulcülerden almışlardır. Bir başka deyişle bu sınıflamanın orijinali, başta Cüveynî, Gazzâlî, Şâtîbî olmak üzere diğer ekollere mensup usulcülere aittir.

A-Zarûriyyât

Temel ve korunması zorunlu maslahatlar olup, hiçbir insan topluluğunun bunları ihmal etmesi söz konusu değildir. Bu tür maslahatlara duyulan ihtiyaç zarûret düzeyinde olduğu için bunlara zarûriyyât denmiştir. Nizâm-ı âlem bunlara bağlıdır. Yani, insan türünün varlığının sürdürmesi bunların varlığı ile mümkündür. Bunlar (*din-hayat-akıl-nesil-mal*'ın korunması) olmak üzere beş temel esastır. Hayatın kısasla, akılın müskiratın tahrimiyle, nesebin zinanın, mal ise hırsızlık ve gaspın yasaklanmasıyla korunması amaçlanmıştır. Bunlara *zarûriyyât-ı hams* denmekte olup, bunların korunmasının gerektiği hükmü Kur'ân sünnet ve icmâ' ile sâbittir.⁸⁴

a-Zarûrî değerlerin sınırları

Zarûriyyât'ın bu beş esasla sınırlı olması, vakıya (olgulara), din ve toplumların süregelen uygulamalarına (âdât-ı milel ve'ş-şerâi') ve tümevarım (istikra) yöntemiyle sâbit olmuştur.⁸⁵

b-Zarûriyyât Hakkındaki Değerlendirmeler

Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*⁸⁶ adlı eserinde, "İslâm Şerî'ati, kulların dünya ve ahiret işlerindeki maslahatları için vaz' edilmiştir"⁸⁷ der.

Debûsî'nin bu eseri, her ne kadar ahlak ve tasavvufu ilgili olsa da içerik iyi okunursa, *hukuk felsefesine* de çokça yer verdiği görülür. Eser bu bakımdan okunursa önemli bahis ve değerlendirmelerin bulunduğu müşahade edilecektir.⁸⁸

Girişte, insan hürriyetinden bunun mahiyet ve sınırlarından bahseder. Bunun tasavvufi yansımalarına temas eder. Cisim, nefis ve ruh'un arasındaki mücadeleye değinir. Bunlar içinde nefisle olanın en çetin olduğunu söyler. Bundan sonra insanın dünya yaşamına dair serüvenine değinen müellif, sonunda konuyu insanın yaratıcısıyla bağlantısının zorunlu olduğunu, işte bu andan itibaren Şerî'at denen ilahi kaynaklı düzenlemelerin devreye girdiğini

⁸³ Bu bölüm hakkında daha detaylı bilgi almak için aynı adlı çalışmamıza bakılabilir. *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, s. 117 vd.

⁸⁴ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, III, 190.

⁸⁵ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, III, 191.

⁸⁶ Debûsî, *Takvîmu'l-edille* adlı eserini, *Hizânetü'l-hudâ* ve *el-Emedü'l-aksâ* adlı eserlerinden sonra kaleme aldığını belirtmektedir. Bkz. *Debûsî*, a.g.e., s. 9.

⁸⁷ Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 125.

شريعة الإسلام مشتمل على مصالح العباد في أمور المعاش والمعاد

⁸⁸ Nitekim eseri tahkik edenin bu bölüme sözünü ettiğimiz anlamı yansıtan bir başlık koymuş olması da söylediklerimizi destekler niteliktedir (Bkz.s.129).

uzun uzadıya örneklerle anlatır. Ubudiyetin anlamı üzerinde durarak buradan teşrii alana geçiş yapar.⁸⁹

Allah'ın hitabının gerekliliği ve sınırlarına değinir. Burada emir/nehiy olgusunu incelemeye başlar. Bu tür taleplerin, sadece ubudiyet yoluyla kendisine bağlanılan yüce Allah tarafından istenebileceğine işaret eden Debûsî, işte bu Şâri' tarafından konulan şeriatlerin, insanın dünya ve âhîret hayatına ilişkin tüm maslahatlarını göz önüne alarak vazedildiğini söyler. Başta Müslümanlar olmak üzere insanların, bu belirlenen yol ve yöneme bağlanmak zorunda olduğunu kaydeder.⁹⁰ Bunun nedeni ise kulların kendi yararlarına olan şeylerin tümünü kendi çabalarıyla bilemeyecekleri olgusudur. Dolayısıyla bütün bunların hakîm olan birisinin yardımıyla ve yol göstermesiyle mümkündür ki oda Allah Teâlâdır.⁹¹

Daha sonra alemin/dünyanın insan için bir imtihan mekanı olarak takdir edildiğini belirten Debûsî şu noktaya da dikkat çeker. İnsanın yeryüzündeki hayatını sürdürebilmesi için hikmet gereği nasıl yeme, içme gibi şeylere ihtiyacından dolayı yiyecek-içecek bulmak zordaysa ve bunun için de dış dünyadaki eşyaya (*emvâl*) muhtaç ise, kendi türünü sürdürmek (*tenâsül*) için de karşı cinsiyle evlenmeye (*izdivaç*) öylece ihtiyaç duyar. Bütün bunların gerçekleşmesini sağlamak amacıyla Şâri' (Allâh), bunlara yönelip isteyecek doğal bir eğilim yaratmıştır. Bütün bunlardan sonra da onu *din*le yükümlü tutmuş, onu tevhide ve ubûdiyete çağırmıştır. Hayatını sürdürürken oluşacak isteklerini, kendi doğal arzu ve isteklerine göre değil de kendisinin belirlediği biçimde tatmin etmesi gerektiğini bildirmiştir. İşte imtihanın esprisi de buradan kaynaklanır.⁹²

Şâri'in insana bahşettiği *hayat-mal-nesil-din* gibi bütün bu ihsanlarının korumadan uzak olmaması için de bunları ortadan kaldırmaya yönelik saldırıları defetmek için, caydırıcı nitelikteki *cezaları* teşri buyurmuştur (*el-ukûbâtu zevâciru*). Bu *cezalar* her ne kadar insan fitratınca hoş karşılanmasa da bizzat onun varlığının korunması için gerekli olduğunu belirtir. *İbadetlerle* birlikte *cezaların* da bulunması *gıda* ile birlikte bulunan *ilaçlar* gibidir. Zaten insan, doğası gereği ilaçları kullanmaktan pek hoşlanmaz ancak hayatını sürdürmek için bunların alınması da zorunludur.⁹³

Daha sonra muâmelât konusuna genişçe temas eden Debûsî, bu alanlarla ilgili oldukça kıymetli tespitler yapar, bu alanla ilgili konuları değişik açılardan ve *gaî* yönden değerlendirir. Bunlardan birisi de bu değerlerin, yani *zarûriyyât-ı hams*'in hem müslümanların hem de başkalarının saldırılarından korunması için *siyâsî* bir birlikteliğin (devlet-ordu gibi) de dolayısıyla zorunlu olduğunu söyler.⁹⁴

⁸⁹ Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s.33 – 75.

⁹⁰ Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 125 المعاش والمعاد في أمور العباد على مصالح العباد في أمور المعاش والمعاد.

⁹¹ Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 125 vd.

⁹² Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 129.

⁹³ Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 129, 130.

⁹⁴ Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 129-136.

İşte bu yönlerden bakılınca Debûsî göz ardı edilemeyecek kadar önemli bir mütefekkir ve hukuk felsefecisidir.

c-Adalet İlkesinin Değeri hakkında:

Bilindiği üzere hukukun temel ideali adalet ilkesini egemen kılmaktır. Hukuk adaletle neredeyse özdeşleşmiştir. Bu sebeple bütün dinler ve ideolojiler bu ilkeye büyük bir değer vermektedirler. Debûsî de, bu konuya dikkat çekerek eserinin bir bölümüne *kitâbü'l- mîzân* (adâlet)⁹⁵ adını vermiştir. Bu bölümde Debûsî, bu ilkenin önemini çeşitli örneklerle geniş bir şekilde ele alır.

Debusî'nin kitabında değindiği önemli bahislerden biri de *dünyevî maslahatlar* bakımından insanların sınıflandırılmasıdır. İnsanlardan farklı işlevleri olmasına rağmen bir arada olup, birbirlerine gereksinim duyan bu ana sınıfları, Yöneticiler (*umerâ*), bilginler (*ulemâ*), ticaret erbabı (*tüccâr*) ve işçiler (*ummâl*) şeklinde sıralar. Bu sınıfların uyumlu iş birliğinin dünyevî maslahatlar için zorunlu olduğunu belirten Debûsî, sonunda sözü şuraya getirir.

"...Hikmet sahibi Yüce Allah, insanları bu taksime tabi tutmuştur. Bir kısmının huzur ve mutluluğunu diğer kısımların varlığına bağlamıştır. Yokluğunu da diğerlerinin yokluğuyla ilişkilendirmiştir. Hayatın varlığını sürdürmesini mal ve eşyaların varlığına bağlı olarak tayin etmiştir. Ancak *mal* burada bir araç durumunda olup, bunun var oluşu da *ummâl*in varlığını gerekli kılmaktadır. Elde edilen ve işlenen bu mal ve eşyanın bir yerden başka bir yere bir elden başka bir ele taşınması gerekli olmaktadır. Bu külfetli işi de *tüccar* denilen grup üstlenmekte, bundan dolayı da *kâr* elde etmek durumundadır. Bu *kâr* elde etmenin güvencesi de, toplumsal yaşamın huzurlu ve güvenli olmasına bağlıdır. Bunu sağlayacak olan da siyasî bir organizasyonu gerektirir ki, bu birlikteliği de *umerâ* denilen yöneticiler üstlenirler. Bu sınıfın ise genel huzuru sağlamak için *adalet ve insafla* muamele yapmaları gerekir. İşte bu gerçek adalet ve dengenin belirleyicisi de *şerî'at* denilen hukuk düzeninin varlığıdır. İnsanların maslahatlarını gerçek anlamda sağlayan da bu düzendir. Bu olmaksızın bu idealler gerçekleşemezler. Çünkü gerçek maslahatı ve adaleti temin eden Yüce Allah'tır. Bu adaletin ve maslahatın hakiki olarak nasıl gerçekleşeceğini bilenler ise bilginler (*ulemâ*) sınıfıdır. Zira şerî'ati en iyi bilenler de ancak bunlardır. Sonunda her sınıf kendi alanına büyük bir istekle hakim olarak bu huzurlu ortamı temin ederler...."⁹⁶

B) Hâciyyât: Zarûriyyât düzeyinde zorunluluğa ulaşmasa da yine de olmadığında sıkıntı ve güçlüğü yol açan hükümleri ifade eden bir kavramdır. Bey', icâre, kırâz, müsâkât gibi akit türlerine duyulan ihtiyaçlar, bu kategoriye girer.

⁹⁵ Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 203-210.

⁹⁶ Debûsî, *a.g.e.*, s. 246, 247.

[... ولن تعرف وجوه الإنصاف والعدل إلا بالشرع لأن الله تعالى أعرف بمصالح العباد ...]

C) Tahsîniyyât: Bu tür hükümlerin temelini oluşturan dinamikler, daha çok ahlâkî bir nitelik taşırlar. Bu tür hükümlerin özünü, en güzel yol/yöntem (*ahsenü'l-menâhic*), güzel/zarif davranışlar (*mehâsini'l-âdât*) ve güzel ahlâk (*mekârimü'l-ahlâk*) gibi ahlâkî içerikli dinamikler oluşturur. Nitekim bir hadiste⁹⁷ de bu hususlara dikkat çekilmiştir.⁹⁸

4-Üç Kategori Arasında Tercih:

Bu üç kategori karşı karşıya gelirse, sırasıyla zaruri-haci-tahsini şeklindeki sıralamaya riayet gerekir.⁹⁹

a-Zarûriyyâtı oluşturan değerler arasında tercih:

Zarûriyyâtı oluşturan değerler birbirleriyle tearuz ederse, nasıl hareket edileceği hususu tartışmalıdır. Bir grup usulcüyeye göre *din*, diğer bir gruba göre ise, hayatın korunması öncelenir. Sonra da sırasıyla *hayat*, *neseb*, *akıl*, *mal* korunur.¹⁰⁰ Bu görüş sahipleri, dinin korunmasının, hayatın korunmasından daha önemli olduğuna bir başka örnek olarak da, cihâdı verirler. Cihadın dinin korunması için farz kıldığını savunurlar.¹⁰¹

Diğer grup bu görüşe katılmaz ve şöyle cevap verirler. "Cihadın sebebi-nin sadece "*dinin korunması*" olduğunu söylemek, doğru değildir. Zira cihad (buradaki anlamı savaştır) Müslümanlara yönelik tecâvüz ve düşmanlığı ortadan kaldırmak gibi bir amacı da içine alan bir kavramdır. Zorunlu olmadıkça savaş, istenen bir şey değildir."¹⁰² Bu hususta, Hanefî usûlcülerinden *İbnü'l-Hümâm* (v.861/1457) şunları söyler;

"...Hıfzu'd-dine örnek olarak "*cihad*" verilmiştir. Fakat Hanefîler cihadın vacip oluş sebebinin küfür değil, müslümanlara yönelik bir tecavüz ve saldırı olduğunu söylerler. Bu yüzden, savaş sırasında kadınlar, rahipler öldürülmez, sadece kendilerinden cizye alınır. Öte yandan eğer mümkünse küfür ordusuyla musâlaha (barış-ateşkes) de yapılabilir. Buna göre, cihadın sebebinin mücerred küfür olduğu söylenirse, bu doğru değildir. Dolayısıyla Hanefîlerin görüşü daha isabetlidir..."¹⁰³

Alâüddîn el-Kâsânî'nin (v. 587/1191) de belirttiği üzere,¹⁰⁴ mefsedetlerin def edilmesi, maslahatların elde edilmesinden daha önemlidir. Bunun dayanağı ise Peygamberimiz'in (s.a.s.), '*Ben size neyi yasakladığımı*

⁹⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* adlı eserinde Hakim de *el-Müstedrek*'inde sahih olarak rivayet etmiştir.

⁹⁸ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, III, 190-193.

⁹⁹ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* [Bedü'n-nizâm], II, 631 vd.; Molla Fenârî, *Füsûlü'l-Bedâi' fi usûli'l-şerâi'*, II, 305; İbnü'l-Hümâm, *Kemâlüddîn, et-Tahrîr fi usûli'l-fıkıh* s.306 vd.; Ensârî, *Nizâmüddîn, Fevâitü'r-rahâmût bi-şerhi Müselleminü's-sübût li'l-Muhibbillâh b. Abdîşşekâr el-Hindî*, Beyrut 1998, II, 388 vd.; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, III, 192, 193.

¹⁰⁰ İbnü'l-Hümâm, *Tahrîr*, III, 197.

¹⁰¹ İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, Beyrut, 1996, III, 191; Bâtî, Saîd Ramazân, *Davâbitü'l-maslaha*, Beyrut 1992, s. 224.

¹⁰² Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Fıkhu'l-islâmî fi sevhî'l-cedid*, Dimeşk 1968, I, 47.

¹⁰³ Emîr-i Pâdişâh, a.g.e., III, 306; İbn Emîrî'l-Hâc, a.g.e., III, 191

¹⁰⁴ Bkz. *Bedâi'*, II, 49.

ondan mutlaka kaçının. Size neyi emrettiysem, bunlardan gücünüzün yettiği kadarını yerine getirin!"¹⁰⁵ şeklindeki ifadesidir.

II-HANEFÎLERİN MAKÂSİD VE MASLAHAT YAKLAŞIMLARI

Bu bölümde Hanefî ekolüne bağlı fakih ve müctehitlerin makâsîd ve maslahat konusundaki değerlendirme ve buna bağlı uygulamalarına yer vereceğiz.

A-Ekolün Kurucu İmamlarına Göre Makâsîd Ya da Maslahat

Ebû Hanîfe'nin (v.150/767) rey içtihadında nasıl bir yöntem izlediğinin ipuçlarını, onun muasır bir bilgini olan Sehl b. Müzâhim'in şu ifadelerinde görmek mümkündür.

"...Onun metodu, sağlam olanı almak, kötü ve çirkin olandan uzaklaşmak, insanların muameleleri ile onların uygulaya geldikleri adetleri göz önüne alarak hüküm vermektir."¹⁰⁶

Bu ifadelerden de açıkça anlaşıldığına göre diğer müctehit imamlar gibi Ebû Hanîfe de, içtihatlarında mutlaka halkın yararını ve çıkarını düşünür, hüküm verirken onların içinde bulundukları durumları dikkate alırdı.¹⁰⁷ Meselâ şu örnek onun bu yöndeki tavrını ortaya koyması bakımından önemlidir. İmam Ebû Hanîfe'ye göre *-emr bi'l-ma'rûf nehy 'ani'l-münker* niyetiyle olsa bile- bir kimsenin başkasına ait müzik aletlerini kırıp telef etmesi caiz değildir. Çünkü ona göre bu görev, başkalarının malına zarar vermeyi meşru kılmaz. Zira din, başkalarına ait olsa bile 'mal'ın korunmasını güvence altına almıştır.¹⁰⁸

İmâm Ebû Hanîfe'nin *maslahat* ilkesine göre verdiği hükümlere şunları da örnek olarak zikretmek mümkündür.¹⁰⁹

a-İdeolojisinin propagandasını yapan dinsiz (*zındık*), yakalandıktan sonra tevbe ederse kabul olunmaz iken, önce tevbe ederse kabul edilir. Bu örnekte -dış görünüşü itibarıyla- bir kâfir tevbe etmiştir, bu tevbenin kabulü gerekir. Fakat bunun can korkusuyla olması ihtimali, onun samimiyetini gölgelediği için, olası zararını def etmek maksadıyla kabul edilmemesi tercih edilmiştir.

b-Teslim zamanı tayin edilmeksizin yapılan ıstısnâ' (*sipariş*) akdi caizdir. İnsanlar yaptıracakları şeyi, zanâatlıların nezdinde daima hazır bulamazlar, pazarlık yapıp sipariş ederler. Bu ortada hazır ve mevcut olmayan bir

¹⁰⁵ Buhârî, XXII, 255.

¹⁰⁶ Mekki, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Dâru'l-Kütübü'l-'Arabî, 1981, I, 75.

¹⁰⁷ Raysûnî, Ahmed, *el-İctihâd beyne'n-nass ve'l-maslaha ve'l-vâkı'*, Beyrut 2002, s. 31; el-Hâdimî, Nûreddin, *el-İctihâdû'l-makâsûdî*, Riyad 2005, s. 87, 88; Şelebî, M. Mustafa, *Ta'lîlû'l-ahkâm*, Beyrut 1981, s. 341, 342.

¹⁰⁸ Bkz. Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, s. 18.

¹⁰⁹ Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukukunda İctihad*, İstanbul 1996, s. 144; Ayrıca bkz. a.mlf., *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 2004, s. 180 vd.

şeyin satışıdır ve Rasûlullah (s.a.s.) bu tür bir satışı yasaklamıştır. Fakat insanların bu tür bir satışı adet haline getirmeleri ve buna ihtiyaç hissetmeleri bunun *istihsân* yoluyla caiz olmasını gerektirir.

c-Bir kimse, 'Bütün malım sadakadır' dese, bu söz, zekâta tabi mallarına mahsus olur. Çünkü bütün malına şamil olması halinde kendisinin dilenci haline düşmesi sonucunu doğurur ki, bu da dinin emrettiği 'sadaka müessesesinin' ruhuna aykındır.

d-Zanâatkârlar nezdinde zayi olan eşyanın ödettirilmesi hükmünü banimserken de Ebû Hanîfe yine '*maslahat*' prensibine riâyet etmiştir.

Hanefî fıkıh ekolünün ikinci büyük temsilcisi İmâm Ebû Yûsuf (v.182/798), yaptığı içtihatlarında şâriin korunmasını amaçladığı *maslahatları* mutlaka göz önüne almaktaydı. Örneğin, ona göre, devlet başkanı savaşta ele geçirilen esirlere iki şekilde davranmakta muhayyerdir. Buna göre, onları ya fidye karşılığı serbest bırakabilir ya da öldürülmesine karar verebilir. İmâm (devlet başkanı) bu seçimi İslâm'ın yüksek idealleri ile Müslümanların o andaki *maslahatına* göre belirler.¹¹⁰

Yine Ebû Yûsuf'a göre, dâru'l-harp'te had cezalarının uygulanması Müslümanların *maslahatına* uygun düşmez. Bunu gerekçesi şöyledir. Bu tür cezaları hak eden kimseler, böyle bir ceza kendilerine uygulanmasından çekinerek düşman saflarına geçebilirler ki, bu durum İslam askerlerinin savaş stratejisine uygun değildir.¹¹¹

İmâm Muhammed'e (v.189/805) göre de, kimi konularda insanlara genişlik sağlamak ve hayatlarını kolaylaştırmak için onların yararına rahatlatıcı hükümler verilebilir.¹¹² Yine o, *zarûrî* *maslahatların* korunması gerektiğine dikkat çekerek şöyle demektedir:

"Yüce Allah, Adem oğlunun bedenini şu dört şeyle korunduğunu söyler. Bunlar, *yiyecek, içecek, giyecek ve barınaktır*. Ayrıca onlar için, bir takım sebeplere bağlı olarak varlığını sürdürecekleri bir hayat bahşetmiştir ki, bu sebeplerin arkasında yüksek bir *hikmet* gizlidir."¹¹³ Bunun ardından şöyle der:

"Eğer insanlar bu *zorunlu ihtiyaçları* göz ardı ederlerse, isyankâr olurlar. Bu şekilde iken hayatları sona ererse, kendilerini ölüme attıklarından dolayı intihar etmiş olurlar, böylece cehenneme giderler."¹¹⁴

B-İstihsân Metodunun Makâsîdla Bağlantısı

İstihsân, dilde, bir şeyi güzel bulmak ve kabul etmektir. Terim olarak ise, birçok tarifler yapılmıştır. Bunlar içerisinde en yerinde olanı Serahsî'ye (v.483/1090) aittir. O *istihsânı* şöyle tanımlar: "*Kıyası bırakıp, insanlar için*

¹¹⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, Beyrut [Bulak 1302 yılı baskısından ofset] s. 195; (İmâm Ebû Yûsuf'un *maslahatı* gözeterek verdiği diğer bazı örnekler için bkz. a.g.e., s. 110, 111.)

¹¹¹ Ebû Yûsuf, *er-Redd alâ Siyeri'l-Evzâ'i* (thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut, ts., s. 80, 81.

¹¹² Mes. Bkz. Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen, *Muvatta'* (Leknevi'nin ta'liki ile birlikte), [thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî], Dimeşk-Mekke 1999, III, 272, 273; Konu hakkında diğer örnek ve değerlendirmeler için bkz. Desûkî, Muhammed, *el-İmâm Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî ve eseruhû fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Katar 1987, s. 241-245.

¹¹³ Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen, *Kitâbü'l-Kesb* (Serahsî'nin şerhiyle birlikte) (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1997, s. 162, 163.

¹¹⁴ Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb*, s. 165, 166.

en uygun olan ve en yararlı olanı almaktır."¹¹⁵ Bu tanımda görüldüğü üzere, kıyası terk etmenin nedeni, yapılan kıyasın insanlara herhangi bir 'yarar sağlamamasıdır.' Zira usûlcülere göre, kıyasın sahih olması için, illetin mutlaka *şâri'in maksadına* uygun olarak işlev görmesidir. Şâriin hukuk oluşturmaktan maksadı da *kulların yararını* sağlamak, onların zorunlu ve normal ihtiyaçlarını karşılamaktır.¹¹⁶

Bilindiği üzere Ebû Hanîfe'nin kullandığı '*istihsân*' metodu, kendisine itibar edilmesi gereken illetin umûmileştirilmesi, *halkın maslahatına* aykırı geldiğinden, bunun önünü almak amacıyla bu tür kıyaslara mani olmak için başvurduğu bir yol idi.¹¹⁷ Kısaca amacı bu şekilde belirlenen istihsan yöntemi, ister ilk dönem isterse son dönem olsun Hanefî fakihlerince, içtihadî konularda "*makâsîd*" merkezli olarak uygulamaya konulmuştur.¹¹⁸ Bir başka deyişle Hanefîlerin istihsân metodu, son tahlilde *maslahatın temini, mefsedetin def'i, adalet ve hakkaniyetin yerine getirilmesi, sıkıntı ve güçlüklerin ortadan kaldırılması* gibi ilke ve değerlerin hayata geçirilmesi anlamına gelir.¹¹⁹ Bu bakımdan Hanefîlerin bu tutumu¹²⁰ Mâlikîlerin bu yönde izledikleri içtihat metoduna¹²¹ tümüyle benzerlik arz eder. Öte yandan Hanbelî ekolünün önde gelen bilginlerinden İbn Teymiyye (v.728/1328) de istihsân yönteminin esas itibarıyla '*makâsîd ve maslahat*'a dayandığını belirtmiştir.¹²²

Öte yandan Hanefîler, '*kıyas*' ile sadece usûldeki kıyas metodunu değil, '*Şer'iatin genel ilke ve kuralları*' nı da bu terim altında değerlenmişler, ayrıca her istihsânda mutlaka bir *vechü'l-istihsân* (istihsân'ın dayanağı/gerekçesi) bulunması gerektiğini, bunları da özü itibarıyla *şâriin maksadı*yla uyumlu olması gerektiğini söylemişlerdir.¹²³

Hanefîlerin kıyasın katılığını gidermek amacıyla sıkça kullandıkları İstihsân metodu, özellikle "*zarûret, maslahat ve örf*" dayalı İstihsân çeşitleri sonuçta mürsel maslahata dayanmaktadır.¹²⁴ Sahih sayılan örf ve âdetler için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Nitekim örf konusunda yapılan bazı müstakil çalışmalar¹²⁵ da bu sonucu teyid etmektedir.

İstihsân makâsîd ilişkisine temas eden usûlcülerden birisi de Ebû Zeyd ed-Debûsî'dir (v.430/1039). O bu hususta şöyle demektedir.

¹¹⁵ Seyfahsî, Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut, ts, X, 145.

¹¹⁶ Mes. Bkz. Hallâf, Abdülvehhâb, *İlmü usûlî'l-fık'h*, İstanbul 1985, s. 77.

¹¹⁷ Ebû Zehra, Muhammed, *Ebû Hanîfe* (çev. Osman Keskiöğlu), Ankara 1962, s. 306.

¹¹⁸ Abdülkadir b. Hürzillâh, *el-Medhal ilâ 'İlmi makâsîdî's-şer'ia*, Riyad 2005, s. 42.

¹¹⁹ Bkz. Köse, Saffet, *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, İstanbul 1997, s. 171 vd.

¹²⁰ Serahsî, *Usûl*, s. 150 vd.

¹²¹ Bu yöndeki değerlendirmeler için bkz. Şâtîbî, İbrâhim, *el-Muvâfakât fi usûlî's-şer'i'a* (Diraz neşirinden ofset) Beyrut, ts, IV, 148; a.mlf., *el-l'tisâm*, Beyrut 1991, s. 370 vd.

¹²² Bedevî, Muhammed, *Nazariyyetü'l-makâsîd 'inde'l-İmâm İbn Teymiyye*, Ürdün 2000, s. 409.

¹²³ Yûbî, Muhammed 'Sa'd, *Makâsîdü's-şer'i'atü'l-islâmiyye ve 'alâkatuhâ bi'l-edilleti's-şer'iyye*, Riyad 1998, s. 567 vd.; Şelebî, Muhammed Mustafa, *Usûlü'l-fikhi'l-islâmî*, Beyrut, ts., s. 265.

¹²⁴ Ebû Zehra, *Usûl*, s.268; Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-İstislâh ve'l-Mesâlihi'l-mürsele fi's-şer'iati'l-İslâmiyye ve usûli fikhihâ*, Dimeşk, 1998, I. Baskı, s. 61; Buğâ, Mustafa Dîb, *Eserü'l-edilleti'l-muhtelefi fihâ fi'l fikhi'l-İslâmî*, Beyrut, 1993, II. Baskı, s. 45; Karaman, *İslâm Hukukunda İctihat*, s. 164; Dönmez, a.g.e., s. 154.

¹²⁵ Mes. Bkz., Mübarekî, Ahmed b. Ali Sîr, *el-Urf ve eseruh fi's-şer'iati ve'l-kânun*, Riyad, 1992, I. Baskı, s. 128; Kûte, Abdülkâdir, *el-Urf hucciyâtü ve eseruh fi fikhi'l-muamelâtü'l-maliyye inde'l-Hanâbile*, Mekke, 1997, I. Baskı, I, 54,55.

"...Şer'î illetlerin bir kısmı, diğerlerine göre daha belirgin olabilir. Nitekim mezhebimize mensup bilginler açık (zâhir) olanları kıyas, gizli (bâtın) olanları istihsân diye isimlendirmişlerdir. Sonra, tercihin, ma'nâ (illet/hikmet) bakımından kuvvetli olana göre yapılacağını bilmek için bazan kıyası bazan da istihsânı almışlardır¹²⁶...(Kıyası bırakıp, istihsânı almanın gerekçesi (vechu'l-istihsân) işte bu ma'nâ dır).

'Hısâmü's-şehîd' lakaplı Ömer b. Abdilaziz el-Hanefî (v.536/1141), Büyüyük müctehit Hassâf'ın (v.262/874) 'Edebü'l-Kâdî' adlı eserine yazdığı şerhte, hüküm verirken izlenecek yöntemi izah sadedinde 'halkın örfü ve onların maslahatının gözetilmesi gerektiğini' belirtmiştir.¹²⁷

Selem, istisnâ', kırâz/mudârebe akitlerinin cevazı; kuyuların belli sayıda veya belli oranda su çekilmesiyle temizlenmiş sayılması, yırtıcı kuşların artıklarının temiz kabul edilmesi; şüphe ile düşmeyen her hak konusunda şehâdete şahitlik (*şehâde ale's-şehâde*) edilmesinin caiz kılınması; nikah, zî-fâf, ölüm ve nesep konusundaki duygu şahitliğinin (*eş-şehâde bi's-semâ'*) caiz görülmesi gibi hususlar da özü itibâriyle kulların *maslahatını* gerçekleştirmek demek olan 'istihsân' metoduna göre verilmiş hükümler arasında bulunmaktadır.¹²⁸

C-Hanefîlerin Makâsîd ve Maslahatı Gözeterek Verdiği Hükümlere Bazı Örnekler:

Hanefîlerin de içinde bulunduğu bütün İslâm hukuçularına göre, hükümler sadece kulların *maslahatı* için konulmuştur.¹²⁹ Kısas, içki, kazif (iftira), zina ve hırsızlık hadleri; *hayatı, malı, ırzı, akli ve nesebi* korumak amacıyla ceza olarak belirlenmiştir.¹³⁰ Biz bu bölümde Hanefîlerin bu yönde verdiği bazı örnekleri sadece bir fikir vermesi bakımından zikretmekle yetineceğiz.

1-İmam Ebû Hanîfe'ye göre itikafta bulunan kimse, itikafta bulunduğu yerden az bir süre de olsa dışarı çıksa, i'tikafı bozulur. İmameyn'e göre ise çıktığı süre yarım günden daha fazla olmadıkça i'tikafı bozulmaz. Ebû Hanîfe'nin görüşü her ne kadar kıyasa daha uygun olsa da İmâmeyn'in görüşü, *insanlara daha genişlik sağlamaktadır*. Zira onlara göre i'tikâf yapılan mekândan *ihtiyaçları gidermek* amacıyla az bir süre dışarıya çıkmak caiz kılınmıştır.¹³¹

2-Su bulunmadığı zaman teyemmüm yapılması, *insanın ihtiyacı* dikkate alınarak, abdestin yerine geçen zorunlu bir abdest şeklidir.¹³²

¹²⁶ Debûsî, a.g.e., s. 16.

¹²⁷ Bkz. Hassâf, *Şerhu edebi'l-kâdî* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efğânî), Beyrut 1994, I. Baskı, s. 19 vd.

¹²⁸ Şelebî, Muhammed Mustafa, *Ta'lîlül-ahkâm*, Beyrut 1981, s. 342, 353.

¹²⁹ İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut, ts., VI, 336.

¹³⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, VII, 56; İbnü'l-Hümâm, a.g.e., VI, 72.

¹³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, III, 118.

¹³² Serahsî, a.g.e., V, 5.

3-Nikâh akdinde, kadınların bakımı ve geçimlerinin sağlanması, çocuk edinmek suretiyle neslin devamını temin, zina yoluyla cinsel ihtiyaçların giderilmesini önlemek gibi dini-dünyevi birçok *maslahat* vardır.¹³³

4-Nikâhta tarafların biri birine denkliği (*kefâet*), onların *maslahatı* için önemlidir.¹³⁴

5-Boşamada asıl olan yasaklıktır. Zira boşama, dini ve dünyevi birçok *maslahatı* içine alan nikâhın sona erdirilmesi anlamına gelmektedir.¹³⁵

6-Küçük kızı nikâhlama vazifesinin kızın velisine yüklenmesinde, onun *maslahatının* korunması amacı vardır.¹³⁶

7-Müslümanların, adaleti yerine getirmek; toplumsal düzeni sağlamak, ferdî ve sosyal faydayı temin etmek gibi işlevleri yerine getirecek birini devlet başkanı olarak seçmeleri vaciptir.¹³⁷

8-Devlet başkanı *toplum menfaatini* gözeterek devletin bazı arazilerini vakıf haline getirebilir.¹³⁸ Savaş ganimetlerini *toplumun genel yararını* düşünererek taksimden önce satışa arz edebilir.¹³⁹

9-Devlet, sosyal güvencesi olmayanların *tüm ihtiyaçlarını* gözetmek zorundadır. Devlet başkanı, velisi olmayanların velisi durumundadır.¹⁴⁰

10-Devlet başkanı, yol açma gibi zorunluluk nedeniyle yani bir *kamu menfaati* için özel mülkiyete el koyabilir.¹⁴¹

11-Devlet yöneticileri, *meşsedeti* ortadan kaldırmak amacıyla ta'zir cezalarının miktarını duruma göre azaltıp çoğaltabilirler.¹⁴²

12-Zengin Müslümanların zekât vermekle yükümlü tutulmasından maksat, fakirlerin *ihtiyaçlarının* karşılanmasıdır.¹⁴³

13-*Mal*, insan hayatının vazgeçilmez unsurlarından biri olması dolayısıyla korunması zorunlu bir değerdir.¹⁴⁴ Bu yüzden devletin mali kaynaklarının toplanıp saklandığı bir hazinesinin ve beytül'-mâlinin bulunması zorunludur.¹⁴⁵

14-Şirket yoluyla kazanç sağlamak *insanların maslahatı* icabı caiz kılınmıştır.¹⁴⁶

15-Müslüman olmayanlardan alınan *cizye* ile (sulh yoluyla elde edilen ganimet)*fey*, Müslümanların *maslahatı* doğrultusunda harcanır.¹⁴⁷

¹³³ Serahsî, *a.g.e.*, IV, 41; XX, 454; Semerkandî, *a.g.e.*, s.187; Bâbertî, *el-İnâye*, III, 418; İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, III, 471; IV, 115.

¹³⁴ Bâbertî, *el-İnâye*, III, 292, 293; İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, III, 393.

¹³⁵ Bâbertî, *el-İnâye*, III, 470, 471; Meydânî, Abdülğani el-Güneymî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitab*, (nşr. Abdürrezzak el-Mehdî), Beyrut 1994, II, 168.

¹³⁶ İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Beyrut ts. , III, 254.

¹³⁷ Kâsânî, *a.g.e.*, VII, 2, 3.

¹³⁸ İbn Âbidîn, *Reddül'-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, IV, 365.

¹³⁹ *A.g.e.*, V, 162.

¹⁴⁰ İbn Nüceym, *a.g.e.*, V, 115, 226.

¹⁴¹ *A.g.e.*, I, 336.

¹⁴² Zeylaî, Os mân b. Ali, *Tebyînü'l-kakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Beyrut ts. , III, 208.

¹⁴³ Semerkandî, *Tarîkatü'l-hulâf beyne'l-eslâf*, s. 61.

¹⁴⁴ Zeylaî, *a.g.e.*, III, 318; İbn Nüceym, *a.g.e.*, V, 277; VIII, 330.

¹⁴⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, VII, 329; Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*, VI, 64; İbn Nüceym, *a.g.e.*, VIII, 168, 236.

¹⁴⁶ Kâsânî, *a.g.e.*, VI, 58.

16-Bütün akit türleri, *insanların maslahatı* için caiz kılınmıştır.¹⁴⁸

17-Kâfir bir toplulukla yapılan savaşta, İslâm'ın ve Müslümanların *yüksek menfaatlerini* korumak amacıyla başka bir kâfir gruptan yardım ve destek almakta bir sakınca yoktur.¹⁴⁹

18-Eğer *Müslümanların maslahatı* düşmanlarla ateşkes ya da barış antlaşması (*müvâde'a*) yapılmasını gerektiriyorsa bunu yapmakta bir sakınca yoktur.¹⁵⁰

19-*Müellefe-i kulûb* niteliğinde oldukları düşünülen kimselere, onların olası zararlarını önlemek amacıyla maddi yardımda bulunmak caizdir.¹⁵¹

20-İslâm toplumunun üyeleri, kendilerinin can ve mal güvenliğini korumak amacıyla cihad etmeleri icap ederse, savaşa herkesin değil sadece bu işle görevli kimselerin katılması gerekir. Herkesin bu işte görev alması, toplumun mevcut tüm *maslahatlarını* ortadan kaldırabilir.¹⁵²

21-Devlet yöneticileri, *-topluma verebilecekleri olası zararlar nedeniyle-* müftî-i mâcin'in¹⁵³, bilgisiz doktorun ve iflas etmiş tüccarların/taşımacıların *hacr* edilmelerine karar verebilir.¹⁵⁴

SONUÇ

Bu araştırmamız da göstermiştir ki, makâsîd metodu, Hanefîlerin usûle dair eserlerinde müstakil olarak ele alınmamakla birlikte diğer fıkıh ekollerinde olduğu gibi, *-özellikle pratik-* fıkıh çalışmalarında göz önüne alınmış, içtihat faaliyetleri bu yönde işletilmiştir. Ancak, Hanefîlerin pratik çalışmalarında bu ilkeye yer vermelerine karşın, konuyu teorik düzeyde, diğer mezheplere oranla daha düşük seviyede ve yoğunlukta ele aldıkları da bir gerçektir. Bu çalışmamızın, konunun her zaman tartışmaya ve değerlendirmeye açık olduğu hususunu da göz ardı etmeksizin meydana getirilmiş öncü bir niteliğe sahip olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

¹⁴⁷ Kudûrî, Ebû'l-Hasen, *Muhtasar* (nşr. Muhammed Uveydâ), Beyrut 1997, s. 235, 238; İbnü's-Sââtî, Muzafferuddin, *Mecmau'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyirayn* (nşr. İlyas Kaplan), Beyrut 2005, s. 815; Bâbertî, a.g.e., VI, 26, 67, 68; İbnü'l-Hümâm, a.g.e., VI, 67.

¹⁴⁸ Kâsânî, a.g.e., VII, 169.

¹⁴⁹ Tahâvî, Ebû Ca'fer, *el-Muhtasar* (nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî), Karaçi h.1413, s. 292.

¹⁵⁰ Kudûrî, Ebu'l-Huseyn, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî* (Siyer bölümü), thk. Necmeddin Güney, Basılmamış yüksek lisans tezi, Konya 2006, s. 57; İbnü's-Sââtî, a.g.e., s. 795.

¹⁵¹ Kudûrî, a.g.e., 122, 123.

¹⁵² Kudûrî, a.g.e., s. 5, 6.

¹⁵³ *Müftî-i mâcin*: Şer'i hükümleri devre dışı bırakmak için insanlara hile ve çıkış yollarını öğreten, söz ve hareketlerine dikkat etmeyen fasık müftî [Bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998, s. 263].
¹⁵⁴ Jemerkandî, Nâsiruddin, *el-Mültekat fi'l-fetâvâ el-Hanefiyye* (nşr. S. Y. Ahmed -M.Nessâr), Beyrut 2000, s. 220.