



T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**KLASİK VE MODERN FİKİH DÜŞÜNCESİNDE MAKÂSİD
İÇTİHADININ İLKE VE SINIRLARI**

DOKTORA

Yusuf BULUTLU

BURSA- 2022



T.C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**KLASİK VE MODERN FIKIH DÜŞÜNCESİNDE MAKÂSİD
İÇTİHADININ İLKE VE SINIRLARI**

DOKTORA

Yusuf BULUTLU

Danışman:

Prof. Dr. Ali KAYA

BURSA- 2022

TEZ ONAY SAYFASI

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim, İslam Hukuku Bilim Dalı'nda
711623002 numaralı **Yusuf BULUTLU**'nun hazırladığı "**Klasik ve Modern Fıkıh
Düşüncesinde Makâsıd İctihadının İlke ve Sınırları**" konulu Doktora Çalışması ile
ilgili tez savunma sınavı,/.... / 2022..... günü-saatleri
arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın
tezinin..... (başarılı / başarısız) olduğuna(oybirliği /
oyçokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav
Komisyonu Başkanı)

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Prof. Dr. Ali KAYA

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Prof. Dr. Vejdi BİLGİN

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Prof. Dr. Şamil DAĞCI

Anakara Üniversitesi

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Prof. Dr. Recep CİCİ

Sabahattin Zaim Üniversitesi

.../.../2022

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum " *Klasik ve Modern Fıkıh Düşüncesinde Makâsıd İctihadının İlke ve Sınırları* " başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Yusuf BULUTLU
Öğrenci No: 711623002
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri
Programı: İlahiyat
Statüsü: Doktora



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tez Başlığı / Konusu: *Klasik ve Modern Fıkıh Düşüncesinde Makâsıd İctihadının İlke ve Sınırları*

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 200 sayfalık kısmına ilişkin, 13 /06/2022 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* * adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 9 'dur.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı:	Yusuf BULUTLU
Öğrenci No:	711623002
Anabilim Dalı:	Temel İslam Bilimleri
Programı:	İlahiyat
Statüsü:	Doktora

Danışman
Prof. Dr. Ali KAYA

ÖZET

Yazar adı soyadı	Yusuf BULUTLU
Üniversite	Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim dalı	Temel İslam Bilimleri
Bilim dalı	İslam Hukuku
Tezin niteliği	Doktora
Mezuniyet tarihi	18/07/2022
Tez danışmanı	Prof. Dr. Ali Kaya

Klasik ve Modern Fıkıh Düşüncesinde Makâsıd İctihadının İlke ve Sınırları

IX. yüzyılda genelde İslam, özelde ise fıkıh düşüncesinin donuklaşma ve gerileme sürecine girdiği şeklinde baskın bir kanaat bulunmaktadır. Bu düşünce büyük ölçüde İslam'ın temel kaynaklarının makâsıdî (teleolojik) olmaktan ziyade lafzî (literal) bir yoruma tabi tutulmasıyla doğrudan ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda geleneğe hâkim olan lafzî yorum yaklaşımının, İslam dünyasının geride kalmasına neden olduğu iddia edilmiş, makâsıdî yoruma ise sık vurgu yapılarak ön plana çıkarılmıştır.

Bu sâikle modern dönemde bazı araştırmacılar gâî yorumu bir çıkış yolu olarak görmüş, bu yöntemi içtihatı merkeze alarak lafzî yorumun/beyan içtihadının bir tarafa konulması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bunlar kısaca usul ilminin bir kenara bırakılmasını, nass ile makâsıdın çatışması durumunda ise makâsıdın tercih edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Ancak bu düşüncenin birçok içtihadî ve hukukî probleme sebebiyet vereceğinden bu içtihat yönteminin delil değerini ve ilkelerini belirleme gereği doğmuştur.

Buna binaen tezde, makâsıd içtihadının delil değeri, problemleri ve makâsıd içtihadının ilke ve sınırları tespit edilmeye çalışılmıştır. Neticede makâsıdın gayri mansûs meselelerde delil olduğu, bu yöntemle içtihat edilebileceği, ancak zaptı sağlanmadığı takdirde İslam hukukunun formel ve normatif yapısına zarar vereceği, makâsıd içtihadının bir takım ilke ve sınırlarının bulunduğu görülmüştür.

Bu çalışmasının birinci bölümünde makâsıdın, tarihi serüvenine, dayandığı temel kavramlara ve kısımlarına değinilmiştir. İkinci bölümde içtihat yöntemleri, makâsıd içtihadının delil değeri ve ilkeler belirlenmeden başvurulacak içtihadın doğuracağı hukuki problemler ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise içtihat/yorum ilkeleri, makâsıd içtihadını sınırlayan deliller, bu yöntemin genel ve özel ilkeleri konularına göre incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Makâsıd İctihadı, Teleolojik Yorum, Lafzî Yorum, Gâî Yorum, Yorum İlkeleri, Makâsıd İlkeleri

ABSTRACT

Name & surname	Yusuf BULUTLU
University	Bursa Uludag University
Institute	Institute of Social Sciences
Field	Basic Islamic Sciences
Subfield	Islamic Law
Degree awarded	PhD.
Date of degree awarded	18/07/2022
Supervisor	Prof. Dr. Ali Kaya

Principles and Boundaries of Maqasid Jurisprudence

In the nineteenth century, there was an opinion that Islamic thought in general and fiqh thought in particular had entered a process of dulling and regression. This idea is closely related to a literal rather than a teleological interpretation of the main sources of Islam. In this context, it is a well-known fact that the literal interpretation approach, which dominates taqlid, is the most prominent alternative to the teleological interpretation that activates the field of ijtiḥad in jurisprudence.

From this point of view, some researchers in the modern era saw that the teleological interpretation is the only way out of this intellectual and jurisprudential crisis, and they made this teleological interpretation a method of ijtiḥad, and stipulated that the fiqh of literal/verbal interpretation should be removed from the field of ijtiḥad. In summary, they said, that the science of principles should be put aside, and in the event of a conflict between the text and the intentional ijtiḥad, the intention must be absolutely preferred. This new thought causes many legal and jurisprudential problems. It has become necessary to determine the authenticity of the intentional diligence and the controls of this new jurisprudential method.

In this message, the authoritativeness of intentional jurisprudence and its legal and jurisprudential problems were revealed, and the controls of intentional jurisprudence were set, and its limits and parties were clarified. As a result, it has been observed that the objectives are legal evidence in matters not stipulated, and it is possible to conduct ijtiḥad in this new way provided that it is precise and the parties are specified, but if the objective ijtiḥad is not controlled, problems will befall the formal and normative structure of Islamic law.

In the first part of this study, the stages through which the development of intentions has gone through, the basic concepts that are based on it and its parts and divisions were mentioned. In the second part, the methods and approaches of ijtiḥad, the authoritativeness of maqasid ijtiḥad, and the legal problems that will arise from the application of maqasid ijtiḥad without specifying the controls. In the third chapter, the principles of ijtiḥad, i.e. the rules of interpretation, the evidence limiting the intentional ijtiḥad, and the general and specific controls of this method were studied.

Keywords: Islamic Law, Literal and Teleological Interpretation, Principles of Teleological

مختصر

الاسم والشهرة	يوسف بلونلو
اسم الجامعة	جامعة بورصا أولوداغ
المعهد العالي	المعهد العالي للعلوم الإجتماعية
رئاسة القسم	قسم العلوم الإسلامية الأساسية
الفرع	فرع الفقه الإسلامي و حقوقه
المرحلة	دكتوراه
المشرف على الرسالة	بروفسر دكتور علي قايا

ضوابط الاجتهاد المقاصدي بين الحداثة و الأصالة في الفقه الإسلامي

في القرن التاسع عشر، ساد رأي مفاده أن الفكر الإسلامي بشكل عام و الفكر الفقهي بشكل خاص قد دخلوا في عملية التبدل والتراجع. ترتبط هذه الفكرة إلى حد كبير ارتباطاً مباشراً بالتفسير الحرفي بدلاً من التفسير الغائي للمصادر الرئيسية للإسلام. في هذا السياق، من الحقائق المعلومة أن البديل الأبرز لنهج التفسير الحرفي، الذي يهيمن عليه التقليد، هو التفسير الغائي الذي ينشط مجال الاجتهاد في الفقه.

ومن هذا المنطلق رأى بعض الباحثين في العصر الحديث أن التفسير الغائي هو المخرج الوحيد من هذه الأزمة الفكرية والفقهية ، و جعلوا هذا التفسير الغائي منهجاً في الاجتهاد ، ونصوا على إبعاد فقه التفسير الحرفي / اللفظي من مجال الاجتهاد. بالمختصر المفيد قالوا، بأن علم الأصول يجب أن يُوضع جانباً، وفي حالة التعارض بين النص والاجتهاد المقاصدي ، يجب تفضيل المقاصد بشكل مطلق. إن هذا الفكر الجديد يسبب العديد من المشاكل الاجتهادية والقانونية ، فقد أصبح من الضروري تحديد حجية الاجتهاد المقاصدي و ضوابط هذا الأسلوب الفقهي الجديد.

في هذه الرسالة ، تم الكشف عن حجية الاجتهاد المقاصدي ومشكلاته الاجتهادية و القانونية، وضُبطت ضوابط الاجتهاد المقاصدي و بُيّنَت حدوده و أطرافه. ونتيجة لذلك ، فقد لوحظ أن المقاصد دليل شرعي في المسائل غير المنصوصة ، ويمكن إجراء الاجتهاد بهذه الطريقة الجديدة بشرط أن تكون مضبوطة و محددة الأطراف ، ولكن إذا لم يتم ضَبْطُ الاجتهاد المقاصدي، فسوف تلحق المشاكل بالبنية الشكلية والمعارية للشريعة الإسلامية.

في الجزء الأول من هذه الدراسة تم ذكر المراحل التي مر بها تطور المقاصد ، والمفاهيم الأساسية التي تقوم عليه و كذلك ذكر أنواع المقاصد و أقسامه. و في الجزء الثاني ، تمت مناقشة أساليب ومناهج الاجتهاد، و حجية الاجتهاد المقاصدي والمشاكل القانونية التي ستنشأ عن تطبيق الاجتهاد المقاصدي دون تحديد الضوابط. في الفصل الثالث ، تمت دراسة مبادئ الاجتهاد أي قواعد التفسير، والأدلة التي تحد من الاجتهاد المقاصدي ، والضوابط العامة والخاصة لهذه الطريقة.

الكلمات المفتاحية: الاجتهاد، المقاصد، ضوابط الاجتهاد، التفسير الحرفي، التفسير الغائي

ÖNSÖZ

Hz. Peygamber (s.a.v) hayatta iken Müslümanlar dîni ve hukuki problemlerini ona danışarak çözüyorlardı. Ancak Hz. Peygamberin (s.a.v) vefatından sonra onun yerini müçtehit sahabiler aldılar. Müçtehit sahabelerin ilmî faaliyetleri sonucunda yeni yetişen müçtehitlerle birlikte fikhî çalışmalar hız kazandı. Bu ilmi çalışmalar, Kufe, Basra, Şam, Medine gibi belli ilim merkezlerinde toplandı. Adı geçen şehirlerde belli müçtehitler etrafında ilim ehli toplanmaya ve fıkıh ekolleri oluşmaya başladı. Fıkıhtaki ekolleşme zamanla fûrudan usule doğru devam etti. Ekollerin mezhep metodolojilerini oluşturma gayretleri büyük oranda Hicri v. asırda sonuçlarını vermeye başladı. Bu dönemde felsefe ve mantık alanındaki tercüme ve telifler metodolojiyi doğrudan etkiledi. Müttekellim usûlcüler fıkıh usûlünü mantık ve kelamla mezc ederek daha sistematik ve teorik bir usul ortaya koydular. Bunlara paralel olarak maslahat ve makâsîd kavramları Bakıllânî, Cüveynî, Gazâlî gibi alimlerce usul ilminde ele alınmaya başlandı. Daha sonra maslahat ve makâsîd Şâtîbî tarafından müstakil bölüm olarak ele alınmış ve artık bir teori olarak bazı klasik usul eserlerinde zikredilmeye başlanmıştı. Şâtîbî'den sonra gerekli ilgiyi göremeyen makâsîd kıyasta münâsebe, ta'lîl, maslahat konuları altında dağınık bir şekilde işlenmeye devam etmiştir.

Modern dönemdeki gelişmeler makâsîdı yeniden gündeme taşımış ve bu dönemin ilk önemli eserlerinden sayılabilecek bir makâsîd-ı şerîa çalışması İbn Âşûr tarafından kaleme alınmış ve büyük bir teveccüh görmüştür. Bu teveccühün önemli sebeplerinden biri yeni gelişen olaylara çözüm üretmektir. Zira makâsîdın bir ilim olarak ele alınması ve geliştirilmesi fıkha esneklik kazandırabilir ve böylece birçok yeni mesele fakihler tarafından çözüme kavuşturulabilir. Ancak makâsîdın kavramları ve ilkeleri henüz netleşmediği için her kesim makâsîda farklı amaçlarla yaklaşmıştır. Bu ise makâsîd etrafında birçok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Tartışmaların bir yönü makâsîdın kavramlarına ve yapısına ilişkin iken diğer boyutu makâsîdın delil ve içtihat boyutuna yöneliktir. Makâsîdın bir içtihat olup olmadığı, delil değeri ve ilkeleri etrafında çeşitli tartışmalar sürmüştür. Tartışmaların bir kısmı fıkıhın formel ve normatif yapısını doğrudan etkilemiş ve neticede fıkıhta dîni ve hukuki problemlere kapı aralamıştır.

Yukarıda zikredilen tartışma ve problemlerden dolayı bu çalışma, makâsîd içtihadının bir içtihat yöntemi olup olmadığını tespit etmek, delil (hücciyet) değerinin ne olduğunu saptamak, makâsîtla içtihat yapılması durumunda ortaya çıkacak muhtemel problemleri değerlendirmek ve bu içtihat yönteminin ilke ve sınırlarını belirlemek amacıyla seçilmiştir. Doktora tezi olarak hazırlanan bu çalışmanın konusu, bir içtihat yöntemi olan makâsîd içtihadının (teleolojik yorumun) delil değerinin incelenmesi, ilke ve sınırlarını oluşturan kaidelerin belirlenmesidir. İslam hukukunda makâsîdın ana kavramları, kısımları, içtihatındaki yeri, delil değeri ve zaptı araştırmanın kapsamını oluşturmaktadır.

Çalışma, üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde makâsîdın terim manasına, tarihi sürecine, dayandığı temel kavramlara ve kısımlarına değinilmiştir. İkinci

bölümde içtihat yöntemleri, makâsıd içtihadının delil değeri ve ilkeleri belirlenmeden başvurulmuş makâsıd içtihadının doğuracağı hukuki problemlere yer verilmiştir. Üçüncü bölümde ise içtihat/yorum ilkeleri, makâsıd içtihadını sınırlayan deliller, bu yöntemin genel ve özel ilkeleri konularına göre incelemeye çalışılmıştır.

Bu süreçte bilgi ve tecrübesiyle beni aydınlatan danışman hocam Prof. Dr. Ali KAYA'ya, tez izleme komitesinde yer alarak tezimize katkı sağlayan Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR'a, değerli vakitlerini tahsis ederek çalışmanın son okumasını yapan ve yapıcı eleştirisiyle olumlu katkılar sağlayan Prof. Dr. Vejdi BİLGİN'e, değerli zamanlarını ayırarak çalışmanın jüriliğini yapan Prof. Dr. Recep CİCİ ve Prof. Dr. Şamil DAĞCI'ya şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim. Tezi fasıl fasıl okuyup şekil ve dil bakımından olgunlaştıran Öğretim Görevlisi Fatih Mehmet ALBAYRAK'a, ilmi istişarelerde bulunduğum Araştırma Görevlisi Bünyamin BULUTLU'ya ve yetişmemde katkısı olan her bir hocama müteşekkirim.

Ayrıca, yetişmemde ilim ve irfanı sevmemde çok büyük katkısı olan anne ve babama, maddi ve manevi desteğini eksik etmeyen Dr. İsrail KİŞLA ve rahmetli Faruk KAHRAMAN'a, aile hayatında fedakâr davranan salih zevcem Kamer BULUTLU'ya minnet ve şükranlarımı sunarım. Bu mütevazî çalışmanın dareynde hüsn-ü kabul görmesini Yüce Allah'tan temenni ederim.

Yusuf BULUTLU

Bursa - 2022

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ.....	V
ÖZET.....	VII
ABSTRACT	VIII
ÖNSÖZ.....	X
İÇİNDEKİLER	XII
KISALTMALAR.....	XVII
GİRİŞ.....	1
A. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ARKA PLANI.....	1
B. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	2
1. Amacı ve Soruları	2
2. Önemi	3
C. ARAŞTIRMADA TAKİP EDİLEN USUL	4
D. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI.....	5

BİRİNCİ BÖLÜM

MAKÂSİD: KAVRAMSAL VE TARİHSEL ÇERÇEVE

I. MAKÂSİDİN TANIMI VE TARİHİ GELİŞİMİ.....	9
A. MAKÂSİD KAVRAMI.....	9
B. MAKÂSİDİN TARİHİ GELİŞİMİ.....	10
1. Klasik Dönem	10
2. Modern Dönem.....	14
II. MAKÂSİD FİKRİNİ OLUŞTURAN ANA KAVRAMLAR.....	19
A. FITRAT.....	19
B. TA'LİL (HUKUKUN AMACA ÖZGÜLENMESİ)	21

C. HİKMETLE TA'LÎL	26
D. MÜNÂSİB VASİF (EL-MÜNÂSEBE)	30
1. <i>Muteber Münâsib Vasıflar</i>	34
a. Müessir Münâsib	35
b. Mülâim Münâsib	35
c. Garîb Münâsib	36
2. <i>Mülga Münâsib Vasıflar</i>	37
3. <i>Mürsel Münâsib Vasıflar</i>	38
E. TA'ABBUDÎLİK VE KAPSAMI	40
1. <i>Ta'abbudî Hükümler</i>	40
2. <i>Ta'abbudî Hükümlerin Kapsamı</i>	42
III. MAKÂSİDİN KISIMLARI	45
A. MAKSAT VE VESİLE OLUŞU BAKIMINDAN MAKÂSİD	45
1. <i>Maksat (Gaye / Amaç)</i>	46
2. <i>Vesile (Vasıta / Araç)</i>	46
B. KÜLLÎ (TÜMEL) VE CÜZ'Î (TİKEL) OLUŞU BAKIMINDAN MAKÂSİD	47
1. <i>Küllî (Tümel) Maksatlar</i>	47
2. <i>Cüz'î (Tikel) Maksatlar</i>	49
C. GEREKLİLİK BAKIMINDAN MAKÂSİD	50
1. <i>Zarûrî Maksatlar</i>	50
2. <i>Hâcî Maksatlar</i>	51
3. <i>Tahsîni Maksatlar</i>	52
D. SÜBUTİYET BAKIMINDAN MAKÂSİD	52
1. <i>Kat'î Maksatlar</i>	53

2. Zannî Maksatlar.....	53
3. Vehmî Maksatlar	54

İKİNCİ BÖLÜM

İÇTİHAD YÖNTEMLERİ, MAKÂSİD İÇTİHADININ DELİL OLMA DEĞERİ VE PROBLEMLERİ

I. İÇTİHAD YÖNTEMLERİ	55
A. LAFZİ ÖNCELEYEN İÇTİHAD YÖNTEMİ / BEYAN İÇTİHADİ.....	56
B. MÂNÂYI ÖNCELEYEN İÇTİHAD YÖNTEMLERİ	57
1. Kıyas İctihadı.....	57
2. Makâsîd İctihadı (Amaçsal/Teleolojik Yorum).....	59
II. MAKÂSİD İÇTİHADININ DELİL OLMA DEĞERİ (HÜCCİYYETİ).....	62
A. MAKÂSİD İÇTİHADINI DELİL KABUL ETMEYENLER.....	62
B. MAKÂSİD İÇTİHADINI DELİL KABUL EDENLER	69
1. Bağımsız Bir Yöntem ve Müstakil Bir Delil Kabul Edenler	69
2. Nas Bulunmayan Meselelerde Delil Kabul Edenler	76
III. İLKELERİ BELİRLENMEMİŞ MAKÂSİD İÇTİHADININ PROBLEMLERİ.....	81
A. HÜKÜMLERİN İLGASINA YÖNELİK BİR ARAÇ OLARAK KULLANILMASI.....	82
B. MÜÇTEHİDİN ŞÂRİ'NİN ROLÜNÜ ÜSTLENMESİ	88
C. HUKUK GÜVENLİĞİ VE HUKUKİ BELİRLİLİK İLKESİNİN ZEDELENMESİ	91

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MAKÂSİD İÇTİHADININ İLKE VE SINIRLARI

I. İÇTİHAD İLKELERİNİN VARLIK SEBEBİ VE NİTELİĞİ	97
A. İLKELERİN ÖNEMİ	97
B. İÇTİHAD İLKELERİNE DUYULAN İHTİYAÇ	99
C. İÇTİHAD İLKELERİNİN NİTELİĞİ	100

D. İÇTİHAT İLKELERİNİN MÜÇTEHİDİ BAĞLAMASI	102
II. MAKÂSİD İÇTİHADININ GENEL İLKELERİ	105
A. ŞER'ÎLİK İLKESİ.....	105
B. MAKULİYET İLKESİ.....	107
C. BELİRLİLİK (KURALA BAĞLANABİLİRLİK) İLKESİ	109
D. SABİTLİK İLKESİ	111
E. SÜREKLİLİK/DÜZENLİLİK İLKESİ.....	112
F. KÜLLÎLİK İLKESİ	113
1. Küllî ve Cüz'î Delillerin Birlikte Değerlendirilmesi	114
2. Küllî Kaidelerin Sürekliliği.....	116
III. MAKÂSİD İÇTİHADININ ÖZEL İLKELERİ.....	118
A. MAKSATLARIN TESPİTİNE YÖNELİK İLKELER	118
1. Kur'an ve Sünnetin Sarih Naslarıyla Tespiti	119
a. Emir ve Nehiylerin Maksatların Tespitindeki Rolü.....	120
b. Mansûs İletlerin Maksatların Tespitindeki Rolü	122
c. Gayri Mansûs İletlerin Maksatların Tespitindeki Rolü	123
2. İstikra (Tümevarım) ile Tespiti	126
a. İstikranın Tanımı	126
b. İstikranın Çeşitleri	127
c. İstikranın Delil Değeri.....	128
d. Maksatların İstikra ile Tespitindeki İlkeler	128
3. İcma ile Tespiti.....	129
B. MAKSAT (AMAÇ) VE VESİLEYE (ARAÇ) YÖNELİK İLKELER	130
1. Vesilenin Maksadın Hükmünü Alması ve Asıl Kabul Edilmesi.....	130

2. Maksadın Ortadan Kalkmasıyla Vesilenin de Kalkması.....	133
3. Vesile Maksada Ulaştırmıyorsa Yeni Vesilenin İkâme Edilmesi.....	136
4. Vesileler Birden Çoksa En Güçlü Olanın Tercih Edilmesi.....	138
5. Maksat ile Vesile Çatışırsa Maksadın Tercih Edilmesi.....	139
C. MÜKELLEFİN MAKSATLARINA YÖNELİK İLKELER.....	140
1. Mükellefin Maksadının Şâri'nin Maksadıyla Uyumlu Olması.....	140
2. Mükellefin Gayri Meşru Amacının Şer'î Maksadı İlgası.....	142
3. Şâri'nin Meşakkati Amaç Edinmemesi.....	143
4. Hükümlerin İfasında Mükellefi Zorlayan Meşakkatin Sınırları.....	145
IV. MAKÂSİD İÇTİHADINI SINIRLAYAN DELİLLER.....	147
A. NASS İLE SINIRLAMA.....	147
1. Kat'î Nass ile.....	148
2. Zannî Nas ile.....	151
3. Maslahatın Nassa Tercihi.....	153
B. İCMA İLE SINIRLAMA.....	158
C. KIYAS İLE SINIRLAMA.....	160
D. ZARÛRÂT-I DÎNİYYE İLE SINIRLAMA.....	161
SONUÇ.....	163
BİBLİYOGRAFYA.....	166
ÖZGEÇMİŞ.....	183

KISALTMALAR

Bibliyografik Bilgiler

Türkçe

Aynı eser/yer	a.e.
Bakınız	bkz.
Basım yeri yok	b.y.
Çok yazarlı eserlerde ilk yazardan sonrakiler	v.d.
Çeviren	çev.
Editör	ed.
Hicri Tarih	h.
Fakülte	Fak.
Üniversite	Üniv.
Sayfa sayısının devamında	vd.
Sayfa/sayfalar	s.
Ölüm tarihi	öl.
Tahkik eden	thk.
Tarihsiz, Basım tarihi yok	ts.
Yayınevi yok	y.y
Yayına hazırlayan	haz.

GİRİŞ

A. Araştırmanın Konusu ve Arka Planı

Araştırmamızın konusu: Bir içtihat yöntemi olan Makâsıd içtihadının (teleolojik yorumun) delil değerinin incelenmesi, ilke ve sınırlarını oluşturan kaidelerin belirlenmesidir. İslam hukukunda makâsıdın ana kavramları, kısımları, içtihatındaki yeri, hücciyeti ve zaptı araştırmamızın kapsamını oluşturmaktadır.

Arka planı: Hz. Peygamber'in (s.a.v) vefatının ardından Müslümanların dinî problemlerini çözecek yegâne muhatap Hz. Peygamberin varisleri olan âlimlerdir. Sahâbe döneminden başlayarak mezhepler dönemine kadar âlimler, çeşitli metodolojik yöntemlerle din menşeli problemleri çözmeye çalışmışlardır. Bu metodolojik yöntemlerin başında ise kıyas nazariyesi gelmektedir. Ulema ve fukahâ ümmetin sorunlarını bu yöntemle, benzer problemleri birbirine kıyas ederek çözmeye çalışmışlardır.

Metodolojinin temel konuları olan kıyas ve illet bahisleri, âlimlerin makâsıda doğru attığı ilk adım kabul edilebilir. Çünkü kıyasın en önemli rüknü illettir. Fakîh illet vasıtasıyla bir hükmün hangi gayeyle konulduğunu, hikmetini ve sebeplerini çeşitli ilmi yöntemlerle belirlemeye çalışır. Yine, hüküm ta'lil edilirken elde edilen illetin hükümle münâsebeti göz önünde bulundurulur. İşte, klasik usul eserlerinde yer alan "illetteki münâsebet" bahsi makâsıdın ilk teşekkül evresidir. Zira "münâsebe", bir maslahatın sağlanmasını veya bir mefsedetin izale edilmesini sağlayan vasıf ile hüküm arasındaki uygunluktur. Bu açıdan makâsıd anlayışının, klasik dönemden itibaren varlığını geliştirdiğini söyleyebiliriz. Klasik usuldeki bu sınırlı kullanım zamanla Cüveynî (öl.478), Gazâlî (öl.505) İzz bin Abdüsselam (öl. 660), Şâtıbî (öl. 790) ve emsali âlimlerin katkılarıyla gelişmeye devam etmiştir.

Miladi XVIII ve XIX yüzyıllara gelindiğinde Batı'daki bilimsel ve teknolojik gelişmeler hızla ilerken İslam dünyasının bu gelişmelere ayak uyduramaması Müslüman toplumlarda bilimsel, teknolojik ve kültürel bakımdan gerilemeye yol açmıştır. İslam toplumlarındaki bu geri kalmışlığın sebepleri ulema ve fikir adamları tarafından sorgulanmaya başlanmıştır.

Bazı ulema ve fikir adamları, İslam dünyasındaki geri kalmışlığın sebebi olarak İslam'ı görmüş, onun norm boyutunu oluşturan fıkha yüklenmişlerdir. Fıkha metodolojik yönünü oluşturan usul ilminin esnek bir yapıya sahip olmadığı, modern gelişmeler karşısında görevini icra edemediği dillendirilmeye başlanmıştır. Bu araştırmacılar yeni bir metodolojik yöntem arayışına girmiş, nihayetinde klasik dönemde usul konularını farklı şekilde ele alan bazı eserler etrafında toplanmışlardır. Bu eserlerin başında Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât* adlı eseri gelmektedir. Sözü edilen eser bu zevatın aradığı gibi diğer usul eserlerinden farklı bir yöntem izlemekteydi. Bu yöntem; nass yanında nassın gayesine yönelik bir çalışmayı öneriyordu. Bu çalışma Muhammed Abduh'un gayretleriyle basılmış, XX. yüzyılda Mısır'dan İslam dünyasına yayılarak büyük bir şöhret kazanmıştır.¹ Sonrasında ise İbn Âşûr'un *Makâsıdu's-Şerîa* eseriyle birlikte İslam dünyasının en popüler konusu haline gelmiş; müteakiben birçok araştırma ve eser verilmeye başlanmıştır.²

Makâsıdın arka planında nasların indirildiği gayeye göre uygulanması yatmaktadır. Gerekli ilke ve sınırlar belirlendiğinde, usul ve fıkha ilmine esneklik katarak yeni problemlerin çözümüne katkı sağlayabilir. Ancak bu ilmi, gerekli zaptı yapılmadan, usulden bağımsız şekilde ele alarak içtihat yapmaya kalkışmak birkaç yüzyıllık süreçte fıkha ilmini tamamen ortadan kaldırabilir. Kısmen bir şeyler kalsa bile ortada sınırları belirli, formel yapısı sağlanmış bir fıkha bulmak pek mümkün olmayacaktır.

B. Araştırmanın Amacı ve Önemi

1. Amacı ve Soruları

Bu araştırmayı yapma amacımız: Makâsıd içtihadının bir içtihat yöntemi olup olmadığını tespit etmek, delil değerinin (hücciyeti) ne olduğunu saptamak, makâsıtlarla içtihat yapılması durumunda ortaya çıkacak muhtemel problemleri değerlendirmek ve bu içtihat yönteminin ilke ve sınırlarını inceleyerek belirlemektir.

¹ Reşid Rıza, *Tarihu'l-Üstazi'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh* (Kahire: y.y, 1931), 2/505-518.

² Eserin girişindeki muhakkik mukaddimesinde geniş değerlendirme için ayrıca bakılabilir. Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerîati'l-İslamiye*, thk. Muhammed Tâhir el-Misâvi (Beyrut: Dâru Lübnan littibaa ve'n-Neşr, 2011), 84-96.

Bu genel amaç çerçevesinde aşağıdaki soruları cevaplandırmaya çalıştık.

- Makâsıdın dayandığı temel kavramlar nelerdir?
- Makâsıdın kısımları ve çeşitleri nelerdir?
- Makâsıd bir içtihat yöntemi midir?
- Makâsıd fıkıh usulünden bağımsız mıdır?
- Makâsıd içtihadının delil değeri (hücciyeti) söz konusu mudur?
- Makâsıd içtihadının nass karşısındaki durumu nedir?
- Makâsıd ile yapılacak içtihat faaliyetinin problemleri ve sonuçları nelerdir?
- Makâsıd içtihadını sınırlayan deliller söz konusu mudur?
- Makâsıd içtihadının genel ilkeleri nelerdir?
- Makâsıd içtihadının özel ilkeleri nelerdir?

2. Önemi

Modern dönemde bazı ilim adamları makâsıdı, Şâtıbî gibi usulü tamamlayıcı bir ilim olarak görürken³ bir kısmı onu yeni bir metodoloji saymaktadır.⁴ Bunlardan bazıları bilerek veya bilmeyerek makâsıd ile nassı aşarak fıkha kendilerince bir esneklik kazandıracaklarına inanmış hatta bu inanç doğrultusunda birçok eser de vermişlerdir. Bu eserlere göz atıldığında genelde makâsıdın teorik yönü, kavramları ve çeşitlerinin ele alındığı dikkat çekmektedir. Bu, olumlu bir gelişme olmakla birlikte makâsıd “gaî” bir yöntem olduğundan sübjektifliği de barındırmaktadır. Özellikle bu yöntemin usulden bağımsız bir içtihat kabul edilerek, meselelerin çözümünde başvurulacak yegâne yöntem kabul edilmesi beraberinde birtakım tehlikeleri de getirmektedir.

Bu tehlikelerin başında, nassın keyfî yorumlara açılmasıyla İslam hukukunun yorumsal ve formel yapısının bozulması gelmektedir. Zira gaî yorum çok değişken olduğundan fikhî hükümlerin ilgası söz konusu olabilir. Gaî yorum belirli bir biçimden yoksun olduğundan, hukuki belirlilik ve hukukî güvenlik ilkeleri zedelenebilir, böylece de fıkıhta keyfiliğin önü açılmış olur. Uzun bir süreçte ise fıkıh adına bir şey kalmayabilir. Bu vb. saikler nedeniyle makâsıd içtihadının delil değerinin ne olduğu, bir içtihat yöntemi

³ Abdurrahman Haçkalı, “el-Muvâfakât’ın Fıkıh Usûlü Geleneğinde Takip Edilmemiş Olması Üzerine”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010), 371-vd.; İbn Âşûr, *Makâsıd*, 110-114.

⁴ İbn Âşûr, *Makâsıd*, 111.

olup olmadığı, şayet bir içtihat yöntemiye bu yöntemin usulden ne ölçüde bağımsız olduğu durumunun incelemesi ve bu içtihat yönteminde gözetilmesi gereken ilke ve sınırların belirlenmesi büyük önem arz etmektedir. Zira makâsıd iki tarafı keskin kılıç gibidir. Şayet makâsıdın konumu, makâsıd içtihadının sınırları ve ilkeleri doğru şekilde belirlenirse bu, fıkıh ilmine ve istinbat yöntemlerine olumlu bir katkı sağlayabilir. Ayrıca, hakkında nass bulunmayan yeni meselelerin çözümünde de kendisine başvurulabilir demektir.

Bu nedenle çalışmamızla sözü edilen boşluğu bir nebze doldurmakta ve makâsıd içtihadının konumunu, delil değerini, ilke ve sınırlarını belirleyerek makâsıd içtihadına az da olsa katkı sağladığımızı düşünmekteyiz.

C. Araştırmada Takip Edilen Usul

Çalışmamızın birinci bölümünde makâsıd kavramını açıklamaya ve tarihsel gelişimini kaynakları tek tek kronolojik olarak değerlendirip bir literatür sunumu yapmak suretiyle ortaya koymaya çalıştık. Sonrasında bu bölümde makâsıdın dayandığı ana kavram ve delilleri tespit etmeye gayret ettik. Son olarak bu ilmin kısımlarına konumuza hizmet edecek şekilde özetle anlattık. Böylece birinci bölümde makâsıd içtihadının kavramsal çerçevesi tasarlanmaya çalışıldı.

Bu bölümde yöntem olarak önce, makâsıdın klasikten modern döneme gelişimini, kavramlarını ve kısımlarını Arapça kurucu kaynaklara başvurarak ele aldık. Kurucu kaynakların yanında modern dönemde yazılan tez, araştırma ve makaleleri tarayarak değerli gördüğümüz bilgileri, konumuza katkı sağlayan düşünceleri özetle aktardık. Konumuzu doğrudan veya dolaylı ilgilendiren Türkçe yazılmış tez, araştırma ve makaleleri de inceleyerek önemli görüşlere ya doğrudan alıntı veya dolaylı atıf yaptık. Genelde bir başlığı ele alırken önce kurucu klasik eserlere, daha sonra modern dönem eserlerine başvurduk. Görüşleri serdettikten sonra kendi kanaat ve değerlendirmemizi de ihmal etmedik.

İkinci bölümde ise ilk olarak içtihat yöntemlerine ve makâsıd içtihadının tanımına değindik. Bu bölümün ikinci ana başlığında ise makâsıd içtihadının delil (hücciyet) değerini, bu konudaki görüşleri, tarafların delillerini zikrederek aktardık. İkinci bölümün son ana başlığında ilke ve sınırlara bağlı kalmadan yapılan makâsıd

içtiḥadının getireceği muhtemel problemleri müstakil başlıklar halinde hukuki ve dinî yönden ele alıp değerdendirdik.

Üçüncü bölümde içtiḥat/yorum ilkelerinin gerekliliği, önemi ve niteliği hakkında özet bir bilgi verdik. Bu giriş başlıkları Kemal Gözler’in makalesinden istifade edilerek oluşturulmuştur. Üçüncü bölümün ikinci ana başlığını makâsıd içtiḥadının genel ilkelerine tahsis ettik. Böylece makâsıd ile içtiḥad yapılırken bir maksadın taşıması gereken genel ilkeleri tespit etmeye çalıştık. Bu bölümün üçüncü başlığında ise makâsıd içtiḥadının özel ilkelerini üç alt başlık altında topladık. Bu başlıklar altında maksatların tespitini, maksatların vesilelerle çatışması durumunda gözetilecek ilkeleri, mükelleflerin maksatlarıyla Şâri’nin maksatlarının uyum ve tercih ilkelerini belirlemeye çalıştık. Bölümün son başlığında makâsıd içtiḥadını sınırlayan delilleri zikretmeyi uygun gördük. Böylece makâsıd içtiḥadının nass, icma, kıyas vb. deliller karşısındaki durumunu incelemiş olduk.

Çalışmamızda atıf sistemi olarak İsnad Atıf Sistemi 2. versiyonunu esas aldık. Tezimizin şekilsel ölçü ve yazım fontlarını Bursa Uludağ Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü 2017 tez yazım yönergesini baz alarak oluşturduk. Arapça eserleri Latinize ederken şayet isim Türkçede kullanılıyorsa Türkçedeki gibi yazmaya özen gösterdik. Eğer Türkçede bilinmeyen bir eserse latinize ederken eseri “irab” kuralları çerçevesince baş harfleri büyük olacak şekilde latinize ettik. Müelliflerin veya adı geçen ilim adamlarının ölüm tarihleri verilirken hicri takvimine göre ölüm tarihi 1900 yılından sonra olanları miladi takvime göre verdik.

Kitap isimlerini italik, kavramları tırnak içinde, ayet ve hadisleri aktarırken tırnak içinde italik verip kendi tercümemizle vermeye gayret gösterdik.

D. Araştırmanın Kaynakları

Araştırmanın kaynaklarına ve kronolojik serüvenine çalışmamızın birinci bölümde detaylı sayılacak şekilde yer verdiğimiz için, burada kaynak eser ve araştırma eserlerinin değerdendirmesini özet bir şekilde yapacağız. Bunu yaparken istifade ettiğimiz kaynaklara ve araştırmalara mümkün mertebe değineceğiz. Bunun dışında nadiren başvurduğumuz eserlere ve atıf yaptığımız araştırmalara birinci bölümün hemen başındaki “*Makâsıdın Ortaya Çıkışı ve Tarihi Gelişimi*” adlı başlıktan ulaşılabilir.

Makâsîd içtihadının ilk oluşumundaki kaynak eserlerden ilki, İmam Cüveynî'nin *el-Burhân fî Usul'il-Fıkıh* (Kahire: Dâr'ul-Ensâr, h.1400) adlı kitabıdır. Bu eser klasik fıkıh usulü mütekellim metoduyla ele alınmış, bunun yanında eser, münâsebe, maslahat-ı mürsele bahislerine de ilk defa doğrudan “makâsîd” manasındaki “maslahat” kavramını kullanmıştır. Sadece kullanmakla kalmamış, maksatları çeşitli taksimata tabi tutmuş ve önemine atıf yapmıştır. Bu nedenle tezimizin birçok yerinde Cüveynî'ye ait atıflara ve alıntılara yer verdik. Cüveynî'den sonra öğrencisi İmam Gazâlî'nin maslahat ve makâsîd kavramlarına önemli derecede yer vermesi, maslahatları zarûrî, hâcî ve tahsîni diye üç kısma ayırması, illet ve münâsebet bahislerini müstakîl eserde işlemesi nedeniyle Gazâlî'nin *el-Mustasfâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), *Şifâu'l-Galîl fî Beyâni's-Sebeb ve'l-Muhîl ve Mesâliki't-Te'vîl*, (Bağdat: Matbaatu'l-İrşad, 1971), *el-Menhûl min Ta'likâtu'l-Usûl*, (Dimaşk, Dâru'l-Fikr, 1998) *Esâsu'l-Kıyâs* (Riyad: Mektebetu'l-Abikan, 1993) gibi eserlerinden azâmi düzeyde faydalanmaya çalıştık. İzz bin Abdüsselam'ın *el-Kavâidu'l-Kübrâ* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2010) *Kavâidu's-Suğra* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1996), gibi kavâid eserlerinin makâsîd ve maslahata ait kaidelere sık yer vermesi nedeniyle mümkün mertebe istifade etmeye çalıştık.

Yine, Şâtîbî, usûlle ilgili *el-Muvâfakât* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1996) adlı eserinde makâsîdla ilgili hususları, ilke ve kavaidi detaylı olarak ele almıştır. Bu itibarla Şâtîbî'nin sahasında önemli herkesçe kabul edilen muvâfakâtı tezimizin önemli kaynaklarından birincisini oluşturmaktadır. Bu eserin birçok başlığına ve alt başlıklarına sık sık atıf ve alıntılar yapılmıştır. Zira bu eser makâsîdın baş eseri ve kurucu kaynaklarından. Ancak her ilmin ilk eserlerinde olduğu gibi onda da makâsîdı ilgilendiren önemli bazı meselelere değinilmemiştir. Ancak sahanın ilk eseri olması nedeniyle bir kusur veya eksiklik değildir. Çünkü ilimler kuruluşundan olgunlaşınca kadar birçok katkı ile gelişip serpilir. Bu anlamda Şâtîbî gerçekten bulunduğu asırda fıkıh usulü yöntemlerinden farklı bir yöntem ortaya koyarak bu noktada genel anlayıştan ayrılabilmiştir.

Yukarıda zikrettiğimiz klasik kurucu kaynak eserlerin yanında modern dönemde yazılmasına rağmen kurucu klasik kaynaklardan sayabileceğimiz önemli bir eser de M. Tâhir bin Âşûr'un *Makâsîdu's-Şerîati'l-İslâmiye* (Beyrut: Dâru Lübnan littibaa ve'n-Neşr, 2011) adlı telifidir. Bu eser gerçekten Şâtîbî'den sonra makâsîdı gündeme getiren ve bu delili bir adım daha ileri götüren kaynaktır. İbn Âşûr'un Tunus Zeytune medreselerinde çekirdekten yetişmiş bir alim olmasından olsa gerek eserini klasik usul üslubuyla ele

almış, ancak usulden bağımsız bir eser vermeye çalışmıştır. Bu eseriyle makâsıd ilmini müstakil bir ilim ve içtihat yöntemi yapmayı hedeflemiştir. İbn Âşûr'un makâsıdın taksimatı, delil değeri, maksat ve vesile kaideleri gibi birçok konuya eserinde detaylı yer vermiştir. Biz de eserinden azami düzeyde istifade etmeye çalıştık. Bazı konularda kendisine katılmasak da görüşlerini verip değerlendirmelerde bulunduk.

Çalışmanın kurucu kaynaklarına değindikten sonra istifade ettiğimiz modern dönem çalışmalarının ilki makâsıdın temelini oluşturan ta'lîl konusunu ele alan M. Mustafa Şelebi'nin *et-Tâ'lîl* (Beyrut: Dâru'n-Nahda, 1981) konulu çalışmasıdır. Şelebi ta'lîl konusunu dönemlere göre ele almış, her dönemde ortaya çıkan gelişmeleri ustaca aktarmış ve değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Ramazan el-Bûtî'nin *Davâbitu'l-Maslaha fi Şerî'ati'l-İslamiyye* (Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 2010) eseri de başvurduğumuz önemli araştırmalardandır. Bûtî eserinde maslahatın delil değerini, kısımlarını, bu delile yöneltilen itirazları ve maslahatın zaptı konularını detaylı bir şekilde ele almıştır. Ancak Bûtî çoğu kez konuyla doğrudan ilişkisi olmayan meseleleri çok detaylı ele aldığından bazı önemli soruları cevaplandıramamıştır.

Bu iki araştırmanın dışında Nureddin Hâdimî'nin eserleri bu alanda önemli olup *el-Münâsebe* (Herndon: Ma'hedu'l-Âlemi li Fikri'l-İslamî, 2006), *İctihadu'l-Makâsıdı* (Katar: Vezâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 1998), *İstikra* (Riyad:Mektebetu'r-Rüşd, 2007) gibi eserlerinden mümkün mertebe faydalanmaya çalıştık. Yine, Muhammed Yûbî'nin *Makâsudu's-Şerî'ati'l-İslamiyye* (Riyad: Dâru'l-Hicra li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1998) adlı çalışması makâsıd alanında detaylı yazılmış bir eser olup ciddi emek harcandığı görülmektedir. Yûbî, makâsıdın birçok konusunu detaylıca araştırıp irdemiştir. Bazı konu başlıklarının belirlenmesinde bu eserin de katkısı olmuştur. Son olarak Abdulkadir Hırzullah'ın *Davâbitu İ'tibari'l-Makâsıd fi Mecâli'l-İctihad ve Eseruha'l-Fıkhî* (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2007) adlı eserin çalışmamızın bazı konularına önemli katkı sağladığını ifade edebiliriz. Bu eserin konusu, kendi konumuza benzetmekle birlikte içerikleri çok farklıdır. Bazı başlıklarına bu eserin bazı noktalarıyla kesiştikleri de ifade edilebilir. Eser adında ifade edildiği gibi makâsıdın ilkelerinden çok makâsıd ve onu etkileyen süreçleri ele almış ve konudan uzak birçok meseleyi uzun uzadıya açıklamıştır. Bu da eserde konu bütünlüğü sağlamamıştır.

Türkçe eserlerden istifade ettiğimiz eserlerin başında Talip Türcan'ın *İslam Hukuk Biliminde Norm - Amaç İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009) adlı eseri gelmektedir. Eser bir hukukçunun makâsıda bakışını yansıtmaktadır. Konular hukuk konuları göz önüne alınarak sıralanmış ve makâsıd ile hukuk felsefesinin aynı ilim olup olmadığı sorgulanmıştır. Eserde yazar hüküm, illet, hikmet, münâsib vasıflar vb. konuları etraflıca ele almıştır. Eserin makâsıdı oluşturan kavramlar konusunda Türkçe kaynaklar arasında çok değerli bir çalışma olduğunu söyleyebiliriz.

Çalışmamıza benzer araştırmalara gelince, konumuzu belirlediğimizde sadece bir tek Türkçe makale konumuza benziyordu. Bu makale Ahmed Yaman'ın “İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsıd İctihadının ya da Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine” adlı araştırmasıydı. Yaman makalesinde konumuza benzer bir yaklaşımla makâsıdın bazı ilkelerini ele alarak kısaca açıklama gayreti gütmüştür. Yaman, ilkeleri belli bir tasnife tabi tutma gereği duymamıştır. Yöntem olarak kabul edilen makâsıdın delil değeri ve içtihat yönüne değinmemiştir. Bu eser Türkçe’de ilk olması ve bu konudaki gerekli ilkeleri bir araya toplamaya çalışması açısından önemlidir. Fakat bizim ele aldığımız ilke ve sınırlar, bu başlığın gereği olan makâsıd içtihadının delil değeri, işlevi gibi konuları da içermektedir. Asıl konuyu teşkil eden ilke ve sınırları konularına göre sistematik bir şekilde tasnif ederek ele alınmıştır. Yine, makâsıdı sınırlayan delillerin neden makâsıdı sınırladığı konularına da değinilmiştir.

Konumuzu benzer Arapça çalışmalara baktığımızda üç tane makale ele alındığını görüyoruz. Bu makalelerin isimleri bizim konumuza benzemekteydi. Biz de bu üç makaleyi tek tek inceledik. Fakat bu makaleler bizim düşündüğümüz konuyu tam yansıtmıyor veya yeterli zaptı sağlamıyordu. Bu nedenle bu makalelerden sadece Muhammed Yûbî'nin “Davâbitü İ‘mâli Makâsıdı’ş-Şerî'a fî'l-İctihâd” ve Ömer bin Salih bin Ömer'in “Davâbitü Tefîli Makâsıdı'ş-Şerîati'l-İslamiyye” adlı eserlerinden kısmen istifade edebildik.

BİRİNCİ BÖLÜM

MAKÂSİD: KAVRAMSAL VE TARİHSEL ÇERÇEVE

I. MAKÂSİDİN TANIMI VE TARİHİ GELİŞİMİ

A. Makâsîd Kavramı

“Makâsîd / مقاصد” Arapça bir kelime olup “maksîd / مقصد” kelimesinin çoğuludur. Bu kelime, “kasade / قصد” fiilinden türetilmiş mimli mastar olup ism-i meful manasındadır. Sözlükte güvenmek, yönelmek, hedefe yönelmek, niyet etmek anlamlarına gelmektedir.⁵ İslam Hukuk literatüründe ise Şâri’nin varmak istediği hedef, hüküm koymadaki niyeti, ulaşmak istediği nihai gaye anlamında kullanılmıştır.

Makâsîd sözcüğü, usulcüler tarafından klasik eserlerde sözlük manasında kullanılmışsa da terim manasındaki kullanımı hicri VII. asırda İzz bin Abdüsselam ve Şâtîbî ile başlamıştır. Fakat makâsîd terimini İzz bin Abdüsselam ve Şâtîbî sıkça kullanmalarına rağmen tanımlamamışlar veya tanımlama gereği duymamışlardır.⁶

Modern dönemde ise makâsîdı gündeme taşıyan İbn Âşûr (öl. 1973), makâsîdı genel ve özel olmak üzere ikiye ayırıp genel makâsîdı şöyle tanımlamıştır. Makâsîd: “Şeriat hükümlerinin tamamında veya çoğunda Şâri’ tarafından göz önüne alınmış gaye ve hikmetlerdir. Özel makâsîd ise Şâri’nin insanların özel hukukî tasarruflarında (her bir hukuki eylemle ilgili düzenlemede) onların maslahatlarını gerçekleştirmek veya genel menfaatlerini muhafaza etmek için hedeflediği niteliklerdir”.⁷

Bu dönemde makâsîd eseriyle öne çıkan bir diğer isim olan Allâl el-Fâsi (öl. 1974) ise makâsîdı; “Şeriat hükümlerinin gayeleri, Şâri’nin her bir hükümde gözettiği sır ve hikmetlerdir”, şeklinde tanımlamıştır.⁸ Şu halde makâsîdu’ş-şerî’a, hüküm ve

⁵ Muhammed bin Mekram bin Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beyrut: Dâru’s-Sadîr, 1993), “k-s-d” 3/353-354.

⁶ Ahmed er Reysûnî, *Nazariyyetu’l-Makâsîd inde’l-İmâm eş-Şâtîbî* (Herndon: Ma’hedu’l-Âlemî li Fikri’l-İslâmî, 1995), 7-8; Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta’lîlû’l-Ahkâm* (Beyrut: Dâru’n-Nahda, 1981), 135.

⁷ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Makâsîdu’ş-Şerîati’l-İslamiye* (Beyrut: Dâru Lübnan littibaa ve’n-Neşr, 2011), 191.

⁸ Allâl el-Fâsi, *Makâsîdu’ş-Şerî’a ve Mekarimuhâ* (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslami, 1993), 7.

kanunların sırrı, ruhu ve mantığıdır. Başka bir ifadeyle, Şâri'nin hükümleri koyarken gözettiği ilkeler, umdeler, maksatlar, gayeler ve hedeflerdir, diyebiliriz.⁹

Makâsıdu's-şerî'a terimi Türkçeye İslam hukuk felsefesi adıyla aktarılmış ve yaygın olarak kullanılmaya başlanmış olsa da bu isim, içerik ve yöntem bakımından modern hukuk felsefesinden farklıdır. Çünkü makâsıdu's- şerî'a türü çalışmaların tamamına yakını, mevcut normlar (şer'î amelî hükümler) bütününden hareketle, onlar aracılığı ile gözetilen amaçların tespit ve tasnifini amaçlamaktadır.¹⁰ Benimsenen yöntem nedeniyle sözü edilen çalışmaları, yaygın kullanımın aksine hukuk felsefesi incelemeleri olarak nitelendirmek yerinde değildir. Zira bu çalışmalarda amaçlar araştırılmamakta, tümüyle mevcut normlar çerçevesinde kalınarak onlar yoluyla gözetilen maslahatların tespit ve tasnifi konu edinilmektedir. Hukuk felsefesinde takip edilen yöntemin aksine, olması gereken amaçlardan hukuka değil, hükümlerden amaçlara gidilmektedir.¹¹ Bundan dolayı makâsıdu's- şerî'a teriminin Türkçeye tercüme edilmeden makâsıd ilmi olarak kullanılması daha uygun olacaktır. Nitekim Türkçemizde bu ilmi ifade etmek için eski Yargıtay Hukuk Dairesi Başkanı Ali Himmet Berki eserinde bu kavramı şöyle kullanmıştır. “Mebâdi, makâsıd, kavaid ve zabıaların, illet ve menatların, ihtiyaç ve zaruretlerin ve hükümler arasındaki ittisal ve münasebetlerin bilinmesi, hülâsa hukuk ilminin ruhu mahsusuna nüfuz olunması icap eder.”¹²

B. Makâsıdın Tarihi Gelişimi

1. Klasik Dönem

Hiz. Peygamber'in (s.a.v) vefatının ardından Müslümanların dinî problemlerini çözecek yegâne muhatap Hiz. Peygamberin varisleri olan âlimlerdir. Sahâbe döneminden başlayarak mezhepler dönemine kadar âlimler, çeşitli yöntemlerle din menşeli

⁹ Yusuf Bulutlu, *Muhammed Tâhir bin Âşur'un İslam Hukuk Felsefesi ile İlgili Görüşleri (Makâsıdu's-Şerî'a)* (İstanbul: İstanbul Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 20.

¹⁰ Gaî yorumun problemleri için bkz. Rahmi Çobanoğlu, *Hukukta Gaye Problemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1964).

¹¹ Talip Türçan, *İslam Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 10- 11.

¹² Ali Himmet Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir Kanun ve Mukavelelerin Tanzim ve Tefsirine Ait Kaide ve Asıllar* (Ankara: Türkiye Adalet Akademisi, 2018), 10.

problemleri çözmeye çalışmışlardır. Bu yöntemlerin başında ise kıyas ve illet nazariyesi gelmektedir. Bu yöntemle benzer problemleri birbirine kıyas ederek ümmetin sorunlarını çözmeye çalışmışlardır.

Usûl ilminin önemli konuları olarak ortaya konulan kıyas ve illet bahisleri, âlimlerin makâsıda doğru atmış olduğu ilk adım kabul edilebilir. Çünkü kıyasın en önemli rûknü illettir. Fakîh, illet vasıtasıyla bir hükmün hangi gayeyle konulduğunu, hikmetini ve sebeplerini çeşitli ilmi yöntemlerle belirlemeye çalışır. Yine, hüküm ta'lîl edilirken elde edilen illetin hükümle arasındaki münâsebeti göz önünde bulundurulur. İşte, klasik usul eserlerinde geçen illetteki münâsebe bahsi makâsıdın ilk teşekkül evresidir.¹³ Zira münâsebe, bir maslahatın sağlanmasını veya bir mefsedetin izale edilmesini sağlayan vasıf ile hüküm arasındaki uygunluktur. Bu açıdan makâsıd anlayışının klasik dönemden itibaren varlığını geliştirdiğini söyleyebiliriz. Klasik usuldeki bu sınırlı kullanım zamanla Cüveynî, Gazâlî, İzz bin Abdüsselam, Şâtıbî ve emsali âlimlerin katkılarıyla gelişmeye devam etmiştir.

İslam hukuk tarihinde makâsıd lafzını ilk lûgat manasında Hâkim et-Tirmizi (öl.285) *es-Salâtu ve Makâsıduhâ*¹⁴ adlı eserinde namazın gayeleri ve hikmetleri, anlamında kullanmıştır. İstilahî ilk kullanımı ise Kaffâl eş-Şâşî'ye (öl.365) aittir. Şâşî, *Mehâsinu's-Şerîa* adlı eserinde makâsıd ve masâlih lafızlarına değinmiş,¹⁵ fakat yeterli bir açıklama yapmamıştır. Şâşî'den sonra makâsıd lafzını günümüzdeki terim manasında belirgin bir şekilde ilk kez Cüveynî kullanmıştır. Cüveynî, *el-Burhan* adlı eserinde şeriâtın gayelerini vurgulamış, hükümlerin belli gayelere binaen konulduğunu, bunu idrak etmeyenlerin basiret ve dirayetten uzak olduğunu söylemiştir. O, bu gayeleri tespit ederken mansûs ve gayri mansûs olarak ele alıp mansûs olanları karinelere bakarak, gayri mansûs olanları ise tümevarımla tespit ederek maslahatı, gerekliliğine göre ilk defa beş başlık altında o toplamıştır.¹⁶

¹³ Rahmi Yaran, "Cüveynî Öncesi Makasıd/Maslahat Söylemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (23 Ocak 2014), 93-123.

¹⁴ Bkz. Hakim et-Tirmizî, *es-Salâtu ve Makâsıduhâ* (Kahire: Mektebetü'l-Mısriyye, 2004).

¹⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Ali Kaffal eş-Şâşî, *Mehâsinu's-Şerîa fî Furûi's-Şâfiyye Kitabun fî Makâsıdî's-Şerî'a*, thk. Muhammed Ali Samak (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 18-41.

¹⁶ Ebu'l-Meali Abdülmelik bin Abdullah el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usulî'l-fikh* (Kahire: Dâr'ul-Ensâr, 1400), 295.

Öğrencisi Gazâlî ise hocasının beşli taksimatını zarûriyyât, hâciyyât ve tahsiniyyât şeklinde üç başlık altında incelenmiştir.¹⁷ Gazâlî maslahatı, faydaların celbi zararların defî olarak açıklamış, maslahatın dünya ve ahireti kapsadığını, bir şeyin maslahattan sayılabilmesi için küllî beş maksadı muhafaza etmesi gerektiğini, bu beş küllî maksadı muhafaza eden her şeyi maslahat, bunları izale eden her şeyi ise mefsedet kapsamında olduğunu ifade etmiştir.¹⁸ Ayrıca Gazâlî, *Şifâ 'ul-Galil* adlı eseriyle de ta'lîl konusuna önemli katkı sağlamıştır.¹⁹ Kaffal'dan Gazâlî'ye kadar olan bu süreç makâsıdın oluşum dönemi olarak adlandırılabilir.

Klasik dönemde makâsıdın gelişim dönemi ise İzz bin Abdüsselam'ın *Kavâidu'l-Ahkâm (el-Kübrâ) fî Istılahı 'Masalihi'l-Enâm*²⁰ adlı eseriyle başlamıştır. O, bu eseriyle maslahat teorisini müstakil bir eserde ele alan ilk âlim olma sıfatını kazanmıştır. Kendisi bu eserin özeti mahiyetinde *Kavâidu's-Suğra, el-Fevaid fî Muhtasari'l-Makâsıd* adlı bir eser daha kaleme almıştır. Ancak bu eser diğerinin özeti olup farklı bir şey ortaya koyamamıştır.²¹

İzz bin Abdüsselam, mezkûr eserlerinde ibadet ve muamelat ahkâmına uymanın faydalarını, muhalefet etmenin zararlarını, emir ve yasaklar çatıştığında fayda ve zararın hangisini tercih etmek gerektiğini açıklamıştır. O, Şeriatın tamamının nasihat ve maslahat olduğunu, “Ey iman edenler..., Ey insanlar...” şeklinde başlayan her bir ayetin, ya hayrı teşvik ettiğini veyahut şerden kaçınılmasını nasihat ettiğini belirtmiştir.²²

İzz bin Abdüsselam'dan sonra makâsıdı ele alan ve bu ilme önemli ivme kazandıran hiç şüphesiz *Muvâfakât* adlı eseriyle Şâtıbî'dir. Şâtıbî, kitabını beş bölüme

¹⁷ Ömer Yılmaz, *Makasid Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 14.

¹⁸ Ebu Hamid Muhammed bin Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselam Abduşşafi (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 174.

¹⁹ Geniş bilgi için bkz. Ebu Hamid Muhammed bin Muhammed el-Gazâlî, *Şifâ'u'l-Galil fî Beyani's-Sebeb ve'l-Muhil ve Mesâliki't-Te'vil*, thk. Hamd el-Kubeysi (Bağdat: Matbaatu'l-İrşad, 1971).. Hamd el-Kubeysi (Bağdat: Matbaatu'l-İrşad, 1971).

²⁰ Bu eser Ezheriye baskısında “Masalih” şeklinde isimlendirilmiş ise de eserin yazma nüshalarında “ıslah ve ıstılah şeklinde geçmektedir. İzz bin Abdülaziz İbn Abdüsselam, *el-Kavâidu'l-Kübrâ (Kavâidu'l-Ahkâm fî Istılahı 'Masalihi'l-Enâm)* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2010), 1/35.

²¹ Bkz. İzz bin Abdülaziz İbn Abdüsselam, *el-Kavâidu's-Suğra (el-Fevaid fî Muhtasari'l-Makâsıd)* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1996).

²² İzz bin Abdülaziz İbn Abdüsselam, *Kavâidu'l-Kübrâ (Kavâidu'l-Ahkâm fî'l- Masâlihi'l -Enâm)* (Kahire: Mektebetu'l-Kiliyâtü'l-Ezheriye, 1991), 1/11.

ayırımı ikinci bölümünde makâsıda yer vermiştir.²³ Eserinde ahkâm-ı şer‘iyyenin lafızları kadar gayelerinin de göz önünde bulundurulması gerektiğini, içtihat ehlinin dinin gayelerine vâkıf olmasının isabetli hüküm verebilmek için vacip olduğunu belirtmiştir.²⁴ Şâtıbî’nin bu eseri modern döneme kadar pek yaygınlık kazanamamıştır. Modern dönemde ise İslam âleminin geri kalmışlığı, Müslümanların içtihat arayışları vb. sebeplerle bu eser, Muhammed Abdüh’un da teşvikiyle yaygınlık kazanmıştır. Kitap Abdullah Dıraz’ın (öl. 1958) tahkikiyle yayınlanmasının ardından geniş kabul görmüş ve makâsıd ilminin birincil kaynağı haline gelmiştir.²⁵

Şâtıbî’den sonra makâsıdla ilgili çalışmalarda istenilen düzeyde bir gelişme olmamıştır. Bunun tek istisnası *Hüccetullahi’l-Bâliğa* adlı eseri kaleme alan modern döneme yakın Hint ulemasından Şah Veliyullah Dihlevî’dir (öl. 1176). Dihlevî, şeriâtın hüküm koymadaki hikmetlerini açıklamak için bu eseri kaleme almıştır. O, “esrarı-ş-şerî‘a” olarak adlandırdığı bu ilmin, ilimlerin en yücesi olduğunu ve içtihadın da şeriât hükümlerinin gayelerini doğru anlamakla gerçekleşeceğini savunmuştur. Makâsıdın temel ilkesi olan celb-i menfaat ve def-i mefsedet, Dihlevî’nin makâsıd anlayışında önemli bir yer tutar. Sahabelerin, tabiîn ve müçtehitlerin hükümleri maslahatla ta‘lîl ettiklerini ve fukahâ arasındaki ihtilafların giderilmesinde maslahat mefhumunun büyük öneme sahip olduğunu ifade eden²⁶ Dihlevî, şeriâtın hikmet ve gayesini; iyilik ve kötülük anlayışı ve şer‘î siyaset anlayışı olmak üzere ikiye ayırarak bu iki ilkenin makâsıdın temelini oluşturduğunu belirtmiştir.²⁷

²³ Bkz. Ebu İshak eş-Şâtibi, *el-Muvâfakât*, thk. Abdullah Dıraz (Beyrut: Daru’l-Ma’rife, 1996); Ebu İshak eş-Şâtibi, *el-Muvâfakât*, thk. Meşhur bin Hasan Âli Süleyman Hubra (Huber: Dâru İbn Affan, 1997).

²⁴ Şâtibi’nin Makâsıd ve usul hakkındaki görüşleri için bkz. Abdurrahman Haçkalı, *Şâtibi’de Makâsıd ve Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010).

²⁵ Makâsıd içtihadının tarihi gelişimi için bkz. Abdurrahman Haçkalı, “İlgili Literatür Çerçevesinde Makâsıd İctihadının Tarihsel Seyri”, *Makâsıd ve İctihad*, ed. Ahmet Yaman (İstanbul: Yediveren Yayınları, 2010), 259-304.

²⁶ Şah Veliyullah Dihlevî, *Huccetullahi’l-Bâliğa* (Beyrut: y.y, 1990), 1/3-38.

²⁷ Murat Şimşek, *Şah Veliyullah Dihlevî’nin İslam Hukuk Felsefesiyle İlgili Görüşleri* (Konya: Selçuk Univ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 7-8.

2. Modern Dönem

Modern dönemden kastımız XVII. Yüzyıl sonu sanayi devrimi sonrasıdır. Çünkü Batı'daki gelişmelerin İslam dünyasına yansımaları sanayi devrimi sonrası daha da hissedilir hale gelmiştir. İslam dünyasındaki duraklama yerini gerilemeye bırakmış, Batı'nın sanayileşme hamlesiyle de bu gerileme İslam dünyasınca benimsenmiştir. Batı'daki bu ilerleme İslam âlemince takip ve tahlil edilmeye, sebepleri araştırılmaya başlanmıştır. Bu tartışmalar özellikle fıkıh ve usulü üzerinde yapılmaya başlanmış, Mısır'ın işgal hamlesiyle de giderek artmıştır.

Bu dönemde Mısırlı âlim Muhammed Abduh (öl. 1905) Şâtıbî'nin *Muvâfakât* adlı eserini fark etmiş, İslam dünyasına yeni bir ilmî katkı sunacağına inandığı bu kitabı şiddetle tavsiye etmiştir.²⁸ Abduh, İstanbul Şeyhu'l-İslamlık makamına gönderdiği layihada da yükseköğretim düzeyinde fıkıh usulü eseri olarak *Muvâfakât*'ın okutulmasını önermiştir.²⁹ Bu tarihten sonra makâsıdla ilgili araştırmalar giderek artmış, M. Emin Trablusi, İbn Âşûr ve Allâl el-Fâsi gibi âlimlerin de bu alana katkılarıyla makâsıd ilmi önemli yol kat etmiştir.³⁰

Modern dönem makâsıd eserlerinden ilki M. Emin Trablusi tarafından kaleme alınan *el-A'mal ve'l-Masâlih*'dir. Bu eser 1908 yılında basılmıştır. Fakat eser daha sonra basımı yapılmadığından modern dönemde ilk olmasına rağmen gerektiği şekilde istifade edilememiştir. Bu tarihlerde kaleme alınan ikinci önemli eser M. Tahir bin Âşûr'un *Makâsıdu's-Şerî'a* adlı eseridir. Eser bu dönemde hızla yaygınlık kazanarak şöhret bulmuştur. İbn Âşûr eserinde konuya mütekâmil bir bakış açısıyla yaklaşmış, makâsıdı müstakil bir ilim olarak ele almaya çalışmıştır.³¹

İbn Âşûr, makâsıdı ele almadan önce usul ilmine birtakım eleştirilerde bulunmuştur. Eleştirilerinin başında, usul ilminin şeriâtın gayelerini bilme konusunda bir fayda sağlamadığı, usul ilminin sadece hükümlerin istinbatı için gerekli olan lafız, teâruz

²⁸ Şâtıbî'nin eseri *el-Muvâfakât*'ın fıkıh usulünde neden bir yöntem olarak takip edilmediği hakkında bilgi için bkz. Haçkalı, "el-Muvâfakât'ın Fıkıh Usulü Geleneğinde Takip Edilmemiş Olması Üzerine".

²⁹ Rıza, *Tarihu'l-Üstazi'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*, 2/505-519.

³⁰ Modern İslam hukuk düşüncesi hakkında geniş bilgi almak için bkz. Özgür Kavak, *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi –Reşid Rızâ Örneği-* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011).

³¹ Geniş bilgi için bkz. Bulutlu, *İbn Âşûr'un İslam Hukuk Felsefesi ile İlgili Görüşleri*, 25.

ve tercih konularını ve istinbat yöntemlerini gösteren bir disiplin olduğu gibi konular gelmektedir. O, usule bu eleştirileri yaparken makâsıdı dinî hükümlerin koyulmasındaki asıl gayeleri, hikmetleri konu edinen bir disiplin ve fakihin ihtiyaç duyduğu en önemli ilim olduğunu kabul eder. Bir diğer önemli eleştirisi ise usul ilminin kat'î kabul edilmesine yöneliktir. İbn Âşûr, usul ilmine kat'îlik atfeden Şâtıbî'yi eleştirir ve asıl kat'î olanın makâsıdı olduğu, makâsıdı sayesinde karışıklık ve ihtilafın azalacağı iddiasındadır. Yine İbn Âşûr, bu gayelerin kat'î gayeler olduğunu savunarak makâsıdın bir ilim olması yönünde de çaba gösterir.³²

İbn Âşûr makâsıdı konusunda Şâtıbî ve İzz bin Abdüsselam gibi klasik makâsıdı ulemasından etkilenmiş, makâsıdın ta'lîli, kısımları ve maslahat gibi birçok konuda onlardan nakilde bulunmuştur. Adalet ve eşitlik söylemlerini makâsıdın gayelerinden sayması da onun klasik etkileşimin yanında modern dönem söylemlerinden de etkilendiğini göstermektedir.³³

İbn Âşûr'un muasırı Allâl el-Fâsi (öl. 1974) de bu alana *Makâsıdu's-Şerîa ve Mekarimuhâ* adlı eseriyle önemli katkı sağlayanlardandır. Fâsi eserini makâsıdı alanında bir boşluğu doldurması için kaleme aldığını, Şâtıbî'den beri konuyla ilgili eserlerin Şâtıbî'den farklı bir şey getirmediğini veya makâsıdı adı altında cüz'î hükümlerin tahliline gidildiğini belirtir.³⁴

Allâl el-Fâsi, eserinin girişinde din ve hukuk ilişkisi, diğer medeniyetlerde hukukun gayeleri, Yunan, Roma ve Anglosakson hukukunda adalet anlayışı gibi konuları uzun uzadıya ele almıştır. Sonraki bölümlerde ise küllî kaideleri, makâsıdı yönünden incelemiş ve modern dönem makâsıdı şüphelerine cevap vermiştir. Fâsi daha sonra İslam'da siyaset ve devlet meselelerini gâi yorumla ele almıştır.³⁵

³² İbn Âşûr, *Makâsıdı*, 122.

³³ İbn Âşûr, *Makâsıdı*, 255.

³⁴ Allâl el-Fâsi, *Makâsıdı*, 5.

³⁵ Allâl el-Fâsi, *Makâsıdı*, 6.

Fâsi kendinden önceki Şâtıbî, İzz bin Abdüsselam ve Karâfî (öl. 684) gibi makâsıdın önde gelen isimlerinden istifade etmiş, muasırı İbn Âşûr'dan da etkilenmiştir. Fıtrat bahsi ve hukukun genel gayeleri bölümünde kullandığı deliller de buna örnektir.³⁶

Bu çalışmalar dışında yakın tarihte makâsıdla ilgili kitap, tez ve makale gibi akademik çalışmalar giderek artmıştır. Bu çalışmalar önceki eserlerin ya tahlili üzerine yapılan çalışmalar veya müstakil ele alınan eserlerdir. Makâsıdı konu edinen eserlerin tahliline yönelik çalışmalardan ilki Pakistanlı akademisyen M. Halit Mesud'un Kanada'da 1973 yılında sunmuş olduğu *Şâtıbî'de İslam Hukuk Felsefesi* adlı doktora çalışmasıdır. Bu tez Şâtıbî'nin İslam hukuk felsefesi ile ilgili görüşlerini değerlendiren ilk çalışma olup Türkçeye de aktarılmıştır.³⁷

Şâtıbî üzerine ikinci önemli çalışma ise Faslı hukukçu Ahmed Reysûnî'nin 1995 yılında *Nazariyetü'l-Makâsıd inde's-Şâtıbî* adlı doktora tezidir.³⁸ Şâtıbî'nin makâsıdla ilgili kavramları üzerine ilk ve en önemli çalışma ise Ferid Ensârî'nin *Mustalahâtu's-Şâtıbî* adlı eseridir.³⁹ Bu eser gerçekten Şâtıbî'nin ıstılahları üzerine kaleme alınmış en ciddi akademik eserdir. İbn Âşûr'un makâsıdı üzerine yapılan ilk çalışma ise İsmail el-Hasenî'nin *Nazariyetü'l-Makâsıd inde Tahir bin Âşûr* adlı eseridir.⁴⁰

Makâsıd alanında yakın dönemde kaleme alınan müstakil eserlerden ilki M. Mustafa Şelebi'nin (öl. 1997) *Ta'lîlül-Ahkâm* adlı eseridir.⁴¹ Şelebi girişte ta'lîli lügat ve terim olarak tanımlamış, daha sonra tarihsel süreçlerini, ardından her dönemde ta'lîle nasıl bakıldığını incelemiştir. Bu dönemde kaleme alınan ikinci önemli eser ise M. Said Ramazan el-Bûti'nin (öl. 2013) *Davabitü'l-Maslaha* adlı eseridir.⁴² Bu eserde Bûti, maslahatın sınırı, ne zaman hangi maslahatın öne alınacağı, maslahatın neye göre

³⁶ Allâl el-Fâsi, *Makâsıd*, 179.

³⁷ Bkz. Muhammed Halid Mesud, *İslam Hukuk Teorisi*, çev. Muharrem Kılıç (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997).

³⁸ Bkz. Reysûnî, *Nazariyyetu'l-Makâsıd*.

³⁹ Bkz. Ferid el-Ensârî, *Mustalahâtu's-Şâtıbî* (Kahire: Dâru's-Selam, 2010).

⁴⁰ İsmail el-Hasenî, *Nazariyyetu'l-Makâsıd inde Muhammed Tâhir bin Âşûr* (Herndon: Ma'hedu'l-Âlemî li Fikri'l-İslamî, 1995).

⁴¹ Bkz. Şelebî, *Ta'lîlül-Ahkâm*.

⁴² Bkz. M. Said Ramazan el-Bûti, *Davâbitü'l-Maslaha fî Şerîati'l-İslamiyye* (Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 2010).

belirleneceği gibi konuları ele almıştır. Bu çalışmalar dışında Yusuf Âlim'in *el-Makâsıdu'l-Âmme* adlı eseri de bu alana katkı sağlayan eserlerdendir.⁴³

Bu araştırmalar dışında günümüzde bazı önemli eserler verilmiştir. Bu eserlerin başında Mısır Kahire'deki Furkan Araştırma Merkezinin Muhammed Kemaleddin İmam editörlüğünde yayınlanan on bir ciltlik *Delilu'l-İrşâd ila'l-Makâsıd* adlı eserdir.⁴⁴ Eser geçmişten günümüze makâsıd alanında yazılmış eser, makale ve bildirileri bir araya toplamış, her bir eser ve makale detaylı bir tanıtım ve incelemeye tâbi tutulmuştur. Bu eseri makâsıd rehber kitabı adı altında yayınlamışlardır. Eser bir komisyon tarafından ciddi bir emek sonucunda kalem alınmıştır. Eserin önemi ise makâsıd araştırmacısına bu kaynakların nerede nasıl basıldığı, hangi nüshaların muteber olduğu, içeriğinin nelerden oluştuğu hakkında detaylı bilgi vermesidir.

Nuruddin el-Hâdimî tarafından kaleme alınan *İctihadu'l-Makâsıd* adlı eseri de günümüz araştırmalarında önemli bir yere sahiptir.⁴⁵ Eser iki cilt olarak basılmış, birinci cildinde makâsıdın tanımı tarihi gelişimi, bazı ilkeleri ve alanları hakkında olup ikinci cildinde makâsıdla ilgili terimler, tartışmalar ve ilgili deliller ele alınmıştır. Bu eserle paralel konuları daha detaylı bir şekilde ele alan Muhammed Saad bin Ahmed el-Yûbî'nin *Makâsıdu's-Şerî'ti'l-İslamiyye ve Alâkatuha bi Edilleti's-Şer'iyye* adlı eseri de bu alandaki önemli eserlerdendir.⁴⁶ Yûbî eserinde makâsıdın bir çok konusunu detaylı bir şekilde objektif bakış açısıyla ele almıştır. Makâsıdın tarihi gelişimi, kavramları, başka delillerle ilişkisi ve alanları hakkında yeterli genişlikte bilgi vermektedir.

Mâkasıd içtihadının içtihat boyutunu esas alarak bu içtihadı belli bir düzlemde inceleyen ve eserine ciddi emek harcayan Abdulkadir bin Hırzallah'ın *Davâbitu İ'tibari'l-Makâsıd fî Mecâli'l-İctihad ve Eseruha'l-Fıkhî* adlı eseri de zikredilmeye değer.⁴⁷ Eser

⁴³ Bkz. Yusuf Âlim, *Makâsıdu'l-Âmme liş-Şeriatî'l-İslamiyye* (Herndon: Ma'hedu'l-Âlemî li Fikri'l-İslami, 1994).

⁴⁴ Bkz. Muhammed Kemaluddin İmam (ed.), *Delilu'l-İrşâd ila'l-Makâsıd*, (Kahire: Merkezu'l-Furkân li'l-Ebhâs, 2011).

⁴⁵ Bkz. Nuruddin bin Muhtâr el-Hâdimî, *el-İctihâdü'l-Makâsıdî Hücciyetuhu Davâbituhu Mecâlâtuhu* (Katar: Vezâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 1998).

⁴⁶ Bkz. Muhammed Saad bin Ahmed Yûbî, *Makâsıdu's-Şerî'ati'l-İslamiyye ve Alâkatuhâ bi Edilleti's-Şer'iyye* (Riyad: Daru'l-Hicra li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1998).

⁴⁷ Bkz. Abdulkadir bin Hırzullah, *Davâbitu İ'tibari'l-Makâsıd fî Mecâli'l-İctihad ve Eseruha'l-Fıkhî* (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2007).

makâsıdın zaptını yapma amacıyla ele alınmışsa da asıl amacından ziyade makâsıdın kendisini işlemiş sistematik bir zapt yapamamış ve konuları mecrasından çıkaracak düzeyde uzatmıştır. Bu eserler dışında ismini sayamadığımız birçok araştırma eseri ve makalesi bulunmaktadır. Bunların çokluğu sebebiyle burada sadece çok bilinen ve önde gelen kaynak ve araştırmaları zikrettik.

II. MAKÂSİD FİKRİNİ OLUŞTURAN ANA KAVRAMLAR

Makâsîd düşüncesini doğru anlamaya ve kavramaya önemli katkı sağlayacak konulardan en önemlisi bu düşüncenin temelini oluşturan kavramlardır. Bu kavramların İslam hukukunda nasıl tanımlanıp değerlendirildiğini ve ne gibi ihtilafların olduğunu bilmek de makâsîd içtihadının ilke ve sınırlarının belirlenmesinde önemli katkı sağlayacaktır.⁴⁸ Bu ve benzeri sâiklerle fitrat, ta'lîl, hikmetle ta'lîl, münâsib vasıf ve ta'abbudî kavramlarını bu başlık altında ele almaya çalışacağız.

A. Fitrat

Beşeriyetin varoluşundan beri insanoğlu çeşitli dinlere inanmış, devamlı bir ilah arayışı içinde olmuştur. İnsanoğlunu bu arayışa sevk eden şeyin tam olarak ne olduğu ise çok tartışılmıştır. Bu tartışmaya kelamcılar inanç yönünden, usulcüler istinbat ve makâsîd yönünden katılmışlardır. Tartışma, Kur'an'da geçen fitrat lafzı üzerinden yapılmıştır. Fitrat⁴⁹ lafzı Kur'an ve Sünnette birçok kez geçmiş, tefsirlerde de hakkında değişik izahatlar yapılmıştır. Bu görüşlere geçmeden önce kelimenin etimolojisine bakalım.

Fitrat kelimesi sözlükte, Allah'ın beşerî yarattığı ilk hal üzere kalmak, (يفطرهم أي يخلقهم Allah fitrat üzere yarattı, ilk hal üzere yarattı) demektir.⁵⁰ Fitratın terim manası hakkındaysa farklı yorumlar yapılmıştır. Râzî (öl. 606), tefsirinde Kur'an'daki "fitratellâh" ayetinin Allah'ın fitratına sarılmak manasına geldiğini, bunun da tevhid olduğunu söyler. Çünkü ona göre Allah insanları tevhid üzere yaratmıştır; yani içlerine vahdaniyet yerleştirmiştir.⁵¹ Beyzâvî (öl. 685) ise "fitratellâh" ayetini Allah'ın yaratışı, insanların doğruyu idrak edebilecek akıl ve fitrat üzere yaratılması olarak yorumlar. Ona göre insanlar fitratı üzere bırakılsalar, İslam'a ulaşırlar.⁵²

⁴⁸ Makâsîdî oluşturan temel kavramlara ait değerlendirmeler için bkz. Ali Pekcan, "Makâsîd Teorisinin Temel Parametreleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004), 113-142.

⁴⁹ Geniş bilgi için bkz. Ali el-Karnî, *el-Fitra Hakikatuhâ ve Mezâhibu'n-Nasi Fihâ* (Riyad: Dâr'ul-Müslim, ts.), 485.

⁵⁰ İbn Manzûr, "f-t-r", 5/56.

⁵¹ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb / et-Tefsiru'l-Kebîr* (Beyrut: Dâr'ul-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 13/25-105.

⁵² Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil* (Beyrut: Dâr'ul-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 2/220.

İbn Haldun (öl. 808) *Mukaddime*'sinde fitratı, beşerin cibilliyetinde doğruya ve yanlışla yönelecek kâbiliyete sahip olma şeklinde tanımlamış, doğruya yönelme kâbiliyetinin ise akıl fitratıyla daha baskın olacağını ifade etmiştir.⁵³ İbn Sina da (öl. 428) fitratı şöyle açıklamıştır. “İnsanın akıllı olmakla birlikte hiçbir görüşü duymadığını, hiçbir öğretiyeye inanmadığını, hiçbir milletle yaşamadığını ve hiçbir siyaseti tanımadığını vehmetmesidir. İnsan, varlıkları gözlemledikten sonra zihnine takılan birtakım şeylerden şüphelenir. Şüphe duyulan şey iyice belirirse fitrat, o şüpheyi tanır ve şüpheyi araştırma gereği hisseder, işte bu fitratın gereğidir. İnsan fitratının gerektirdiği her şey doğru bir hükümdür denilemez. Doğru olan, akıl diye isimlendirilen bilkuvve fitratıdır.”⁵⁴

İbn Sina'nın bu değerlendirmesinden sonra şimdi de makâsıd bağlamında bu konuya getirilen yorum ve açıklamalara göz atalım. Makâsıd âlimlerinden konuya ilk değinen İz bin Abdüsselam olup fitratı; Allah'ın insanın yararına olan şeyleri belirleyen bir bilgi (kavrama) yerleştirilmesi şeklinde izah eder.⁵⁵ Allâl el-Fâsî fitratı; insanın düşünme melekesi, medeniyete yatkınlık, anlama ve uyma yeteneği gibi onun ihtiyaçlarını yerine getirmede kendisine yardım eden ve yaratılıştan gelen birtakım özellikler olarak ifade etmiştir.⁵⁶

Fıtrat konusuna geniş yer veren ve makâsıdın önemli esaslarından sayan İbn Âşûr ise fitratı; Allah'ın yarattığı varlıklarda meydana getirdiği sistem ve düzen olduğunu ifade edip İslam'ın fitrat dini olmasını da şeriatın insandaki aklî melekelerle uygun din olmasına bağlar. Nitekim İbn Âşûr İslam dininin inanç esasları ve hükümlerinin aklî konuları barındırdığını,⁵⁷ İslam hukukunun genel gayesinin fitratı koruma ve onun bozulan yanlarını onarma olduğunu,⁵⁸ aklın bozuk adetlerle karışmadan önce yaratılış üzere kaldığını, iyilik ve güzelliği doğuracak bir yapıda olduğunu belirtir.⁵⁹

⁵³ Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *el-Mukaddime* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 106.

⁵⁴ Hüseyin bin Abdillâh bin Alî İbn Sina, *Kitabu'n-Necât fî Hikmeti'l-Mantıkıyye ve't-Tabi'ıyye ve'l-İlahiyye* (Beyrut: Dâru'l-Afaki'l-Cedide, 1985), 99.

⁵⁵ İbn Abdüsselam, *Kavaidü'l-Kübra*, 2/60.

⁵⁶ Allâl-Fâsî, *Makâsıd*, 179.

⁵⁷ İbn Âşûr, *Makâsıd*, 199.

⁵⁸ İbn Âşûr, *Makâsıd*, 202.

⁵⁹ Boynukalın, *Gaye Problemi*, 41.

Burada şunu söyleyebiliriz. Kelam ve usülcü olan Râzî ve Beyzâvî Allah’a inanma ve doğruyu bulma kabiliyetine fitrat diyerek kelam ve usulcülerin görüşünü yansıtmışlardır. İbn Haldun ve İbn Sina insanın doğru ve yanlışla yönelme ve bunları kavrama kabiliyetine fitrat diyerek İslam filozoflarının görüşlerini dile getirmişleridir. Makâsıd âlimleri ise filozof kökenli âlimlere yakın bir görüş serdetmişler, fakat fitrata daha geniş bir mana yüklemeyip fitratı mücerret bir şekilde tanımlayarak bunu bir hükme medar saymamışlardır.

İbn Âşûr fitratı makâsıdın temel ilkelerinden saymış, fitrî esaslar diyerek Allah’ın dünyanın imar edilmesi için ortaya koyduğu esaslardan bahsetmiştir. Bu esaslar ile dünyanın düzeltilmesi için Allah’ın iradesi olan İslam’ın içerdiği esasların aynı olduğunu söylemiştir.⁶⁰ Fakat İbn Âşûr fitratın makâsıdı belirlemesi veya makâsıdın fitrata arz olunması, fitrat ile makâsıda nasıl bir yön verileceği gibi hususlarda görüş belirmemiştir. Konuyu genel anlamda özetleyerek fitratın ne olduğu, önemi ve İslam’daki karşılığı gibi konulara değinmiş, fitratı bir makâsıd kaidesine dönüştürememiş ve gerekli zaptı sağlayamamıştır.

Fıtrat makâsıd içtihadı tarafından gözetilmesi gereken bir unsurdur. İslam fitratı koruma konusundaki ayet ve hadisler göz önüne alındığında dinin bir maksadının da fitratı koruma olduğu anlaşılabılır. Bu nedenle makâsıd içtihadı yapılırken hükmün istenilen maslahatı sağlayıp sağlamadığının yanında fitrata zarar verip vermediğine de bakılmalıdır. Çünkü fitrat insanoğlunun varlığını doğru şekilde sürdürmesinin bir güvencesidir.

B. Ta’lîl (Hukukun Amaca Özgülenmesi)

İslam, insanları kurtuluşa ulaştırma gayesiyle gelmiştir. Bu gaye, şeriâtın vaz’ettiği hükümlere inanmayı, onları tatbik etmeyi ve bu ikisini tamamlayan İslam ahlakıyla ahlaklanmaya bağlamıştır. Şeriâtın açıkça belirttiği hükümlere uyma konusunda bir problem yoktur. Fakat problem, şeriatta açıkça belirtilmemiş veya zamanla ortaya çıkan birtakım problemlerin nasıl çözüme kavuşturulacağıdır. Klasik ve modern dönemde makâsıd ve gaye merkezli içtihatla bu problemlerin çözüleceği görüşü, temelde hükmü

⁶⁰ İbn Âşûr, *Makâsıd*, 200-201.

ta‘lil etmeye dayanır. Ta‘lil hakkındaki tartışmaları burada işlememizin sebebi de hükümlerin gayelerini bilmek için normların ta‘lilî olmasının makâsîd açısından son derece önemli oluşudur. Çünkü hükümler üzerinde araştırma yapılarak bu hükümlerin gayelerine ulaşma imkânı doğar. Fakat ta‘abbudî kabul edildiği takdirde hükümlerin hangi illet ve gayeleri ihtiva ettiğini bilmek zorlaşır.

Sözlükte ta‘lil; “kişiyi bir şeyle oyalamak, meşgul etmek; ikinci bir sefer su içmek,” manalarındaki علل kökünden türemiştir.⁶¹ Istılahta ise bir şeyin illetini açıklamak, sebebini ortaya koymak, onu delille ispat etmek şeklinde tanımlanmıştır.⁶² Ta‘lil; bir fiilin yahut hükmün illetle ilişkilendirilmesi ve illete bağlanması şeklinde de ifade edilebilir. Ta‘lilin terim manasıyla süzlük anlamı arasındaki mana ilişkisi, hükmün bir şeyle (illet) ilişkilendirilmesi anlamındadır.

Konuyla ilgili görüş farklılıklarının önemli bir bölümü tanımda geçen “illet” kavramının açılımıyla ilgili olup bunun gerekçe veya sebep gibi kelimelerle karşılanması tartışmanın boyutunu tam yansıtamayacağı için literatürde kullanılan “garaz, illet-i gâiyye, hikmet, maslahat” terimlerinin kullanılması daha uygundur. Bunlardan ilk ikisi “amaç” ve “sâik” mânasında olup hükmü ortaya çıkaran sebebi veyahut hükmün yönelik olduğu amacı ifade ederken son ikisi “yarar” vb. anlamlara gelip eylem veya hükmün doğuracağı sonucu anlatır.⁶³

Ta‘lil konusunda sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn döneminde tartışmalara rastlanılmazken, sonraki dönemlerde kelam ve usul ilminde hükümlerin ta‘lil edilip edilemeyeceği üzerine tartışmalar yaşanmıştır. Özellikle de Mutezile’nin Allah’ın fiillerinin ta‘lilî “husun-kubuh ve salah-aslah” meselelerindeki görüşlerini ortaya atmasıyla ta‘lil konusunda ciddi tartışmalar yaşanmış ve bu tartışmaların mezheplere de bir takım yansımaları olmuştur.

⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “a-l-l”, 11/467-468.

⁶² Adnan Onart, *Mantık Terimleri Sözlüğü* (Ankara: y.y, 1976), 134.

⁶³ H. Yunus Apaydın, “Ta‘lil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2010), 39/511.

Mutezîlî alimler, Allah'ın fiillerinin mu'allel ve kulları için aslah olanı seçmesinin zorunlu olduğu görüşünü benimsemiştir.⁶⁴ Bunu benimserken de Allah'ın fiillerinin sebepsiz ve gayesiz olamayacağını, gayeye ve sebebe matuf olmayan fiillerin abes, Allah'ın da hikmet sıfatı gereği bundan beri olduğunu, dolayısıyla da kulu için devamlı aslah olanı seçeceğini söylemiştir. Buna mukabil Eş'arî kelamcılar, Allah'ın fiillerinin mu'allel olamayacağını, şayet Mutezile'nin dediği gibi mu'allel olması durumunda, Allah'ın sebeplere hâkim değil mahkûm olacağı ve kula faydalı olanı seçmek zorunda kalacağı, bunun ise yegâne yaratıcı olan Allah'ın ilahlık ve yaratma sıfatına ters olacağını söylemişlerdir.⁶⁵

Maturidi kelamcılar ise Allah'ın fiillerinin sebep ve illet-i gâiyye ile mu'allel olmadığını, lakin fiillerinde hikmet ve maslahatın bulunduğunu,⁶⁶ fakat bir kısmının gizli olduğu, bu hikmet ve maslahatın ise Allah'ı ilzam edemeyeceğini, bunun Allah'ın kullarına bir lütfu olduğunu ifade etmişlerdir.⁶⁷

Ta'lîl konusunda kelami mezheplerin kaçınmak istedikleri asıl sakınca şudur: Allah'ın mutlak yaratıcı olduğu varsayıldığında Onun, hiçbir illetin olmaması halinde bile yaratma kudretine haiz olması gerekir. Allah'ın eylemlerinin sebepler dairesine indirildiğindeyse, irade sahibi varlıkların eylemlerinin, sebepler dairesinde cereyan ettiği varsayılmış olur. Bu varsayımsa insanın eylemlerinin Allah'ın eylemlerinden müstakil olabileceği tezini destekler. Bu ise insanların Allah'tan bağımsız fiil ortaya koyabileceği tezini doğurur. Bu gibi bir düşünce ise Allah'ın her şeyi yarattığı tezini zedeler.

Yukarıdaki görüşlerden de anlaşıldığı üzere kelam ilminde tartışılan ta'lîl, Allah'ın eylemlerinin sebeplere bağlanması (mu'allel oluşu) olayıdır. Bu manadaki ta'lîl felsefecilerin de kabul ettiği ta'lîldir. Eş'arî ve Maturidîlerin Mutezileyi tenkitleri, işte bu manadaki ta'lîle yöneliktir. Ramazan el-Bûti kelam ilminde reddedilen illetin felsefecilerin savundukları kendi başına tesir eden illet olduğunu; usul ilminde kabul gören illetinse Allah'ın, hükümleri kendilerine bağladığı belirli vasıflar olduğunu ve

⁶⁴ Ahmed bin Abdilcebbâr Kadı Abdulcebbâr, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. A. Fuad el-Ahvâni (Kahire: Matbaatu Mısır, 1962), "Şer'iyyat", 17/330-333.

⁶⁵ Taceddin bin Ali es-Subkî, *İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 3/40.

⁶⁶ Abdülaziz Alâeddin bin Ahmed el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr an Usuli Fahri'l-İslam Pezdevî* (Beyrut: Dâr'ul-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 4/290.

⁶⁷ Ebu Bekir Muhammed bin Ahmet es-Serahsî, *el-Usûl* (Beyrut: y.y, 1973), 2/144-148.

bunların müessir olmayıp sadece hükümler için birer alamet ve işaret olduklarını belirtmiştir.⁶⁸ Sonuç itibariyle bakıldığında Allah'ın fiillerinin ta'lîl edilmeyeceğini savunan ehl-i sünnet Allah'ın yaratıcılık sıfatını merkeze alırken Allah'ın fiillerinin ta'lîl edileceğini söyleyen Mutezile ise insanların fiillerine matuf olan yararı merkeze almışlardır.

Usulcülerin ta'lîl meselesiyle yakından ilgilenmeleri, öncelikle mevcut hükmün başka bir olaya taşınmasında araç olan kıyasın uygulanma alanını genişletme ve temellendirmeye dönüktür. Çünkü kıyasın ortaya konulabilmesi için nas ile sabit hükmün illeti araştırılıp saptandıktan sonra kıyasa başvurulur. Bu da Şâri'nin, hükümleri koyarken bazı illetleri dikkate aldığı meselesini temellendirmeyi gerektirir. Yine kıyasın usulde temel delillerden kabul edilme meşruiyeti, nasların ta'lîl edilebileceği tezine bağlıdır. İşte bu gibi sebeplerden dolayı usulcüler, ta'lîl konusunu etraflıca tartışmışlardır. Bu tartışma tıpkı kelimada olduğu gibi usulde de devam etmiştir.

Mütekellim usulcüler ta'lîli, Şâri'nin vaz' ettiği hükümlerin gaye ve sebebini tanımaya yardımcı olan bir alamet; hükmün varlığını gerekli kılmayıp mevcut hükmün tanınmasına yardımcı olan bir emare olarak değerlendirmişlerdir. Mutezile ta'lîli, aklî ta'lîl ve şer'î ta'lîl olmak üzere ikiye ayırmıştır. Onlar, aklî ta'lîlin, mucip niteliğe sahip aklî illet olduğunu ve bunun müessir nitelik taşıdığını, Allah'ın fiillerinin de aklî illet dairesinde olduğunu söylemişlerdir.⁶⁹ Mutezile'den Kadı Abdulcebbâr (öl. 415) ve öğrencisi Ebu'l- Hüseyin el-Basri (öl. 436) ise şer'î illeti fıkıh usulünde aklî illetten ayırmış, onu; sâik, emâre, bir maslahata doğrudan veya dolaylı eşlik etme olarak tanımlamışlardır.⁷⁰

Burada Mutezile'nin kelim ve usuldeki illetleri farklı şekilde algıladıkları görülmektedir. Aslında Mutezile'nin kelim geleneği esas alındığı takdirde usulde de aklî illeti esas almaları beklenirdi. Fakat usulde farklı bir illet tanımı ortaya koymuşlardır. Gerçekte Mutezileyi böyle bir ayrıma iten şeyin ne olduğu hakkında Talip Türkan şöyle yorum yapmıştır: “Soyut düzeyde kelami bir teoriye dayanan tahsin ve takbih ilkesinin,

⁶⁸ Ramazan el-Bûtî, *Davâbitu'l-Maslaha*, 96-98.

⁶⁹ Kadı Abdulcebbâr, *el-Muğni*, “eş- Şer'iyat”, 17/330-335.

⁷⁰ Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fi Usuli'l-Fıkıh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dimaşk: Ma'hadu'l-Âlî Fransî, 1964), 2/207-208.

beşeri davranışları düzenleyen şer'î hükümlerin anlaşılmasında ve ortaya çıkan durumlara uygulanmasında bazı açmazları beraberinde getirmiş olmasıdır.”⁷¹ Farklı bir deyişle, kelami bir kaidenin usule uyarlanma çabasıdır.⁷² Nitekim Eş'ari âlimler de kelam ilminde ta'lîl yapılamayacağı yönündeki görüşü yaygın iken usulde bunun aksini kabul etmişlerdir.⁷³

İbn Subkî (öl. 771) bunun aslî bir tenakuz olmadığını ifade edip çelişkiyi şöyle tevil etmiştir: Usul ilminde kullanılan illet kavramı, insanların eylemlerinin illeti ve sâiki anlamındadır. Canın muhafazası, insan eylemi olan kısas için bir illettir. Lakin şer'î hükmün illeti değildir. Çünkü Yaratan o illete ihtiyaç duymaksızın insan nefsinı koruyabilir. Fakat kısas nefisleri korumaya vesile olduğundan illet ona taalluk etmiştir.⁷⁴ Râzî de buna benzer bir tevil getirmiş ve kelimda ta'lîli reddetmelerini aklî illet (illet'i-mucibe) meselesine bağlamıştır.⁷⁵ Zahiriler⁷⁶ hem kelimda hem de usulde ta'lîli tamamıyla reddetmişlerdir.⁷⁷ Fakat İmam Şafî'nin (öl. 204) *er-Risale* eserini yazdıktan sonra neredeyse bütün usul eserlerinde illet ve türleri kıyas bölümünde ele alınmış ve ta'lîl Zahiriler hariç bütün mezheplerde kabul görmüştür.⁷⁸

Makâsıdı ilke edinen âlimler, hem kelim ilminde hem de usul ilminde ta'lîli kabul ederler ve bunu şeriatın devamlılığına bağlarlar. Örneğin Şâtıbî makâsıd bölümünde net bir şekilde, Allah'ın insanların maslahatını gözettiğini ve bu meselede ne Râzî ne de başkalarıyla tartışmaya gidilmeyecek kadar tümevarımla ta'lîlin ispat edildiğini ve birçok ayette de zikredildiğini belirtir. Yine Hz. Peygamber (s.a.v) insanların

⁷¹ Türcan, *Norm- Amaç İlişkisi*, 51-52.

⁷² Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Türcan, *Norm- Amaç İlişkisi*, 52-55.

⁷³ Subkî, *İbhac*, 3/41.

⁷⁴ Subkî, *İbhac*, 3/42.

⁷⁵ Fahrüddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usulî'l- Fıkıh*, thk. Taha Cabir Ulvânî (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 5/237-242.

⁷⁶ Zahirilerin ta'lîl ve makasıd hakkındaki görüşlerini detaylı şekilde tezimizin ikinci bölümünde ikinci başlık altında *Makasıd İctihadını Delil Kabul Etmeyenler* alt başlığında incelenmiştir.

⁷⁷ Ebu Muhammed Ali bin Ahmed bin Said İbn Hazm el-Endelusi, *İbtalu'l- Kıyas ve'r- Ray ve'l-İstihsan ve't-Taklid ve't-Ta 'lil*, thk. Said Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1969), 10-15.

⁷⁸ Ta'lîl hakkında geniş bilgi için bkz. Şelebî, *Ta 'lil*, 15 vd.

maslahatını korumak ve beşeriyetin felahı için gönderildiğini, bununda ta‘lîle doğrudan ilişkili olduğunu ifade eder.⁷⁹

Özetle şunu söyleyebiliriz, her ne kadar ta‘lîl, kelimada çoğunluk tarafından inkâr edilse de usulde bazı şaz görüşleri saymazsak Mutezile dâhil tam bir ittifak olduğunu görürüz. Zaten kıyasın edille-i şeriyye kabul edilmesi bunun için yeterli bir delildir. Bizim burada asıl dikkatimizi vermemiz gereken nokta hikmetle ta‘lîl konusudur. Çünkü hikmetle ta‘lîle klasik usulde sıcak bakılmamış, fakat günümüzde makâsîd çalışmalarıyla yeniden gündeme taşınmıştır.

C. Hikmetle Ta‘lîl

Hikmetle ta‘lîl meselesi makâsîdın temelini oluşturur. Zira hikmetle ta‘lîl bir nevi maslahat-ı mürsele ile hüküm vermektir.⁸⁰ Şariatın asıl amacının kulların dünya ve ahiret saadetini gerçekleştirmek olduğunu düşündüğümüzde bu yaklaşım, makâsîd ilminin esas alan âlimleri hikmetle ta‘lîli savunanların görüşüne yaklaştırmıştır. Çünkü hikmet hükmün konulma amacını ve hükmün uygulanmasından sonra ortaya çıkan maslahatı ifade etmektedir. Bu açıdan hikmet makâsîd içtihadını doğrudan ilgilendiren ana kavramlardan biridir.⁸¹

Hikmetle ta‘lîl meselesi hakkındaki tartışmalara geçmeden önce bu kavramın hangi manalarda kullanıldığına bakmak faydalı olacaktır. Çünkü bir kısım usulcüler hikmete amaç olarak bakarken, bir kısmı ise eylemin sonucunda ortaya çıkan yarar olarak bakmışlardır. Hikmet (illet-i gâiyye), hükmün kendisi için konulduğu ve hüküm vasıtasıyla ulaşılmak istenen amaçtır.⁸² Bir diğer bakış açısına göre ise, bir hükmün uygulanması sonucunda ortaya çıkan fayda demektir.⁸³

⁷⁹ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/11-12.

⁸⁰ İyad bin Nâmi bin Avad es-Sülemî, *Usulu'l-Fıkıh Ellezi la Yeseu Cehluhu* (Riyad: Dâru'l-Tedmuriyye, 2005), 129.

⁸¹ Hikmet hakkında geniş bilgi için bkz. Salim Öğüt, *Dinî Hükümlerin Temellendirilmesinde Hikmet* (Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2009).

⁸² Gazâlî, *Şifâu'l-Galil fî Beyani's-Sebeb ve'l-Muhil*, 615; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1997, 2/322.

⁸³ Ebu Bekir Ahmed bin Ali er-Râzî el-Cassâs, *el-Fusûl fî'l-Usul*, thk. Uceyl Casim en-Neşmî (Kuveyt: Vezâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 1994), 4/137-146.

Birinci tanıma göre hikmet, hükmün konuluş amacı olarak kabul edildiğinde hükmün varlığı ve hikmet arasında bir isnâdi/sebebi ilişki olduğu söylenebilir. Fakat hüküm vasıtasıyla ulaşılan gaye/amaç olarak değil de ikinci tanıma göre hükmün uygulanmasına bağlı olarak ortaya çıkan sonuç veya denk düştüğü maslahat şeklinde tanımlandığında, aslında burada bir amaç ve gayeden söz etmek mümkün olmaz. Çünkü birinci tanım esas alındığında hüküm hikmete bağlıyken, ikinci tanım da hikmet hükme bağlıdır. Yine ikinci tanıma göre hükmün bağlandığı gerçek illet, illet-i fâiliyye kabul edilebilir.⁸⁴ Fakat bu illet klasik usulde belirtilen illetten kapsam bakımından daha geniş olup hükmün gerekçesini oluşturur. Hikmet bu iki tanım çerçevesinde tartışılmış, bir grup tartışmayı ilk tanımı esas alarak yürütmüşken diğer grup ikinci tanım üzerinden yürütmüştür.

Hikmetle ta'lîl, yani bir hükmün illetinin hikmete bağlanıp bağlanamayacağı hususunda fıkıh usulünde üç farklı görüş ortaya çıkmıştır.⁸⁵ İlki hikmetle ta'lîli, mutlak anlamda reddetmektedir ki bu usulcülerin genelinin yaklaşımıdır. Bu grup, hikmetin illetin yerine koyulamayacağını; çünkü hikmetin durum, zaman ve mekâna göre farklılık göstereceği için kavranıp tanımlanması ve ortaya konulmasının çok zor olacağını söylemişlerdir.⁸⁶ Aslında bu grup hükümlerin hikmet yerine açık, objektif, istikrarlı ve munzabıt vasıflarla ta'lîl edilmesi gerektiği üzerinde icmâ olduğunu savunmaktadır. Bu nedenle de hikmete tevessül edilmesinin doğru olmadığını; zira hükmün hikmetle ta'lîl edilmesi, illetin hükümden geri kalması demek olduğundan illetin tespitiyle uyuşmayacağını iddia etmektedir. Onlara göre hikmet sebep değil, sonuçtur.⁸⁷

İkincisi, hikmetle ta'lîli kabul eden yaklaşımdır. Bu gruba göre Şâri', hükümleri hikmetleri sebebiyle mucip kılmıştır. İlet esasında hikmeti temsil eden ve kendisiyle ta'lîl edildiğinde onu gerçekleştiren bir vasıftır. Dolayısıyla hükmün, hikmeti ortaya koyduğu düşünülen vasfın yerine, direk hikmetle ta'lîl edilmesi gerekir. Çünkü illet olduğu kabul

⁸⁴ Türkan, *Norm- Amaç İlişkisi*, 118-119.

⁸⁵ Geniş bilgi için bkz. Salim Öğüt, *Hikmetle Ta'lîl Problematığının İlmi Değeri ve Aktüel Anlamı* (Çorum: Ocak Yayıncılık, 2003), 59-70.

⁸⁶ Seyfeddin Ebu'l-Hasan Ali bin Ebi Ali bin Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usuli'l-Âhkâm* (Riyad: Daru's-Sâmi'i, 2003), 3/255.

⁸⁷ Muhammed Emin Emir Padişah, *Teysiru't-Tahrîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 4/128.

edilen vasıf fer'i, hikmet ise aslı oluşturur. Buna göre vasıf, illet olarak kabul ediliyorsa asıl olan hikmetin illet kabul edilmesi daha uygun olacaktır.⁸⁸

Üçüncüsü, hikmetle ta'lili belli şartlara bağlayan yaklaşımdır. Buna göre hikmet açık, objektif, istikrarlı ve munzabıt vasıf olarak ortaya konulabiliyorsa, hükmün içerdiği kabul edilen vasma ve illete değil, doğrudan hikmete bağlanması daha uygundur. Çünkü esas itibariyle hüküm hikmetine binaen meşru kılınmış olup şayet hikmet, illetle aynı açıklıkta ve objektiflikteyse hikmetle ta'lil yapmak daha doğru olacaktır.⁸⁹ Burada aslında üçüncü görüş tartışma konusu değildir. Zira hikmet illetin şartlarını sağlıyorsa bunun vasıf veya hikmet olmasının bir semeresi yoktur.⁹⁰

Hikmetin illet olarak alınmasında bir takım önemli kaygılar vardır. Bu kaygılar, hükmün biçimsel yönünü oluşturur. Hikmet ise hükmün biçimsel alanı dışında kalır. Biçim hukuk normları için bir kalıp olup hukuksal birliği sağlar ve norm karmaşasına engel olur. Hikmetin munzabıt ve açık olamayışı, bakıldığı yön ve zamana göre değişiklik arz eder ve çoğu hükmün uygulamasından sonra ortaya çıkar. Hikmetin göreceli olması, hükmün hikmet ile ilişkisinin çeşitli olması ve illete taalluk edecek hikmetin birden fazla olma ihtimali, müctehitlerin hikmeti illet kabul etmemedeki kaygılarıdır.⁹¹

Hikmetle ta'lili kabul etmeyen Hanefi ve bazı Şafiî usulcülerin bir diğer kaygıları da ta'lile açık hükümlerin hangi sebep, durum ya da amaçtan dolayı konulduğunun tam tespit etme imkânının bulunmamasıdır. Dolayısıyla tespit edilemeyen, tanımlanamayan amaç ve hikmetlerin hukuka konu olamayacağı anlayışından ötürü fukahâ hikmetin biçimsel olan illete indirgenmesine sıcak bakmamışlardır. Fakat hikmetin tanımlanmasındaki zorluk, ona bağlanacak normların her bir davranış özelinde değerlendirilmesine engel değildir. Zira bu, modern hukuk sisteminde kamu yararı, genel ahlak, genel sağlık ve benzeri kavramların her bir hukuki hadise özelinde değerlendirilmesine benzetilebilir. Çünkü söz konusu kavramlar ilke olarak benimsenmekle birlikte, açık ve objektif olmamaları yönünden reddedilmiştir. Yalnız

⁸⁸ Râzî, *el-Mahsul*, 5/293; Beydâvi, *İbhâc Şerhu'l-Minhâc* (şerhin içinde), 3/140.

⁸⁹ Delilere detaylı bakmak için bkz. Subkî, *İbhâc Şerhu'l-Minhâc*, 3/140-141; Râzî, *el-Mahsul*, 5/288-294; Seyfeddin el- Âmidî, *el-İhkâm*, 3/254-256.

⁹⁰ Görüş sahipleri için bkz. İbrahim Özdemir, "Usûlcülerde Hikmetle Ta'lil", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/21 (29 Aralık 2018), 757-759.

⁹¹ Türcan, *Norm-Amaç İlişkisi*, 124-126.

illetin munzabıt ve istikrarlı olma şartı, biçimsel ve mekanik bir düzeye indirgenmesi; gerek yasama gerekse uygulamada yeterli genişlikte bir değerlendirme yetkisi ve imkânı tanınmazsa, zaten hikmetle ta'lîl işleminin geçerliliğinden bahsedilemez.⁹²

Klasik usulde hikmetle ta'lîle sıcak bakılmamasının temelinde şu yatmaktadır: Normların bina edildiği formun şer'iliği; onu izale etmek, kaldırmak anlamına gelen hikmetle ta'lîle izin vermemektedir. Nitekim hikmetle ta'lîl, hükmün hali hazırdaki formun yerine yeni ve daha geniş bir form ortaya koymak anlamına gelmektedir.⁹³ Bu nedenle her bir olayda hikmet gerçekleşme bile hüküm geçerliliğini devam ettirir. Hükümde düzenlenen davranış formu dışında kaldığı için -aynı hikmet kapsamında değerlendirilecek vasıfta olsalar dahi- başka tasarruflara hükmün uygulanmaması, klasik usul mantığı içerisinde tutarlı bir gerekçedir. Çünkü hukukun temelde formel yapıdan oluştuğu, ortaya konan formun Şâri'nin tercihini yansıttığı ve bunun doğal bir sonucu olarak hukuksal düzen işlevinin diğer işlevlere feda edilemeyeceği fikri de klasik usul mantığını desteklemektedir.⁹⁴

Yukarıda zikrettiğimiz sebepler ve kaygılar nedeniyle biz de hikmetin vasıf olan illetin yerine ikame edilmesini uygun bulmuyoruz. Fakat hikmet, illetin belirlenmesinden sonra o vasfın hükmün illeti olup olmadığına bakılacağı zaman ölçü kabul edilebilir. Zaten klasik usulde vasıf ile hikmet arasındaki uyumu ve hükmün kendisi için konulduğu hikmeti sağlayıp sağlamadığını araştırmak için illete münâsib vasıf olma şartını getirmişlerdir. Böylece illetin belirlenmesinde illet kabul edilen vasfın hüküm ile hikmet arasındaki ilişkiyi sağlayıp sağlayamadığına bakılarak hikmetle ta'lîl yapılmasa bile kıyasta hikmetin dışarda kalması engellenmeye çalışılmıştır. Şimdi bu konumuzla doğrudan ilintili olan münâsib vasfı incelemeye geçelim.

⁹² Türcan, *Norm- Amaç İlişkisi*, 125.

⁹³ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bakillânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, thk. Abdülhamîd Ebû Züneyd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/223.

⁹⁴ Türcan, *Norm-Amaç İlişkisi*, 126-127.

D. Münâsib Vasıf (el-Münâsebe)

Münâsib vasıf veya mülâim vasıf başlıkları, fıkıh usulünde illetin tespiti konusunun bir alt başlığı altında, illetin tespitinde aklî yöntemler olarak işlenmiştir. Başlıklar Hanefilerde Ebu Zeyd ed-Debûsi (öl. 430) ile, mütekellim usulcülerde ise Gazâlî (öl. 505) döneminde netlik kazanarak⁹⁵ ta'lîl edilebilen bütün hükümlerde geçerlilik yönünden bir değerlendirme yöntemi olarak kullanılmaya başlanmıştır. Önceleri İslam hukukunun bütün hükümleriyle değil, sadece nas yoluyla bildirilen illetlerin geçerlilik alanlarını genişletme ihtiyacına binaen kıyas işleminin bir unsuru kabul edilerek illeti belirlemede bir yöntem olarak başvurulmuştur.

Münâsib vasıf; norm, illet, hikmet gibi kavramlarla doğrudan ilintilidir. Aslında münâsebet, illeti belirleme ve tespit etme yöntemi olarak istinbâtın bir türünü oluşturmaktadır. Bu açıdan münâsib vasıf, içtihat merkezli bir kavramdır.

Münâsib vasıf İslam hukukunda münâsebe, ihâle, maslahat, riâyetu'l-makâsıd⁹⁶ gibi farklı ifadelerle de kullanılmıştır.⁹⁷ Kavram hakkında yapılan ilk tanım, Hanefi usûlcü Debûsî'ye nispet edilmektedir.⁹⁸ O, münâsebet kavramını; akl-ı selim sahibi kimselere takdim edildiğinde kabulle karşıladıkları vasıf şeklinde tanımlamıştır.⁹⁹

Debûsî'ye atfedilen bu görüş Gazâlî'nin ihâle kavramına yaptığı tanımla örtüşmemektedir.¹⁰⁰ Debûsî'ye atfedilen tanımda münâsebe, aklen idrak edilebilir objektif bir münâsib vasıf kavramını öngördüğü halde, Debûsî'nin eserinde tanımladığı ihâle terimi daha sezgisel ve sübjektif nitelik taşımaktadır.¹⁰¹ Gazâlî de bundan hareketle onun münâsebeti, illetin tespit yöntemlerinden biri olarak kabul etmediğini söylemektedir. Âmidî (öl. 631) de Debûsî'nin ihâle tanımından yola çıkarak onun

⁹⁵ Gazâlî'nin münasebe anlayışı için bkz. Fatih Turay, *Gazzâlî'nin Kıyas Anlayışında Münâsebe Kavramı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012).

⁹⁶ Kavramlar arasındaki ince detay için bkz. Gazâlî, *Şifâu'l-Galîl*, 142-144.

⁹⁷ Bedreddin Muhammed bin Abdullah bin Bahadır ez-Zerkeşi, *Bahru'l-Muhîr fî Usulî'l-Fıkıh* (Beyrut: Dâr'ul-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 7262.

⁹⁸ Türcan, *Norm-Amaç İlişkisi*, 132-133.

⁹⁹ Zerkeşi, *Bahru'l-Muhîr*, 7/263; Âmidî, *İhkâm*, 3/338.

¹⁰⁰ Gazâlî, *Şifâ 'ul-Galîl*, 142-143.

¹⁰¹ Türcan, *Norm-Amaç İlişkisi*, 133.

münâsib vasfı bir illet tespit yöntemi kabul etmediğini belirtmektedir.¹⁰² Zaten Debûsî eserinde ihâleyi başkalarına karşı savunulması veya ispat edilmesi mümkün olmadığından ilham türü bir kanaat saymış ve bunu illetin tespit yöntemlerinden sayılamayacağını belirtmiştir.¹⁰³

Debûsî, illeti belirleme yöntemlerinde münâsib vasfın iki önemli şartı yerine getirmesi durumunda şer'îlik kazanacağını ve başkalarına karşı savunulabileceğini belirtir. Bu şartlardan ilki mülâemet, ikincisi adalet şartıdır. O, mülâemet kavramını, hükmün bağlanacağı vasfın, menkul illetlere uygun olması şeklinde tanımlar. Adaleti ise mülâemet şartına haiz vasfın, mu'allel hüküm üzerinde etkili olduğunun ispat edilmesi olarak açıklamaktadır.¹⁰⁴ Buradan hareketle onun adalet kavramından kastının te'sir olduğunu anlamaktayız. Mülâemet kavramıyla da aklen kavranabilir münâsib vasfı değil, şer'î menkul illetlere uygun mukayyet bir münâsib vasfı kastettiği anlaşılmaktadır. Zaten ihâleyi şer'î olmaması nedeniyle reddetmesi buna delildir.¹⁰⁵ Özetle o, hüküm ile illet arasındaki salt uyumun aklen kavranabilir olmasını bir geçerlilik ölçüsü saymamaktadır.¹⁰⁶ Semerkandî (öl. 539) de buna benzer bir yorumda bulunarak mülâemeti şer'î ve aklî bir münâsebet olarak kabul etmektedir.¹⁰⁷

Semerkant ve Irak Hanefî usul ekolünden daha çok kendine has bir yol takip eden el-Esmendî (öl. 552) ise münâsebeti, akla arz olunan illetin taalluk ettiği hüküm, illetin varlığı sebebiyle sabit olduğuna dair zann-ı gâlibin olduğu vasıf olarak tanımlar. Ona göre illet ile hüküm arasındaki illiyet bağı akıl ile kavranabilir. Çünkü te'sir, vasıf ile hüküm arasındaki ilişkinin, hükme uygun olup olmadığını akla arz edip aklın da buna uygun olduğu yönünde karar vermesidir.¹⁰⁸ Esmendî'nin münâsebetin akla arz cihetiyle kavranabileceği hususundaki bakış açısı Debûsî'ye atfedilen tanımla benzerlik

¹⁰² Âmidî, *İhkâm*, 3/38.

¹⁰³ Ebu Zeyd Ubeydullah bin Ömer bin İsa ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fî Usulî'l-Fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 310-308.

¹⁰⁴ Türçan, *Norm-Amaç İlişkisi*, 134.

¹⁰⁵ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 304-308.

¹⁰⁶ Türçan, *Norm- Amaç İlişkisi*, 135- 136.

¹⁰⁷ Alaeddin Muhammed bin Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl fî Netâicü'l-Ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdulber (Katar: Matabiu'd-Devha el-Hadîse, 1984), 584.

¹⁰⁸ Muhammed bin Abdulhamid el-Esmendî, *Bezlü'n-Nazar fî'l-Usûl*, thk. Muhammed Zeki Abdulber (Kahire: Mektebetu Dari't-Türâs, 1992), 88.

sağlayan zâhir ve munzabıt vasıf şeklinde tanımlar.¹¹⁷ İbn Hâcib'in tanımı Âmidî'nin tanımına oldukça yakındır.¹¹⁸ Her iki usulcü de münâsebetin aklen kavranabilir mahiyette olduğunu belirtmiş, özellikle İbn Hâcib bunu tanım¹¹⁹ üzerinden açıklamıştır.¹²⁰

Yapılan tanımlara bakıldığında münâsebetin hükmün bağlandığı illetin, varılmak istenen amacı veya hükümün öngördüğü maslahatı/maksadı gerçekleştirebilme olduğu anlaşılmaktadır. Münâsib vasıf hükmün uygulandığında ortaya çıkan ve hükümden beklenen maksadın gerçekleştiği vasıftır. Münâsib ise hüküm ile illet arasındaki uygunluğu sağladığı düşünülen vasfın kendisidir.

Münâsebetin şer'iliğine gelince, illet ile hüküm arasındaki bağın aklen kavranabilir olması, bu illiyet bağını şer'ilikten çıkarmaz. Çünkü kıyasa konu olan asıl, Allah'ın ezeli hitabı olup bunu fer'î olana aktardığımızda ikisi arasındaki illiyet bağının aklen kavranabilir olması onu ezeli hitaptan çıkarmaz. Fakat illet ile hüküm arasındaki vasfın hükmün amacını tahakkuk ettirmesi hususunda aklî bir bağ olduğu düşünüldüğünde bunun belli delillere dayanması ve başkalarına karşı savunulacak şekilde olması beklenir. Şayet illet ile hüküm arasındaki münâsebeti aklen kavrayıp zihninde oluşan bu ilişkiyi delillendiremez ise bu ihâle olur ki bu da Hanefî usulcüler tarafından kabul görmemiştir.

Münâsebet kavramı hakkındaki tanımlar aynı mezhep içerisinde dahi çok çeşitlidir. Bu çeşitlilik, kavramın temel alındığı hareket noktasına göre de değişmektedir. Tabii bu tanımlara göz atıldığında ortada bir kavram kargaşası da olduğu görülmektedir. Bu kavram kargaşası hicri VII asırdan sonra giderilmeye çalışılmış olsa da nihai bir tanım etrafında toplanılamamıştır. Hanefîlerde Şadrüşşerîa sonrasında kavram etrafındaki mezhep içi karışıklıklar giderilmek istenmiştir. Fakat te'sir, ihâle, mülâemet gibi kavramların kullanımı ve tanımı hususunda kargaşa bitmemiştir.¹²¹

¹¹⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/339.

¹¹⁸ Türcan, *Norm-Amaç İlişkisi*, 144-145.

¹¹⁹ İbn Hâcib'in tanımı: وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا من حصول مصلحة أو دفع مفسدة.

¹²⁰ Muhammed bin Mahmud bin Ahmed el-Babertî, *Er-Rudûd ve'n-Nukûd fi Şerhi Muhtasari İbn Hâcib* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 2/536.

¹²¹ Bu kavramlar arasındaki tartışmaların geniş değerlendirmesi için bkz. Türcan, *Norm-Amaç İlişkisi*, 146- 151; Okur, *Münâsebet Kavramı*, 56- 62.

Fıkıh usulünde münâsebet kavramı, şer'î delillerin teyit edip etmediğine bakılarak bir tasnife tâbi tutulmuştur. Kavramın kıyas başlığı altında işlenmesi ve bir tür illet tespit yöntemi olarak kabul görmesi, illet ile hikmet arasındaki her bir bağın münâsebet içermemesinden dolayıdır. İşte bu sebeple hangi tür münâsebetin geçerli olup hangisinin olmadığı hususu geniş tartışmalara yol açmıştır.

Bu kavrama ilişkin tanımların farklılığı, tasnif farklılığına da sebep olmuştur. Örneğin münâsebet kavramını incelendiğinde maslahat kavramıyla doğrudan bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki münâsebet, hükmün kendisine bağlandığı vasfın, ulaşılması istenen amacı veya maslahatı gerçekleştirecek şekilde hükme uygun düşmesi olup; bu münâsebetin geçerli olduğunun tespit edilmesi, aynı zamanda öngörülen/gözetilen maslahatın belirlenmesi manasına gelmektedir. Yine maslahattan hareketle hangi tür münâsebetin geçerli sayılıp sayılamayacağı ve nasıl anlaşılabileceği hususu tartışma yaratmaktadır. Dolayısıyla bu tartışmaların açığa kavuşması münâsib vasfın tasnif edilmesini gerekli kılmaktadır.

Münâsib vasıfları ilk tasnife tâbi tutan İmam Gazâlî'dir.¹²² Gazâlî geçerlilik üzerinden bir tasnif yapmış; şer'î delillerin itibar edip etmediği, itibar edilip edilmediği hususunda herhangi bir delilin bulunmadığı veya sükût edildiği şeklinde üçe ayırmıştır. Tabii bu alan içtihadı açık olduğu için her müçtehit farklı biçimde değişik şekilde tasnif edebilir ki zaten çeşitli tasnifler denenmiştir.¹²³ Fakat Gazâlî'nin tasnifi kabul görmüş ve yayılmıştır. Bu üçlü tasnif, hangi maslahatların geçerli hangilerinin geçersiz olduğunu açığa kavuşturmaktadır.¹²⁴

1. Muteber Münâsib Vasıflar

Nas veya icma ile hüküm konulurken gözetilen vasıflara itibar edildiği hususunda doğrudan veyahut dolaylı delil bulunan, muayyen bir şer'î aslın tanıklık ettiği ve delaletinin kesinliğine göre çeşitli derecelere taksim edilmesi mümkün olan vasıflardır. Muteber münâsib vasıfların tanımı ve kapsamı konusunda İslam hukukunda çok çeşitli

¹²² Gazâlî, *Şifâu'l-Galîl*, 143.

¹²³ Geniş bilgi için tasniflere bkz. Ahmed bin Mahmud eş-Şenkîti, *el-Vasfî'l-Münasib li-Şeri'l-Hükmi* (Medine: Medine İslam Üniv. İlmi Araştırmalar Merkezi, 1415), 189.

¹²⁴ Türcan, *Norm-Amaç İlişkisi*, 152.

yaklaşım ve tartışmalar olmakla birlikte genelin değerlendirmesi esas alındığında müessir, mülâim ve garîb diye üç kısma ayrılmaktadır.¹²⁵

a. Müessir Münâsib

Nas veya icma ile belirtilen hükümlerin sevk edildiği ve illet niteliği taşıdığı vasıfların tesirinin hükümlerde tezahür etmesidir.¹²⁶ Vasfın bizzat kendisinin hükmün bizatihi kendisinde etkili olması şeklinde de ifade edilebilir. zâhir, müessir ve mansûs olmasından dolayı en güçlü illet olarak birinci derecede sayılmıştır.¹²⁷ Fakat Hanefilerde müessir tanımı biraz farklıdır. Onlar, mansûs illetleri kural olarak müessirden saymazlar. Müessirden kastettikleri ise mülâim ve gariptir.¹²⁸ Çünkü onlar vasfın kendisinin hükmün zatına tesir etmesini asıl olarak kabul ediklerinden bunu mansûs hükmünde saymaktadırlar.¹²⁹ Yine, Hanefilerde illetin mansûs ve müessir diye ikiye ayrılması da bunu göstermektedir.¹³⁰ Zira Hanefiler te'siri konuyu illetin istidlal yoluyla belirlenmesi başlığı altında ele alıp ve vasfın cinsinin veya nev'inin hükmün cinsinde veya nev'inde etkili olması şeklinde tanımlamışlardır.¹³¹

b. Mülâim Münâsib

Vasfın cinsinin hükmün cinsinde etkili olması veya vasfın cinsinin hükmün bizzat kendisinde nas veya icmada itibar edilen vasıflara uygun tezahür etmesidir. Vasfın kendisinin hükmün cinsinde etkili olmasının müessir mi yoksa mülâim mi olduğu konusu

¹²⁵ Necmeddin Süleyman bin Abdulkavi bin Kerim et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 3/381.

¹²⁶ Kâdî Adududdin Abdurrahman bin Ahmed el-Îcî, *Şerhu Muhtasari'l-Muntehâ* (İstanbul: y.y, 1307), 2/397.

¹²⁷ Türcan, *Norm-Amaç İlişkisi*, 154.

¹²⁸ Velüyüddin Muhammed Salih el-Farfûr, *el-Müzheb fî Usuli'l-Mezheb ala'l-Munhatab* (Dimaşk: Mektebetü'l- Farfûr, 1999), 2/189.

¹²⁹ Hüameddin bin Muhammed bin Muhammed el-İhsiktî, *el-Muntahabu'l-Hüsâmî*, thk. Velüyüddin Muhammed Salih el-Farfûr (Dimaşk: Mektebetü'l- Farfûr, 1999), 2/185.

¹³⁰ Hanefiler ile mütekellim usulcüler arasındaki fark için bkz. Nuruddin bin Muhtâr el-Hâdimî, *el-Münasebetü's-Şer'iyye ve Tatbikâhuhâ el-Muâsıra* (Herndon: Ma'hedu'l-Âlemi li Fikri'l-İslamî, 2006), 144.

¹³¹ Semerkandî, *el-Mîzan*, 594; el-İhsiktî, *el-Muntahabu'l-Hüsâmî*, 2/185.

ise tartışmalıdır.¹³² Mülâim münâsibe örnek olarak şunu verebiliriz: Az nebîz sarhoş etmese dahi içkinin azına kıyasla haram kabul edilir. Şarabın azı ile sarhoşluk etkisi ortaya çıkmayabilir. Yalnız “şarabın azı çoğuna davetiye çıkarır” biçimindeki ta’lîl, cinsinin etkisini ortaya çıkaracağı için, bu şekilde azı ve çoğu arasında bir tür münâsebet gerçekleşir. Nitekim karşı cinsle halvet, zinaya davetçi olduğundan Şâri‘ zınayı haram kıldığı gibi karşı cinsle halveti de haram kılmıştır. İşte bu vasıf, her ne kadar hükümde kendisinin te’siri ortaya çıkmamış olsa da Şâri‘nin aynı cinsten bir tasarrufuna mülâimdir.¹³³

c. *Garîb Münâsib*

Te’siri ve şer’î tasarrufların cinsine mülâim olduğu ortaya çıkmamış vasıflardır. Başka bir ifadeyle vasfın cinsinin hükmün cinsinde ortaya çıkan münâsebetin belli bir aslın şehadetinin bulunmamasıdır.¹³⁴ Örneğin, ölüm döşeğindeki koca karısını boşasa bile kadın kocasına mirasçı olur. Çünkü kadını boşarken mirastan menetmeyi amaçlamıştır. Bu durumda murisini öldüren kişiye kıyasla, boşayanın niyetinin aksine bir tasarruf gerçekleştirilir. Zira katil, miras konusunda aceleci davranıp murisini öldürmek suretiyle mirasa konmayı amaçlamış olduğundan, kendisi bu fiili sebebiyle mirastan menedilerek cezalandırılmıştır. Kocanın ölüm döşeğindeki boşama durumu da böyledir. Katilin maktulün mirasından mahrum edilmesinin bu şekildeki ta’lîli, Şâri‘nin koyduğu tasarrufların cinsine mülâim olmayan bir münâsib ile delillendirilmiştir. Zira Şerâatın diğer tasarruflarında bu münâsibin cinsine ve türüne itibâr edildiği görülmez. Bu nedenle bu münâsebet, garîb (tek kalma, örneği bulunmama) olarak kalır.¹³⁵

Muteber münâsibin kendi arasında müessir, mülâim ve garîb biçimindeki taksimi mütekellim usulcülerin tasnifidir. Bu tasnif üzerinde ittifak edilmiş olmayıp mülâim ve garîb hakkında bazen aynı müellif tarafından dahi farklı tasnif edilmiştir. Örneğin Gazâlî, vasfın cinsinin hükmün cinsine etkili olmasını bir yerde mülâim münâsib

¹³² Hanefilerde mülâim tanımı için bkz. el-İhsîktî, *el-Muntahabu’l-Hüsâmî*, 2/194.

¹³³ Gazâlî, *Şifâu’l-Galîl*, 149.

¹³⁴ Hanefilerde münâsib tanımı için bkz. el-İhsîktî, *el-Muntahabu’l-Hüsâmî*, 2/189-191.

¹³⁵ Gazâlî, *Şifâu’l-Galîl*, 158.

kabul ederken başka bir yerde garîb münâsib kabul etmektedir.¹³⁶ Münâsebetin tasnifi onu tanımlayan müelliflerin kastettikleri manaya göre değişiklik göstermiştir. Bizim burada değindiğimiz tasnif en geniş anlamda değerlendirilmiş tasniftir. Özellikle isimler hususunda bir birlik olsa da ıstılahların mahiyeti çok farklıdır. Çünkü her usülcü kendi yöntem ve değerlendirmesine göre münâsebeti tasnif etmiştir.¹³⁷

2. Mülga Münâsib Vasıflar

Mülga münâsib vasıflar, bizatihi kendilerine hüküm bağlaması mümkün olmakla birlikte Şâri'nin bu vasıflara itibar etmemesi sebebiyle geçersiz sayılan vasıflardır. Esasında mülga vasıflar, münâsib vasıflardır. Bir diğer ifadeyle, kendilerine hüküm bağlandığında belli bir maslahatı gerçekleştirmeye elverişlidirler. Fakat bu söz konusu mülga vasıflar, istenilen maslahatı gerçekleştirmekle birlikte Şâri' tarafından ilga edilmiştir.¹³⁸

Mülga vasıflara hüküm bağlanabileceğine dair şu olay örnek verilebilir. Maliki fakîhi Yahya bin Yahya el-Leysi (öl. 234) döneminde hükümdar olan Abdurrahman bin Hakem el-Emevi, ramazan orucunu bozmuş ve Yahya el-Leysi'den fetva sormuş, o da padişahın köle azadı yerine iki ay oruç tutmasına fetva vermişti.¹³⁹ Dönemin âlimleri itirazda bulunmuş, oruç kefaretinde ilk önce köle azadının nas ile sabit olduğunu, azat edilecek köle bulunmadığı takdirde iki ay oruç kefareatine geçileceğini söylemişlerdir. Burada her ne kadar hadisteki kefarete sıralaması önce köle azadı, sonra oruç, ardından fakirleri doyurma şeklinde olsa da hadisin gerçekleştirmek istediği maksat ve maslahat gerçekleşmemektedir. Çünkü hadisin ulaşmak istediği maslahat, mükellefin ağır bir şekilde cezalandırılması suretiyle Ramazan ayının hürmetini muhafaza etmektir. Fakat padişahın köle azadıyla yola gelmeyeceği; zira elinin altında yüzlerce cariye olduğundan

¹³⁶ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 311.

¹³⁷ Usulcülerin münâsebeti taksim anlayışları için bkz. Hâdimî, *el-Münâsebetü's-Şer'iyye*, 145; Abdurrahman Candan, *İslam Hukukunda İllet Tespit Yöntemleri (Ta'il)* (Konya: Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 160-175.

¹³⁸ Şelebî, *Ta'il*, 250.

¹³⁹ Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 7/274.

cezayı (kefareti) hafife alıp yine aynı günaha düşmesi muhtemeldir.¹⁴⁰ Bu ise hadisin ulaşmak istediği toplumsal maslahatla uyuşmamaktadır.

Bu tür bir ta‘lîli, Şâri‘ itibara almamış ve bu münâsebeti de ilga etmiştir. Çünkü nas ile sabit bir hükümden başka bir hükme delil olmadan geçiş yapılmaz. Diğer yandan köle azadı da Şâri‘ tarafından bir maslahat gözetilerek kefaret konusu yapılmıştır. Çünkü insan denen yüce varlığın hürriyetine kavuşturulması da bir tür maslahattır. Şayet sıra gözetilmez ve köle azadı yerine iki aylık oruç kefaret sayılırsa, bu durum da kölenin özgürlüğüne kavuşma maslahatı göz ardı edilmiş olacaktır.

Mülga münâsib vasıflarla amel edilemeyeceği hususu usulcülerin genelinin görüşüdür. Fakat et-Tûfi (öl. 716) nassın ve icmanın, maslahatın gözetilmesi kaidesine aykırı düşmesi halinde belirtilen ilke gereği maslahatın nas ve icmaya tercih edilebileceğini savunmaktadır.¹⁴¹ Ona göre bu, nassa dayalı hükmün delilsiz terk veya iptal edilmesi olmayıp maslahatın ilkesi gereği nassın tahsis veya beyan edilmesidir.¹⁴² Fakat salt aklın maslahat olarak gördüğü şeyi Kitap ve Sünnete takdim edilmesinin beyan sayılması doğru değildir. Çünkü bu durumda şer‘î hükmün iptali söz konusudur.

3. *Mürsel Münâsib Vasıflar*

İlga veya itibar edildiğine dair herhangi bir şer‘î aslın bulunmadığı veya tanıklık etmediği vasıflara mürsel münâsib denir. Bir diğer ismi ise el-maslahatu’l-mürseledir.¹⁴³ Tanımlara göz atıldığında ifadelerin birbirine yakın olduğu görülmektedir. Bu nedenle tanımların serdi yerine en geniş tanımı zikretmekle yetindik. Mürsel vasıfların hükümlere taalluk etmesi sonucunda ortaya çıkan maslahat, el-maslahatu’l-mürseledir. Yani mürsel münâsib kendisine bağlanan hüküm iken, bu işlevin sonucunda meydana gelen fayda da mürsel maslahattır.

¹⁴⁰ Hâdimî, *el-Münâsebetü’ş-Şer‘iyye*, 193.

¹⁴¹ Necmeddin Süleyman bin Abdulkavi bin Kerim et-Tûfi, *et-Ta‘yîn fî Şerhi Erbeîn*, thk. Ahmet Hac Muhammed Osman (Beyrut: Müessesetü’r-Reyyân - Mektebetü’l-Mekkiye, 1998), 239.

¹⁴² Tahsis ve beyan iddiasının reddine bkz. Zerkeşî, *Bahru’l-Muhid*, 4/194.

¹⁴³ Zerkeşî, *Bahru’l-Muhid*, 4/279; Gazâlî, *Şifâu’l-Galîl*, 207; Şelebi, *Ta‘lîl*, 250; el-Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 173.

Mürsel münâsib vasıfları, elimizdeki bilgilere göre, teorik anlamda ilk defa Cüveynî'nin ele alıp incelediğini söylemek mümkündür. Mürsel münâsibi Cüveynî "istidlal" terimiyle ifade etmiştir. O, mürsel münâsib ile amel edilebileceğini kabul edenlerin yaklaşımını iki kısma ayırmıştır. Bunlardan ilki nassa ve icmaya muarız olmadığı müddetçe mesalihu'l-me'lûfeye (alışılmış maslahatlar), meâni'l-ma'rufeye (şeriatla bilinen vasıflar), mevâridu'n-nassa ve hiçbir asla dayanmayıp sadece salt içtihadı dayanan mürsel vasıflara hüküm bağlanacağı görüşüdür.¹⁴⁴ Bu görüş İmam Malik'e (öl.179) nispet edilen görüştür.

İkinci kısım ise herhangi şer'î bir asla dayanmasa dahi muteber münâsib vasıflara uygun, benzer veya yakın olması şartıyla mürsel münâsib vasfa hüküm bağlamayı caiz görenlerin yaklaşımıdır. Zaten Cüveynî de kendisinin bu görüşte olduğunu, Şafilerin ve Hanefilerin de çoğunun bu görüşü benimsediklerini söylemiştir.¹⁴⁵

Mürsel münâsib vasıflar, mürsel mülâim ve mürsel garîb şeklinde iki kısma ayrılmıştır.¹⁴⁶ Mürsel münâsibten kasıt, herhangi bir aslın tanıklık etmediği, fakat küllî kaidelere ve şeriatın genel maksatlarına uygun olanıdır. Bu kısım, yukarıda belirttiğimiz ikinci görüşü sahip olanların bakış açılarına denk gelmektedir.¹⁴⁷ Gazâlî, Cüveynî gibi âlimlerin çoğu bununla amel edilebileceğini belirtmiştir. Mürsel garîb ise hiçbir şer'î asla dayanmadığı gibi küllî kaidelere ve genel maslahata da uygun düşmeyen sadece salt içtihadı dayanan maslahattır.

Çoğunluk, bu tür bir maslahat ile amel edilmesini caiz görmemiştir.¹⁴⁸ Nitekim Gazâlî maslahattan kastın, insanların salt maslahatı değil, şeriatın insan için gözettiği dünyevi ve uhrevi şer'î maslahat olduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁹

Maslahatu'l-mürsele kısımları, mürsel vasıfların kısımları ile aynı olup temelinde farklı isimlendirmeler bulunmaktadır. Nitekim mürsel vasıflar, mürsel

¹⁴⁴ Cüveynî, *el-Burhan fî Usulî'l-Fıkıh*, 2/161.

¹⁴⁵ Bkz. Cüveynî, *el-Burhan fî Usulî'l-Fıkıh*, 2/161 vd.

¹⁴⁶ Gazâlî'nin taksimatı için bkz. Gazâlî, *Mustasfâ*, 174.

¹⁴⁷ Hâdimî, *el-Münâsebetü's-Şer'iyye*, 225- 229.

¹⁴⁸ Gazâlî, *Şifâu'l-Galîl*, 210.

¹⁴⁹ Gazâlî, *Mustasfâ*, 174.

maslahatlar olduğundan fazla tafsilata ve tartışmalara girmedik.¹⁵⁰ Şimdi üst başlıkta incelediğimiz ta'lilden sonra onunla doğrudan bağlantılı olan ve makâsıd mefhumu açısından önemli olan ta'abbudî kavramını açıklamaya geçelim.

E. Ta'abbudîlik ve Kapsamı

1. Ta'abbudî Hükümler

Ta'abbudî kavramı lügatte, itaat etmek, boyun eğmek, alçak gönüllü olmak, kulluk etmek ve tapmak anlamlarına gelen عبد kökünden gelen bir isimdir. Kelime olarak ta'abbud; Allah'a çok ibadet etmek, ona kulluk etmek, yaratana boyun eğmek, manalarında kullanılmaktadır.¹⁵¹ Ta'abbud sözcüğüne eklenen aidiyet "ya"sı ile ta'abbudî kelimesine dönüşmüş ve *el-ahkâmu't-taabbudîyye* (الأحكام التعبدية) şeklini almıştır. Bu kavram zamanla İslam hukukunda ta'abbud sıfatı taşıyan hükümler için kullanılmıştır.¹⁵² İslam hukuk literatüründe ta'abbudî, genelde mükellefin belli bir hükmü telakki biçimini ve mutlak teslimiyetini ifade etmek için kullanılmakta olup kulun teslimiyetini sınamak dışında, başkaca bir hikmetin varlığı bilinmeyen hükümler anlamında kavramlaşmıştır.¹⁵³

Ta'abbudîlik hükmün konulma gerekçesinin akılla kavranamayıp Şâri'nin emri veya nehyine binaen hükümlerin kabul edilerek gereğinin yerine getirilmesi demektir. İşte bu ve benzeri hükümlerin taşıdıkları ve kıyasa konu olmalarını sağlayacak illet ve maslahatların akılla tam olarak bilinmesi mümkün değildir.¹⁵⁴ Her ne kadar hikmetleri bazen akılla bilinse bile bu, kıyas ve illet için yeterli olmaz.

Ta'abbudî hükümlerin tanımı klasik eserlerde teknik olarak yapılmamış, daha çok özelliklerine işaret edilmiştir. Bu özelliklere ve modern dönemde yapılan tanımlara bakıldığında ta'abbudî hüküm şu şekilde tanımlanabilir: Esasında ma'kul hükümler olmakla birlikte, doğrudan akılla bilinmeyen, konulma gerekçeleri ve illetleri akılla tam

¹⁵⁰ Mürsel münâsibin kısımları ve üzerindeki tartışmaları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Türcan, *Norm- Amaç İlişkisi*, 161-171.

¹⁵¹ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, "a-b-d", 3/274.

¹⁵² İbn Âşûr, *Makâsıd*, 186-187.

¹⁵³ Subkî, *İbhac*, 3/98.

¹⁵⁴ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/529.

olarak anlaşılamayan, Şâri'nin neyi amaçladığı gizli olan hükümlerdir.¹⁵⁵ Bu hükümlerde asıl olan, mutlak itaattir. Mükellef bunları istenildiği gibi yerine getirmekle sorumlu olup herhangi bir şekilde bu hükümlerde esnetme veya genişletme imkânına sahip değildir.¹⁵⁶

Ta'abbudî hükümler; tanımlardan çıkarabildiğimiz kadarıyla kat'î naslara dayanan ve dinin aslına dâhil olan, kıyasın dışında kalan, değişime kapalı olan hükümlerdir. Bu özellikler birbirini tamamlayan özelliklerdir. Çünkü ta'abbud özünde dinin temelini oluşturan kesin naslara ve o dinin aslına dayanır. Zira din özünde değişmez bir yapıdadır. Dinler yaratanın buyruğu olduğundan değişimden ziyade sabitlik esastır. Bununla birlikte din insanların içtihatlarına açık olup ihtilaf ve sübjektiflik de barındırır.

Esasında ta'abbud kavramı, İslam hukukçularının dinin değişmeyen hükümlerini ifade etmek için geliştirdikleri bir kavramdır. Başka bir ifadeyle, İslam hukukçuları dinin değişmemesi gereken esaslarını ta'abbud anlayışı içerisinde korumayı hedeflemişlerdir. Bundan dolayı onlar, bir taraftan ta'abbudî saydıkları hükümleri illele ta'lîl etmekten kaçınıp kıyasa konu etmezken, diğer taraftan da söz konusu hükümleri mükellefe benimsetmek için bunları hikmetle ta'lîl cihetine gitmişlerdir. Nitekim fukahâ ta'abbudî olan ibadet ve ibadet niteliği taşıyan hükümleri, objektif bir vasıf olan illele değil de daha esnek ve sübjektif özellik taşıyan hikmetle ta'lîl etme yoluna gitmişlerdir.¹⁵⁷

Dini hükümler her ne kadar akla uygun olsa dahi akli aşan ve bazen aklın kavrayamayacağı hükümler de vardır. Dinin akılla kavranacağı kesin olmakla beraber aklın her şeyi ihata edemeyeceği de açıktır. Bu hususta Ebu Hanife şöyle demiştir: “Eğer din akıl ve re'yle olsaydı guslün meniden değil, idrardan dolayı lazım gelmesine hükmederdim. Çünkü idrarın pis olduğu hususunda görüş birliği bulunduğu halde meninin pis olduğu konusu tartışmalıdır. Yine, miras taksiminde kadının payının iki, erkeğin ise bir olmasını isterdim. Çünkü kadın erkeğe göre daha zayıftır.”¹⁵⁸ Yine, Suyûti

¹⁵⁵ Şâtibî Ta'abbudî hükmü şöyle tanımlamıştır: Abdullah Diraz *Şâtibî'nin bu tanımını tahkik ettiği el-Muvâfakât*'ın talikasında şöyle açıklamaktadır: *أي مالا تعقل فيه (Şâtibî, thk. Abdullah Draz, el-Muvâfakât, 2/529).*

¹⁵⁶ Emir Padişah, *Teysîru't-Tahrîr*, 4/113-114; Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 2/529.

¹⁵⁷ Abdullah Kahraman, “‘İslam Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler ve Taabbudiyyâtın Sahası Üzerine’,” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 37.

¹⁵⁸ Halil Ahmed es-Sehâranfuri, *Bezlü'l-Mechud fi Halli Süneni Ebî Davud* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/43.

guslû vacip kılan abdesti bozan ve bu hükümlerin illetlerini akılla idrak edilemeyen ta‘abbudî hükümler olduğunu beyan ettikten sonra şöyle bir yorum yapmıştır: “Bunlar ta‘abbudî olmasalardı, âlimlerin çoğuna göre temiz sayılan meninin çıkması sebebiyle bedeninin tamamının yıkanması gerekmeyecekti.”¹⁵⁹

Bu örneklerden de anlaşıldığı gibi dinde ta‘abbudî alanın varlığı hususunda ihtilaf yoktur. Fakat bu alanın sınırları ve keyfiyeti tartışmalıdır. Ta‘abbudî hükümlerin neler olduğu dönemden döneme değişmiştir. Sahâbe, tâbiîn ve müçtehit imamlar döneminde daha dar tutulan ta‘abbudiliğin sahası zamanla fûru fıkıhta daha da genişletilmiştir.¹⁶⁰ Bu ise fıkıhın esnek yapısını daraltmış, zamanla kıyasa konu olabilecek hükümler kıyas dışında tutulmuştur. Kıyasa konu olması gereken hükümlerin kıyas dışında değerlendirilmesi içtihadı zayıflatmıştır. Günümüzde makâsîd içtihadının sağlıklı yapılabilmesi için ta‘abbudî hükümlerin iyi belirlenmesi önemlidir. Bu nedenle de ta‘abbudî hükümlerin kapsamının ne olduğu üzerindeki tartışmalara değinmekte fayda var.

2. Ta‘abbudî Hükümlerin Kapsamı

Bir kısım fukahâ ta‘abbud kelimesini dinin bütün emir ve yasaklarının Allah’tan geldiği bilinciyle mutlak şekilde itaat etmek olarak kullanmıştır. Bu kullanıma göre inanç, ibadet ve ukûbatın tamamı ta‘abbudî olmaktadır. Bu kullanım daha çok Zâhirilere aittir. Zâhiriler kıyası kabul etmeyip hükümlerin indirildiği olay için tatbik edilmesi gerektiği, nassın kapsamının kullar tarafından genişletilemeyeceği, çünkü dinde asıl olanın ta‘abbudilik olduğu görüşündedirler.¹⁶¹ Nitekim onlar nasların zahirinin yeterli olduğu, ta‘lîle başvurmaya gerek olmadığı kanaatindedirler. Zahiriler dışındaki dört mezhebin imam ve tabiileri ise dinin genel hükümlerinin hikmetinin akıl vasıtasıyla kavranacağını ve dinde asıl olanın ta‘abbudîlik değil, ta‘lîl olduğunu belirtmişlerdir.

¹⁵⁹ Ebu’l-Fadl Cemaleddin es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-Nazâir* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983), 638.

¹⁶⁰ Şelebî, *Ta‘lîl’l-Ahkâm*, 302.

¹⁶¹ Ebu Muhammed Ali bin Ahmed bin Said İbn Hazm el-Endelüsî, *el-İhkâh fî Usulî’l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedide, ts.), 8/76-114.

Tarihi süreçte bu kavram daha da netlik kazanmış, inanç ve ibadetlerde asıl olanın ta‘abbudîlik, muamelatta ise asıl olanın ta‘lîl olduğu ifade edilmiştir.¹⁶² Ta‘abbudîliği dar alanda tutanların çoğu bunu inanç, ibadet, kefare, mukadderat (belli sayı ve miktar bildiren) ve hadlerle sınırlamaktadırlar.¹⁶³ Hanefilerin genel görüşü de bu yöndedir.¹⁶⁴ Hanefilerden bazılarının diğer mezheplere göre bunu daha geniş tuttıkları da anlaşılmaktadır.¹⁶⁵ Nitekim fûru fıkında bunun etkileri görülmektedir.¹⁶⁶

Diğer üç mezhep hadler, mukadderât ve kefaretlere kıyasa konu olabileceğini savunarak Hanefilere göre daha ma‘kul bir yaklaşım sergilemiş olsalar da zamanla onların fûru fıkı eserlerinde de hükümlere çok fazla ta‘abbud özelliğinin yüklendiği görülmektedir.¹⁶⁷ Yine, Gazâlî de kıyas yapılamayacakları zikrederken ibadet, kefare ve mukadderatta kıyas yapılamayacağını belirtir.¹⁶⁸ Şâtıbî ise ta‘abbudî hükümlerin çoğunun ibadetlerle sınırlı olduğunu net bir şekilde ifade etmiştir.¹⁶⁹ Muamelatta asıl olanın kulların maslahatı olduğu ve ta‘abbudî hükümlerin bulunmadığı görüşünde olanlar da vardır.¹⁷⁰

Şu bir gerçek ki klasik fıkı doktrininde ta‘abbudî olan hükümlerin alanının dar tutulması yönünde genel bir eğilim olduğu açıktır. Bu eğilimin en temel nedeni dört mezhebe mensup fukahâ başta olmak üzere fakihlerin çoğunun, dayandığı illeti tespit yöntemiyle hükümleri yorumlama manasına gelen kıyas metodunu benimsemiş olmalarıdır.¹⁷¹

¹⁶² Ta‘abbudîliğin tarihi süreci ve üzerinde yapılan tartışmalar hakkındaki geniş bilgi için bkz. Kahraman, *İslam Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler*, 25-57.

¹⁶³ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 326; Zerkeşî, *Bahru’l-Muhît*, 7/69-70.

¹⁶⁴ Zerkeşî, *Bahru’l-Muhît*, 7/71-72.

¹⁶⁵ Şelebî, *Ta ‘lîlu’l-Ahkâm*, 313.

¹⁶⁶ Muhammed Alaeddin bin Ali el-Haskefi, *İfâdatu’l-Envâr alâ Usuli’l-Menâr*, thk. Muhammed Barakât (Dimaşk: Mektebetu’l-İmami’l-Evzâi, 2008), 63; Ahmed Molla Cuyûn es-Sadîgî, *Nuru’l-Envar Şerhu Risaletü’l-Menar (Maa Havâşî Kamaru’l-Akmar ve Hâşiyetu Sünbûlî)* (Karaçi: Mektebetu’l-Büşra, 2011), 1/56.

¹⁶⁷ Kahraman, *İslam Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler*, 42.

¹⁶⁸ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 326; Gazâlî, *Şifâu’l-Galîl*, 653.

¹⁶⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/529-540.

¹⁷⁰ Şelebî, *Ta ‘lîlu’l-Ahkâm*, 297.

¹⁷¹ Gazâlî, *Şifâu’l-Galîl*, 196 vd.

Yine, bir hüküm ta‘abbudî sayılırken o hükmün değişmezlik özelliği dikkate alınmış gözükmemektedir. Hâlbuki bir hükmün değişikliğe müsait olmaması her zaman onun dar anlamda ta‘abbudî olduğu anlamına gelmemektedir. Zira bir hükmün değişmezliği ta‘abbudîliği sebebiyle olabileceği gibi kesin olarak belirlenmiş ve kendisiyle hedeflenen maslahatı her zaman gerçekleştirecek özelliğe sahip olmasından da kaynaklanabilir.¹⁷² Fakat bu durum söz konusu hükmün ta‘lîl edilemeyeceği ve vaz’ edilmesine dair özel gerekçenin kavranamayacağı anlamına gelmemektedir. O halde denilebilir ki dar anlamda ta‘abbudî olan hükümlerin hiçbirisi değişmeye müsait değilse de, değişmezlik özelliğine sahip her hüküm dar anlamda ta‘abbudî değildir.¹⁷³

Modern dönem âlimlerinden Düreynî’nin değerlendirmesinin klasik bakışa paralel olduğunu görüyoruz: “Delalet yönüyle manası kesin olan; Şâri’in iradesini açık bir şekilde ifade eden naslarda içtihat caiz olmaz ve hatta haram olur. İnançlar, ibadetler (örneğin, namaz rekâtları ve hac fiilleri), miktar ifade eden hükümler (örneğin, altmış fakiri yedirme), kefaretlar, hadler (cezalar), miras taksim oranları, genel ahlaki hükümleri ifade eden naslar, Şeriatın esasları ve zarûrât-ı diniyyeden kabul edilen bütün hükümler bu kabildendir.”¹⁷⁴

İbn Âşûr ise illeti olmayan veya bilinmeyen ta‘abbudî hükümler bulunabileceğini kabul etmekle birlikte bunların malî ve cinâî muamelat bapları dışında olabileceğini söyler.¹⁷⁵ Bu ikisinde ta‘abbudî ahkâmın olmadığını düşünmektedir. O, kamu ve özel hukukta normların ta‘lîli olması gerektiğini vurgular. Ta‘lîli olmaması durumunda da bunun sosyal hayatta birçok zorlukları beraberinde getireceğini ifade eder.

¹⁷² Fethi Düreynî, *el-Menahicü'l-Usûliyye*, 111-112.

¹⁷³ Kahraman, *İslam Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler*, 45.

¹⁷⁴ Fethi ed-Düreynî, *el-Menâhicü'l-Usûliyye fi'l-İctihâdi bi'l-Ra'y fi't-Teşri'i'l-İslami* (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2013), 24.

¹⁷⁵ İbn Âşûr, *Makâsıd*, 186-187.

III. MAKÂSİDİN KISIMLARI

Makâsıd ve maslahatın türlerini açıklama gayemiz, Şâri'nin gözettiği çeşitli türdeki yararların çoğunu bilmek, bu bilgiyle söz konusu maslahat türlerine dair kesin bilgi elde etmektir. Hükümlerin indirildiği dönem karşılaşılmayan bu olayları, o küllî kaideler kapsamında nasıl ele alacağımızı öğrenerek bu olaylar hakkında benzeri hükümler vermektir.¹⁷⁶

Makâsıd çeşitli yönlerden tasnife tâbi tutulabilir.¹⁷⁷ Nitekim Şâtıbî makâsıdı aslî ve tâbî diye ikiye ayırmış,¹⁷⁸ öncesinde Gazâlî gereklilik yönünden zarûrî, hâci ve tahsîni şeklinde kısımlandırmış,¹⁷⁹ İbn Âşûr ise genel-özel, katî-zannî-vehmî, hakiki-örfî gibi tasniflere tâbi tutmuştur.¹⁸⁰ Biz burada yaygınlık kazanan kısımlara kısaca değineceğiz.

A. Maksat ve Vesile Oluşu Bakımından Makâsıd

Maksat ve vesile¹⁸¹ makâsıd ilminin önemli konularındandır. Maksatlar hedeflenen ve hedefe ulaştıran araçlar şeklinde ikiye ayrılabilir. Zira bulunan maksat ya asla ya da aslı ikâme etmeye matuftur. Bu taksimin ilkini maksat, ikincisini maksada ulaştıran vesile oluşturur. Şâtıbî'nin aslî ve tâbî maksatlar şeklindeki tasnifinin maksat ve vesile taksimine denk geldiğini söyleyebiliriz. Maksat ve vesile taksimini Şâtıbî'nin tasnifine tercih etmemizin sebebi, bu kavramların klasik eserlerde daha çok kullanılmış olması ve aslî ve tâbî maksatlardan daha geniş kapsama sahip olmalarıdır.

¹⁷⁶ İbn Âşûr, *Makâsıd*, 238.

¹⁷⁷ Makâsıdın klasik usulde ve modern dönemdeki tasnif tartışmalarına göz atmak için bkz. Hırzullah, *Davâbitü İ'tibari'l-Makâsıd*, 171.

¹⁷⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/567.

¹⁷⁹ Gazâlî, *Şifâu'l-Galîl*, 161-208.

¹⁸⁰ İbn Âşûr, *Makâsıd*, s. 231.

¹⁸¹ Maksad ve vesail hakkında yazılmış doktora tezine göz atmak ve geniş bilgi edinmek için bkz. Mustafa bin Kerâmetillah el-Mahdûm, *Kavâidu'l-Vesâil fi Ş-Şeriati'l-İslamiyye Dirasetun İlmiyyetun fi Dav'i Makâsıdı Ş-Şeri'a* (Riyad: Dâru İşbilyâ, 1999).

1. Maksat (Gaye /Amaç)

Gayelerden kastımız, genel menfaatin teminini sağlayan kamu hakları ve dinin ulaşmak istediği asli maksatlardır.¹⁸² Çünkü makâsıd bizatihi hedeflenen işler ve tasarruflardır. Bu türden iş ve tasarrufların elde edilmesi için çaba sarf etmek, insanın fıtratında vardır.¹⁸³ Şâri’ tarafından her çeşit tasarrufla ilgili normların ortaya konduğu sırada gözetilmiş olan her bir hikmet bu kısma girer. Örneğin, rehin akdinde hapis hakkının tanınması ile teminatın, nikâh akdiyle ev ve aile düzeninin kurulmasının, talâkın meşru kılınması ile de devamlılık arz edecek bir zararın kaldırılmasının amaçlanması gibi hikmetler bu kabildendir. İbn Âşûr bu gayeleri iki kısma ayırmıştır.¹⁸⁴ Bunlar, üst ve alt seviyedeki gayelerdir.

Üst seviyedeki gayeler, akıl sahiplerinin veya çoğunluğun, sosyal hayatlarının doğal akışı için gerekli olan ve üzerinde anlaştıkları tasarruf çeşitleridir. Bunlar alım-satım, kiralama vb. tasarrufların mahiyetlerinin gerçekleşmesi için gerekli bulunan, bizatihi amaçlanmış olan hükümlerdir. Örneğin, kiralama akdinde tevzi‘ ve selem akdinde belli bir sürenin şart koşulması gibi meseleler bu türdendir.

Alt seviyedeki gayeler ise daha alt seviyede olan gayelerdir. İnsanlardan belli bir grubun veyahut fertlerin, özel durumlarda tasarruflarında gözettikleri gayelerdir. Umrâ ve ariyye¹⁸⁵ gibi tasarruf ve akitler bu kabildendir.¹⁸⁶

2. Vesile (Vasıta / Araç)

Vesile, başka hükümlerin gerçekleştirilmesi veya ortaya konulması kendilerine bağlı olan hükümlerdir. Bunlar, bizzat amaçlanan hükümler olmayıp başka hükümlerin

¹⁸² Maksat ve vesilelerin zaptı ve ilkeleri için üçüncü bölümde yer alan “Maksat ve Vesileye Yönelik İlkeler” başlığına bakınız.

¹⁸³ Makâsıd- Vesâil ilişkisi hakkında geniş bilgi için bkz. Fetullah Yılmaz, *İslam Hukukunda Vesâil- Makasid İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009).

¹⁸⁴ İbn Âşûr, *Makâsıd*, 333.

¹⁸⁵ Umrâ: Bir kimsenin başkasına ev, arazi veya sığır için “ömrün olduğu sürece bunun menfaati senin, ölümünden sonra tekrar benimdir” şeklindeki tasarruftur; Arâyâ: Muhtaç bir insana o yıl üstündeki meyveleri kendinin mülkünde olmak kaydıyla, sahibi tarafından iâre olarak verilen hurma ağacıdır. Geniş bilgi için bkz. Ebu Velid Muhammed bin Ahmed bin Muhammed İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-Müctehid Nihâyetü'l-Muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004), 3/232.

¹⁸⁶ İbn Âşûr, *Makâsıd*, 333.

en uygun ve istenilen şekilde gerçekleştirilmesi için meşru kılınmışlardır. Çünkü bu hükümler olmadan belki gaye gerçekleşmeyecek veya gerçekleşse bile eksik ve çözülmeye açık olacaktır. Buna göre nikâh akdinde şahitlik ve mehir, bizzat amaçlanmış olmayıp nikâhı fuhuş şâibesinden arındırmak için vesile olmak üzere meşru kılınmıştır.¹⁸⁷

Vesileler gayelerden sonra gelir, “gaye ortadan kalkarsa, vesile de dikkate alınmaz” kaidesi vesilenin varlığını gayeye bağlamıştır.¹⁸⁸ Bazı meselelerde tek bir gayeye ulaştıracak vesile birden çok olabilir. Bu durumda asıl gayeyi tam, hızlı ve en kolay biçimde ortaya koyabilecek vasfa sahip olan vesile öncelenir. Yine, üst mertebedeki bir vesile kendisinden daha alt mertebede olan diğer vesilelere tercih edilir. Şayet asıl gayeye tam anlamıyla ulaştırmada aynı seviyede birbirinden farklı vesilelerin bulunması durumunda hukuk, bunlardan her birini eşit olarak dikkate almış ve mükellefi bunlardan herhangi birini tercihte hür bırakmıştır.¹⁸⁹ Çünkü vesileler bizzat amaçlanmış değildir.¹⁹⁰

B. Küllî (Tümel) ve Cüz’î (Tikel) Oluşu Bakımından Makâsıd

1. Küllî (Tümel) Maksatlar

Küllî maksatlar, hükümler konulurken Şâri’nin gözettiği tümel ilkelerdir. Genellikle toplum ve kamu maslahatını içermekle birlikte bazen birey maslahatını da içerebilirler. Bunlar nasla doğrudan bildirilebileceği gibi cüz’î naslardan tümevarım yoluyla tikelden tümele gidilerek de belirlenebilir. Bu prensipler, Kur’an normlarında mükerrer bir şekilde zikredildiğinden tümevarım yöntemiyle kolayca saptanabilir. Saptanan bu prensipler kat’î maksatları oluşturur. Bir ihtilaf durumunda da bu ilkelere başvurulur. Bu prensiplere dikkatlice bakıldığında içeriğinin genele yönelik olduğu görülür.

¹⁸⁷ İbn Âşûr, *Makâsıd*, 334.

¹⁸⁸ Geniş bilgi için bkz. Şâtibi, *el-Muvâfakât*, 2/24-30.

¹⁸⁹ İbn Âşûr, *Makâsıd*, 336.

¹⁹⁰ Maksat ve vesilelerin zaptı ve ilkeleri için üçüncü bölümde yer alan “Maksat ve Vesileye Yönelik İlkeler” başlığına bakınız.

Klasik fıkıh usulünde bu ilkeler zamanla belirlenmiş, cüz'î meselelerde içtihat edilirken bu prensiplere başvurulmuştur. Buna da kıyas adı verilmiştir. Ancak buradaki kıyas, bilinen bir meseleyi diğer meseleye eşleştirme olmayıp genel küllî kaideleri ve mefhumları ifade etmek anlamında kullanılmıştır. Klasik eserlerde “Bu mesele kıyasa aykırıdır,” denildiğinde kastedilen mana, küllî kaidelere uygun olmadığıdır. Yine, usul kaidesinde “Kıyasa aykırı olan mesele kıyasa konu olmaz,” denir.¹⁹¹ Burada ilk zikredilen kıyas ilke manasında olup ikincisi bir şeyi başka bir şeye ölçme manasındaki kıyas anlamında kullanılmıştır.¹⁹²

Şâri'nin küllî maksatlarından birinin teysir / kolaylaştırma olduğunu tümevarım yöntemiyle belirlemeye çalışalım. Allah (c.c), şöyle buyurur: “Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez.”¹⁹³ Allah'ın “kolaylık ister” ifadesinden hemen sonra, “sizin için zorluk istemez” ifadesi ile tekid (vurgulama) elde edildikten sonra ayetin bu manaya delalet derecesi nassa (kesinliğe) yaklaştırmıştır. Yine, “Din hususunda size hiçbir zorluk yüklememiştir”,¹⁹⁴ ayeti de yukarıdaki nasları açıkça desteklemektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v) şu hadisleri de manayı güçlendirmektedir: “Hoşgörü ve Hanîflik üzere gönderildim,”¹⁹⁵ Bu din kolaylıktır, zorluk değildir.”¹⁹⁶ Muaz b. Cebel (öl. 17) ve Ebu Musa el-Eşâri'yi (öl. 42) Yemen'e gönderirken söylediği “kolaylaştırın, zorlaştırmayın,” gibi hadisler,¹⁹⁷ bu ayetlerle birlikte değerlendirildiğinde, hukukun gayelerinden birinin “kolaylaştırma” olduğunu tümevarımla anlamak mümkün olur. Çünkü bu konudaki

¹⁹¹ ما ثبت على غير القياس - أو على خلاف القياس - فغيره لا يقاس عليه

¹⁹² Kaidenin açıklaması ve örneklendirmesi için bkz. Ebu'l-Hâris el-Ğazzî Muhammed Sıdkî bin Ahmed bin Muhammed Âlû Burnû, *Mevsûatu'l-Kavâidu'l-Fıkhiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003), 9/91.

¹⁹³ el-Bakara 2/185.

¹⁹⁴ el-Hacc 22/78.

¹⁹⁵ Muhammed bin İsmail el-Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, thk. Kemal Yusuf el-Hut (Beyrut: y.y, 1985), 109 (No. 287).

¹⁹⁶ Muhammed bin İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, ed. Ebu Suheyb el-Karmî (Riyad: Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, 1998), “İman”, 29; Ebu Abdurrahman Ahmed bin Şuayb bin Ali en-Nesâî, *Süneni-n-Nesâî (el-Müctebâ mine's-Sünen)* (Riyad: Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, 1999), “İman”, 28.

¹⁹⁷ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, “Edep”, 80; Ebu Hüseyin Müslim bin el-Haccâc el-Kuseyrî en-Nisâbü'rî Müslim, *Sahîhu Müslim*, ed. Ebu Suheyb el-Karmî (Riyad: Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, 1998), “Cihat”, 5.

delillerin tamamı tekrar eden genel prensipler olup hepsinin de Şâri'e nispeti kesindir.¹⁹⁸ Böylece "kolaylaştırma" ilkesinin küllî bir maksat olduğu tespit edilebilir.

2. Cüz'î (Tikel) Maksatlar

Cüz'î maksatlar, hükümler konulurken belli bir normda veya meselede gözetilen tikel maksatlardır. Genellikle bireylerin maslahatlarından oluşmakla birlikte bazen kamu maslahatını da barındırabilir. Tikel maksatların tespiti zor değildir. Çünkü fıkıh eserlerinin önemli bölümü bu tikel meselelerden ve bu meselelerin delillerini oluşturan âhâd haberlerden oluşur. Nitekim her bir fikhî mesele benzeriyle değerlendirilip tikel bir ilke elde edilebilir. Bu ilkeler klasik usulde olduğu gibi fıkıhın cüz'î meseleleri için kullanılmakla birlikte Şâri'nin her bir meselede tikel maksadını belirlemede de faydalanılabilir. Yeni bir tikel olay meydana geldiğinde şeriatta nass veya nassa dayalı içtihat bulunmadığı durumda Şâri'nin bu olaya nasıl bakabileceğini tikel ilkeler ile belirleyebiliriz.

Cüz'î maksatlar, yani tikel ilkeler bazen tümel kaidelere dönüşebilir. Rasulullah'ın (s.a.v) "*Zarar vermek ve zarara zararlar karşılık vermek yoktur,*"¹⁹⁹ hadisi bu duruma örnek verilebilir. Zira zarar ve karşılık olarak zarar vermenin yasak oluşu, hukukun tikel olaylarında ve tümel kaidelerinde yaygın bir şekilde yer alır. Nitekim yüce Allah şöyle buyurmuştur: "*O kadınları, haklarına tecavüz ederek zarar verecek şekilde tutmayın.*"²⁰⁰ Cana, mala, namus ve şerefe tecavüzün, gaspın, zarar vermek ve karşılık olarak zarara uğratmak anlamındaki bütün durumların yasaklanması bundandır.²⁰¹ Şüphesiz bu hukukun hedeflediği küllî bir maksat olup tikel olan zararın tümele doğru evrilmesidir.

¹⁹⁸ İbn Âşûr, *Makâsıd*, 181.

¹⁹⁹ Ebu Abdullah Malik bin Enes bin Malik, *el-Muvatta* (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1997), "Kada", 26; Ebu Abdullah Muhammed bin Yezîd el-Kızvînî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (Riyad: Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, 1999), "Ahkâm", 17.

²⁰⁰ el-Bakara 2/231.

²⁰¹ İbn Âşûr, *Makâsıd*, 182.

C. Gereklilik Bakımından Makâsıd

Makâsıdın gereklilik bakımından tasnifi hicri beşinci asra dayanmaktadır. Makâsıd ilk kez Cüveynî tarafından maslahat başlığı altında beş kısma ayrılmıştır.²⁰² Öğrencisi Gazâlî de bu beşli taksimi zarûrî, hâci ve tahsîni şeklinde üç başlık altında incelenmiştir.²⁰³ Gazâlî'nin bu taksimi zamanla genel kabul görmüştür.

1. Zarûrî Maksatlar

Zarûrî maksatlar, toplum ve bireylerin varlığı ve sosyal intizamı için zarûrî olan, kaybedildiğinde toplum düzeninin bozulup sosyal hayatın alt üst olacağı unsurlardır.²⁰⁴ Bu zarûrî unsurlardan biri eksik olduğunda hayatın idamesi mümkün olmaz veya idamesinde ciddi sıkıntılar meydana gelir. Bu unsurlar Kur'an ve sünnetten tümevarımla ve sosyal hayat için gerekli olduğu hususunda ittifak edilen esaslarla belirlenmiştir. Belirlenen zarûrî maksatlara makâsıd-ı hamse, küllîyyat-ı hamse gibi isimler verilmiştir.²⁰⁵ Bu zarûrî maksatların tertibi Gazâlî tarafından yapılmış daha sonraki dönemlerde genel kabul görmüştür.²⁰⁶ Ancak modern dönemde bu beş maksadın dışında ifade ve inanç hürriyetinin korunması, eşitliğin sağlanması gibi maksatlar da olması gerektiği yönünde söylemler olmakla birlikte zarûrî maksat olduğu ittifak edilen beş temel maksat sırayla şöyledir.²⁰⁷

Dinin korunması: Allah'ın indirdiği hak dinin ifsat edilmekten korunarak insanların inanma hakkının muhafaza edilmesidir. Çünkü dünya ve ahiret saadeti din ile gerçekleşir. Dinden çıkan kişiye had cezası uygulanması, dinî değerleri aşağılayanlara tazir cezası verilmesi bundan dolayıdır. Canın korunması: İnsan hayatının korunmasını

²⁰² Cüveynî, *Burhân*, 2/79.

²⁰³ Gazâlî, *Şifâu'l-Galîl*, 161-208.

²⁰⁴ Zarûrî maksatlar diye anılan makâsıd-ı hamse üzerine yapılan tez bu konuda detaylı araştırma sunuyor. Geniş bilgi için bkz. Âlim, *Makâsıdu'l-Âmme*.

²⁰⁵ Fatih Çınar, "Zarûrî Küllî Maslahatların/Makâsıdın Adedi Üzerine Bir Değerlendirme", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18/36 (Ekim 2020), 49-73.

²⁰⁶ Makâsıdın Tertibi üzerine tartışmalara göz atmak için bkz. Cemaluddin Atiyye, *Nahve Tef'ili'l-Makâsıdu's-Şerî'a* (Herndon: Ma'hadu'l-Âlemi li Fikri'l-İslami, 2008), 33; Fatih Çınar, "Zarûrî Küllî Makâsıdın Tertibi Problemi Üzerine Bir İnceleme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (15 Haziran 2021), 115-137; Mustafa Türkan, "Makâsıdü's-Şerîa ile İlgili Eserlerde Zarûriyyâtın Tertibi Sorunu", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (30 Aralık 2018), 439-460.

²⁰⁷ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/18-20.

ifade eder. Zira toplum fertlerden meydana gelir. Kamu ve din mefhumu ancak insanla anlam kazanır. Bu nedenle adam öldüren kisas meşru kılınmış, intihar etmek ise şiddetle yasaklanmıştır. Nesep ve neslin korunması: Neslin genetik ve biyolojik olarak muhafaza edilmesi ve devamının sağlanmasıdır. Evlenmenin, aile kurmanın ve çocuk terbiyesinin tamamen terkedilmesi bu yüzden haramdır. Aklın korunması: Aklın uyuşturulmak ve bozulmaktan korunmasıdır. Çünkü Aklın bozulması veya uyuşturulması, bireyleri ve toplumları birbirine düşürür; dünya düzeninde büyük bir fesada sebep olur. Aynı zamanda Allah'ın ayetlerine muhatap olacak insanın aklının yerinde olması gerekir. İslam'ın içkiyi, her türlü uyuşturucuyu ve aklı örten maddeleri haram kılması bundan dolayıdır. Malın korunması: Birey ve toplum mallarının telef olmaktan ve haksız bir şekilde başkalarına aktarılmasından korunmasıdır. Çünkü İslam devletinin ve toplumunun ve dahi insanlığın devamı ve gücü malla sağlanır. Bundan dolayı haksız para kazanmak, faiz almak ve hırsızlık yapmak haram kılınmıştır.²⁰⁸

2. *Hâcî Maksatlar*

Bu maksatlar gözetilmediği takdirde, toplumsal hayat devam etmekle birlikte toplum ve birey yaşamında genel bir sıkıntı ve meşakkat meydana gelir. Diğer bir ifadeyle hâcî maksatlar, toplumun maslahatını sağlamak ve işlerini iyi bir şekilde yürütmek için ihtiyaç duyduğu yararlardır. Hâcî maksatların terkedilmesi durumunda toplumda düzensizlik, sıkıntı, içtimai ve ekonomik sorunlar baş gösterir. Kısaca bunlar toplumun medeni bir şekilde yaşamasını sağlayan yararlardır. İmam Şâtîbî'ye göre hâcî maslahat, zorluğun ve güçlüğü kaldırılması için ihtiyaç duyulan maksatlardır. Eğer dikkate alınmaz ise mükellefler zamanla güçlük ve zorluğa düşebilirler. Fakat hâcî maslahatların kaybının sonucu umumi maslahatların kaybında olduğu kadar ağır değildir.²⁰⁹

İbn Âşûr, hâcî maksatları iki kısma ayırmıştır. İlki zarurî maksatların tamamlayıcısıdır. Bu da hukukun uygulanması maksadıyla bazı kötülük yollarının kapatılmasını (sedd-i zera'i) sağlar. İkincisi ise, az önce saydığımız beş zarurî kaide içerisine girmemekle birlikte, bunları tamamlayıcı konumdadır. Tıpkı nikâh ve şartlarının nesli, malî akitlerin ise mülkiyet intikalini korumak için meşru kılınmasında olduğu gibi...

²⁰⁸ Çinar, “Zarûrî Küllî Makâsıdın Tertibi”, 115- 137; Türkan, “Zarûriyyâtın Tertibi Sorunu”, 440- 458.

²⁰⁹ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/21.

Yine, bazı yasakların çiğnenmesi halinde had cezaları konulmuştur. Kazif ²¹⁰ haddi bu türe örnek verilebilir.²¹¹ Çünkü namus ve haysiyet hâci olmakla beraber zarûrî maksatlardan nesep ve ırzın korunmasında tamamlayıcı unsurdur.

3. *Tahsîni Maksatlar*

Tahsîni maksatlar, güzel ahlakın yaygınlaşması, görgü kurallarına uyulması, necasetin giderilip taharetin gerçekleştirilmesi gibi toplumun zarûrî ve hâci ihtiyaçları dışında kalan maksatlardır. Bunlar sayesinde İslam toplumu diğer milletlerin gözünde güzel ve medeni görünür. Böylelikle İslam ümmetine katılma veya yakınlaşma arzusu artar.²¹² Tahsîni maksatların ihmalî zarûrî ve hâci maksatları etkilemez. Fakat zarûrî veya hâci maksatlar ihmal edildiğinde tahsîni maksatların varlığından söz edilemez. Tahsîni maksatlar hâci maksatları, onlar da zarûrî maksatları tamamlayıcı konumdadır.²¹³ Çünkü zarureten kemale doğru birbirini tamamlayan ihtiyaçlar halkası vardır.

D. Sübutiyet Bakımından Makâsıd

Nakil ve içtihat ile elde edilen maksatlar tespit edilirken sübut ve delalet yönünden kaynak değerini belirlemek için bu maksatların belli bir taksime tâbi tutulması önemlidir. Bu taksimat ile maksatların sübutiyet derecesi bilinebilir. Bu da müçtehide maksatların çatışmasında veya tercihinde önemli kolaylık sağlar. İbn Âşûr, bu taksimatın öneminin farkında olduğundan maksatları sübut yönünden ilk tasnif edendir.

İbn Âşûr, yararların sağlanması, zararların defedilmesi açısından ihtiyaç duyulan maslahatları kat'î, zannî ve vehmi olmak üzere üçe ayırmıştır. İbn Âşûr, bilgi teorisinden de yola çıkarak maslahatların tespit edilmesindeki kesinlik seviyelerini ifade etmek için böyle bir taksim yapmıştır. Ona göre her bilgi ya kat'îlik ya zannîlik ya da vehim içerir. Bundan dolayı açık belirtilen maksatları kat'î, kapalı belirtilen maksatları zannî, şayet hiç belirtilmemişse vehmi olarak adlandırmıştır.

²¹⁰ Kazif: İffetli bir kadına zina iftirasında bulunan kişidir. Mahmud bin Ahmed el-Aynî, *el- Binâye fî Şerhi'l-Hidâye* (Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 1990), 6/326.

²¹¹ İbn Âşûr, *Makâsıd*, 237.

²¹² İbn Âşûr, *Makâsıd*, 237.

²¹³ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 2/24.

1. *Kat’î Maksatlar*

İbn Âşûr’a göre hukuk normuna dayanak olan nasların zahir ve muhkem delaletlerinden çıkarılan açık ve net maksatlara kat’î maksatlar denir. O, bir maksadın kat’î olmasını iki yönden ele almaktadır. Bunlardan ilki, maslahatın Müslümanlar için zarûrî olması, ikincisi naslarda açıkça belirtilmesidir. Kat’î maksatlar, zahir ve nass niteliği taşıyan ayetler, akli selim düşünebilen insanların ittifak ettiği prensipler ve istikra (tümevarım) ile belirlenebilen maksatlardır.²¹⁴ Tıpkı adam öldürmenin haram olduğu, hırsızlığın ve zulmün caiz olmadığı gibi benzer maksatlar. Bunların kötü ve nahoş olduğu hususunda din ve insanlığın ittifak ettiği herkesçe bilinir.

2. *Zannî Maksatlar*

Zannî maksatlar, nassa dayanmakla birlikte dalâlet veya sübutiyet yönünden kesinlik ifade etmeyen ve insanlar tarafından maksadı kesin belirlenemeyen maksatlardır. İbn Âşûr, zannî maksatları iki kısma ayırmaktadır. Bu iki kısımdan ilkinin akılla bilinebileceğini söyler. Buna örnek olarak da Kayravan şehrindeki anarşinin yayıldığı dönemde insanlar meskûn bölgedeki evlerinde bekçi köpekler edinmeye başlamasını verir. Evinin güvenliği için Ebu Muhammed Abdullah bin Abdurrahman bin Ebu Zeyd el-Kayravâni de (öl. 386) köpek edinmiştir. Kendisinin âlim olması nedeniyle bazıları ona “İmam Malik meskûn yerde köpek edinilmesini mekruh görüyor,” şeklinde iğneli bir söz söylemişlerdir. O da “İmam Malik böyle bir zamanı görseydi, evinin kapısında köpek değil belki bir aslan bağlardı,” cevabını vermiştir. İbn Âşûr bu tarz maslahatların akılla bilineceğini söylemiş fakat ispatı kesin olmadığından zannî maksattan saymıştır.²¹⁵

Ona göre ikinci kısım zannî maksatlar, zannîlikle nitelenebilen maslahatlardır. Örneğin “*Hâkim, öfkeli olduğu sırada hüküm vermesin,*”²¹⁶ hadisi böyle bir delildir. Hadiste geçen meseledeki maslahatın zannî maslahat saymasının sebebi hâkimin öfkeliyken hüküm irad etmesinin maslahata ters olmasıdır. Ancak buradaki maslahatın

²¹⁴ İbn Âşûr, *Makâsıd*, 243.

²¹⁵ İbn Âşûr, *Makâsıd*, 242-243.

²¹⁶ Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, “Ahkâm”, 13.

tam olarak ne olduğu ve hangi gayeyle söylendiği Şâri‘ tarafından kat’î nass ile bildirilmediğinden kat’î maksatlardan sayılmamıştır.²¹⁷

3. *Vehmî Maksatlar*

İbn Âşûr vehmî maksatları, ilk akla geldiğinde salah ve güzellik olduğu düşünülse de dikkatli bir şekilde incelendiğinde aslında zarar olduğu anlaşılan maksatlar olarak tanımlamıştır. Haşhaş, afyon kokain ve eroin gibi uyuşturucuları kullananların hoşlarına gitmesi bunların faydalı olduğunu gerektirmez. Bu maddelerin zararı bilinmeden sadece etkisine bakılarak hoşla gidilebilir. Fakat dikkatli bir araştırmadan sonra bunların fayda sağlamadığı ortaya çıkar. Yine, “*Sana içki ve kumarı sorarlar. De ki içinde, hem büyük günah (zarar) ve hem de insanlara bazı faydalar vardır. Günahları (zararları) ise faydalarından daha büyüktür,*”²¹⁸ ayetinden hareketle içkinin bazı hastalıklara iyi geldiği vehmine kapılarak onun yararlı olduğu sanılabilir. Fakat biraz araştırma ve düşünme sonucunda içkinin zararlı olduğu ortaya çıkar.²¹⁹

²¹⁷ İbn Âşûr, *Makâsıd*, 243.

²¹⁸ el-Bakara 2/219.

²¹⁹ İbn Âşûr, *Makâsıd*, 243-244.

İKİNCİ BÖLÜM

İÇTİHAD YÖNTEMLERİ, MAKÂSİD İÇTİHADININ DELİL OLMA DEĞERİ VE PROBLEMLERİ

I. İÇTİHAD YÖNTEMLERİ

Makâsîd içtihadının ve ilkelerinin anlaşılmasında bu içtihadın diğer içtihat yöntemleriyle olan bağı ve bu yöntemlerin tasnifi önem arz etmektedir.²²⁰ Klasik usul eserlerinde lafız ve mana, içtihadın iki ana konusu olmuştur. Lafzı esas alan yöntem ile nassın muradı anlaşılmaya çalışılmış, manayı esas alan yöntem ile de nassın ulaşmak istediği gaye gerçekleştirilmek istenmiştir.²²¹ Muhammed Maruf ed-Devâlibî içtihat yöntemini tasnif ederken bunu beyan içtihadı, kıyas içtihadı ve ıstıslah içtihadı şeklinde üçe ayırmıştır.²²² Devâlibî bu üç yöntemin de Şâri'nin muradını belirlemeye; birinin lafzın manasını, diğer ikisinin ise hükmün illet ve amacını belirlemeye yönelik olduğunu belirtir. Eski Yargıtay Hukuk Daire Başkanı Ali Himmet Berki ise içtihadı lâfzî, ruhî ve mantıkî tefsir şeklinde üçe ayırmıştır.²²³ Lafzî tefsirden kastının beyan içtihadı, ruhi tefsirden kastının makâsîd içtihadı, mantıkî tefsirden kastının da kıyas içtihadı olduğunu düşünüyoruz. Konumuzun ve makâsîd içtihadının anlaşılması için bu yöntemlere özetle değineceğiz.²²⁴

²²⁰ İctihad hakkında geniş bilgi için bkz Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015).

²²¹ Şâtıbî'nin lafzî ve gâî yorum arasında orta yolu tuttuğu hakkında geniş bilgi almak ve Şâtıbî'nin aslında makâsîd içtihadını lafzî içtihadı tercih eden değil aksine dengeli hareket eden bir alim olduğu yönündeki görüşler için bkz. Abdurrahim Kozalı, "Nasların Anlaşılmasında Lafzî ve Gâî Yorum İkileminde İmam Şâtıbî", *Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (27 Aralık 2019), 311-335.

²²² Muhammed Maruf ed-Devâlibî, *el-Medhad ila İlmi Usuli'l-Fıkh* (Dimaşk: Matbaatu Câmîati Dimaşk, 1959), 9.

²²³ Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 9.

²²⁴ İctihat yöntemleri hakkında geniş bilgi için bkz. Rona Serozan, *Hukukta Yöntem* (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2015), 104.

A. Lafzî Önceleyen İctihad Yöntemi / Beyan İctihadı

Beyan içtihadı bir diğer adıyla lafzî yorum, lafızların anlaşılması ve manalarının doğru bir şekilde ortaya konulması için geliştirilen bir içtihat yöntemidir. Bu içtihat, nassın muradını anlamayı ve bu anlama gayretini belli bir çerçeveye yerleştirmeyi amaçlar. Bu içtihat yöntemi modern hukukta şöyle tanımlanmaktadır:²²⁵ “Kanun maddesinin anlamı; bu maddenin metninde kullanılan kelimelere, bu kelimelerin cümle içindeki yerlerine, söz dizimine ve noktalama işaretlerine bakılarak tespit edilmesiyle ortaya konan içtihatır.”²²⁶

Lafzî yorumun diğer yorumlardan farkını Anayasa hukukçusu Kemal Gözler şöyle açıklıyor: “Lafzî metodun ayırıcı özelliği, kanunun sözlerinden hareketle yorum yapması değil, kanunun sözleri ile bağlı kalınması ve onun dışına çıkılmamasını istemesi noktasında toplanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, öbür yorumlama yöntemleri de kanunun sözünden hareket etmekte, ama belirli mülâhazalarla (örneğin, amaç, sistem vb.) bu sözlerin sözlük anlamlarından yola çıkarak ulaşılabilecek ilk ve olağan anlamdan başka bir anlama ulaşmaktır.”²²⁷

Beyan içtihadı / lafzî yorum, modern hukukta olduğu gibi İslam hukukunda da nasların tefsiri üzerinde belli bir hukuk birliği sağlamak amacıyla ortaya konan yöntemdir. İlk dönem içtihat hareketleriyle birlikte bu yöntemin kaideleri oluşmaya başlamıştır. İlk dönemdeki fetvalar ve fıkıh birikimi bu yöntem esas alınarak temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmalar lafzî yöntemin gelişimine katkı sağlamıştır. Nitekim fıkıh usulünün istinbat kaideleri ve lafız bahisleri beyan içtihadının konusunu ve kaidelerini oluşturur.²²⁸ Klasik usulde lafızlar çeşitli taksimatlara tâbi tutularak nassın muradını tahriften koruma ve hukuk birliği amaçlanmıştır. Bu yöntemde lafızlar, nazım ve mana bakımından dört kısma ayrılmıştır.

Bu kısımlar şunlardır:

²²⁵ Yorum yöntemlerinin değerlendirilmesi için bkz. Orhan Münir Çağır, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1966).

²²⁶ Kemal Gözler, *Hukuka Giriş* (Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2016), 264.

²²⁷ Gözler, *Hukuka Giriş*, 266.

²²⁸ Muhammed Mustafa Şelebî, *Usulu'l-Fıkıh'l-İslami* (Kahire: Dâru'l-Câmiyye, 1333), 378.

Birinci kısım, nazmın sîga ve lügat bakımından çeşitleri olup “has,²²⁹ âm,²³⁰ müşterek ve müevvel”²³¹ olmak üzere dört kısma bölünmüştür.²³²

İkinci kısım, Kur’an’ın nazmıyla gerçekleşen beyan çeşitleri olup “zâhir, nas, müfesser ve muhkem” türlerine ayrılmıştır. Bu türlerden her birinin zıtları ise “hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbihtir”.

Üçüncü kısım, nazmın kullanım şekilleri olup bunlar da “hakikat, mecaz, sarîh ve kinâye” olarak dörde ayrılmıştır.

Dördüncü kısım ise konuşanın maksadını tespit yollarını bilmekle ilgili olup bunun da dört türü vardır: Nassın ibaresiyle istidlâl, nassın işaretiyle istidlâl, nassın delâletiyle istidlâl ve nassın iktizasıyla istidlâl.²³³

Bu kısımlar beyan içtihadının temelini oluşturan lafzî anlama yöntemidir. Bu yöntemle ortaya çıkan yeni olaylar çözülmeye çalışılır. Şayet nass ve lafzın taşıdığı manayla mesele çözülemiyorsa bu durumda mânâ içtihadına başvurulabilir.

B. Mânâyı Önceleyen İctihad Yöntemleri

1. Kıyas İctihadı

Kıyas, insan zihninin işleyen en temel fonksiyonlarından biridir. Benzetme esasına dayalı olan kıyas,²³⁴ algılama ve bilinenden hareketle bilinmeyeni kavrama işidir.²³⁵ Modern hukukta ise iki şey arasında bir hükmün konuluş sebebi bakımından bir ortak yön varsa hakkında hüküm bulunmayanın, hakkında hüküm bulunana tâbi olmasıdır.²³⁶ Böyle bir akıl yürütme yapılarak hükmün belirlenmesine kıyas denir. Kısaca

²²⁹ Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 15.

²³⁰ Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 32.

²³¹ Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 38-39.

²³² Geniş bilgi için Bkz. Ahmed Molla Cuyûn es-Sadîgî, *Nuru'l-Envar Şerh Risaletü'l-Menar*, 1/25-36.

²³³ Ebu'l-Berakât en-Nesefî, *Menâru'l-Envâr fî Usuli'l-Fıkıh*, çev. Soner Duman vd. (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016), 20-23.

²³⁴ Şelebî, *Usulu'l-Fıkhi'l-İslamî*, 217.

²³⁵ Muahammed bin Ali eş Şevkânî, *İrşadu'l-Fuhûl ile Tahkiki'l-Hakkı min İlmi'l-Usul* (Riyad: Dâru'l-Fadîle, 2000), 2/839.

²³⁶ Gözler, *Hukuka Giriş*, 327.

kıyas, aralarında illet birliği bulunan iki şeyden biri hakkındaki hükmün diğerine de uygulanmasıdır.²³⁷

Aristo, kıyası formel hale getirerek insanı akıl yürütmede hatadan korumak için bunu sistemleştirmiştir. İslâm kültüründe önceleri formel olarak kullanılmayan kıyas, Aristo'nun eserlerinin tercümelerinden istifade edilip formelleştirilmiş ve daha teknik bir hale getirilerek özellikle dil biliminde ve fıkıhta -istidlâlle sınırlı da olsa- yeni bir şekil ve muhteva kazanmıştır.²³⁸

Kıyas zamanla usul ilminin en temel konularından biri haline gelmiştir. Beyan içtihadından sonra usuldeki ikinci içtihat yöntemi kıyastır. Müçtehitler, yeni hâdiseler karşısında olayların çözümünü kıyas yapmışlardır . Kıyası bir içtihat türü olarak ele almamızın sebebi ise nassın ihtiva ettiği hükmün asıl illetinin ne olduğunu belirleme ve bunu başka bir olaya taşıyıp aralarındaki illet bağına tespit etmenin başlıca bir akıl yürütme biçimi olmasıdır.²³⁹ Yine, kıyası beyan içtihadından farklı ele almamızdaki sebep ise beyan içtihadında nassın mecaz ve hakiki manasını aşmamak şartken kıyasta lafzın içeriğinden ziyade nassın neden ve hangi illete bağlı olarak indirildiği belirlenip bunun, hakkında nas inmemiş olaya taşınmasıdır.²⁴⁰

Kıyas içtihadı, hakkında açık nass bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak illiyet bağına veya benzerliğine dayanarak hükmü nass tarafından belirlenmiş meselenin hükmüne göre belirlemektir.

Kıyas içtihadının dört unsuru vardır ki bunlara kıyasın rükünleri denir. Bu rükünler şunlardır:

Asıl: Hükmü nas veya icma ile belirlenmiş ve kıyasa esas teşkil eden meseledir. Buna “makîsun aleyh”, “müşebbehun bih” de denilir.

²³⁷ Karşılaştırmalı geniş bilgi için bkz. Abdullah Demir, “Karşılaştırmalı Bir Yaklaşımla Kıyas”, *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 14/20-21 (Ekim 2009), 157-182.

²³⁸ Ali Durusoy, “Kıyas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2002), 25/539.

²³⁹ Kıyas - Yorum ilişkisinin fikhî açıdan değerlendirilmesi hakkında bilgi almak için bkz. Soner Duman, “Kıyas-Yorum İlişkisi’nin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, *Hikmet Yurdu* 3/5 (2010), 271-291.

²⁴⁰ Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 111-112; Duman, “Kıyas-Yorum İlişkisi’nin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, 283.

Fer‘: Hükümü nas veyahut icma ile belirlenmemiş olan ve hükümü nasla sabit olan meseleye kıyas edilecek yeni olaydır. Bu “makîs” veya “müşebbeh” olarak da adlandırılır.

Aslın hükmü: Hakkında nass bulunan ve kıyas yoluyla fer‘e aktarılmak istenilen hükümdür.

İllet: Nasla sabit olan hükmün üzerine bina edildiği vasıftır.

Bunlar kıyasın unsurları olup her bir unsur kendi altında çeşitli başlıkları barındırmaktadır. Bu başlıklara konumuz gereği değinmedik. Fakat geniş bilgi için klasik eserlere bakılabilir.²⁴¹

2. Makâsıd İçtihadı (Amaçsal/Teleolojik Yorum)

Makâsıd, Şâri‘nin hükümleri koyarken gözettiği ilkeler, umdeler, maksatlar, gayeler ve hedefler olduğunu daha önce belirtmiştik. Makâsıd içtihadı ise bir olayın hükmü aranırken Şâri‘ tarafından gözetilen ilke ve gayeler ışığında yapılan içtihat türüdür.²⁴² Bir diğer ifadeyle makâsıd içtihadı, lafzın amacını göz önüne alarak hüküm vermektir. Bu içtihat, temelinde maslahatların celbini, mefsetetlerin defini amaçlar. Genelde ise Şâri‘nin gayelerini anlayarak gayeye uygun hüküm vermeyi hedefler.

Modern hukukta ise makâsıd içtihadı, tarihi yorum²⁴³ amaçsal yorum²⁴⁴ ya da teleolojik yorum olarak adlandırılmaktadır. Tarihi yorum, kanun koyucunun kanun hükmünü koyarken izlediği amacın, yani kanun koyucunun niyetinin araştırılmasıdır.²⁴⁵ Teleolojik yorum, Kanun metninin hazırlık malzemesi, kanunların yorumlanmasına ışık

²⁴¹ Geniş bilgi için bkz. Ebu Hamid Muhammed bin Muhammed el-Gazâlî, *Esâsu'l-Kıyas*, thk. Fehd es-Sedhân (Riyad: Mektebetu'l-Abîkan, 1993); Ebu Bekir Muhammed bin Ahmet es-Serahsî, *Usulu's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefa el-Efgânî (Haydarabad: Lecnetu'l-Maarif en-Nu'maniye, 1372), 2/49; Bedreddin Muhammed bin Abdullah bin Bahadır ez-Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît fî Usuli'l-Fıkh* (Kuveyt: Vezâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 1992), 5/5.

²⁴² Berki, bu içtihadı ruhî tefsir olarak adlandırıyor. Geniş bilgi için bkz. Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 73-94.

²⁴³ Tarihçi hukuk okulu için bkz. Ali Kaya, “İslam Hukukunda Örfün Kaynaklık Değerinin Sınırları Konusuna Hukuk Felsefesi Açısından Bir Yaklaşım”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005), 186.

²⁴⁴ Amaçsal yorum hakkında detaylı bilgi almak için bkz. Asım Kaya, “Amaçsal Yorum”, *Ankara Barosu Dergisi* 4 (01 Temmuz 2014), 1.

²⁴⁵ Gözler, *Hukuka Giriş*, 267.

tutar. Onlara ek olarak kanunların amacını ve özellikle yaşanan dönemin ihtiyaçlarını, telakkilerini göz önünde tutar. Özetle kanunların uygulandığı dönemin ihtiyaçlarına göre yorumlanmasıdır. Zira, yürürlüğe girdikten sonra artık kanunlar, Şâri'nin iradesine bağlı olmaktan çıkar, bağımsız bir varlık haline dönüşür.²⁴⁶

Makâsıd içtihadı klasik dönemde kıyas delilinin içerisinde işlenen bir konu iken Cüveynî, Gazâlî, İzz bin Abdüsselam ve Şâtıbî gibi âlimlerin katkılarıyla kıyası aşarak müstakil bir delil haline getirilmeye çalışılmış ve hukuki bir bakış açısına kavuşmuştur. Genelde bu içtihat türü maslahat ve maksat üzerine bina edilmeye çalışılmış, bu maslahatlar da zarûrî, hâci ve tahsîni diye üçe ayrılmıştır. Maksatlar ise zarureten sayılmış ve din, can, nesil, akıl ve mal olmak üzere beşe ayrılmıştır. Bu tasnifler Cüveynî ile başlamış Gazâlî ile sistematize edilmiş İbn Abdüsselam ve Şâtıbî ile de makâsıd olarak kavramsallaşmıştır.²⁴⁷

Bu içtihat yöntemi modern dönemde ayrı bir ilgi görmüş ve hakkında birçok çalışma yapılmaya başlanmıştır. Bu dönemde makâsıd içtihadının müstakil ve bağımsız bir ilme ve içtihat aracına dönüştürülmesine çabalayan âlimler olmuştur.²⁴⁸ Fakat günümüze kadar yapılan çalışmalar göstermektedir ki makâsıd halen fıkıh usulünün bir konusu ya da kendisine başvurulması elzem bir delildir. Zaten makâsıdın usul ilminden bağımsızlığı ve onun yerine geçirilmesi tarihi serüveni içerisinde mümkün görünmemektedir. Çünkü gerçekte makâsıd; kıyasın münâsebe bahsi, istihsan, sedd-i zerîa vb. delillerin içerisinde süzülerek elde edilmiş usulün fer'î bir koludur.²⁴⁹

İçtihad yöntemleri hakkında kısaca şunu belirtmeliyiz: Beyan içtihadı, lafızları ve manalarını konu edinirken kıyas içtihadı, bu manalardan ulaşılan illet ile hükme ulaşmayı konu edinir. Makâsıd içtihadı ise lafız ve manadan hareketle ulaşılan gaî ve amaçsal yorumları belli bir kaideye bağlama ve bu kaideler ile hüküm vermeyi konu edinir. Bilinmelidir ki bu üç yöntem bir şemanın kısımlarını oluşturan ve birbirlerini tamamlayan yöntemlerdir. Eğer bu yöntemler birbirinden bağımsız ve ayrı

²⁴⁶ Gözler, *Hukuka Giriş*, 271.

²⁴⁷ Abdurrahman Haçkalı, *İslam Hukuk Tarihinde Gayeci İçtihad Metodunun Gelişimi* (Samsun: Etüt Yayınları, 2004).

²⁴⁸ Bunun için bkz. İbn Âşûr, *Makâsıd*, 122 vd.

²⁴⁹ Benzer bir görüş için bkz. Atiyye, *Nahve Tef'ili'l-Makâsıd*, 183.

değerlendirilirse işte o zaman istenilen fayda sağlanmaz ve belki şaz kullanımlara ve hükümlere sebep olabilirler.

Nitekim makâsıd içtihadı yaparken amacına ulaşılacak nassın önce lafzi yorumunun yapılması gerekir. Yeni bir olay meydana geldiğinde önce mevcut nasların lafzî delaletleriyle hükme bağlanır. Şayet lafzın beyanî yönü istenilen olayı çözmede yetersiz kalıyorsa, bu durumda nassın illeti ile olayın illeti arasındaki benzerliğe bakılarak kıyas içtihadı ile çözülmeye çalışılır. Yine, çözülemiyorsa nasların tümevarımla veya başka tespit yollarıyla gayelerine ulaşılmış küllî kaideler ışığında makâsıd içtihadıyla olay hükme bağlanır.

Ayrıca nasların anlaşılmasında sadece beyan içtihadının kaideleri kâfi değildir. Zira, nasların işaret ettiği manaları ortaya koymak için dilsel karinelerin yanında metin dışı farklı karinelere de ihtiyaç olmakla birlikte²⁵⁰ metnin ve o kurucu metni oluşturan küllî anlayışın özel ve genel gayeleri göz önünde bulundurulmalıdır. Şâtıbî de *Muvâfakât* adlı eserinde nahiv kaidelerinden hareketle yapılan içtihadın makâsıttan bağımsız olamayacağını aktarmıştır.²⁵¹ Nitekim, Cüveynî ve sonrasında gelişmeye başlayan makâsıd içtihadı diğer içtihat yöntemleri açısından da önemlidir.²⁵² Nassın doğru anlaşılması ve kıyasın yanlış sonuçlara yol açmaması için hüküm verilirken gayelerin dikkate alınması gerekir.²⁵³

²⁵⁰ Bilal Aybakan, “İslam’ da Dini Bilginin Doğası ve Usul-i Fıkhın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (17 Ocak 2014), 62.

²⁵¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/112.

²⁵² Şâtıbî’nin gâi yorum hakkındaki görüşü ve modern dönem araştırmacıların bu yoruma yükledikleri rol için bkz. Kavak, *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi –Reşid Rızâ Örneği-*, 60-61.

²⁵³ İbrahim Kâfi Dönmez, *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları* (Erzurum: Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1981), 182-183.

II. MAKÂSİD İÇTİHADININ DELİL OLMA DEĞERİ (HÜCCİYYETİ)

Makâsıd içtihadı klasik dönemde makâsıd kavramına esas teşkil eden ta'lîl, illet, münâsebe vb. kavramlar üzerinden tartışılmışken günümüzde doğrudan makâsıd kavramı üzerinden ele alınmaktadır. Bu mesele ilk olarak hükümlerin ta'lîli ile başlamış, günümüzde makâsıdın, içtihadın neresinde olması gerektiği tartışmasıyla devam etmiştir. Tarihten günümüze makâsıd ve onu oluşturan kavramlara ilişkin çeşitli yaklaşımlar olmuştur. Bu yaklaşımların bazıları kadîm olup klasik usulde tartışılmış olmakla birlikte önemli kısmı, günümüz makâsıd araştırmalarının sonucunda ortaya çıkan yeni tartışmalardır.

Fıkıhın oluşum sürecinde fakîhler, yeni olayların hükme bağlanmasını çeşitli deliller ortaya koyarak sağlamışlardır. Makâsıd delili de tıpkı istihsan, masalih-i mürsele vb. deliller gibi geçerli sayılıp sayılmayacağı günümüz makâsıd araştırmalarıyla birlikte tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışmaları incelendiğinde makâsıd içtihadının delil kabul edilip edilemeyeceği hakkında üç temel görüş olduğu tespit edilmiştir.²⁵⁴ Bu bağlamda makâsıd içtihadını delil kabul etmeyenler, belirli şartlara bağlayıp sadece hakkında nass bulunmayan meselelerde delil kabul edenler ve bu içtihadı bağımsız bir yöntem, müstakil bir delil görenler, şeklinde üç görüşü inceleyeceğiz.

A. Makâsıd İctihadını Delil Kabul Etmeyenler

Makâsıd içtihadı temelde nasların ta'liline dayanır. Birinci bölümde ta'lîl meselesini inceledik. Kelam ve usuldeki yaklaşımları aktardık. Fakat ta'lîli nihai şekilde reddeden Zahiriye mezhebinin görüşlerine atıfta bulunmakla birlikte detaylı bir incelemede bulunmadık. Bunun sebebi bu başlık altında konuya yaklaşımlarını ele alacak olmamızdandır. Çünkü temelde ta'lîl, kıyas, illet gibi makâsıd içtihadını oluşturan kavramları reddedenlerin makâsıd içtihadını delil kabul etmemeleri beklenen bir durumdur. Her ne kadar makâsıd içtihadı kavramı o dönemde net şekilde oluşmamışsa da ta'lîl ve kıyas konusu o dönemde tartışılan bir konudur.

²⁵⁴ Makâsıd içtihadının hücciiyeti için bkz. Hâdimî, *el-İctihâdü'l-Makâsıdı*, 1/135.

Günümüzde de rey ve ta'lîl konularını reddedenler genelde selefi kökenli araştırmacılar olup²⁵⁵ eleştirilerinin özü İbn Hazm'ın²⁵⁶ görüşlerine dayanmaktadır. Bu açıdan bu başlık altında İbn Hazm'ın ta'lîle yönelik eleştirilerini ve delillerini ele alıp sonra bu eleştirilerin yerinde olup olmadığını inceleyeceğiz. Akabinde günümüz araştırmacılarından makâsıdı delil kabul etmeyenlerin görüşlerine yer vereceğiz.

Makâsıd konusunda önemli eser veren Şâtıbî ta'lîli inkâr edenleri eleştirmiş fakat ta'lîli inkâr edenlerin başında gelen İbn Hazm'ın eleştirilerine hiç değinmemiştir. Hâlbuki Şâtıbî'nin İbn Hazm'ın görüşlerine geniş bir eleştiri getirmesi beklenirdi. Zira, Şâtıbî makâsıd ve kıyasın müsellemler delil olduğunu ifade etmektedir. Bir delilin müsellemler olabilmemesi, üzerinde genelin ittifakını gerektirip şaz görüşlerin delillerinin de çürütülmüş olmasını zorunlu kılar. Burada Şâtıbî acaba Zahiri mezhebinin görüşlerini kasıtlı olarak görmezden gelmiş olabilir mi? sorusu akla gelmektedir. Çünkü bu görüşleri dikkate alıp mezhebin görüşlerini yeniden diriltmek ve hatırlatmak istememesi mümkündür. Fakat *Muvâfakât* adlı eserinde yeri geldikçe Zahiri mezhebine ve İbn Hazm'ın görüşlerine yer verdiğinden kendisinin mezhebin görüşlerini yeniden gündeme getirme konusunda çekincesi olmadığı anlaşılmaktadır.²⁵⁷ Dolayısıyla Şâtıbî'nin neden İbn Hazm'ın ta'lîl eleştirilerine yanıt vermediğini bilmiyoruz.

Şâtıbî ile çağdaş olan İbn Kayyım İbn Hazm'ın ta'lîl hakkındaki görüş ve eleştirilerini ele almış ve bu eleştirilere cevap vermiştir.²⁵⁸ Günümüzde ise Muhammed Ebu Zehra,²⁵⁹ Ahmed er-Reysûnî²⁶⁰ gibi âlimler çeşitli cevaplar vermeye çalışmışlardır. Bu konuda Batna Hac Hızır Üniv.²⁶¹ İslami İlimler Fakültesi'nde doktora tezi de sunulmuştur. Tezde önce mezheplerin kıyas ve ta'lîl konusundaki tanımları, görüşleri,

²⁵⁵ Bu araştırmacıların görüşlerine konunun sonunda değinilecektir.

²⁵⁶ İbn Hazm hakkında geniş bilgi için bkz H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1999), 20/58-61.

²⁵⁷ Reysunî, *Nazariyyetü'l-Makâsıd*, 217.

²⁵⁸ İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkîn*, thk. M. Abdusselam İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991), 1/174.

²⁵⁹ Bkz. Muhammed Ebu Zehra, *Tarihu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye* (Kahire: Matbaatu'l-Medenî, ts.), 430-431.

²⁶⁰ Bkz. Reysunî, *Nazariyyetü'l-Makâsıd*, 220-233.

²⁶¹ Cezayir'de bir üniversitedir.

daha sonra delilleri ele alınıp tezin son kısmı ise İbn Hazm'ın delillerinin değerlendirilmesine ayrılmıştır.²⁶²

İbn Hazm, fıkıh usulü hakkındaki *el-İhkâm fî Usulî'l-Ahkâm* adlı eserinin otuz dokuzuncu babını dinin bütün hükümlerinde ta'lîl ve kıyasın iptali ve ilgasına ayırmıştır.²⁶³ O, kıyasın terki hususunda birden çok icma olduğunu, kıyas ile amel edenlerin hata ettiklerini, kıyasın adı ve hükmünün Kur'an ve hadiste geçmediğini, kıyası savunanların ilgisi olmadığı halde kıyasın varlığını ayet ve hadislerdeki gerekçelere dayandırdıklarını ifade etmiştir.²⁶⁴ İbn Hazm kıyası savunanların aklî delillerini de inceleyerek bu delillere cevap vermeye çalışmıştır.²⁶⁵

O, kıyasa başvurmanın hata olduğunu ispat etmeye çalıştıktan sonra, Allah'ın hüküm koymasının belli bir illete dayandığı görüşünü ele alır.²⁶⁶ İbn Hazm, görüşlerinde ilke olarak Şâri'nin hükümleri koyarken illet, hikmet ve maslahata riayet ettiği şeklindeki görüşlere karşı çıkar. Sebep, illet, alamet ve maksat terimleri üzerinde durur. Bu kavramların kullanılarak şer'î hükümlerin illetlerinin tespiti yapıp hükümlerin bu illetlere bağlanamayacağını savunur.²⁶⁷ Zira ona göre illet, herhangi bir şeyi zorunlu olarak gerektiren bir özellik olup ma'lûlünden hiçbir şekilde ayrılmaz. Bundan dolayı İbn Hazm Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde ta'lîle gidilmesinin onun fiillerini sınırlamaya ve reddetmeye götüreceği görüşündedir. Yine, ona göre, Allah ve Resulünün naslarda belirttiği dışında Şâri'nin fiil ve hükümlerinde sebep de aranmaz; Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde gaye ve maksat ise ortaya çıkan ve gerçekleşen fiili durumdan başkası değildir.²⁶⁸

Ta'lîl konusunda İbn Hazm ile Ehl-i Sünnet imamları arasındaki ihtilaf noktasını belirlemek için öncelikle tarafların ta'lîl konusunda birleştikleri ortak noktaları

²⁶² Bkz. Nasır bin Aklî, *Mevkıfu İbn Hazm mine'l-Kıyası ve't-Ta'lîl* (Batna: Hac Hızır Üniv. İslami İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 2016).

²⁶³ İbn Hazm el-Endelusî, *el-İhkâm fî Usul'il-Ahkâm*, 8/76.

²⁶⁴ Ebu Muhammed Ali bin Ahmed bin Said İbn Hazm el-Endelusî, *El-Muhallâ bi'l-Âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.), 1/78.

²⁶⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 7/2-48.

²⁶⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/77-131.

²⁶⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/99-103.

²⁶⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/103.

belirtmeye çalışalım. Böylece ihtilaf noktası belirlenmiş, ittifak edilen husular anlaşılmış olacaktır.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi İbn Hazm, illetin herhangi bir şeyi zorunlu olarak gerektiren bir özellik olup ma'lûlünden hiçbir şekilde ayıramayacağı, Allah'ın fiillerinde ve hükümlerinde ta'lîle gidilmesinin onun fiillerini sınırlamaya ve reddetmeye götüreceğinden dolayı Ehl-i Sünneti bu konuda eleştirmiştir.²⁶⁹ Hâlbuki İbn Hazm'ın ifade ettiği bu ta'lîl, filozofların kabul ettiği aklî illet olup bunu Ehl-i Sünnet de kabul etmemektedir. Zira Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki salah - aslah tartışmasının temelini aklî illete bakış açıları oluşturur.²⁷⁰ Ehl-i Sünnetin savunduğu illetler ca'li illetler olup bununla kastettikleri şer'î illetlerdir. Bu tür illetlerde illet, failine fiili yaratmayı zorunlu kılmaz. Bilakis bu tür illetler hükmü tanımak ve bilmek için vardır.

Ehl-i Sünnetin kabul ettiği illet ve ta'lîli kısmen İbn Hazm da kabul etmektedir. Fakat bunu ta'lîl yerine sebep olarak tanımlamaktadır. Ona göre sebep: Allah'ın herhangi bir fiili başka bir fiil için yaratmış olmakla birlikte Allah dileyseydi yaratmayacağı fiil sebeptir.²⁷¹ Zira iki fiil arasındaki telazum yaratana bağlamaz. Örneğin öfke, kızgınlığı yenmenin sebebidir. Zira öfkelenme olmasaydı onu yenmek için sebep de olmazdı. Şayet öfkesine hâkim olan dileyseydi öfkesini yenmeyebilirdi. Burada sebep bir şeye mucip değildir. Zira sebep sonuç için zorunlu olmakla birlikte failin fiili yapmasını gerekli kılmaz.²⁷² İlet ile sebep arasındaki asıl fark, illet ma'lûlünü zorunlu kılarken sebebin sonucunu zorunlu kılmasıdır. Böylece sebep bulunsa bile fail fiili yapmakla yapmamak arasında seçim yapabilir.

İbn Hazm bunu şu örneklerle desteklemiştir. Allah'ı inkâr etmek ebedi cehennemde kalmanın sebebi, iman üzere ölmek cennete girmenin sebebi, belli şartlarla hırsızlık yapmak da had cezasının sebebidir.²⁷³ Onun bu değerlendirmesiyle Şâri'nin bazı hükümleri sebeplere bağladığını kabul ettiğini anlıyoruz. Yine, İbn Hazm hükümler ile

²⁶⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/102.

²⁷⁰ Ta'lîl konusunda Ehl-i sünnet ile Mutezile arasındaki tartışmalar için tezimizin birinci bölüm ikinci ana başlığın "Ta'lîl" alt başlığına bakınız.

²⁷¹ هو كل أمر فعل المختار فعلا من أجله، لو شاء لم يفعله، كغضب أدى إلى انتصار، فالغضب سبب الانتصار. ولو شاء المنتصر أن لا ينتصر لم ينتصر. وليس السبب موجبا للشيء المسبب منه ضرورة.

²⁷² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/100.

²⁷³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/102.

sebepleri arasında sebep sonuç ilişkisi olduğunu zımnen itiraf etmiş ve hükümler ile illetleri arasındaki bağı kabul etmiştir. Fakat yine de Ehl-i Sünnetin ta‘lîl anlayışı ile İbn Hazm’ın sebep teorisi arasında önemli farklar vardır. İbn Hazm’ın bu konudaki farklı görüşleri şöyle sıralanabilir:

- Sebepler ancak nasla açık şekilde bildirilmişse varlığı kabul edilebilir ve herhangi bir içtihat ve istinbat yapılmaz.
- Nasla bildirilen sebepler, konusu dışında kullanılmayıp başka olaylara da hükmü aktarılmaz.
- Bazı hükümler ile sebepleri arasındaki bu bağ arkasında herhangi bir hikmet, gaye, maslahatın celbi ve mefsedetini defini barındırmaz.²⁷⁴ Bunlar sadece Allah’ın dilemesidir, takdîridir.

İbn Hazm bir anlamda ta‘lîli kabul etmiş, fakat bunu çeşitli şartlarla sınırlamış ve zahiri anlayışını öne çıkarmıştır.

İbn Hazm’ın kısmen de olsa makâsıdı kabul ettiğini garaz tanımını itibara alırsak söyleyebiliriz. O garazı şöyle tanımlıyor:²⁷⁵ “Garaz failin yöneldiği ve fiiliyle amaçladığı konudur. Öfkeyi yenmenin amacı kızgınlığı söndürmek ve zararlarını izale etmektir. Öfke ise kızgınlığı yenmenin sebebidir.” İbn Hazm’ın bu ifadelerinden, bazı hükümlerin sebepleri bulunduğu, Şâri’nin bazı maksat ve gayeleri de bu sebeplere taalluk etmiş olabileceği anlaşılmaktadır. O, bu ifadeleriyle cumhura yaklaşmakla birlikte hemen ardından “Allah’ın fiillerinde ve hükümlerinde gaye ve maksat ortaya çıkan ve gerçekleşen fiili durumdan başkası değildir”²⁷⁶ diyerek makâsıd görüşüne mesafe koymuştur.²⁷⁷

Şimdi İbn Hazm’ın naslarda ta‘lîli savunanlara yönelttiği en önemli delilleri ele alalım. İbn Hazm’ın naklî delilleri şöyledir: *O, yaptığından dolayı sorgulanamaz fakat*

²⁷⁴ Reysûnî, *Nazariyyetu’l-Makâsıd*, 220.

²⁷⁵ وأما الغرض فهو الأمر الذي يجري إليه الفاعل ويقصده بفعله فالغرض من الانتصار إطفاء الغضب وإزالة الغضب هو السبب في الانتصار. وإزالة الغضب هو الغرض في الانتصار.

²⁷⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/103.

²⁷⁷ Reysûnî, *Nazariyyetu’l-Makâsıd*, 221.

*onlar sorgulanırlar.”*²⁷⁸ “*Şüphesiz Rabbin istediğini yapandır.”*²⁷⁹ İbn Hazm bu ayetler mucibince Allah’ın fiil ve hükümlerinin sorgulanamayacağını, fiil ve hükümlerinin hikmet ve illetlerinin sorulamayacağını, onun fiil ve hükümlerine niçin sorusunun yöneltilemeyeceğini ve Allah’ın dilediğini yapacağını ifade eder.²⁸⁰

Yukarıda zikredilen ayetlerde ifade edilen mana; Allah’ın yaratan ve mutlak kadir olduğundan kendisine hesap sorulamayacağı ve hiçbir varlığın yaratıcı sorgular şekilde soru soramayacağıdır. Çünkü ayetin siyak ve sibakına bakıldığında ayet, başka ilahlar edinilmesi, Allah’a bir takım uygun olmayan sıfatlar takılması vb. konular hakkında konuşmaktadır. Yani, ayet ulûhiyet sıfatlarını konu edinmiş olup müşrik ve kâfirlere cevaben Allah’ın ulûhiyet sıfatlarından birinin de kendisine hesap sorulamayacağı şeklindedir. Yoksa ayet inanmış kulların Allah’ın koyduğu hükümlerin hikmet ve illetini araştırmasını yasaklamamıştır. Zira kulun, rabbinin hükümlerini daha doğru anlamak ve uymak için onun koyduğu hükümlerin hikmetlerini bilmesi beklenir. Kulun rabbinin indirdiği hükümlerin hikmet ve sırlarını bilmek istemesi, rabbinin dilediği şeyi yapmasına itiraz ve sorgulama değildir. Bilakis kulun bu isteği, rabbine olan itaat ve inancının bir sonucudur. İbn Hazm’ın bu ayeti ta’lîli, bunu makâsıdı savunanlara karşı ileri sürmesi ve onların Allah’a haşa hesap sorma yanlışına düştüklerini ifade etmesi gerçekten hakikate uzak bir durumdur.²⁸¹

İbn Hazm’ın ileri sürdüğü aklî delillerin özeti Allah’ın fiillerinin ma’lul olup olmadığına yöneliktir. Fakat biz bu konuda İbn Hazm’ın eleştirdiği bu çeşit ta’lîlin filozofların kabul ettiği aklî illet olup bunu Ehl-i Sünnetin de kabul etmediğini söylemiştik. Nitekim Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki salah- aslah tartışmasının temelini aklî illete bakış açılarının oluşturduğunu, bu konunun başında belirtmiştik. Bu sebeple burada bir ihtilaf söz konusu değildir.

İbn Hazm, bir konuyu eleştirdiğinde muhaliflerine karşı genelde alakalı alakasız birçok ayet ve hadis sıralar. Ta’lîl konusunda da birçok ayet zikretmiş fakat konuyla doğrudan sadece ikisi ilintilidir. Hadislere gelince bir hadis dışında başkaca hadis

²⁷⁸ el-Enbiyâ 21/23.

²⁷⁹ el-Hûd 11/107.

²⁸⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/102.

²⁸¹ İbn Hazm’ın bu konudaki görüşleri için bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/102-103.

zikretmemiştir.²⁸² Hâlbuki İbn Hazm aynı zamanda hadis ilmine de hâkim olup hadisi eleştirilerinde iyi kullanan biridir.²⁸³ Bu konuda sadece bir hadis zikretmesi ve bunun da konuyla doğrudan bağlantılı olmaması onun iddialarının zayıflığına bir işaret kabul edilebilir.

Hükümlerde ta'lîl ve makâsîd konusunda aslında tam bir ittifak olduğunu söyleyebiliriz. Zira İbn Hazm da bunu kabul etmiş fakat illet yerine sebep terimini kullanarak birtakım kaygılardan dolayı bunun ancak belli şartlarla gerçekleşebileceğini belirtmiştir.

İbn Hazm'ın görüşlerini yukarda aktardıktan sonra günümüzde bu anlayışa yakın olmakla birlikte makâsîdî hükümlerin anlaşılmasında önemli bir unsur gören fakat delil olarak görmeyenlerin görüşlerini aktaralım.

Bu grup araştırmacılar makâsîdın nasların muradına uygun anlaşılmasında, delillerin teâruzu durumunda, müçtehidin içtihat yaparken doğru hükme ulaşmasında, hükümlerin hikmet ve illetlerini tespitinde önemli rolü olduğunu kabul etmekle beraber makâsîdın tek başına bir meselenin hükmüne delil teşkil etmesine karşı çıkmaktadırlar. Bu bağlamda Abdulvehhab el-Cündî “Makâsîd içtihadının yeni meselelerin çözümü için genel bir çerçeve ve metot niteliğinde olmasına rağmen bu durum makâsîdın bağımsız bir delil olduğunu göstermez, onun kıyas, icma ve nas gibi müstakil bir delil olduğunu gerektirmez,” şeklindeki beyanıyla bu görüşü desteklemiştir.²⁸⁴

Benzer bir yaklaşıma sahip olan Numan Cuğaym göre, hükümlerin istinbat edilmesinde hükmün gayesi çok önemlidir. Hükmün gayesi ise fakîhin ihtiyaç duyduğu bir unsurdan ibaret olup bağımsız bir delil değildir. Zira bir hükmün çıkarılması için öncelikle fetvaya konu olacak meselenin dâhil olduğu nassın doğru anlaşılması gerekir. Bu da Arapçaya hâkim olmasının yanı sıra söz konusu nassın nâsih - mensûhunun, âmm - hasının, nüzul sebebinin, hükmün konulmasına neden olan vasfının ve sonuç itibarıyla da olaya verilen hükümde Şârî'nin gözettiği gayelerin anlaşılmasıyla mümkündür. İşte bu

²⁸² Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, “Cenaze”, 78; Ebu İsmâ Muhammed bin İsmâ Sevra et-Tirmizî, *Cami'u't-Tirmizî* (Riyad: Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, 1999), “Seyir”, 23.

²⁸³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/108.

²⁸⁴ Semîh Abdulvehhab el-Cündî, *Ehemmiyyetü'l-Makâsîd fi'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye* (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 63.

durumda makâsıd-ı şerîa'nın faydası, farklı manaları taşıması muhtemel nassın, doğru manaya hamledilmesidir. Söz konusu olayı çözecek nas bulunmadığı takdirde ise ilhak edilebilecek küllî kaide ve benzeri naslara müracaat edilir. Makâsıd Şerîa'nın buradaki faydası ise benzer hükümler arasında en münâsib olanın belirlenerek olayın ona ilhak edilmesidir.²⁸⁵ Usâme eş-Şeybân da Cuğaym'ın bu sözlerini aktararak onunla aynı görüşte olduğunu ifade etmiştir.²⁸⁶

B. Makâsıd İctihadını Delil Kabul Edenler

Makâsıd içtihadını şer'î delil kabul edenlerde iki farklı yaklaşım görüyoruz. Birinci yaklaşıma göre makâsıd içtihadı gelişimini sürdüren ve fikhî problemleri çözmeye uygun esnek bir yöntemdir. Bu yöntem daha da geliştirilerek fıkıh usulünün yerine kullanılabilecek dinamik bir delildir. Bu görüşe sahip olanlar makâsıd içtihadını mutlak şekilde müstakil delil görmekle yetinmezler; bazı durumlarda makâsıd içtihadını nassa öncelerler.²⁸⁷ İkinci yaklaşıma göre ise makâsıd içtihadı klasik dönemde maslahat-ı mürsele ve illetin hükme münâsibliği adında var olan tâli bir delildir. Bu delil zamanla gelişim kaydetmiş, Modern dönemle üzerinde araştırmalar yapılmış bir fıkıh usulü delilidir. Bu delil fıkıh usulünün kapsamı altında müstakil bir delil olmakla birlikte hakkında nass bulunmayan yeni meselelerin çözümünde kendisiyle içtihat edilebilir.

1. Bağımsız Bir Yöntem ve Müstakil Bir Delil Kabul Edenler

Makâsıd içtihadını fıkıh usulünden bağımsız müstakil bir delil ve farklı bir yöntem kabul edilmesi klasik dönemde pek rastlanılan bir durum değildir. Klasik dönemde bu görüşe yakın olanları birazdan zikredeceğiz. Bu görüş daha çok modern dönemde İslam dünyasının geri kalmasıyla dillendirilmeye başlanmıştır. Makâsıd içtihadına bu denli önem yüklemelerinin asıl gayesi ise temelde İslam hukukunda

²⁸⁵ Nu'mân Cüğaym, *Turuku'l-Kesfi an Makâsıdî's-Şâri'a* (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2014), 41.

²⁸⁶ Usâme bin Muhammed bin İbrahim eş-Şeybân, "İstismâru'l-'Makâsıdî's-Şer'iyye fi'l-İctihad", *Mecelletü'l-Cem'iyyetü'l-Fıkhiyye es-Suudiyye* 17 (2013), 134.

²⁸⁷ Câbirî'nin İslam Arap akıl yapısını eleştirisi ve nass konusundaki görüşleri için bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 699-700.

yapılmak istenen değişimdir.²⁸⁸ Zira İslam alemindeki geri kalmışlığın büyük ölçüde metodolojik olduğu iddia edilerek başta usul ilmi olmak üzere İslami ilimler bunun sebebi görülmüştür.²⁸⁹ Bu kanaate binaen usul ilminin yeniden değerlendirilmesi düşünülmüş veya alternatif bir yöntem aranmıştır.

Tunus'a giden Muhammed Abduh burada *el-Muvâfakât* adlı eserle tanışınca aramakta olduğu alternatifi bu kitapta kısmen bulmuştur. Fıkıhın yeniden dizaynı için yeni bir yöntem olması gerektiğini düşündüğünden bu eseri orda tanıştığı M. Tâhir bin Âşûr'a tavsiye etmiş, dönüşte de Mısır'da bastırmış ve birçok yerde tavsiye etmiştir.²⁹⁰ Böylece makâsıd içtihadı ile ilgili gündem oluşmuş araştırmalar da günden güne artmıştır. Bunun akabinde İbn Âşûr makâsıd eserini kaleme almış ve bu eserinde ilk defa makâsıd içtihadının usulden bağımsız ve müstakil bir delil olduğundan bahsetmiştir.²⁹¹

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi bu yaklaşıma göre makâsıd içtihadı gelişimini sürdüren ve fikhî problemleri çözmeye uygun esnek bir yöntem olduğunu; bu yöntemin daha da geliştirilerek fıkıh usulünün yerine kullanılabilecek dinamik bir delil niteliğinde bulunduğunu; bu görüşe sahip olanların makâsıd içtihadını mutlak şekilde müstakil delil görmekle yetinmeyip bazı durumlarda makâsıd içtihadını nassa takdim ettiklerini söylemiştik. Klasik dönemde ise buna yakın iki örnek olup bunlardan biri fetva üzerinden ortaya konulan uygulamalı bir görüş iken diğeri bir hadis şerhi üzerinden ortaya konulan teorik bir görüştür.

Makâsıdı nassa önceleyen fetva daha önce zikrettiğimiz üzere Maliki fakîhi Yahya bin Yahya el-Leysi'ye fetvasıdır. Fetva hükümdarın köle azadı yerine iki ay oruç tutmasıyla ilgilidir.²⁹² Belli ta'liller ile Leysi nassa rağmen keffaret sırasını değiştirmiştir. Bu tür bir değişim, Şâri' tarafından itibara almamış ve bu münâsebeti de ilga etmiştir.²⁹³ Zira nass ile sabit bir hükümden başka bir hükme delil olmadan geçiş yapılmaz. Diğer

²⁸⁸ İbrahim Muhammed Sadık, "Makâsıdu's-Şerî'a Beyne'l-Fikri'l-Usûli ve'l-Fikri'l-Hadâsi", *Alukah* (31 Haziran 2021), 10.

²⁸⁹ Sadık, "Makâsıdu's-Şerî'a Beyne'l-Fikri'l-Usûli ve'l-Fikri'l-Hadâsi" (31 Haziran 2021), 1-5.

²⁹⁰ *el-Muvâfakât*'ın fıkıh usulü geleneğinde neden yöntem olarak yer edinemediği hakkında bilgi için bkz. Haçkalı, "el-Muvâfakât'ın Fıkıh Usulü Geleneğinde Takip Edilmemiş Olması Üzerine".

²⁹¹ İbn Âşûr, *Makâsıd*, 185.

²⁹² Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, 7/274.

²⁹³ Nureddin el-Hâdimî, *el-Münâsebetü's-Şer'îyye*, 193.

yandan köle azadı da Şâri‘ tarafından bir maslahat gözetilerek kefarete konu yapılmıştır. Nitekim insan denen yüce varlığın hürriyetine kavuşturulması da önemli bir maslahattır. Şayet sıra gözetilmez ve köle azadı yerine iki aylık oruç kefarete sayılırsa bu durum da kölenin özgürlüğüne kavuşma maslahatı göz ardı edilmiş olacaktır.

Makâsıdı nassa önceleyen teori ise Necmeddin et-Tûfi’ye aittir. Tûfi (öl. 716) İmam Nevevî’nin (öl. 676) “Erbeîn” hadisini şerh ederken: “Zarar ve *zarara karşılık zarar vermek yoktur.*” hadisini açıklarken maslahat nass meselesinde kendi görüşünü temellendirmeye çalışmıştır.²⁹⁴ Şöyle ki hadisten çıkarılan hüküm gereği özel bir sebep veya delil yoksa başkasına zarar vermek yasaklanmıştır. Zira zararın yasaklanması ve maslahatın temin edinmesi hakkında çok sayıda nass bulunmaktadır. Şayet tahsis edecek bir nass bulunmuyorsa söz konusu nefyi, âmm bir delil olarak görmekte ve onu zararın yasaklanması ile maslahatın celbi hususunda nassa ve icmaya takdim etmektedir.²⁹⁵

Tûfi edille-i şer’iyyenin on dokuz olduğunu belirtir ve bunların içinde en güçlü olanın nass ve icma olduğunu ifade eder. Bu deliller ya maslahata riayet edilmesine uygun olacak ki bu fevkalade olur. Zira nass, icma ve hadisten çıkarılan maslahat tek hüküm üzerinde birleşmiş olacağından maslahat güçlenir. Ya da nass ve icma gibi deliller maslahatın riayetinde aykırı olur ki işte bu durumda maslahatın takdim edilmesi elzemdir.²⁹⁶ Tûfi’nin mülga münâsib vasıflarla amel edileceğini söylemesi de bunu desteklemektedir.

Tûfi’nin nass ve icmanın maslahat kaidesine aykırı düşmesi halinde belirtilen ilke gereği maslahatın nass ve icmaya tercih edilebileceğini kabul ettiğini yukarıdaki ifadesinden anlaşıldığını belirtmiştik.²⁹⁷ Ona göre bu, nassa dayalı hükmün delilsiz terk veya iptali olmayıp maslahat ilkesi gereği nassın tahsis veya beyan edilmesidir.²⁹⁸ Ancak salt aklın maslahat olarak gördüğü bir şeyi kitap ve sünnete öncelemenin beyan sayılması isabetli değildir. Çünkü bu durumda şer’î hükmün iptali söz konusudur. Ayrıca Tûfi’ye

²⁹⁴ Tûfi, *et-Ta’yîn fi Şerhi Erbeîn*, 234-280.

²⁹⁵ Tûfi, *et-Ta’yîn fi Şerhi Erbeîn*, 279-280.

²⁹⁶ Tûfi, *et-Ta’yîn fi Şerhi Erbeîn*, 237.

²⁹⁷ Tûfi, *et-Ta’yîn fi Şerhi Erbeîn*, 239.

²⁹⁸ Tahsis ve beyan tartışmaları için bkz. Zerkeşi, *Bahru’l-Muhîr*, 4/193-194.

göre hükümlerin tespit edilesinde maslahat, asıl gaye olup diğer bütün deliller ise vasıta hükmündedirler.²⁹⁹ Maksadın araca öncelenmesi ise bir gerekliliktir.³⁰⁰

Klasik dönemdeki bu vb. görüşlere dayanarak modern dönemdeki bazı araştırmacılar makâsıdı naslardan bağımsız ve ayrı bir delil ve yöntem olduğunu iddia etmişlerdir.³⁰¹ Bu iddia sahipleri genelde modern dönem araştırmacıları olup bunlara Arap aleminde hadâsiyyûn (modernistler) denilmektedir.³⁰² Kökende bunların çoğu İslami ilimlerden ziyade felsefeyle uğraşan birazdan görüşlerine değineceğimiz Muhammed Âbid Câbirî, Muhammed Erkun, Hasan Hanefi, Tayyip Tizîni, Fehmî Hüveydî, Hamid Ebu Zeyd gibi kişilerdir. Bunların tek istisnası Tâhir bin Âşûr olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Âşûr, Zeytuniye Medreselerinde yetişmiş klasik alet ilimlerine, naklî ve aklî İslami ilimlere hâkim, klasik dönemden modern döneme geçişte yaşamış ender bir âlimdir.³⁰³ Kendisi I. Dünya savaşında ve öncesinde İslam dünyasının nasıl sömürüye uğradığına bizatihi ülkesinde şahit olmuş ve Osmanlı Devleti'nin yıkılışına tanık olmuştur. Bütün bu olumsuz atmosfer onu da tıpkı dönemin diğer alimleri gibi yenilikçi görüşlere itmiştir.

İbn Âşûr'un kaleme aldığı makâsıd eserinde yeni bir metodoloji kurma gayretinde olduğunu söyleyebiliriz. Zira o yeni metodolojiyi ortaya koymadan önce onun önemini anlatıp klasik metodolojiyi eleştirme gereği hissetmiştir. Önce usul ilminin ihtilafları bitirecek, fûruda son sözü söyleyecek konumda bir ilim olmadığı vb. konulara değinmiş, daha sonra kendisini makâsıd meselesini ele almaya iten sebepleri ortaya koymuştur. Ardından bu sebepler içinde en önemli olanlarının fıkıh usulü ilminin

²⁹⁹ Tûfî, *et-Ta'yîn fî Şerhi Erbeîn*, 238-250.

³⁰⁰ Tûfî'nin bu maslahat konusundaki görüşlerini detaylı incelemek için bkz. Ferhat Koca, "İslam Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfî'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *İlam Araştırma Dergisi* 1/1 (Haziran 1996), 93-122.

³⁰¹ Ahmed İdris et-Ta'ân, *el-İlmâniyyûn ve'l-Kur'ani'l-Kerîm* (Riyad: Dâru İbn Hazm, 1428), 386-387.

³⁰² Usulcüler ile modernistlerin makâsıda bakışları hakkında geniş bilgi için bkz. Sadık, "Makâsıdu's-Şerî'a Beyne'l-Fikri'l-Usûli ve'l-Fikri'l-Hadâsi" (31 Haziran 2021), 1-22.

³⁰³ İbn Âşûr'un hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz. Muhammed Habîb İbn Hûca, *İmamu'l-Ekber Muhammed Tâhir bin Âşûr* (Katar: Vezâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 1425).

istenilen gaye ve hedefi gerçekleştirmede yetersiz kaldığı, fıkıh usulünün kat'î olmadığı ve ihtilafları azaltmadığı iddiasıdır.³⁰⁴

İbn Âşûr ihtilafları azaltacak ve herkesin de kabul edeceği kat'î bir metodoloji ilminin gerekliliğinden yola çıkarak usul ilminin bu ihtilafları bitiremeyeceğini; dolayısıyla da dini tam olarak anlamak için kat'î kaideler ortaya koymak gerektiğini ifade eder. Kendi ifadesiyle “usul ilmine bulaşmış olan yabancı unsurları ayıklayarak, fıkıh ve nazar delillerinden tutarlı ve kat'î olanın bir yana konulması icap eder. Ardından bu ilmi yeniden şekillendirerek onu ‘hukukun gayeleri ilmi (İlmu Makâsıdî’ş-Şerî’a)’ olarak isimlendirmemiz gerekir. Bu ilmin meselelerinden, hukukun gayelerini ortaya koyma hedefimiz çerçevesine girenleri alarak onları: hukukun gayeleri ilminin hareket noktaları kabul etmemiz gerekir.”³⁰⁵ İbn Âşûr’un kendi ifadelerinden fıkıh usulünün fikhî delillerin ele alındığı ilim olduğu ve kaderine bırakılması gerektiği; makâsıd içtihadının da usul ilminden bağımsız ve müstakil bir yöntem - delil olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır.³⁰⁶

Klasik dönemde Yahya bin Yahya el-Leysî ve Tûfî’nin makâsıdî ve maslahatı gerektiğinde nassa tercih ettiğini söylemiştik. İbn Âşûr’un da makâsıdın delil olma değerini bir adım daha ileri taşıyarak makâsıd içtihadını bağımsız bir yöntem müstakil bir ilim gördüğüne değindik. Şimdi felsefe kökenli olup İslam fikhî ve içtihadı üzerine eserler veren Muhammed Âbid Câbirî, Muhammed Erkun, Hasan Hanefi, Tayyib Tizînî, Fehmî Hüveydî, Hamid Ebu Zeyd gibi modern dönem araştırmacılarının makâsıd içtihadının delil olma değeri hakkındaki görüşlerini ele alalım.

Bu grup araştırmacıların geneli İslami ilimler eğitimi almamış olmakla birlikte İslami ilimler hakkında genel okuma yapmış, bu alana yabancı sayılmayan kişilerdir. Fakat temelde felsefeci olduklarından İslam dünyasında yeni bir anlayış ve yöntem arayışına girmişlerdir. Onlar, İslami ilimleri daha modern bir usulle okumanın İslam

³⁰⁴ İbn Âşûr’un fıkıh usulüne yönettiği eleştirilere daha geniş bilgi için bkz. Bulutlu, *M. Tahir bin Âşûr’un Makâsıd Hakkındaki Görüşleri*, 28-31.

³⁰⁵ Muhammed Tahir İbn Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. Mehmet Erdoğan - Vecdi Akyüz (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 32.

³⁰⁶ Mehmet Aziz Yaşar’ın iddia ettiği gibi İbn Âşûr’un makâsıd içtihadını naslarda hükmü bulunmayan meseleler için kaynak kabul ettiği görüşünü yanlış buluyoruz. Zira onun makasıdı usulden bağımsız bir delil gördüğü ifadelerinden açıkça anlaşılmaktadır. Mehmet Aziz Yaşar, “Makâsıdü’ş-Şerî’â’nın Teorik Boyutu ve Müstakil Delil Olma Problemi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (CÜİFD)* 19/2 (27 Aralık 2019), 469-470.

dünyasındaki epistemolojik düzeydeki sorunları çözeceğini, fikri olarak da İslam dünyasının yeniden nass üzerinde aktif ve orijinal okumalar yapmasına yardımcı olacağı kanısına varmışlardır. Bu kanılarını delillendirmek ve yeni bir İslami ilimler metodolojisi önerisi sunmak için çeşitli eserler vermişlerdir³⁰⁷.

Bu eserlere göz attığımızda yukarıda saydığımız isimlerin makâsıd içtihadını nassa tercih ettiklerini, nass ile maslahat çatıştığında beşerin maslahatının nassa önceliklerini, zira şeriatın geliş gayesinin beşerin maslahatı olduğunu iddia ettiklerini görürüz.³⁰⁸ Nitekim Fehmî Hüveydî bu konuda şöyle diyor: “Şayet nass ile beşerin değişen maslahatı arasında bir tanâkuz/çatışma olursa nassa amel edilmez. Çünkü maslahat nassa galebe çalar.”³⁰⁹ Muhammed Erkun ise “fıkıh usulünün yerine yeni bir yöntem- anlayış koyarak klasik usule katı sınırlar çizilmesi gerektiğini bunun da makâsıd-ı şerî’ a ile olacağını” söylemektedir.³¹⁰ Hasan Hanefi de benzer ifadeler kullanarak şöyle diyor: “Nass ile diğerleri arasında tenâkuz olduğunda maslahat nassa ve icmaya tercih edilir. Zira icmayı inkâr mümkün iken maslahatı inkâr aklen mümkün değildir.”³¹¹ Abdülmecid Şerefi daha da ileri giderek fıkıh usulüne alternatif yöntemi açıklarken şöyle diyor: “Nassa harfiyen bağlı hastalıklı anlayıştan kurtulmamız elzemdir, özellikle de Kur’an nassına; onun yerine makâsıdı modern insanın ihtiyacına cevap verecek kanunlar koymada öncelikle ve yüceltmeliyiz. Böylece din kendiliğinden fikhî bakıştan kurtulacaktır.”³¹²

Muhammed Âbid Câbirî’ye gelince o özetle şöyle diyor: Şer’î bir hükmün belirlenmesinde biri ta’lîl, kıyas ve lafız eksenli, öteki makâsıdı şer’î a merkezli iki farklı içtihat yöntemi bulunmaktadır. İlkinde müçtehit şer’î her bir meseleyi tek tek ele alıp iki olay arasındaki müessir illeti bulup bunları birbirine kıyas eder. Bu metot her ne kadar kullanışlı bir yöntem olsa da belli örneklerle sınırlı olması ve yeni olayların tümünü

³⁰⁷ Muhammed Erkun, *Tarihîyyetü’l- Fikri’l- Arabî ve’l- İslamî*, çev. Hâşim Salih (Beyrut: el-Merkezu’s-Segâfi el-Arabî, 1996), 170.

³⁰⁸ Tarihselci ekolün naslar hakkındaki bakışları ve eleştirileri için bkz. Şevket Kotan, *Kur’ân ve Tarihselcilik* (İstanbul: Beyân Yayınları, 2011).

³⁰⁹ Fehmî Hüveydî, *et-Tedeyyünü’l-Menkûs* (Kahire: Dâru’s-Şurûk, 1994), 176.

³¹⁰ Erkun, *Tarihîyyetü’l- Fikri’l- Arabî ve’l- İslamî*, 170.

³¹¹ Hasan Hanefi, *Mine’n-Nassı ile’l-Vak’ı (Muhaveletun li’âdeti Binai İlmi’l- Usuli’l- Fıkıh)* (b.y: Kütübün Arabiyye, 2004), 2/491.

³¹² Abdülmecid Şerefi, *Labinât* (Tunus: Dâru’l- Cenûb, 1994), 162.

kapsamaması müçtehidî sınırlı ve dar bir çerçevede tutar. Buna karşın ikinci yöntemde şarî'nin yegane gayesi esas alınır. Bu ise müçtehide her durum ve ortamda uygulanabilir esnek bir içtihat yöntemi sağlar. Böylece şer'î nasların değiştirilmesi, yeniden yorumlanması ve geliştirilmesinin önü açılmış olur.³¹³

Görüldüğü üzere klasik dönemde Tûfî ve Yahya bin Yahya el-Leysî ile başlayan makâsîd içtihadının nassa takdim edilmesi İbn Âşûr ile fıkıh usulünden bağımsız bir yöntem ve delil olarak görülmeye başlanmıştır. İbn Âşûr'dan sonra özellikle felsefe kökenli bazı modern dönem düşünürleri makâsîd içtihadının fıkıh usulüne alternatif olduğunu ve ondan bağımsız bir yöntem ve delil olduğunu yukarıda da serdettiğimiz üzere açıkça savunmuşlar ve bu iddiaları temellendirmek için ciddi boyutlarda eserler vermişlerdir.³¹⁴ Fakat bu iddiaların altını dolduramadıklarını görmekteyiz. Zira eserlerinde yukarıda bahsettiğimiz şekilde söylemler öne sürmüşler ancak bu metodolojinin kavramları, ilkeleri, nasıl içtihatla kullanılacağı, dayandığı deliller gibi önemli konuları sistematik hale getirememişler ve bu soruların cevabını çoğu zaman aramamışlar. Yine, bu iddiaların temellendirilmesi, iddia ettikleri alternatif metodolojiyi oluşturmaktan geçiyor. Fakat halen tek başına bir ilim ve alternatif bir usul onlar tarafından ortaya konulduğu söylenemez.

Makâsîd içtihadı özünde fıkıh usulünün kıyas bahsinde illetin belirlenmesinden sonra illet ile hükmün gayesi arasındaki uyumdur. Buna klasik usulde el-münâsebe adı verilmiş olup biz birinci bölümde detaylı bir şekilde tanımlarını, kısımlarını muteber ve mülga olanlarını belirlemiştik. Bundan dolayı makâsîd usulden bağımsız kabul etmek ağacın köksüz büyüdüğünü kabul etmek gibidir.³¹⁵ Köksüz ağaç olamayacağı gibi usulden bağımsız bir makâsîd da olamaz. Yine, günümüze dek yapılan çalışmalarda makâsîd halen fıkıh usulünün bir konusu ya da kendisine başvuru elzem bir delildir. Zaten makâsîdın usul ilminden bağımsızlığı ve onun yerine geçirilmesi tarihi serüveni

³¹³ Muhammed Âbid el-Câbirî, *ed-Dinu ve'd-Devle ve Tatbîkâtü's-Şerî'a* (Beyrut: Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1996), 167-177; Ayrıca Câbirî'nin makâsîd hakkındaki görüşlerinin geniş değerlendirme ve eleştiri için bkz. Ali Bakkal, "Câbirî'nin Makâsîd Merkezli Yeni Yöntem Teklifi ve Bu Teklifin Tahlili", *Çağımızda Sosyal Değişime ve İslam 2002 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 353-381.

³¹⁴ Modern İslam hukuk düşüncesi için bkz. Kavak, *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi –Reşid Rızâ Örneği-*.

³¹⁵ Makâsîd müstakil delil kabul edenlerin delilleri ve cevapları için bkz. Hâdimî, *el-İçtihadü'l-Makâsîd*, 1/139.

içerisinde de mümkün görünmemektedir. Çünkü gerçekte makâsıd; kıyasın münâsebe bahsi, istihsan, sedd-i zerîa vb. delillerin içerisinden süzülerek elde edilmiş usulün fer'î bir koludur.³¹⁶

2. Nas Bulunmayan Meselelerde Delil Kabul Edenler

Makâsıd içtihadını, hakkında nass veya kıyas edilecek nass bulunmayan durumlarda kendisinden istifade edilecek bir delil kabul edenler, genelde geleneğe bağlı olmakla birlikte yeni olayları bu gelenek çerçevesinde çözmeye çalışan modern dönem araştırmacılarıdır. Bu görüşte olan araştırmacılar, makâsıd içtihadının temelde usulden bir parça olduğunu, bunun geliştirilmesinin beyan(lafız) içtihadına olumlu katkısı olacağını ve başvurulması gereken önemli bir delil olduğunu ancak tek başına bağımsız bir delil olmadığını ifade ederler.

İslam hukukunun evrensel olması, zaman ve mekân kavramlarına göre değişen şartlara uyum ve gelişen olaylara çözüm sağlamasını gerektirir. Bundan dolayı klasik dönemde de ihtiyaca göre maslahatı mürsele, istihsan, istishâp, Medine halkının icması vb. deliller ortaya konulmuştur. Bu da klasik dönemde fıkının yeni gelişen olayları çözüme aktif ve faal olduğunu göstermektedir. Günümüz modern dünyasında ortaya çıkan birçok mesele İslam fıkının daha önce karşılaşmadığı meselelerdir. Bu meselelerin çözümü, varsa nass ile yoksa nassın illetiyle çözülür. Fakat hali hazırdaki fıkıh usulü delilleriyle çözülmesi mümkün olmayan meseleler için İslam hukukunun tümevarımla ve kat'î illetlerle ortaya koyduğu ilkeler ve maksatlar ile modern dönem meseleleri çözüme kavuşturulabilir. Günümüz araştırmacılarının genelinin görüşü de bu yöndedir. Şimdi klasik dönemden günümüze makâsıd içtihadının bu durumlarda delil teşkil edebileceği hakkındaki görüşleri ve örnekleri aktaralım.

Klasik dönemde makâsıdın müstakil bir delil olup olmadığına dair bir tartışma ve açık bir görüş olmasa da dönemin bazı alimleri tarafından makâsıdın içtihatda delil olabileceğine işaret eden görüşler vardır. Klasik dönemdeki bu görüşler bize makâsıdın hücceti konusunda önemli fikir vermektedir.

³¹⁶ Benzer bir görüş için bkz. Atiyye, *Nahve Tef'ili'l-Makâsıd*, 183.

Makâsîd düşüncesinin ilk tohumlarını atan Cüveynî ve Gazâlî tarafından aktarılan İmam Şâfiî'nin şer'î delillerin sıralamasına ilişkin şu ifadeleri çok önemlidir: “Meydana çıkan olayın hükmü için ilk önce kitabın naslarına başvurulur. Bulunması durumunda kitabın nassı esas alınır. Şayet bulunamaz ise mütevatir hadislere müracaat edilir. Bunlarda da bulunmadığı takdirde âhâd hadislere bakılır. Onlarda da bulunmadığı takdirde doğrudan kıyasa başvurulmaz; önce şeriatın küllî kaidelerine ve genel kabul görmüş maslahatına başvurulur.”³¹⁷

İmam Şâfiî'nin bu ifadesinden makâsîdî kıyasa dahi öncelediğini anlayabiliriz. Zira ifadesindeki küllî kaideler ve genel maslahat, cüzî meselelerden tümevarımla çıkarılmış kaidelerdir. Genel maslahat ise şeriatın maslahat kabul ettiği genel yararlardır. Makâsîd ise zaten bu ikisinden oluşan bir delildir. İmam Şâfiî, Hanefilerden farklı olarak ağır/sert bir şey ile insan öldürmenin kisası gerektirdiğine yönelik hüküm vermiştir. Cüveynî'nin ifadesine göre İmam Şâfiî bu hükmü kisas haddinin konulmasındaki maksat ve maslahata riayet ederek vermiştir.³¹⁸ Bu ise insan canının korunmasıdır. Buradan İmam Şâfiî'nin makâsîdî dayanak olarak hüküm verdiğini anlayabiliriz.

Makâsîd düşüncesinin öncülerinden olan İmam Cüveynî'nin “Kıyas ile küllî kaide teâruz ettiğinde kıyas celî dahi olsa terkedilir.” ifadesi de makâsîd içtihadının müstakil bir delil olduğuna işaret etmektedir. Zira buradaki küllî kaideden kastın makâsîd olduğu aşîkardır. Örneğin, bir kişi bir grup tarafından öldürülmüş olsa kisas ve kıyas dahilinde eşitlik gereği bir kişinin öldürülmesi gerekir. Lakin bu tarz cinayetlerde kimin öldürdüğü bilinmediğinden kisas yapılacak kişi tayin edilmemiş olacağından cinayete konu olan kisas gerçekleşmemiş olacaktır. Bu ise kıyas ile kisas hükmünün şer'î makâsîdî olan nefsin korunması arasında bir teâruz/çatışma olduğunu gösterir. İmam Cüveynî bu meselede şer'î makâsîdî kıyasa öncelemiş ve bu tarz toplu cinayetlerde kisasın uygulanması hükmünü vermiştir.³¹⁹

³¹⁷ Ebu Hamid Muhammed bin Muhammed el-Gazâlî, *el-Menhûl min Ta'ligâtu'l-Usul* (Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 1998), 575.

³¹⁸ Hişam bin Said Ezher, *Makâsîdû's-Sherî'a inde'l-İmâm el-Haremeyn ve Âsâruhâ fi't-Tasarrufâtî'l-Mâliyye*, (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2010), 324-325.

³¹⁹ Cüveynî, *el-Burhan fi Usuli'l-Fıkh*, 2/928-929; Ezher, *Makâsîdû's-Sherî'a inde'l-İmâm el-Haremeyn*, 325.

Gazâlî'nin maslahat ve makâsîd konularında hocasından etkilendiği bilinen bir gerçektir. Gazâlî hocasının açtığı yoldan devam etmiş ve makâsîd hakkındaki düşüncelerini oturtmaya ve geliştirmeye çalışmıştır. O Kur'an, sünnet ve icmaya dayanan her maslahatı muteber kabul edip bunun dışındaki maslahatları mülga olduğunu ifade etmiştir. Gazâlî birtakım maslahatların şer'î maksat olduğunun tespiti, özel bir delille değil kitap, sünnet, icma ve bazı emareler gibi birçok delille mümkün olduğunu söylemiştir. O desteklediğimiz bu düşünceye yakın şu ifadeleri kullanmıştır. "Maslahatı şer'î bir maksadı korumak olarak yorumladığımızda buna uymamız ve hatta onu delil olarak kabul etmemiz gerekir."³²⁰

"Görüldüğü üzere Gazâlî bahse konu makâsîdı kesin bir delil olarak görmektedir. Onun şer'î makâsıttan ibaret olan maslahatın kitap, sünnet ve icmâ dışında bir delil olmadığı biçimindeki ifadesi ise söz konusu maslahatın zikredilen deliller tarafından onaylanmış olması gerektiğine yönelik olduğunu düşünüyoruz. Yoksa onun müstakil bir delil olmadığına yönelik değildir. Yani sırf akla dayalı ve şer'î deliller ile sabit olan maslahatı ayırt etmek için bu ifadeyi kullanmıştır. Çünkü onun son ifadesi bunu göstermektedir."³²¹

Makâsîdın gelişiminde önemli katkısı olan İzzeddin bin Abdüsselâm ise bu konuda şunu söylemektedir: "Şâri'in maslahatın celbindeki ve mefsedetini def' edilmesindeki maksatları araştıran kişi için, hakkında nass veya kıyas bulunmasa da söz konusu maslahattan geri durulmayacak ve mefsedete yaklaşılmayacak olduğuna dair bir zihni kanaat oluşur. Zira şer'in idraki bunu gerektirir."³²²

İbn Abdüsselâm'ın bu ifadesinden de anlaşıldığı gibi müçtehit sürekli kitap, sünnet, icma ve kıyas gibi delillerle iştigal ettiğinden zamanla verdiği hükümlerin gaye ve amaçlarına vakıf olur; vakıf olmadığı durumlarda da en azından hükmün gayesine aşına olur. İşte bu aşinalık ve kendisinde oluşan kanaat ile nass ve türevleri bulunmayan meselelerde hükmün gayesiyle mesele çözülebilir.

³²⁰ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 1993, 179; Ahmed Sâlih el-Geylânî, *Makâsîdü's-Şerî'a inde Ebi'l-Hâmid el-Gazâlî* (Libya: el-Cemâhiru'l-Arabiyye el-Lîbiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 73-75.

³²¹ Yaşar, "Makâsîdü's-Şerî'a'nın Teorik Boyutu ve Müstakil Delil Olma Problemi", 473-474.

³²² İbn Abdüsselâm, *Kavâidu'l-Kübrâ*, 2/189.

Modern dönemde makâsıd içtihadının delil olma değeri hakkındaki görüşleri zikretmeye Allâl el- Fâsi ile başlayalım. Zira o, İbn Âşûr'dan sonra makâsıd alanında ilk eser veren kişidir. Fâsi İslam'ın temel fikirlerinden adalet düşüncesini temellendirmeye çalışırken makâsıdın delil olma değerine de değinmiştir. Ona göre makâsıd içtihadı, hakkında nass bulunmayan ortaya yeni çıkmış güncel meselelerde kaynak olarak kullanılabilen şer'î bir vassa sahip delil olup ahkam-ı şer'îye (fıkıh ve usulü) dışında kalan bir delil değildir. Bilakis makâsıd aslî delillerin bir parçasıdır. Zira makâsıd hükümlere götüren bir emâre ve işarettir.³²³ Fâsi hürriyet, adalet vb. kavramları uzunca açıkladıktan sonra şunları söyler: “Bu konuyu uzatmamızdaki sebep makâsıd içtihadının İslâm fıkının kaza ve teşri' hükümlerine ebedî kaynak olduğunu ve onun usulün dışında bir merci olmadığını, aksine onun özünden süzülerek ortaya çıktığını beyan etmektir.”³²⁴

Reysûni de klasik usulcülerin makâsıd hakkındaki görüşlerden yola çıkarak makâsıdın hücciyeti ile ilgili şu ifadelerle yer vermiştir: “Müçtehidin şer'î bir hüküm vermek için makâsıdı öğrenmesi gerekir. Aynı zamanda mukallit kabul edilen kişinin de makâsıdı öğrenmesi elzemdir. Zira mezhep imamının hükümleri belirlerken dikkate aldığı makâsıdı ve riayet ettiği maslahatı öğrenmeden onun ortaya koyduğu fıkıhla fetva irad etmesi düşünülemez.”³²⁵ İsmail el- Hasenî ise tezinde İbn Âşûr'un makâsıdını incelerken İbn Âşûr'un usule alternatif iddiasından ziyade hakkında nass bulunmayan ve kendisi kıyas kapsamına girmeyen yeni meseleler için delil olabileceğini; nitekim birçok fukahâ ve usulcünün dolaylı da olsa bunu vurguladığını belirtir.³²⁶

Nûruddîn el-Hâdimî ise makâsıdın delil oluşu hakkında ana başlık açmış ve geniş değerlendirmede bulunarak şöyle demiştir: “Makâsıd içtihadı, kat'î bir asıldır. Kaynak olarak kabul edilmesi gereken kesin bir hüccettir. İslam hukukunda hükümlerin belirlenmesinde, geliştirilmesinde ve birbirlerine takdim edilmesinde riayet edilmesi gereken önemli bir delildir.”³²⁷ Yine, muâsır makâsıd araştırmacılarından Muhammed el-Yûbi de makâsıdı nass bulunmayan meselelerde delil olması açısından nass ve icmadan

³²³ Fâsi, *Makâsıdu's-Şerî'a ve Mekarimuhâ*, 45.

³²⁴ Fâsi, *Makâsıdu's-Şerî'a ve Mekarimuhâ*, 55.

³²⁵ Reysûni, *Nazariyyetu'l-Makâsıd*, 353-357.

³²⁶ Hasenî, *Nazariyyetu'l-Makâsıd inde Muhammed Tâhir bin Âşûr*, 379-380.

³²⁷ Hâdimî, *el-İçtihâdü'l-Makâsıdî*, 57.

sonra üçüncü sıraya yerleştirmektedir. Ona göre makâsıd içtihadı ister klasik ister modern dönem olsun nass bulunmayan tüm alanlarda olayları çözebilecek genişliktedir.³²⁸

Sonuç olarak makâsıd içtihadının delil olma değerini incelememiz neticesinde üç farklı yaklaşım olduğunu yukarıda belirttik. Bunlardan ilki; makâsıd içtihadının müstakil delil olmasını tamamıyla reddedenlerdir. Bu görüşte olanların nassın zahirine tutundukları, ta‘lîli tamamıyla reddettikleri veya çok sınırlı, dar bir çerçeveye sıkıştırdıkları için bu görüşe itibar etmedik. Zira bu görüş, İslam fıkhnın gelişen olaylar karşısında aciz kalmasına ve fikhî donuk bir yapıya çevirerek hayatın dışına atılmasına sebep olmaktadır.

İkincisi; makâsıd içtihadını fikhî usulünden bağımsız bir yöntem ve müstakil bir delil kabul edenlerdir. Bu görüşteki araştırmacılar, usule alternatif bir yöntem arayışında olanlardır. Bu araştırmacılar, nassın lafzını aşarak onu istedikleri şekilde maslahat ve makâsıd adı altında yorumlamak isteyenlerdir. Zira bu gruptaki araştırmacıların çoğu batı rasyonalizminden etkilenen ve nassı akılla uyumlu hale getirme gayesi güdenlerdir. Bunlar maslahatın nassa mutlak şekilde tercih edilmesi gerektiği görüşündedirler. Bu vb. sebeplerden dolayı bu görüşe katılmadık.

Üçüncüsü ise makâsıd içtihadını fikhî usulü içerisinde içtihadın tamamlayıcısı ve nas bulunmayan meselelerde delil kabul edenlerdir. Bu görüşü savunanlar geleneğin oluşturduğu birikimin yanında Cüveynî ile başlayıp Şâtıbî ile gelişmeye başlayan makâsıd içtihadından da faydalananarak yeni olayları çözüme kavuşturmak isteyenlerdir. Bu görüştekiler, makâsıdı müstakil delil görmekle birlikte onu fikhî usulünden bağımsız görmemişlerdir. Onlar makâsıdı nassın doğru anlaşılmasında, hüküm verilirken makâsıda riayet edilmesinde ve yeni olayların çözümünde bir delil ve yöntem olarak görmüşlerdir. Yukarıda klasik dönemden modern döneme kadar zikrettiğimiz deliller ışığında bu görüşün daha uygun olduğunu söyleyebiliriz.

³²⁸ Muhammed Saad bin Ahmed Yûbî, “Davâbitu İ‘mâli Makâsıdı’ş-Şerî’a fi’l-İctihâd”, *el-Mecelletü’l-Usûl ve’n-Nevâzil* 4 (2010), 34-60.

III. İLKELERİ BELİRLENMEMİŞ MAKÂSİD İÇTİHADININ PROBLEMLERİ

Yukarıda içtihat yöntemlerine değindik ve makâsıd içtihadının bir tür içtihat olduğunu ifade ettik. Bu içtihat yönteminin delil olma değerini tartıştık. Bu konudaki görüşleri serdettik. Nihayetinde makâsıd ile içtihat yapılacağı görüşünün baskın olduğunu bu görüş içinde makâsıdı diğer bütün içtihat yöntemlerine tercih edenlerin de var olduğunu aktardık.

Makâsıd içtihadı istismara ve suiistimale diğer yöntemlerden daha açıktır. Zira hem yeni bir yöntem hem de daha sübjektif bir delildir. Diğer yöntemler asırlardan beri nassın mefhumu üzerine geniş değerlendirmelere, gerekli zapta tâbi tutulmuş ve bu yöntemlerin sınırları detaylı bir şekilde tartışılmış, nihayetinde belli bir olgunluğa ulaşmıştır. Buna mukâbil makâsıd içtihadı daha yeni bir yöntem olup birçok yönü yeni yeni araştırılıp tartışılmaktadır. Üstelik bu içtihadın delil olma değeri halen tartışmalı ve zaptı henüz istenilen şekilde yapılmamış, gerekli ilkeleri de tam olarak henüz belirlenmemiştir.

İlke ve sınırları tam netleşmemiş veya belirlenmemiş bir içtihat yöntemi ile içtihat yapılmasının elbette ortaya çıkaracağı önemli problemler vardır. Bunları kısaca şöyle sıralayabiliriz: Bu içtihat türünün ilkeleri belirlenmediğinden müçtehidin nassı yorumlarken onu aşarak kendi düşüncesini nassa söyletmesi bir nevi yeni bir norm ortaya koyması muhtemeldir. Bu ihtimalde müçtehidin veya mahkemedeki yargıcın Şâri'nin (kanun koyucunun) yerine geçmesine yol açacaktır. Zira her ne kadar nass, müçtehidin yorumuna açık olsa da nassın barındırdığı mana, lafız ile kısmen koruma altına alınmıştır. Bu durumda müçtehidin nassın lafzını aşarak ona yeni manalar yüklemesi muhtemel olduğundan İslam hukuku açısından ciddi sıkıntılar doğuracaktır. Kısacası yargıç ile kanun koyucunun rolünün değişmiş olması büyük olasılıktır. Bu da İslam hukuku hükümlerinin keyfi bir şekilde ilgasına veya değiştirilmesine, nihayetinde hukuktaki formalizmin yok olmasına ve keyfililiğin önünün açılmasına sebebiyet verebilir.³²⁹

³²⁹ Bu problemin detaylı olarak modern hukuk açısından değerlendirilmesi için bkz. Çobanoğlu, *Hukukta Gaye Problemi*.

Bu vb. sebepler nedeniyle makâsıd içtihadının ilke ve sınırları belirlenmediğinde ortaya çıkabilecek muhtemel problemleri başlıklar halinde ele almamız uygun olacaktır. Tezimizin yazılma amacı da esasında bu gibi olumsuz durumlara mâni olabilmesi ümidiyle bir takım ilke ve sınırlar belirlemektir ki bunu üçüncü bölümde ele almaya çalışacağız.

A. Hükümlerin İlgasına Yönelik Bir Araç Olarak Kullanılması

Makâsıd içtihadı diğer içtihat yöntemlerine göre zemini daha kaygan bir yöntemdir. Zira, beyan içtihadı lafzın zahirini ve mefhumunu aşamaz. Nitekim, içtihadın sınırları delâletü'l-elfâz / lafzı anlama yöntemleriyle belirlenmiştir. Kıyas içtihadının da dört temel ilkesi belirlenmiş ve içtihat aslın illetiyle doğrudan sınırlandırılmış ve aslın illetiyle varlık kazanmıştır. Makâsıd içtihadı ise daha soyut bir içtihat olup esasında elimizdeki naslardan yola çıkarak oluşturulmaya çalışılan gayelere ve maslahatlara dayanan bir içtihatır.

Makâsıdın kendisinden istifade edilen bir delil olduğu konusunda ihtilaf yoktur. Fakat nassın dahi aşıldığı ve sadece dünyevi maslahatın esas alındığı makâsıd içtihadı, belli faydalar sağlamakla birlikte Şâri'nin hedeflediği gayeleri gerçekleştiren hükümleri ilga edebilir.³³⁰ Bu nedenle ilke ve sınırları belirlenmeyen ve nassa öncelenen makâsıd içtihadının bir takım tehlikeli sonuçları olabilir. Nitekim, bu içtihadın zaman zaman keyfi fetvalara ve hükümlerin ilgasına araç olarak kullanıldığı olmuştur. Özellikle modern dünyada rasyonel hayat anlayışının hâkim olması ve Müslümanlardaki geri kalmışlık psikolojisi sebebiyle bazı Müslüman düşünürler, farkında olarak veya olmayarak makâsıd içtihadını araç edinip İslam fikhını rasyonelleştirmekte ve dünyevi hale getirmektedirler. Bu psikolojik durumda olan ve Batıdan etkilenen birtakım araştırmacılar, bazı hükümlerin çağın gerisinde kaldığını, modern dönem insan hakları ve insan onuru prensipleriyle de bağdaşmadığını düşünmektedirler.³³¹

³³⁰ Hâdimî, *el-İctihâdü'l-Makâsıdı*, 2/19.

³³¹ Bu araştırmacılar, İslam'da insan haklarına muhalif hükümleri araştırıp bunları modern dönem söylemlerine uyarlamaya çalışırken şu hakikati fark edememişlerdir. O hakikatte insan hakları ve insan onuru söyleminde olan teknoloji devi ülkeler dünya üzerinde en çok savaş açan ve bu ilkeleri ihlal eden ülkelerdir. Bu ülkeler birinci dünya savaşında on dokuz milyon³³¹ ikinci dünya savaşında ise altmış milyon insanın ölümüne sebebiyet vermişlerdir.³³¹ İkinci dünya savaşından bugüne dünyada

Makâsîd içtihadına temelde iki yaklaşım sergilendiğini söyleyebiliriz. Birinci yaklaşım, modern dönemde nassın hakimiyetinden kurtulmak, kendi anlayışlarını dinî anlayışmış gibi sunmak ve şeriatın ta'abbudî yönünü ilga ederek şeriatı kendilerince modern akla uyarlamak isteyen yaklaşımdır. Diğer bir ifadeyle bunlar şeriatı modern aklın nesnesi yapmayı amaçlayanlardır. İkincisi; klasik dönemdeki makâsîd-ı hamse olan beş maslahata yeni maksatlar ekleyerek bunları genişletmek gayesi güdenlerdir. Bu kesim modern dönem söylemlerinden etkilenererek bu beş maksada hürriyet, eşitlik, adalet gibi prensipleri eklemekte ve böylece dolaylı olarak birtakım hükümleri ilga etmektedirler.

İkinci gruba göre eğer bu beş maksada yukarıda saydığımız üç maksat da eklenirse küllî maksatları esas alarak cüz'î birtakım hükümler ilga edilebilir; tıpkı mürtedin öldürülmesi, mirasta kadınlara bir pay verilmesi, kölelik meselesi, erkeklerin çok eşliliği meseleleri gibi. Onlara göre böylece modern dönem prensipleriyle İslam fıkhi uzlaştırılabilir. Böylece İslam'ın Batı karşısında savunulması kolaylaşır. Bu kesimin niyetleri samimi olsa da izledikleri yol yanlıştır. Zira, bin dört yüz yıllık İslam fikhini çeşitli akımlar karşısında iyi göstermek amacıyla değiştirmek gizli tehlike barındırır. O da bu gibi akımlar zamanla değiştikçe İslam fikhini o akımlara göre değiştirmek gerekecektir. Bu ise İslam'ın ilahî bir din oluşuna gölge düşürecektir.

Kısaca İslam fikhini modernleştirmek isteyen bu kesim, hükümlerin kanunnameler olarak yürürlüğe girmesinden sonra Şâri'nin / kanun koyucunun iradesi ile ilişkisi kalmadığını, yani kaynağı ile bağlantısının koptuğunu, buna binaen önemli olanın, kanun koyucunun kanunu ferman eylediğinde ne istemiş olduğu değil; zamanın şartları göz önünde tutularak ondan çıkarılabilecek anlam olduğunu, kanunun uygulanması

on milyondan fazla insanın ölmesine, yüzlerce milyon insanın yaralanmasına ve on milyonlarca çocuk ve kadının yetim ve dul kalmasına sebep olmuştur.³³¹Fakat İslam hukuku ile gerçek anlamda idare edilen devletlerde bu gibi katliamlar ve insan hakları bu oranda ihlal edilmediği söylenebilir.

Bu güçler, İslam hukukundaki kendilerince gari insani buldukları bir takım had cezalarını bahane ederek Müslümanlara baskı kurmaktadırlar. Nihai anlamda bu güçler karşısında ve gayri mer'î baskı altında hükümleri ve hadleri değiştirsek bile -ki bu hadleri ve hükümleri zaten İslam aleminin yüzde beşi dahi uygulamıyor- razı olmayacaklardır. Burada bize düşen dinde sabit olan ilkeler ile değişime açık olanları doğru belirleyip İslam toplumunun ihtiyacına göre onları umumi maslahat gereğince değiştirmektir. Dinin sabit hükümlerini ise illetlerini doğru anlayarak uygulamaktır. Zira bu hükümlerin gerçekleştireceği gayeler İslam toplumunu felaha ulaştıracak gayelerdir.

anındaki maslahat veya çıkar uyumsuzluklarına en uygun gelecek şekilde kanunun yorumlanması gerektiğini savunmaktadırlar.³³²

Sonuç itibariyle şunu önermektedirler: “İctihad, kural içeren bir nassın veya geçmişteki emsal bir durumun manasını anlama ve o kuralı öyle bir şekilde teşmil, tahsis ya da aksi halde tadil ederek değiştirme çabasıdır ki bulunan yeni çözüm vasıtasıyla bu kural yeni durumu içersin.”³³³

Bu tarz düşünce, Kara Avrupa’ında ortaya çıkan ve “kanunun metni ile bağlı kalmaksızın tamamen serbest bir şekilde adil sayılan bir çözüme varılabileceğini, hatta bu çözümün kanunun metnine aykırı (contra legem) olabileceğini kabul eden”³³⁴ serbest tarihçi yorum metodunu hatırlatmaktadır. Tarihçi teleolojik ekol olarak da ifade edilen ve kanunlaştırma fikrine şiddetle karşı çıkan bu ekolün yorum konusundaki iddiası şudur:

“Kanun yürürlüğe konduktan sonra artık doğrudan kaynağı olan kanun koyucudan bağımsız bir varlık kazanır; gelişme yasası ve toplumsal çevrenin etkisi altında yeni bir hayat sürer. Buna göre yargıç, kanunu yorumlarken tarihe ve hukuk kuralının konması sırasında kanun koyucunun kararını etkileyen şartlara bakmalı, böylece kanunu bizzat toplumun hedeflediği yön istikametinde geliştirmelidir. Bir başka anlatımla kanun koyucunun gerçek iradesini hatta varsayımsal iradesini araştırmak sağlıklı çözümlere ulaştırmaz. Kanun koyucunun muhtemel iradesini araştırmak yani “O yorumu yapan hukukçu veya hâkimi çevreleyen şartlar altında bulunsaydı onu nasıl ifade ederdi?” sorusu üzerinde durmak gerekir.”³³⁵

Makâsıd içtihadını fikhî hükümlerin ilgasında kullanan birinci kesimi müsteşriklerden etkilenen İslam kültürüne hâkim Arap modernistler oluşturur. Bunların çoğu felsefecidir. Bu araştırmacıların kim olduklarını “makâsıd içtihadını müstakil delil

³³² Ahmet Yaman, “Makasid Merkezli Kur’an-Sünnet ve İslam Anlayışı: İmkanlar, Sınırlar ve Sorunlar”, *Makâsıdî Tefsir Kur’anı Kerîmi Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 138-139.

³³³ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alpaslan Açıkgoz - M. Hayri Kırbaoğlu (Ankara: y.y, 1990), 77.

³³⁴ İbrahim Kâfi Dönmez, “İslam Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu İle Modern Hukuklarda Hakimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 30.

³³⁵ İbrahim Kâfi Dönmez, “Kur’an’ın Anlaşılmasında Hukuk Felsefesi ve Metodolojisi İncelemelerinin Katkısı”, *Fıkıh Usulü İncelemeleri* (İstanbul: İSAM / İslam Araştırmaları Merkezi, 2014), 87.

kabul edenler” kısmında açıklamış ve makâsîd içtihadına bakışlarını aktarmıştık. Burada örneklerle makâsîd içtihadını hükümlerin ilga edilmesinde nasıl araç olarak kullandıklarını göstermeye çalışacağız.

Modernist söylem içinde olan araştırmacılar, modern dönemde toplumsal maslahatı sağlamak, kişilerin dünyevi maslahatlarını korumak için ibadetlerin modern dönemle uyumlu hale getirilmesi gerektiğini söylerler. Onlara göre şayet adalet, ruhâniyet, nefis terbiyesi başka yöntemlerle gerçekleştirilebiliyorsa şeriatın detaylarına uymaya gerek yoktur. Şeriatın detaylarını oluşturan oruç, zekât, tesettür ve hadlerin uygulanması günümüz insanını toplumda önemli sıkıntılara sevk edecek belki de kişisel birçok maslahatları zarar görecektir.³³⁶

Fıkî hükümlerin bu araştırmacılar tarafından nasıl ilga edildiğini göstermek için onların eserlerinden derlediğimiz örnekleri sırayla vermekte fayda var. Oruç tutan bir işçi veya çalışan, işini gerektiği gibi ifa edemediğinden kurum ve şirketler önemli zarara uğrarlar, bu genel maslahata aykırı olup işçi ve çalışanın da özel maslahatını tehlikeye sokar. Çünkü işveren zarara girmemek için işçisini işten çıkarabilir. Bu da fert bazında İslam’ın hedeflediği maslahatı ve saadeti sağlamaz. Halbuki oruçtan hedeflenen gaye insanın nefsinin terbiye etmesi ve fakir insanların durumunu idrak edip şükretmesidir. Bu gaye oruç dışındaki birtakım etkinliklerle de gerçekleştirilebilir. İhtiyaç sahiplerinin ziyaret edilmesi, bir iki yemek öğününün azaltılması veya bir takım psikolojik eğitimler ile nefis terbiyesi yapılabilir.³³⁷

Özsoy’a göre, kocanın hanımını hafifçe döverek tedip etme hakkı verildiği söylenen ayetteki (en-Nisa 4/34) “darb” sözcüğü “dövmek” olmayıp belli bir zaman ayrı kalmak veyahut evliliklerinin geleceği hakkında daha doğru karar vermek ve hatalarını düzeltmek için bir yerlere gönderme anlamındadır.³³⁸

Yine bu görüş sahiplerine göre şöyle denilebilir: Örtüden kasıt kadının cinsi güdülerini izhar etmemesi olup aslında örtü fuhşa karşı kalkan olarak emredilmiştir.

³³⁶ Abdülmecid Şerefi, *el-İslam Beyne’r-Risale ve’t-Târih* (Beyrut: Dâru’t- Taliah, 2004), 59.

³³⁷ Şerefi, *el-İslam Beyne’r-Risale ve’t-Târih*, 59 vd.

³³⁸ Ömer Özsoy, “Çağdaş Kur’an(lar) Üretimi Üzerine-’Karı Dövme’ Olgusu Bağlamında 4. Nisa 34 Örneği”, *İslâmiyat* 5/1 (2002), 111-124.

Nitekim o dönemlerde insanlar genelde erkek-kadın başlarını bir şeylerle örterlerdi.³³⁹ Baş açıklık ücret mukabilinde yapan zina yapan kadınların simgesi olduğu için haram kılındığını ifade edilmektedir. Halbuki günümüzde kadınların çoğu başı açık dolaşıyor ve baş açıklık artık insanda cinsi duyguları okşayan bir durum değildir. Zira, toplumlar tarafından benimsenmiş cinsi bir obje olmaktan çıkmıştır. Çünkü daha farklı cinsi duyguları okşayan giyim şekilleri moda olmuştur. Bundan dolayı başı açık olmaktan ziyade cinsi duyguları kabartan giyim kuşam haram olmalıdır. Çünkü baş açıklık artık normal örf haline gelmiştir. Örf ise İslam hukukunda muteber delildir.³⁴⁰

Hatipoğlu'na göre, mirasın taksimi konusunda Kur'an'da kadınlara erkeklere verilen hissenin yarısının veriliyor olması, o dönem şartları içinde adaletli bir taksimdi. Daha sonraları kadınların sorumlulukları, ev ve iş idaresine katılım oranı artınca bu hissenin eşit taksim edilmesi gerekir. Hatta şunu diyebiliriz, günümüz modern dünyasında kadınlar erkeklerin hisselerinden daha fazla pay vermek Kur'an'ın adalet prensibine uygundur.³⁴¹

Câbirî'ye göre, had cezalarının uygulanmasındaki asıl gayenin suçu önlemek olduğunu biliyoruz. Günümüzde bu suçları farklı yöntemlerle engellemek mümkündür. O dönemde bugünkü anlamda hapishaneler olmadığından, olsa bile bu hapishaneleri finanse edip güvenliğini sağlayacak emniyet birimleri bulunmadığından Kur'an'da suçlara yönelik daha pratik ve caydırıcı çözümler getirilmiştir.³⁴² Fakat günümüz dünyasında artık modern hapishaneler kurulmuş, belli bir standart getirilmiştir. Dolayısıyla da suçluyu hapis cezası ile veya benzer yöntemlerle cezalandırarak hadlerin hedeflediği gayeyi ve genel maslahatı sağlayabilir.³⁴³

³³⁹ Örtünme ile ilgili bazı mülahazalar için bkz. Halil İbrahim Acar, "Örtünme Konusunda Bazı Mülahazalar", *Turkish Studies-Karşılaştırmalı Dini Araştırmalar* 13 (2018), 1-18.

³⁴⁰ Örfün kaynaklık değerinin sınırlarına hukuk felsefesi dairesinde bir yaklaşım için bkz. Kaya, "İslam Hukukunda Örfün Kaynaklık Değerinin Sınırları".

³⁴¹ Mehmed Said Hatiboğlu, "Kadına Dinin Verdiğini Fazla Bulanlar", *İslâmiyat* 3/2 (2000), 13.

³⁴² Muhammed Âbid el-Câbirî, *Vichetü'n-Nazar Nahve İâdeti Binâi Kadâya'l-Fikri'l-Arabî el-Muâsır* (Beyrut: Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1992), 60.

³⁴³ Câbirî, *Vichetü'n-Nazar Nahve İâdeti Binâi el-Arabî*, 72.

Erkeğin kadın üzerinde kavvamlık³⁴⁴ yetkisinin illeti, fiziki güçten ziyade nafaka yükünü tek başına üstlenmesi nedeniyledir. Erkek bu ve benzeri sebeplerle kadın üzerinde hem tedip hem de evlilik bağıni bitirme hakkına sahiptir. Günümüz dünyasında sorumlulukların kısmen veyahut tamamen paylaşılması durumunda erkeğin bu yetkisi de paylaşılabilir. İşte bu durumda paylaşılması mümkün değilse veyahut maslahata uygun olmaması gibi hallerde tedip ve boşama hakkı kamu idaresine havale edilebilir.³⁴⁵

Öztürk'e göre, kurban kesmenin asıl hedefi, fakirlere destek olmaktır. Yardımın ise çeşitli yolları vardır; öyleyse dinde yerine başkası ikâme edilemeyecek biçimde mutlak şekilde hayvan kanı akıtmak tarzında belirlenmiş bir Allah'a yaklaşma şekli yoktur.³⁴⁶

Kur'an'da Allah ile savaşmak olarak nitelenen faiz meselesinde ise Arap düşünür Câbirî, fakîhleri nasları yorumlarken dil ve lafız meseleleriyle meşgul olmaktan nasların gayelerini araştırmadıkları iddiasında bulunuyor. Onları hükmün illetiyle beraber varlığı varlığına, yokluğu yokluğuna matuf kılmalarını eleştirip olması gerekenin hükmün varlığının maslahatın varlığına bağlanması gerektiğini belirtip buna da şu örneği veriyor. Faizin haram kılınmasındaki gaye insanların sömürülmesini engellemektir. Bugünkü bankacılık sisteminde çok az işlem hariç diğer bütün işlemler insanların yararınadır. İnsanlar bu kredi ve ödeneklerle iş, fabrika vb. şeyler kurup topluma iş imkânı sağlıyorlar ve kendileri de buradan çalışarak kazanç elde ediyorlar. O zaman faiz artık bankalar sayesinde tefecilik ve sömürü aracı olmaktan çıkıp topluma faydalı bir hale gelmiştir. Böylece faizin haram kılınmasındaki gaye ortadan kalkmış olduğundan artık bankalardaki kredilerin helal olması gerekmektedir.³⁴⁷

Yukarıdaki Türk ve Arap araştırmacıların örneklerinde görüldüğü üzere şayet nass - gaye dengesi sağlanmadığında çeşitli saiklerle en kat'î hükümler dahi ilga edilmiştir. Şayet maslahat ve makâsıd içtihadının sınırları doğru bir şekilde belirlenmezse

³⁴⁴ en-Nisa 4/34.

³⁴⁵ Mehmet Erdoğan, "İslam Fıkhnın Dinamizmi, Esneklikler ve İkame Kurumlar", *İslam Fıkhnın Dinamizmi Sempozyumu* (Bursa: Kurav Yayınları, 2006), 31.

³⁴⁶ Yaşar Nuri Öztürk, *İslam Nasıl Yozlaştırıldı* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2000), 407 vd.

³⁴⁷ Câbirî, *Vichetü'n-Nazar Nahve İâdeti Binâi el-Arabî*, 61; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'l-Arabî Dirasetun Tahliyyetun Nakdiyyetun Linazmi'l-Mârife fi's-Sekâfeti'l-Arabiyye* (Beyrut: Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2009), 63.

İslam hukukunun en bilinen hükümleri kulun maslahatını gözetme adına değiştirilebilir. Dini din yapan o dinin haram ve helalleridir. Eğer bir dinde hükümler, tamamıyla insanın dünyevi maslahatı ve rahatı için değiştiriliyorsa ve bu değişimin bir sınırı yoksa orada dinin varlığından bahsetmek abes olur.

Kanun koyucu olan Allah'ın hükümleri, kulun devamlı değişen dünyevi çıkarları için sürekli değiştirilebilmektedir. Bu durumda kulun heva ve hevesine hitap eden birçok şeyin maslahat adı altında ele alınıp dinin temel hükümleri ilga edilmiş olabilir. O halde dinin hedeflediği gayeler o dinin hükümleri uygulanmadan nasıl gerçekleştirilecektir. İşte bu sebepten dolayı maslahat ve makâsıd konusunda klasik dönem alimleri çok sıkı ve kuralcı davranmışlardır. Şayet o dönemde içtihadın sınırları sıkı tutulmamış olsaydı belki bugün din adına elimizde sadece devamlı değişime uğramış ihtilaflar kalacaktı..

Makâsıd içtihadının asıl amacı nassın olmadığı veya eksik olduğu noktalarda belli zabt ve kurallar çerçevesinde nassın anlaşılmasına yardımcı olmaktır. Şayet makâsıdı belirlemede ve belirlenen maksatların içtihatla tatbik edilmesinde belli sınır ve ilkeler gözetilirse yukarıda serdettiğimiz anormal hüküm çıkarımları olmayacaktır. İlim ve içtihat yöntemleri hakkında yüzlerce eser yazılmış ilkeleri vardır. Makâsıdın her bir aşamasında da onu sınırlayan ilkeler olmalıdır. Bu sınırlar doğru belirlendiğinde makâsıd konusu suiistimale veya istismara kapatılmış olacaktır.

İslam fikhını rasyonelleştirmek isteyenler bu ilkeleri aşmaya çalışsa da ilkeler detaylıca ele alınıp nass- gaye dengesi oluşacak şekilde ortaya konursa bu çabalar sonuçsuz kalacaktır. Hukukta da formalizmin savunulması, hukuk güvenliğinin ve emniyetinin devamlı vurgulanması bu gibi keyfi yorumları engellemek ve hukuk birliğini sağlamak içindir.

B. Müçtehidin Şâri'nin Rolünü Üstlenmesi

Bütün hukuk sitemlerinde kanun koyucular, kanunları oluştururken gelecekteki bütün hukuki meseleleri çözüme kavuşturmayı hedefler. Fakat toplumsal hayatın dinamikliği, insan hayatının ve beşerî aklın devamlı gelişmesiyle ortaya çıkan teknolojik ilerlemeler nedeniyle bu kanunlar yeni meseleleri ve hukuki anlaşmazlıkları çözmekte yetersiz kalabilir. Beşerî hukukta bu yetersizlik nedeniyle kanun koyucular devamlı bir şekilde yeni kanunlar çıkarırlar. Buna rağmen kanunların kapsamadığı bir takım hukuki

boşluklar meydana gelebilir. Zira, çıkarılan kanun ne kadar mükemmel olursa olsun hayatın akışı, insanlığın sürekli değişim ve gelişimi, bu kanunları bazen geçersiz veya yetersiz kılabilir. İşte bu durumda kanun boşluğu dediğimiz kavramdan bahsedilir. Kanun boşluğu ise Kanun koyucular tarafından düzenlemesi gereken bir meselenin düzenlenmemiş olmasıdır.³⁴⁸

Kendilerine tevdi edilen davaları çözüme kavuşturma sorumluluğunda bulunan hakimlerin, ilgili meseleleri çözüme kavuşturmak için kanunlarda herhangi bir hüküm bulunmaması durumunda davalardan geri durmayıp hukuk yaratması, hukuk sitemlerinin genelinde istenilen bir hukuki gerekliliktir. İşte bu hukuki gereklilik hâkimin hukuk yaratma yetkisini öne çıkarmaktadır.³⁴⁹

Roma hukuku, Kıta Avrupası hukuku, Anglo- sakson hukuku ve İslam hukukunda hâkime hukuk yaratma yetkisi verilmiştir.³⁵⁰ Hukuk sistemlerinde hâkime tanınan hukuk yaratma yetkisi hukuk normlarının devamlılığını sağlamak, yetersiz kaldığında hukuki boşluğun ve kargaşanın önüne geçmek içindir. Hukuk yaratma durumunda hâkim, kanun koyucunun rolünü üstlenmiş olur. Müçtehit içtihadını yaparken bu konuda şâri'nin rolünü üstlenir. Bu tür bir hukuki rol üstlenmek sınırlı düzeyde olup kanun koyucunun sükût ettiği yerlerde gerçekleşmelidir.

Hâkimin hukuki boşluk durumunda kanun koyucunun rolünü üstlenmesi hâkime tanınan bir yetkidir. Ancak hâkim kanunun sarıh bir şekilde beyan ettiği ile hüküm vermeyip kanunun maksadına uygun veya mahkûmun çıkarını gözeterek kanunun lafzına mugayir bir hüküm verdiği durumda kanunu yorumlayan konumundan çıkıp bizatihi kanun koyucu rolüne bürünmüş olur. İşte bu şekilde birçok hukuk sistemi hâkim veya nassı yorumlayan müçtehidin kanun koyucu rolünü üstlenmemesi için belli kurallarla sıkı bir şekilde yetki alanlarını belirlemiştir.³⁵¹ Böylece hâkimin kanun koyucu rolünü üstlenmesi engellenmiştir.

³⁴⁸ Tuba Dilşat Karataş, *Teorik Açıdan Hakim Hukuk Yaratması* (Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 4.

³⁴⁹ Hâkimin hukuk yaratması hakkında birinci maddeye bkz. Berki, *Hukuk Mantiği ve Tefsir*, 7.

³⁵⁰ Karataş, *Teorik Açıdan Hakim Hukuk Yaratması*, 76-103.

³⁵¹ Kemal Gözler, “Yorum İlkeleri”, *Anayasa Hukukunda Yorum ve Norm Somutlaşması*, ed. Ozan Ergül (Ankara: Türkiye Barolar Birliği, 2012), 15 vd.

İslam hukukunda da müçtehit ve kadı, hukuki faaliyet yürütürlerken belli sınırlara ve ilkelere tâbi kılınmıştır. Bu ilkeler fetva kitaplarında veya fıkıh külliyatlarında “âdâbu’l-kâdı ve’l-müfti” bahislerinde ve fıkıh usulü eserlerinde detaylı ele alınmıştır. Ancak modern dönemde revaçta olan makâsıd içtihadı üzerine yapılan çalışmalarla birlikte makâsıd ile içtihat konusunda ehil olan veya olmayan bir çok araştırmacı kendilerini Şâri’nin yerine koyup açık nass olan konularda bile gayeyi göz önüne alarak hüküm vermektedirler. Modern dönemde bu tarz davranışlarda bulunan araştırmacılar, nassı yorumlamak gayesiyle yola çıkmışken farkında olarak veya olmayarak kanun koyucunun rolünü üstlenmişlerdir. Bu ise İslam hukuk güvenliğini tehlikeye düşürmektedir.³⁵²

Kıta Avrupası hukuk sitemi de dahil bütün hukuk sistemlerinde hâkime kanun metni olan yerde kanun yaratma yetkisi verilmemiştir.³⁵³ Kanunun yorumlanması nassın lafız ve manasıyla sınırlandırılmıştır. Bu durum İslam hukukunda da böyledir.³⁵⁴ “Mevrid-i nasta içtihadı mesağ yoktur” mecelle ilkesi buna işaret etmektedir.³⁵⁵ Zira, nassın açık olduğu yerde içtihadın önü mutlak şekilde açılırsa o hukuk sisteminde hukuk birliği ve hukuk formalizminin kalma ihtimali zayıf olur. Üstelik erklerin yerleri değişmiş, yasama, yürütme ve yargı erkleri birbirlerinin rolünü üstlenmiş olur. Bu ise hukuk siteminde keyfiliği ve kargaşayı beraberinde getirir. Zamanla halkın hukuka ve yargıya olan güveni sarsılır. Halk adaleti hukukta aramaktan vazgeçer ve nihayet fertler kendi adaletini sağlama yoluna giderler. Bu ise toplumsal iç karışıklık ve anarşiyi tetikler. İslam ve diğer hukuk sistemleri de bu durumun tam karşında yer alır.

Bu ve benzeri gerekçeler nedeniyle ilke ve sınırları belirlenmeyen makâsıd içtihadının tehlikelerini müçtehit göz önüne alarak hareket etmelidir. Müçtehit nassı yorumlarken nassın gayesini ve ulaşmak istediği maslahatı tespit ederken belli ilkelere ve kaidelere uyması önemlidir.³⁵⁶ Çünkü maksadını belirleyeceği nass, ona makâsıd ile içtihat etme imkânı verecektir. Şayet maksatlar nassın mefhumundan doğru şekilde

³⁵² Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 7.

³⁵³ Gözler, *Hukuka Giriş*, 132-135.

³⁵⁴ Serahsî, *Usulu’s-Serahsî*, 2/66.

³⁵⁵ Bu kaide hakkında geniş bilgi için bkz. Fatih Orhan, “Şer’ Naslar Karşısında İctihadın İmkânı ‘Mevrid-i Nasta İctihada Mesağ Yoktur’ Kaidesi”, *İslami İlimler Dergisi* 16/1 (24 Mart 2021), 107-131.

³⁵⁶ Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 7-8.

çıkarılmazsa içtihadı konu olan fetva da hatalı olur. Zira, içtihat için belirlenmiş küllî maksatlar sağlıklı şekilde naslardan çıkarılmamışsa bu küllî maksatlar ile yapılan cüz'î maksat içtihatları da hatalı olacaktır. Bu gibi durumlara düşülmemesi için müçtehidin nass karşısındaki durumu çok iyi belirlenmiş olmalıdır. Klasik usul eserlerinde müçtehidin nass karşısındaki konumu detaylı şekilde işlenmiş olup nassın yorumunda lafız- mana dengesi sağlanmıştır.³⁵⁷

Hukuksal yorumcu olan müçtehid, yargısal yorumcu olan kadı ve yasama yorumcusu olan hukuk bilimcisi kanun koyucu rolüne bürünmemeli, bundan olabildiğince kaçınmalıdır. Zira, kanun metni / nass asıl olup yorumcu lafız ve manaya göre hükmü açıklamakla yükümlüdür. Üzerine düşen aslî görevini bırakıp kanun koyucu / Şâri' gibi davranmamalıdır. Bu şekilde davranmaması gerektiği hem modern hukukta hem de İslam hukukunda belirlenmiştir. Özellikle İslam hukukunda nass ilahî bir vasıf taşıdığı için müçtehit mümkün mertebeye nassın öznesi değil, nesnesi olduğunu unutmamalıdır. Nasların maksatları tespit edilirken müçtehit nassın işaret ve ibaresiyle şer'î maksadı belirlemeye çalışmalıdır. Eğer işaret ve ibaresiyle bilinemiyorsa bu durumda ikincil kaynaklara başvurulabilir. Fakat nassın maksadına yönelik herhangi bir bilgi veya veri bulamıyorsa bu konuda fikir beyan etmemelidir. Aksi takdirde nassa kendi düşüncesini ve ideolojisini söyletmiş olur. Nassı yorumlayan konumundan çıkıp nass koyan Şâri' rolüne bürünmüş olur. Bu ise dinî nasların ilahî oluşuna gölge düşürür.

C. Hukuk Güvenliği ve Hukuki Belirlilik İlkesinin Zedelenmesi

Hukukun kaynakları arasında inanç, din, örf ve adetlerin olduğu hususunda hukukçular arasında genel bir kanı vardır. Hukukun ister dinî ister beşerî olsun ulaşmak istediği asıl hedef, bireylerin birbirleriyle ve toplumla olan ilişkilerini belli bir hakkaniyet çerçevesinde ele alıp anlaşmazlık durumunda meseleyi adil şekilde çözmektir. Birey ve toplumların aralarındaki anlaşmazlığı adaletle çözmenin ilk şartı ise hukuku destekleyen

³⁵⁷ Müçtehidin nass karşısındaki durumu hakkında detaylı bilgi almak ve modern hukukta hâkimin kanun karşısındaki durumuna göz atmak için bkz. Dönmez, "İslam Hukukunda Müçtehidin Naslar Karşısındaki Durumu İle Modern Hukuklarda Hakimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", 24-48.

zorlayıcı güçtür.³⁵⁸ Hukuk ister dinî ister beşerî kaynaklı olsun zorlayıcı güce ihtiyaç duyar. Bu güç ise bazen maddi bazen de manevi olabilir. Maddi güç devlet ve örf tarafından sağlanırken manevi güç inanç ve insanî vicdan ile sağlanır.

Hukukun zorlayıcı güç ile sağlanmasında bireylerin kanunları asgari düzeyde bilmesi gerekir. Zira ferdin, kendisini zorlayacak dinî veya beşerî kanun ve naslar karşısında nasıl bir ceza ile karşılaşacağını bilmesi elzemdir. Zira bireyin suçtan uzak durması buna bağlıdır. İşte bu gereklilik kanun koyucuya ve kanun uygulayıcısına bir takım hukuki sorumluluklar yüklemektedir. Bu sorumlulukların başında ise hukuki güvenlik gelmektedir.

Modern hukukta hukuk güvenliği ilkesi kavramı farklı isimler ile kavramsallaşmıştır. Bazıları Almanca “rechtssicherheit” kelimesinin aslına bakarak “hukuk güvenliği”³⁵⁹ şeklinde kullanmışken bazıları da Fransızca ve İngilizce “la sécurité juridique”, “legal certainty / legal security” sözcüğünün hukukilik sıfatına bakarak “hukuki güvenlik” ilkesi olarak çevirmiştir.³⁶⁰

Hukuki güvenlik ilkesine bazı hukukçular, hukuk devletinin tanımı içinde yer verirken bazıları hukuk devletinin bir unsuru olarak ele almaktadır. Bu açıdan hukuk devleti ilkesini tanımlamak gereklidir. Hukuk devleti ilkesi, en öz tanımıyla; “vatandaşların hukuki güvenlik içinde bulundukları, devletin eylem ve işlemlerinin hukuk kurallarına bağlı olduğu bir sistemi anlatır.”³⁶¹ Hukuk devleti fertlerin tüm fiil ve eylemlerinde devlete güven duyabilmesini, kanunların ön görülebilir olmasını, devletin de yasama faaliyetlerinde güven duygusunu sarsan ve zedeleyen yöntemlerden kaçınmasını gerektirir.³⁶²

³⁵⁸ Hukuk nizam emniyet ve hukukun güvenliği gibi konularda geniş bilgi için bkz. Orhan Münir Çağıl, “Hukukun Mahiyeti ve Fonksiyonu. Hukuk: Nizam, Emniyet, Beşeri Hayat ve Adalet”, *Makâsıd ve İctihad*, ed. Ahmet Yaman (İstanbul: Yediveren Kitap, 2010).

³⁵⁹ Onur Karahanoğulları, *İdarenin Hukukla Kavranması: Yasallık ve İdari İşlemler* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2011), 584-585; Celal Erkut, *Hukuka Uygunluk Bloku (İdare Hukukunda Hukukun Genel Prensipleri Teorisi)* (İstanbul: Kavram Yayınları, 1996), 74-79.

³⁶⁰ Ender Ethem Atay, *İdare Hukuku* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2009), 121; Kemal Gözler, *İdare Hukuku* (Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2009), 1/126; Bahtiyar Akyılmaz vd., *Türk İdare Hukuku* (Ankara: Savaş Yayınevi, 2020), 108 vd.

³⁶¹ Ergun Özbudun, *Türk Anayasa Hukuku* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2002), 113.

³⁶² Anayasa Mahkemesi Kararı (Anayasa Mahkemesi Kararı), K. E.2006/64, K. 2006/54, RG. 05.11.2006, S.26310 (AYM Anayasa Mahkemesi 04 Mayıs 2006).

Hukuk devleti ilkesini oluşturan en önemli ilke hukuk güvenliği ve hukuki belirliliktir. Bu açıdan hukuk güvenliği ve belirlilik ilkesini anayasa mahkemesinin 14.10.2015 tarihli Esas no: 2015/94, Karar no: 2016/27 nolu kararında nasıl tanımlanıp açıklandığına yer vermekte fayda var. Zira bu kararın girişinde hukuk güvenliği ve hukuki belirlilik Yüce Mahkemece tanımlanarak açıklanmıştır.

“Anayasa’nın 2. maddesinde yer alan hukuk devletinin temel ilkelerinden biri “belirlilik”tir. Bu ilkeye göre, kanun düzenlemelerinin hem kişiler hem de idare yönünden herhangi bir tereddüde ve şüpheye yer vermeyecek şekilde açık, net, anlaşılır ve uygulanabilir olması ayrıca kamu otoritelerinin keyfi uygulamalarına karşı koruyucu tedbirler içermesi de gereklidir.”³⁶³ “Belirlilik ilkesi, hukuki güvenlikle bağlantılı olup birey hangi somut eylem ve olguya hangi hukuki müeyyidenin veya neticenin bağlandığını, bunların idareye hangi müdahale yetkisini doğurduğunu bilmelidir. Birey ancak bu durumda kendisine düşen yükümlülükleri öngörebilir ve davranışlarını belirler. Hukuk güvenliği, normların öngörülebilir olmasını, bireylerin tüm eylem ve işlemlerinde devlete güven duyabilmesini, devletin de yasal düzenlemelerde bu güven duygusunu zedeleyici yöntemlerden kaçınmasını gerekli kılar.”³⁶⁴

Bu karardan hukuki güvenlik ilkesinin amacının kanunlarda öngörülebilirliği sağlamak olduğu anlaşılabılır. Kanun ve nasların sık ve sürekli değişmesinin hukuki güvenliği zedelediği anlaşılmaktadır.

İslam hukuk sisteminde içtihat yapılırken belli kaideler çerçevesinde hukuk güvenliği sağlanmıştır. Bu kaideler her ne kadar derli toplu olmasa da önemli derecede hukuki güvenliği sağlayacak niteliktedir. Klasik içtihat yöntemlerinde naslarda belli bir hukuk formalizmini sağlamak,³⁶⁵ hukuki güvenliği ve belirliliği içtihatlarda daim kılmak için nasların yorumları sıkı kurallara bağlanmıştır. Bazı mezheplerde bu daha da ileri

³⁶³ Akyılmaz vd., *Türk İdare Hukuku*, 5/ 130-131.

³⁶⁴ Hukuk Güvenliği İlkesinin İhlali Genel Başvuru Kararı (Hukuk Güvenliği İlkesinin İhlali Genel Başvuru Kararı), K. E. 2015/94, K. 2016/27 (Anayasa Mahkemesi (AYM) 14 Ekim 2015).

³⁶⁵ Formalizm hakkında geniş bilgi için bkz. Sercan Gürler, “Ernest Weinrib’te Özel Hukuk Felsefesi ve Hukuki Formalizm”, *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 13 (2009), 117-164.

taşınarak şeklin muhtevaya tercih edildiği de olmuştur.³⁶⁶ Fakat İslam hukukunun genelinde yorum ve içtihatlar hukuki mantığa uygun ilkeler ve kaideler getirilmiştir.

Yukarıdaki Anayasa Mahkemesi kararında da görüldüğü üzere hukuk güvenliği ve belirlilik ilkesi hukuk devletinin ve sisteminin en önemli ilkesi olduğundan İslam hukuku açısından da son derece önemlidir. Fakat makâsıd içtihadı, nasların gaye ve maslahatını göz önüne alarak yapılan bir içtihat türü olduğu için diğer içtihat yöntemlerine göre daha belirsiz olup hukuki belirlilik ilkesine daha uzaktır. Bundan dolayı makâsıd içtihadının sınırları ve ilkeleri çok iyi belirlenmiş olmalıdır. Ancak bu şekilde hukuki belirlilik sağlanmış olur.

Makâsıd içtihadının ilke ve sınırları belirlenmediği veya belirlenmiş ilkelerin içtihat yapılırken dikkate alınmadığı bir durumda İslam hukukuna olan güven sarsılır, İslami normların öngörülebilirliği de azalır. Bu ise insanların dinî normlara olan güvenlerini zedeler. İslam hukukunda amaçsal yorum ilkeleri bu açıdan çok önemlidir. Şayet bu ilkeler göz önüne alınmadan bazı modern dönem araştırmacılarının yaptığı gibi kişilerin çıkar ve maslahatına göre naslar yorumlanırsa bu hukuk güvenliğine ve belirlilik ilkesine güveni azaltır. Bu ise hukukun en önemli ilkelerinden olduğu için bir nevi İslam hukukunun bel kemiğini oluşturan nasların belirliliğine ciddi zarar verebilir.

Makâsıd içtihadı yapılırken şayet ilke ve kaideler gözetilmese belki bir nistan birçok farklı hüküm verilebilir. Böyle bir durumda her yorumcu kendince bir maslahat veya gaye belirleyecek ve buna göre nassı yorumlayacaktır. Bu da her konuda onlarca birbirine zıt hükümler ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Çünkü insanların maslahatı zaman ve mekâna göre çoğu zaman çatışır. İnsanoğlu hukukta belli ölçülere tâbi olmadığında orada keyfilik öne çıkar. Hukuk ise keyfiliğin karşısında yer alır. Hukuk bireylerin birbirine karşı ve devletin de bireylere karşı keyfî uygulama ve yargılarına engel olmak için hukuki güvenlik ilkesini ortaya koymuştur.

Bu ilke bağlamında Hz. Peygamberimiz (s.a.v) çoğu kez hükümlerin ve cezaların ne olacağını açıklamış ve işlenen suçların cezalarını açıkça beyan etmiştir. Bu anlamda insanların hukuki işlemleri ve devletle olan akitleri de Kur'an ve Sünnet nassıyla belirlenmiştir. Nitekim kulların işlediği suçların karşılığı olan cezalar İslam hukukunda

³⁶⁶ Bu ekolün görüş ve delilleri “*Makâsıd İctihadını Kabul Etmeyenler*” başlığı altında işlendi.

açık ve öngörülebilir bir şekilde düzenlenmiştir. Yine, miras hukuku ve öşür vergileri de nasların açık ifadeleriyle belirlenmiştir.

Bu açıdan İslam hukukunda da ilk dönemden itibaren nassın şekil ve form açısından korunmasına özel bir önem atfedilmiştir. İslam hukukçuları usul ilminde içtihat şartlarını, nassın nasıl tevil ve tefsir edileceğini detaylı şekilde belirlemişlerdir. Bunun nedeni de İslam hukukunda hukuk birliğini ve hukuk güvenliğini sağlayarak hukuka karşı güveni artırmak, adalet mefhumunu güçlendirmek, hukukun uygulanabilirliğini sağlamak ve hukuk normlarında keyfiliğin önüne geçmektir. Tarihte zaman zaman nassın şeklinin yükseltildiği ve hatta nassın ruhu ihmal edildiği de olmuştur. Fakat ana hattı oluşturan Ehl-i Sünnet bu dengeyi sağlamaya çalışmıştır.

Sonuç olarak İslam hukukunda da diğer hukuklarda olduğu gibi devamlılık ve tutarlılık esas olup hukuk güvenliğinin ihmal edilmesi söz konusu olamaz. Bu nedenle günümüzde dillendirilen makâsıd mefhumunun içtihadı konu edilirken çok dikkatli olunmalı ve bu içtihadın sınırları dar tutulup belli ilkelerle doğru çizilmelidir. Aksi takdirde zamanla hukukta keyfî hükümler ve uygulamalar tezahür edecektir.³⁶⁷

³⁶⁷ Bu konuda geniş bilgi için Münir Çağıl'ın makalesine bkz. Çağıl, "Hukukun Mahiyeti ve Fonksiyonu. Hukuk: Nizam, Emniyet, Beşeri Hayat ve Adalet".

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MAKÂSİD İÇTİHADININ İLKE VE SINIRLARI

Tezimizin birinci bölümünde makâsıdın tanımını, tarihi gelişimini, ana kavramlarını ve kısımlarını inceledik. Bunları birinci bölümde incelememizin nedeni de, makâsıd içtihadının delil değeri ve ilkelerini belirlemeden önce bu ilmin ana hatlarının bilinmesi ve tezimizin temelini oluşturan kavramların arka planının anlaşılmasıydı. Makâsıd içtihadının delil değeri ve ilkelerini tartışmamız için de önce bu tartışmaya konu olan ana unsurların bilinmesi bizim için bir gerekliliktir. Zira bir şeyin varlığı ve tasavvuru oluşmadan o şeyin delil değeri ve ilkeleri tartışılmazdır.

İkinci bölümde ise içtihat yöntemlerini, makâsıd içtihadını ve bu içtihadın delil olma değerini ele aldık. Bu içtihat yönteminin bir içtihat olduğunu, ilke ve sınırları olması gerektiğini, şayet gerekli ilke ve sınırların koyulmadığı takdirde birçok fikhî ve hukukî problemin çıkma ihtimalinin olduğunu değerlendirdik. Bu aşamadan sonra, makâsıd içtihadını kavramlarıyla ve kısımlarıyla ele almış, makâsıd içtihadının delil değerini görmüş ve bu içtihat yönteminin ilkelerden yoksun olması halindeki muhtemel problemleri belirlemiş olduğumuzu farz edersek, artık üçüncü bölüm olan bu bölümde, bu içtihadın ilke ve sınırlarını belirlemeye çalışabiliriz. Ancak bu içtihat yönteminin ilkelerini tek tek incelememeden önce içtihat ilkelerinin varlık sebebine ve niteliğine değinmekte fayda görüyoruz.

I. İÇTİHAT İLKELERİNİN VARLIK SEBEBİ VE NİTELİĞİ

Makâsıd içtihadının ilke ve sınırlarını belirlemeye çalışmadan önce, ilke ve kuralların önemine değinmemiz gereklidir. Zira ilke ve kurallar, bir yöntemin yol işaretleridir. O yöntemi ve ilmi kullanacak kişilerin keyfi davranmamaları için, ana kurallar ve ilkeler belirlenmiş olmalı, o yöntemin sınırları da çizilmiş olmalıdır ki, bu ilkelere uymaları talep edilebilsin.³⁶⁸ Şimdi içtihat ilkelerinin varlık sebebini anlamak için önce ilke ve kuralların öneminden bahsetmemiz yerinde olur.

A. İlkelerin Önemi

İnsan sosyal hayatta başka insanlarla yaşamını devam ettirmeye muhtaç bir varlıktır. Bu nedenle insanın insan ile yaşaması beraberinde bir takım olumlu ve olumsuz durumları ortaya çıkaracaktır. Bu durumlar bazen aralarında anlaşabildikleri şeyler iken bazen anlaşamadıkları durumlardır. Anlaşamadıklarında insanlar, insan dışında başvuracakları bir itaat otoritesi ararlar. Tıpkı Georges Burdea'nın dediği gibi: "İnsan, başka insana itaat etmemek için devlet mefhumunu icat etti."³⁶⁹ Çünkü insanoğlu aklıyla ve özgür düşüncesiyle vardır. İnsanı insan yapan başkalarının iradesine bağlı kalmadan hür bir şekilde yaşamasıdır.

Buradan hareketle insan insana itaat etmemek için hukuku icat ettiğini söyleyebiliriz.³⁷⁰ "Aslında hukuk devletini nihaî olarak, insanın insana değil, insanın kurallara itaat ettiği devlet, şeklinde tanımlayabiliriz. İnsanın insana itaat etmesi hoş bir şey olmayıp bu itaat keyfilik anlamına gelmektedir."³⁷¹

Kişinin davranışlarını başka bir kişinin iradesine göre düzenlemesi zor bir durumdur. Zira itaat edilecek insanın vereceği emir ve yasaklar, önceden kesin olarak bilinemez. Bilinse bile, olayın ardından bunları değiştirebilme ihtimali de vardır. Halbuki insan insana değil de insan kaide ve ilkelere uyar ve itaat ederse önceden bilinen ve

³⁶⁸ Erkut, *Hukuka Uygunluk Bloku*, 74-78.

³⁶⁹ Gözler, "Yorum İlkeleri", 15-16.

³⁷⁰ Erkut, *Hukuka Uygunluk Bloku*, 74-79.

³⁷¹ Gözler, "Yorum İlkeleri", 15.

olaydan sonra değişmeyen hükümlere göre hayatını tasarlayarak daha güvenli bir şekilde yürütebilir. Kurallar insanı hürriyetine kavuşturan ilkeler olup ancak köle mutlak emir altına alınabilir. Bu nedenle köleden birçok hüküm sakıt olur.³⁷²

İlkelerin bu önemi önceden taraflarca malum olmalarından ve olayın cereyan ettiği vakit itibariyle değişmeyecek olmalarından kaynaklanır. İlkelerin bu özellikleri nedeniyle insanlar, içeriğinden bağımsız bir şekilde kurallara güven duyar. Hukukun güvenliği bu iki noktadan hareketle ortaya çıkmıştır.³⁷³ Öngörülebilir olmak ve olay anında değişmeyecek olmak. Kuralların bu iki özelliği ancak önceden biliniyorsa ve olay anında değişmiyorsa görevini yerine getirebilir.³⁷⁴ Şayet önceden bilinmez ve olay anında değişirse insanlara güven veremez. Nitekim herhangi bir oyun kurallarına göre oynanır, oyuncular o oyunun kurallarını önceden bilirler ve ona göre oyun oynarlar. Şayet oyunun kuralları önceden bilinmez ve oyun esnasında değişirse oyuncular bir daha o oyunu oynamak istemezler. Zira kazanma umutlarını yitirmişler ve adalete olan güvenlerini kaybetmişlerdir.

Tüm bu açıklamanın özeti, “hukuk kurallarının herkesçe bilinen ve kişiden kişiye değişmeyen kurallar olduğu ve hâkimin bu kuralları, kendisine göre değiştirmeden harfiyen uyguladığı varsayımı üzerine kuruludur.”³⁷⁵ Bu varsayım aslında olması gereken bir varsayımdır. Fakat hukuk kuralları da tıpkı diğer bilim dallarında olduğu gibi metinleri harflerden oluşan sözcüklerle ifade edilir. Kanun metinleri dile gelmeyeceğine göre o metni yorumlayacak bir müçtehide veya hâkime ihtiyaç duyar.³⁷⁶ İşte bu noktada yorum dediğimiz konu ortaya çıkar. Aynı metni yorumlayan hukukçular aynı yargıya mı varırlar, yoksa diğer ilimlerdeki gibi farklı sonuçlara ulaşabilirler mi?

Aslında hukukun, öngörülebilirliği açısından hâkimlerin hepsinin aynı yargıya varması beklenir. Fakat gerçek öyle değildir. Zira bir kanun veya şariat metnini

³⁷² İslam hukunda köle azadı konusu hakkında geniş bilgi için bkz. Ebu Bekir Ahmed bin Ali er-Râzî el-Cassâs, *Şerhu Muhtari't-Tahâvî fi'l-Fıkhı'l-Hanefî*, thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2010), 8/259.

³⁷³ Hukuk güvenliği ve emniyeti için bkz. Çağıl, “Hukukun Mahiyeti ve Fonksiyonu. Hukuk: Nizam, Emniyet, Beşeri Hayat ve Adalet”.

³⁷⁴ Karahanoğulları, *İdarenin Hukukla Kavranması: Yasallık ve İdari İşlemler*, 584-586; Akyılmaz vd., *Türk İdare Hukuku*, 108 vd.

³⁷⁵ Gözler, “Yorum İlkeleri”, 16-17.

³⁷⁶ Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 7-8.

yorumlarken ortaya çeşitli metin harici ve dahili amiller ortaya çıkar; tıpkı dil, kültür, anlayış ve ilmi seviye unsurları gibi.³⁷⁷ Bu unsurların yanında yorumcunun hangi yorum yöntemine göre metni yorumladığı da doğrudan norm farklılıklarına yol açabilir. Bütün bunlar mahkeme ve kanunlara ve onlardan çıkarılan hükümlere güveni sarsabilir. Bu sebeple müçtehit ve yargıçlar bir edebiyatçının edebi metni yorumladığı gibi kanun metnini yorumlayamaz.³⁷⁸ Bundan dolayı yorumcuyu bağlayan ilkelere duyulan ihtiyaç durumunu incelemek gerekir.

B. İctihat İlkelerine Duyulan İhtiyaç

Yukarıda kural ve ilkelerin önemine değindik ve hukukçuların edebiyatçı gibi davranamayacağını ifade ettik. Zira hukuk insanların hak aradığı yer olup duygu ve hislerin karıştırılacağı yer değildir. Bu nedenle yargıç edebiyatçının sahip olduğu serbestliğe sahip değildir. Bundan dolayı serbestliği sınırlandıran birtakım ilkeler ve kaideler var olmalıdır.

Bu ihtiyacın varlığı hususunda şüphe yoktur. Bunun nasıl yapılacağı hususunda hukukçuların görüşü,³⁷⁹ hukuk metnini yorumlamak, manasını tespit etmek isteyen müçtehit, birtakım ilke ve kurallara uyması yönündedir.³⁸⁰ Zira müçtehitler, nassın manasını bu ilke ve kurallara uyarak tespit ederlerse nassın yorumunda belli düzeyde objektiflik yakalanmış olurlar. Bu durumda içtihat, müçtehitten müçtehide yargıçtan yargıca değişmez. Yorumcu değişse bile yorum aynı kalır. Kısacası nassın manası aynı kalır. Bu ise ancak yorum ilkeleriyle sağlanabilir.³⁸¹

Yorum ilkeleri ister resmi bir görevde olan yargıç, ister sivil görevde yorumcu olan müçtehit olsun tüm yorumcuları bağlar. Hâkim kanunu devlet adına yorumlayıp hüküm verdiğinden verdiği hükmün dayanağını oluşturan nassı, yorum ilkeleri çerçevesinde yorumlamak durumundadır. Zira hâkim bu ilkeler dışında kendi duygu ve

³⁷⁷ Özbudun, *Türk Anayasa Hukuku*, 113.

³⁷⁸ Gözler, “Yorum İlkeleri”, 17.

³⁷⁹ Geniş bilgi için bu alanda yapılan sempozyuma bkz. Ozan Ergül, *Kamu Hukukçuları Platformu Anayasa Hukukunda Yorum ve Norm Somutlaşması* (Ankara: Türkiye Barolar Birliği, 2012).

³⁸⁰ Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 7-9.

³⁸¹ Gözler, “Yorum İlkeleri”, 18.

düşünceleri ışığında yaptığı yorum onu keyfiliğe sürükler. Bu durumda kural ve ilkelerin önceden bilinmesinin bir anlamı kalmaz. Artık ilke ve kural önceden bilinse bile olay esnasında ve sonrasında yorum değişikliği sebebiyle belirsiz hale dönüşebilir. Bu da hukuka ve hukuk devletine olan güveni sarsar. Hukuk güvenliği ve hukuki belirlilik ilkesi kaybolmuş olur.³⁸²

Yorumcu konumundaki hâkimin ilkelere bağlı kalmamasının keyfiliği öne çıkardığını ifade etmiştik. Burada ilkelere olan ihtiyaç duyulmasının temelinde hukuk devletinin keyfiliğin tam karşısında yer almasıdır. Çünkü hukuk devleti olmak halkı, halka boyun eğmekten kurtarmaktır. Halk bağlayıcı kanuna yönelmek durumunda kaldığında devletin kanunlarının kendisine adalet getireceği inancında olmasıdır. Eğer halkın kanuna güvenerek adalet aradığı yerde kanun metninin belli ilkelerle yorumlanmayarak değişken hale gelmesi halkın kanuna değil de hâkime uyduğu gerçeğini ortaya çıkarır. Bu da dolaylı olarak insanın insan olan hâkimin yorumlamasına uymuş, itaat etmiş olur.

Adalet ve hukuk ancak insanın insana itaat ettirilmediği yegâne yüce mekanizmadır. Devlet ise bu mekanizmanın yürütücüsüdür. Şayet mekanizmanın doğrudan kaptanı durumundaki yargıçlar yorum ilkelerinin niteliğini anlayıp bu ilkelere uymazlarsa bu mekanizma iflas eder. İnsanlar haklarını gayri meşru yollarla elde etmeye çalışırlar. Bu nedenle yorum ilkelerinin niteliği anlamak ve kavramak onları uygulamanın ilk adımıdır.

C. İçtihat İlkelerinin Niteliği

İçtihat ilkeleri esasında Şâri‘ veya devlet tarafından belirlenmiş ilkeler değildir. Bu ilkeler insanoğlunun varlığından günümüze zamanla oluşan aklî kabuller, insan aklının gelişimi ve mantık esaslarının katkılarıyla oluşan insan ürünü kaidelerdir. Bu kaidelerin oluşumunda dil, dil mantığı, mantık esasları, örfi ve şer‘î kabullerin katkısı vardır.³⁸³ Bu ilkeler objektif olup kişiden kişiye değişmez. Zira bu ilkeler, eşyanın

³⁸² Karahanoğulları, *İdarenin Hukukla Kavranması: Yasallık ve İdari İşlemler*, 584-585; Erkut, *Hukuka Uygunluk Bloku*, 74-79; Atay, *İdare Hukuku*, 121; Akyılmaz vd., *Türk İdare Hukuku*, 108.

³⁸³ Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 9.

tabiatında - özünde bulunan ilkelerdir. Bu sebeple bu ilkeler tabii ilkeler olduğu söylenebilir.³⁸⁴

Yorum ilkeleri her ne kadar tabii hukuk ilkeleri olsalar da bu, onların belli bir ideolojiden kaynaklandığını, yorumcudan yorumcuya değiştiği anlamına gelmez. Aksine bu ilkeler hâkimin elinde bulunan bir nevi ölçü aleti mahiyetindedir. Hâkimi nassın yorumunda yanlış ve sübjektiflikten korumaya çalışan bir öncü ilkelerdir.³⁸⁵ Bunlar sayesinde hâkim dini, siyasi ve ideolojik eğilimlerden bağımsız nassı yorumlayabilir. Hâkim nassı doğru yorumlayınca uygulamadaki ikilem ve değişkenlik kalkmış olur.³⁸⁶

Yukarıda genel yorum ilkelerinin niteliğini belirttik. Makâsıd içtihadı yorum ilkelerinin de önemli bir kısmı, insanlığın tecrübe ve aklî kazanımlarına dayanan tabii hukuk kaideleridir. Bu kaidelerin önemli kısmı kanun koyucu tarafından koyulmamıştır. Müçtehitlerin çabasıyla zamanla fikhî birikim içerisinde usul, mantık ve Arap dili gibi ilimlerinde katkısıyla naslarından süzülerek oluşan usulcülerin tezgahından geçmiş kurallardır.³⁸⁷

Bu kuralların çoğu klasik eserlerde var olan veya dolaylı zikredilmiş ilkelerdir. Bu ilkeler dağınık da olsa çeşitli usul eserlerinde doğrudan veya dolaylı var olmuştur.³⁸⁸ Elbette modern dönem araştırmaları da bu kaidelerin derlenmesine katkı sağlamıştır. Biz de klasik fıkıh usulü, fıkıh eserleri, eşbah ve nazâir kâidelerinden ve modern dönem makâsıd eserlerinden faydalananarak bu ilkeleri belli bir sırada konularına göre başlıklandırdık. Fakat bu ilkelerin bağlayıcılığı tartışmalıdır. Nihai anlamda bu ilkelerin çoğu, usulcüler tarafından kabul görmüş olsa da bazıları tarafından kabul görmediği vakidir. Bu açıdan bu ilkeler karşısında müçtehidin durumunu açıklamak gerekmektedir.

³⁸⁴ Gözler, “Yorum İlkeleri”, 19.

³⁸⁵ Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 7.

³⁸⁶ Gözler, “Yorum İlkeleri”, 22.

³⁸⁷ Geniş bilgi için eserlerin giriş bölümüne bkz. Âlû Burnû, *Mevsûatu'l-Kavâidu'l-Fıkhiyye*; Abdurrahman İbrahim Zeyd el-Keylânî, *Kavâidu'l-Makâsıd inde'l-İmami's-Şâtibî* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2000); Ahmed b. eş-Şeyh Muhammed ez-Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1989).

³⁸⁸ Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 8.

D. İctihat İlkelerinin Müçtehidî Bağlaması

Hukuk metninin ortaya konulmasından sonra en önemli hukuksal ve yargısal çalışma bu metinlerin veya nasların amacına uygun doğru şekilde yorumlanmasıdır. Bu yorumların tutarlı, dil ve mantık kuralları çerçevesinde objektif yorumlanabilmesi hukuk faaliyetinin önemli bir bölümünü oluşturur.

Nasların doğru yorumlanması hukuk açısından çok önemli olduğu hususunu yukarıda belirttiğimiz üzere hukukçular, bu öneme binaen birtakım ilkeler ve kaideler ihdas etmişlerdir. Bu kaideler içtihat ilkeleridir. Bu ilkelerin hâkimi ve müçtehidî kanun metnini veya nassı yorumlarken ne derece bağlayıcı olduğu da önemli bir konudur.

Hukuktaki yorum ilkelerinin genelinin tabii hukuk ilkelerinden müteşekkil olduğunu yukarıda belirtmiştik. Bu ilkelerden bazıları pozitif hukuk temeline dayanır. Bunlar çoğunlukla anayasa tarafından belirlenmiş veya öngörülmüş ilkelerdir. Zamanla oluşan bu hukuk ilkeleri hukuk ilminin küllî kaideleri mertebesinde³⁸⁹ Kanun koyucu koyduğu kanunların belli bir ilke dahilinde yorumlanmasını ve belli ilkelerin yorum esnasında gözetilmesini kanunla düzenleyebilir. Kanunla düzenlenen bu ilkeler şüphesiz hâkimi ve müçtehidî bağlar. Örneğin, suçların ve bunlara uygulanacak cezaların ancak konuyla konulabileceği yönündeki ilke Anayasa (m.38) tarafından konulmuş bir ilkedir. Yine, kanunların anayasaya aykırı olamayacağı (Anayasa m.11), tüzüklerin (Anayasa m.115) ve yönetmeliklerin (Anayasa m.124) kanunlara aykırı olamayacağı Anayasamızca hüküm altına alınmıştır. Haliyle hüküm altına alınan bu ilkeler, pozitif hukuk ilkeleri olup hâkimi ve müçtehidî bağlar.³⁹⁰

Yorum ilkelerinin genelinin pozitif temeli yoktur. Dolayısıyla bunlar Anayasa veya kanunlarla öngörülmüş kaideler veya ilkeler değildir. Bu nedenle de hâkimi pozitif hukuk yönünden bağlamazlar. Hâkim bunları gözetmeden hüküm verirse suç işlememiş kabul edilir. Zira bu ilke ve kaidelerin hâkimi bağlayıcı olabilmesi için kanunlarla bağlayıcı kılınması veya öngörülmesi gerekir.

Her ne kadar zikredeceğimiz ilkeler tabii hukuk ilkeleri olsa da bu ilkeler İslam tarihi boyunca İslam hukukçuları tarafından ortaya konulduktan sonra zamanla bir çok

³⁸⁹ Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 11.

³⁹⁰ Gözler, “Yorum İlkeleri”, 27.

İslam devleti tarafından kanunlara konu olmuş veya doğrudan kanun ilkeleri olarak öngörülmüştür.³⁹¹ Abbasi, Selçuklu ve Osmanlı devletleri gibi şer'î hükümler kanunların esası olan devletlerde bu ilkeler tabii hukuk ilkesiyken pozitif hukuk ilkesi haline gelmiştir.³⁹² Buna güzel bir örnek Osmanlı döneminde kanunlaştırma hareketi ile Ahmed Cevdet Paşa başkanlığında ortaya konulan Mecelle'dir.³⁹³ Zira Mecelle'nin ilk yüz kuralı hukuk ve yorum ilkelerini barındırır. Bu ilkeler küllî ilkeler olup İslam hukukunun ana hatlarını çizerek yorum yapılırken hatalardan ve keyfi yorumların kaçınılması amaçlanmıştır. Böylece hukuk güvenliği sağlanmaya çalışılmıştır.

Elbette günümüzde hâkim daha doğrusu müçtehit bu ilkeler karşısında kanuni sorumluluk noktasında olmasa da hukuksal anlamda sorumlu kabul edilir. Zira müçtehidin normatif ilkeye uyması gerekir.³⁹⁴ Zira bu ilkeler, hem yargıcı hem de müçtehidi bağlar. Bu ilkeler sayesinde hukuktaki keyfilik ve çok başlılık ortadan kalkar.³⁹⁵ İnsanların hukuka olan inancı ve güveni artar. Bu ise o hukuk siteminin sağlıklı uygulanması için en önemli unsurdur.³⁹⁶

Kemal Gözler'in ifadesiyle “Bu ilkelerin bağlayıcılığı, varlıkları gibi eşyanın tabiatından kaynaklanır. Çünkü hâkim bu ilkelere uymadan bir hukuk problemini doğru olarak çözemez. Nasıl bir matematikçi, bir geometri problemini doğru olarak çözmek için Öklid'in teoremlerine uymak zorunda ise bir hâkim de önündeki uyuşmazlıkları doğru olarak çözmek için yorum ilkelerine uymak zorundadır. Aksi takdirde, hâkim söz konusu uyuşmazlığı doğru bir şekilde çözemeyecektir. Eğer hâkimin varlık sebebi kendisine sunulan uyuşmazlıkları doğru olarak çözmek ise hâkimin bu varlık sebebini gerçekleştirebilmesi için bu ilkelere uyması gerekir.”³⁹⁷

³⁹¹ İslam hukuk felsefesi açısından doğal hukuk, istihsan hakkında geniş bilgi için bkz. Abdurrahim Kozalı, *Hukuk Felsefesi Açısından Doğal Hukuk ve İstihsan*. (Bursa: Emin Yayınları, 2011).

³⁹² Osmanlı kanun namelerini içeren Kanunu'l-Münif'e göz atmak için bkz. Ahmed Akgündüz, *İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyatı* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2012).

³⁹³ Bkz. Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, yazı çev. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları (DİB), 2017).

³⁹⁴ Sercan Gürler, “Çağdaş Hukuki Formalizm ve Ernest Weinrib'in Yaklaşımı”, *Journal of Istanbul University Law Faculty* 66/2 (07 Aralık 2011), 94.

³⁹⁵ Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 7-8.

³⁹⁶ Yorum ilkelerine detaylı göz atmak için bkz. Gözler, “Yorum İlkeleri”.

³⁹⁷ Gözler, “Yorum İlkeleri”, 28.

Yorum ilkelerinin hâkimi bağlayıcılığı sadece medeni hukukla sınırlı değildir. Şer'î hukukta da kadı nassa ve yorum ilkelerine bağlı kalmalıdır.³⁹⁸ Zira şeriatın hükümlerini ihtiva eden naslar bir nevi kanunlar hükmündedir. Bu açıdan İslam hukukçuları da içtihat faaliyetlerinin başlamasıyla birlikte müçtehidî bağlayan ilkelerin zikredildiği fetva ve fıkıh usulü eserleri ele almışlardır. Böylece İslam hukukunda keyfi yorumların önüne geçmek istemişlerdir. Zamanla bu çalışmalar kavaid eserleri olarak görünür hale gelmiştir.³⁹⁹

İslam hukukunda naslar kanun gibidir. Bu kanunlar şayet belli ilkelere göre yorumlanmazsa şer'î hukuk içerisinde büyük bir kargaşa çıkacaktır ki Osmanlı Devleti de böyle bir karışıklığı önlemeye yönelik Hanefi mezhebinin görüşlerini hukuka temel kabul etmiştir. Nitekim bununla da yetinilmemiş XVII. Yüzyıl itibarıyla şer'î hukukta kanunlaştırma hareketi başlamış ve nihayetinde Mecelle telif edilmiştir.

İslam hukukunda içtihat ilkeleri medeni hukuk yorum ilkeleri gibi bağlayıcıdır. Tıpkı her yorum yönteminin bağlı kaldığı ilkeler gibi. Makâsıd içtihadının da keyfi fetva ve içtihatlara araç edilmemesi için müçtehidin bu ilkelere uyması önemlidir.

³⁹⁸ Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 7-8.

³⁹⁹ Örnek kavâid kitaplarına bkz. İbn Abdüsselam, *el-Kavaidü'l-Kübrâ*; Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*.

II. MAKÂSİD İÇTİHADININ GENEL İLKELERİ

Maksatlar, özellikle nass bulunmayan meselelerde başvurulacak içtihat yöntemlerinin başında gelmesi nedeniyle bir nevi illetin görevini üstlenmiş olacağından illetlerde aranan şartların benzerlerinin maksatlarda da aranması yerinde olacaktır. Maksatların tespitinde klasik usul yöntemlerinden azami oranda faydalanılarak yüzlerce yıldır birikip gelen tecrübenin bu yeni yönleme katkı sağlaması gerektiği kanaatindeyiz.

Bundan dolayı makâsıd içtihadının genel ilkelerini, illetin şartlarından da faydalanarak açıklamaya çalışacağız. Bu ilkeler, her bir maksadı doğrudan ilgilendirdiği ve her birinin bu vasıflara haiz olması beklendiği için bunları genel ilkeler olarak başlıklандırdık. Zira makâsıd içtihadına dayanak olacak her bir maksat mutlaka şer‘î, makul, belirli, tutarlı, gerçek ve külli ilkelere haiz olmalıdır. Cüz’î makâsıd ilkelerinin, içtihadı dayanak olmaları için bu genel kurallara uyması bir ön koşuldur. Bu ilkelerle makâsıd içtihadındaki tutarlılık kısmen sağlanmış olur. Dolayısıyla da makâsıd içtihadına dayanak olacak diğer cüz’î ilkeler, belli bir temel vasma sahip olmuş olacaktır. Bu da hem maksadı tespit ederken hem de onu içtihat dayanağı olarak kullanırken müçtehide kolaylık sağlayarak hataya düşmesini asgari düzeye indirecektir.

Bu genel ilkeleri belirlerken her genel ilkeyi bu kısma almadık. Biz daha çok vasıf sayılabilecek ve her bir özel ilkede aranması elzem olan ilkeleri bu başlık altında topladık. Yoksa sadece genel ilkeler başlığını kastetmiş değiliz. Zira genel ilkeler, yer vereceğimiz ilkelere daha çoktur. Sıfat manası taşımayan ve cüz’î konularda genel ilke konumundaki ilkeleri özel ilkeler başlığı altında topladık. Bunlar bir yönüyle genel diğer yönleriyle özel ilkelere. Bunlara dördüncü ana başlıkta değineceğiz. Şimdi genel ilkelere ilki olan şer‘îlik ilkesine geçelim.

A. Şer‘îlik İlkesi

İslam hukuku, hukukun bir çok konusunu ihtiva etmektedir. Bununla birlikte İslam hukukunun karakteristik özelliği dinî bir renk taşıması ve ilahî bir buyruk olmasıdır. Hukuk sistemleri arasında sayılan Roma hukuku, Germen hukuku, Anglo- Sakson hukuku, Kara Avrupası hukuku gibi hukuklardan sadece İslam hukuku dinî menşelidir.

İslam hukukunun temelde iki referansı vardır. Bunlar Kur’an ve sünnettir. Bu hukukun ilk kaynağı Allah’ın buyruğu olup ikinci kaynağı Hz. Peygamber’in (s.a.v) dinle

ilgili sünnetidir. Diğer kaynaklar bu iki kaynağın ya aktarımı veya tefsiri hükmündedir. O zaman ilahî buyruklardan oluşan hukuk sisteminin içtihadî boyutu da dinî ve ilahî izler taşımak durumundadır. Zira bu hukuku oluşturan temel normlar bizzat nass ile belirlenmiştir. Nitekim ilahî buyrukta bu hukukun bir kısmını uygulayıp bir kısmını uygulamamanın büyük günah olduğu ve ahirette bu kişilerin cezalandırılacağından bahsedilmiştir.⁴⁰⁰

Bu hukuk sisteminin esası dinî-ilahî bir yapıya dayandığı göz önüne alındığında, bu hukuk sistemini baz alarak içtihat edecek müçtehidin, içtihadının dinî bir renk taşıması gerektiği şuûrunda olması beklenir. Zira müçtehit, yapmış olduğu bu içtihadı dinî güçle desteklenmesini beklemektedir. Çünkü hukukun varlığı yaptırım gücüyle doğrudan orantılıdır. Din menşeli hukukun devlet yaptırımıyla uygulanması yanında manevi iç denetim sayesinde de insanlar tarafından dinî saiklerle bu hukuk uygulanır.⁴⁰¹

Dinî ve ilahî boyutu olan bir hukuk sisteminde yapılacak amaçsal yorum (teleolojik yorum) dinî amaç ve gayeleri barındırmalıdır. Zira gayelerini belirme iddiasında olduğumuz hukukun ilahî olması nedeniyle ortaya konulacak maksatların da şer'î gayeler olması gerekir. Çünkü müçtehit makâsıd içtihadı ile şu iddia içerisine girmiştir. İçtihadına dayanak oluşturan gaye Şâri'in gözettiği gayedir. Şâri' bu gayeyi gözeterek hükmü vermiştir. Bu şekildeki bir iddianın hem dinî sorumluluğu hem de hukuki sorumluluğu olacağından müçtehidin ortaya koymaya çalıştığı maksat mutlaka şer'î olmalıdır.

Yukarıdaki saydığımız sebepler doğrultusunda makâsıd içtihadının konusu ve dayanağı olacak her bir maksat ve ilkesi şer'îlik sıfatını taşımalıdır. Bu ilke, İslam hukuk sisteminin esasıdır. Zira İslam hukukunun şer'îlik sıfatı kaldırıldığında onu diğer hukuk sistemlerinden ayıran en belirgin özelliği kaldırılmış olur. Bu durumda ona uyan insanların şeriatın kurallarına uyduğu savına zarar verilmiş olur. Zira bu hukuk sistemini kabul edip inanan insanların hükümlerde şer'îlik araması onların doğal hakkıdır.

⁴⁰⁰ “Yoksa siz Kitab’ın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz? Sizden öyle davrananların cezası dünya hayatında ancak rüsvaylık; kıyamet gününde ise en şiddetli azaba itilmektir. Allah sizin yapmakta olduklarınızdan asla gafîl değildir.” bkz. el- Bakara 2/85.

⁴⁰¹ Ömer bin Salih bin Ömer, “Davâbitü Tef’îli Makâsıdı’ş-Şer’iati’l-İslamiyye”, *Katar Üniversitesi İslami İlimler Araştırma Dergisi* 27 (2009), 271.

Modern dönemde makâsıd adı altında yapılan içtihatların birçoğunda Şâri'nin gayesinden ziyade insanların salt maddi çıkarlarını koruma amacı güdüldüğü görülmektedir. Örneğin İbn Âşûr,⁴⁰² maslahat konusunu ele alırken dünyevi ve uhrevî şeklinde bir ayrıma gitmemiş, İmam Şâtıbî'nin aksine maslahatı dünyevî maslahatlar ile sınırlandırmıştır. Zira ona göre maslahat mefhumu, beşerin sosyal düzenini sağlamaya çalışan yararlar silsilesidir.⁴⁰³ O, İslam hukukunun maslahat yönünü dünyevî maslahatla eşit görmüş, bu nedenle maslahatı ele alıp tanımlarken özellikle dünyevî yönüne vurgu yapmıştır.⁴⁰⁴

Maksatların tespitinde dinin ve ilahî buyruğun sükût ettiği yerlerde dinî bir maksat tespitinde bulunmak doğru olmaz. Çünkü Allah o konuyu veya o alandaki içtihadı ve çözümü beşerin aklî gelişimine bırakmıştır. Allah bazı konuları insanoğlunun zamanla aklî ve teknolojik gelişimine havale etmiş ve bu konuda herhangi bir norm düzenlememiştir. Bu gibi konularda dinî ve şer'î hükümler aramak doğru olmaz. Zira bu gerekli olsaydı zaten yaratan tarafından insanoğluna hüküm indirilirdi. Bu gibi Şâri'in sükut ettiği konuların sadece dinin hedeflediği genel gayelere uygun olması yeterlidir.

Bir örnek olarak Kur'an'da devletin yönetim biçimi bildirilmemiştir. Sünnette açıkça krallık veya seçimle gelen yönetim şeklinde bir yönetim biçimi de anlatılmamıştır. Sadece yapılan işlerde istişare edilmesi ve şura ile seçimin yapılması şeklinde tavsiyelerde bulunulmuştur. Allah yönetim şeklini beşerin aklî ve siyasi gelişimine havale etmiştir. Fakat devletin yönetim biçimine karışmasa da yönetenlerin adaletli ve hoşgörülü olmaları, vergilerin adil toplanıp adilce dağıtılması, mazluma destek olunması ve suçluların cezalandırılması gibi tavsiyelerde bulunulmuş ve genel çerçeve belirlenmiştir.

B. Makuliyet İlkesi

Şer'îlik ilkesinden sonra ikinci genel ilke makuliyet ilkesidir. Makuliyet kelimesinden kastımız, maksadın akıl ve mantığa uygun olmasıdır. Makâsıd ilkelerinin makul olması, fitrata ve akli selime ters düşmemesidir. Çünkü İslam ta'abbudî

⁴⁰² İbn Âşûr, *Makâsıd*, 213.

⁴⁰³ Ömer, "Davâbitü Tef'îli Makâsıdı's-Şer'iati'l-İslamiyye", 273-274.

⁴⁰⁴ Maslahatın tanımları ve maslahatı mefsebetten ayıran ölçütler için bkz. Bulutlu, *M. Tahir bin Âşur'un Makâsıd Hakkındaki Görüşleri*, 62-68.

hükümlerin dışında akılla kavranabilen bir dindir. Ta'abbudî hükümler ise İslam hukukunun çok az kısmını oluşturur.⁴⁰⁵ Bu kısmında bazı hükümlerinin illeti anlaşılmasa da hikmeti kavranabilir. İslam hukukunda ta'lîl konusunu birinci bölümde işlerken vurguladığımız üzere İslam hukukçularının geneline göre insanlara taalluk eden hükümler akılla hikmetine ulaşılabilir.⁴⁰⁶ Yani, her bir hüküm usulüne uygun akılla dikkatlice incelendiğinde manası kavranabilir.

Bu açıdan makâsîd ilkelerinin tespit edilebilmesi o ilkelere dayanak olacak nasların aklen kavranabilir olmasını gerektirir. Zira manası aklen kavranamayan nastan Şâri'ye ait kastı çıkarmak mümkün olmayabilir. Maksadı belirlenecek nassın ilk taşıması gereken vasıf ta'lîlî olmasıdır. Ta'lîlî naslar üzerinden tümevarımla veya farklı istinbat yollarıyla elde edilen makâsîd ilkelerinin makuliyet vasfını taşıması beklenir.

Bu ilke gereği tıpkı illet bahsinde illetin iki hüküm arasında mülâim ve münâsib olup olmadığına bakıldığı gibi, makâsîd içtihadı yapılırken de bu içtihada konu olan hüküm ile hükme dayanak olan makâsîd ilkesi arasında makuliyet olup olmadığına bakılır. Şayet aralarındaki bağ makul değilse bu durumda o ilkeye dayanarak makâsîdla içtihat yapılmamalıdır. Zira makâsîd konu olacak delil ve ilkelerin aklen kavranabilir olması esastır.

Makuliyet ilkesinden kastettiğimiz bir diğer mana ise makâsîd içtihadı yapılırken insanların fitratının, genel örfün ve maslahatların göz önüne alınmasıdır. Zira insanların bozulmamış fitratları ve genele yayılmış örfleri dinin gerçekleriyle genelde çatışmaz. Şayet makâsîd içtihadı ile ortaya konacak hüküm bozulmamış selim akıllarda ve temiz fitratlarda kabul ediliyor ve makul bulunuyorsa bu içtihadın tutarlı olduğu söylenebilir.

Özetle söylemek gerekirse makuliyet ilkesi; makâsîd içtihadı yapılırken aklen kavranabilirlik, selim akıl, temiz fitrat ve genel kabul görmüş örfün göz önünde bulundurulmasıdır.⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ Ta'abbudî hükümler ve kapsamı hakkında geniş bilgi için tezimizin birinci bölümünün ikinci ana başlığı altındaki *Ta'abbudilik ve Kapsamı* adlı başlığa bakınız.

⁴⁰⁶ Hâdimî, *el-İçtihâdü'l-Makâsîdî*, 2/32-33.

⁴⁰⁷ Ömer, "Davâbitü Tef'îli Makâsîdî's-Şerîati'l-İslamiyye", 281-284.

C. Belirlilik (Kurala Bağlanabilirlik) İlkesi

Belirlilik ilkesi ile kastettiğimiz “*indibatu ’l-maksad*” olup maksadın belirgin ve zaptının mümkün olmasını ifade ediyoruz. Makâsıd içtihadına kaynaklık edecek maksadın anlaşılabilir, belirlenebilir, gayenin varlığına veya yokluğuna kat’î olarak hükmedilebilecek bir şekilde açık-zâhir, net, akılla, kavranabilir olması gerekir.⁴⁰⁸

İçtihad yapılırken hükmün bağlanacağı vasfın veya maksadın belirgin ve munzabıt olması gereklidir. Bu açıdan klasik usulde kıyasa konu olan hükmün illetinde aranan şartlardan ilki, illetin munzabıt yani belirgin olmasıdır.⁴⁰⁹ Zira illet munzabıt olmazsa kıyas yaparken düzenli bir içtihat yapılamaz. Aynı hükmün illetiyle çok farklı içtihat biçimleri ortaya çıkabilir.

Örneğin namazların kısaltılmasında illet, belirli bir mesafe yolculuk yapma kabul edilmiştir. Zira belli mesafede yolculuk yapan her mükellef seferi sayılır. Bu durum kişiden kişiye veya zamandan zamana değişmediğinden seferi olmanın illeti, belirgin, sınırları belli ve zaman bakımından da tutarlı olur. Yolculukta namazların kısaltmanın hikmeti olan meşakkat ise illet olamaz. Çünkü yolculuktaki namazları kısaltmanın hikmeti olan meşakkat vasfı belirlilik taşımaz, zamandan zamana, mekândan mekâna, kişiden kişiye değişebilir. O vakit değişken bir vasma hüküm bağlanacak olsa yolculukta namazları kısaltmak, zamana mekâna ve kişiye göre değişiklik gösterecektir. Bu değişkenlik ise İslam hukukunda belirlilik ve tutarlılık ilkesine ters düşecektir.

Bu değişkenliğin yanında kimlerin ne kadar meşakkat çektiği kişisel bir durum olduğundan müçtehit, kişilerin ne düzey meşakkat çektiklerini de tek tek ölçemeyeceğinden sağlıklı fetva vermesi mümkün olmayacaktır. Ya da her müçtehit kendince meşakkatı farklı algılayacağından birbirine zıt içtihatlar ortaya çıkabilecektir. Bunu engellemek veya azaltmak isteyen klasik usulcüler illetin tespitinde vasfın munzabıt olmasını şart koşmuşlardır.⁴¹⁰

Tıpkı illetin tespitinde olduğu gibi makâsıd içtihadına dayanak olacak maksadın belirlenmesinde de bu ilke geçerli olmalıdır. Zira maksadın belirgin ve munzabıt olması

⁴⁰⁸ Candan, *İllet Tespit Yöntemleri (Ta’lil)*, 69.

⁴⁰⁹ İletin munzabıt olması hakkında geniş bilgi için bkz. Zerkeşî, *Bahru’l-Muhît fi Usuli’l-Fıkıh*, 7/168.

⁴¹⁰ İletle ilgili şart ve tartışmalar için bkz. Serahsî, *Usulu’s-Serahsî*, 2/175-178.

makâsıd içtihadını tutarlı ve isabetli kılar. Örneğin aklın korunması Şâri‘ tarafından maksat sayıldığından içki haram kılınmıştır. İçkiyi haram kılan gaye aklın muhafazası olduğuna göre munzabıt vasıf kişinin akıllı insan tasarrufunu aşmayacak fiilleridir. İçildiğinde insanı akıllı tasarrufta bulunamayacak duruma düşüren her türlü içecek Şâri‘nın maksadına ters düşeceğinden haram olması icap eder. O zaman akıllılık vasfı belirli bir vasıf olup zamandan zamana değişmeyeceğinden şeriatın maksatlarından biri olabilir. Bu takdirde müçtehit bu vasfa dayanarak makâsıd içtihadı yapabilir.⁴¹¹ Yine, bir evlenme akdi olan nikahın Şâri‘ tarafından belirlenen gayesi neslin muhafazasıdır. Neslin muhafaza edilmesi zamana ve mekâna göre değişmeyen bir gayedir. O vakit bu gaye belirlilik ilkesini taşıdığından bu içtihada dayanak olacak vasfın munzabıt olması nedeniyle hüküm sabit olur.⁴¹²

Belirlilik ilkesi vasıfların manasını ve mahiyetini tespit ederek sağlanabilir. Örneğin varis ve muris arasındaki ilişki kan bağı yöntemiyle belirlenmiş olup bu vasıf zamana ve mekâna göre değişmez.⁴¹³ Kişiler kendilerine kan bağı yakınlığına göre belirlenen miraslarını alırlar. Fakat muris ile varis arasındaki miras bağı sevgi, arkadaşlık, karşılıklı çıkarlar vb. durumlara bağlanmış olsaydı, miras taksiminde öngörülebilirlik ve belirlilik olmazdı. Zira kişilerin öldükten sonra kimi ne kadar sevdiğinin ve kiminle samimi arkadaş olduğunun tespit edilmesi zor ve değişkendir. Bu nedenle kan bağı sebebiyle mirasa varis olmak belirlilik ilkesine daha uygundur.

Yine maksatların tespitinde sağlanacak ve içtihada dayanak olacak vasıfların isimleri ve dildeki kullanımları belirlenerek vasıf belirgin hale getirilebilir. Örneğin hurmanın satışa konu olabilmesi için meyvenin yetiştirmiş olması gerekir. Meyvenin (hurma) yetiştirmişine dair vasıf ise hurmanın kızarması veya sararması olarak belirtilmiştir. Bu durumda meyvenin kızarması ve sararması nitelikleri yetiştirmiş olma vasfını karşılayıp başka vasıflarla karışma ihtimalini ortadan kaldırır.⁴¹⁴

Özetle, belirlilik ilkesi gereği makâsıd içtihadına dayanak olacak her bir maksadın belirlilik vasfını taşıması şarttır. Zira maksatlar çok değişken ise içtihatlar da

⁴¹¹ Yûbî, “Davâbitu İ‘mâli Makâsıdı’ş-Şerî’a fi’l-İctihâd”, 34.

⁴¹² Ömer, “Davâbitu Tef’îli Makâsıdı’ş-Şerîati’l-İslamiyye”, 284-285.

⁴¹³ Şelebî, *Ta’lîlül-Ahkâm*, 240.

⁴¹⁴ Ömer, “Davâbitu Tef’îli Makâsıdı’ş-Şerîati’l-İslamiyye”, 286-287.

değişken ve tutarsız olur. Bu ise makâsıd içtihadına olan güvene zarar verir. İctihatların tutarlı ve temellendirilmiş olması o içtihatların sağlaması sayılıp yapılan içtihadın doğruluğuna işaret eder.

D. Sabitlik İlkesi

Sabitlik ilkesi, müçtehidin maksatları tespit ve tayin ederken maksadın Şâri‘ tarafından gaye kabul edilmesinin kat‘î vecihle olmasıdır.⁴¹⁵ Müçtehit, herhangi bir maksadın gerçekten gözetilen gayelerden olup olmadığını araştırırken bu gayeleri tüm yönleriyle araştırıp kesin bilgiye ulaştığı takdirde o gayenin şer‘î bir maksat olduğuna karar vermelidir.⁴¹⁶ Zira maksatların tespitinde temelde kat‘î deliller veya kat‘î delil derecesine yakın olan zann-î galip deliller vasıtasıyla ulaşılır. Bu açıdan hükümlerin gayeleri nass veya icma ile yahut sahih kıyas ile belirlenebilir.

Maksatların tespitinde müçtehit, tespit yöntemlerini takip ederek belli bir kanaate ulaşmaya çalışır.⁴¹⁷ Şayet ulaştığı maksatlar tümevarımla veya nass ile tespit edilmişse o maksadın Şâri‘nin kastettiği maksat olduğu kesinleşmiş olur. Fakat müçtehit hükmün maksadını âhâd hadislerle veya nassın işarî delaletiyle tespit etmiş, fakat bu tespitini başka delillerle destekleyememiş ve bu konuda tam kanaat getirememişse bu maksat zannî olur. Müçtehit bu maksada dayanarak hüküm veremez, lakin bu zannî maksatla başka bir hükmün maksadını anlamaya çalışabilir.

Sabitlik ilkesi gereği müçtehit maksatların tespitinde azami derecede dikkatli ve uyanık olmalıdır. Zihninde beliren mana ile hükmün gayesini destekleyen delilleri toplar ve bir kanaate ulaşmaya çalışır. Ulaştığı kanaat yeterli delil ve tümevarımla desteklenmemiş ve müçtehit de ulaştığı mana konusunda tereddüt yaşıyorsa bu manayı maksat olarak almamalıdır. Zira bu maksadın sabitliği kesinleşmemiştir. Nitekim çoğu zaman maslahat ve makâsıdın tespitinde müçtehidin zihninde beliren mana vehim olabilir. Hükmü araştıran kendi nefsinde beliren ve insan nefesine ve aklına hoş ve doğru

⁴¹⁵ Ömer, “Davâbitu Tef‘îli Makâsıd-ı Şer‘iati’l-İslamiyye”, 278-279.

⁴¹⁶ İbn Âşûr, *Makâsıd*, 142-143.

⁴¹⁷ İbn Âşûr, *Makâsıd*, 141.

gelen manalar, insan nefsinı okşayan evhamlar olabilir. Bunu ayırt emenin yolu da maksatları tespit etme yollarını takip etmektir.

Sabitlik ilkesinin bir tezahürü de maksatların neshedilmemiş olmasıdır. Çünkü şeriatın kastettiğı manalar zamana ve mekâna göre genelde farklılık arz etmez; belki bu manaların çıkarıldığı hükümler değişime açık olmakla birlikte bu hükümlerin gayeleri değişmez. Çünkü Şâri'nin gayeleri genel ve kapsayıcı olup zaman ve mekân mefhumuna bağılı değildir. Bunların sabitliği sürekli olup küllî maksatların taşıdığı en önemli özellik budur. Sabitlik ilkesi, küllî ilkelerin olmazsa olmazıdır. Küllî maksat, neshe ve değişime kapalıdır. Bu ilkeler, şeriatın özünü oluşturdıklarından zandan, değişimden ve vehimden uzak, tutarlı ve sabit ilkelerdir.

Sabitlik ilkesi özetle maksadın çok ince ve hassas bir şekilde tespit edilmesini, zaman ve mekândan bağımsız devamlılık arz etmesini ifade eder. Her maksadın sabitlik ilkesini taşıması önemlidir. Çünkü bu ilke makâsıdın genel ilkelerinden olup her bir maksadın tespitinde gereklidir.

E. Süreklilik/Düzenlilik İlkesi

Süreklilik; illetin varlığı durumunda hükmün varlığının gerekli olmasıdır. Bununla birlikte illetin “nakd”dan⁴¹⁸ve “kesir”den⁴¹⁹ uzak olması gerekir.⁴²⁰ İlette süreklilik şartının koşulmasının sebebi, illetin varlığının söz konusu olduğu yerde hükmün varlığını ortaya koymak ve hükümleri nakd ve kesirden korumaktır.⁴²¹ İletin süreklilik şartını taşıyıp taşıması konusunda tartışmalar olmuş, bazıları bunu şart koşarken bazıları şart koşmamıştır.⁴²²

Süreklilik / düzenlilik ilkesi, her durumda cereyan eden, ilga edilemeyen, zamandan zamana, mekândan mekâna ve kavimden kavime değişmeyen; ibadet ve bazı

⁴¹⁸ Nakdu'l-Meksur terimi hakkında detaylı bilgi için bkz. Hamza Hüseyin Kuteyş vd., “en-Nakdu'l-Meksûru inde'l-Usûliyyîn”, *Dirâsâtu Ulûmu'sh-Şerîa ve'l-Kanûn Araştırma Dergisi* 47/1 (2020).

⁴¹⁹ Nakd ve kesir fıkıh usulünde illeti tespit yöntemlerinde kavadihten kabul edilir. Yani, illettin illet kabul edilmesine engel bir durum olmasıdır. İlet olduğu kabul edilen vasıfta beliren ve onun illet vasfını ilga eden veya illet iddiasını çökerten durumdur. (“Nakdu'l-Meksur” Hamza Hüseyin vd.)

⁴²⁰ Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît fi Usuli'l-Fıkıh*, 7/171.

⁴²¹ Candan, *İllet Tespit Yöntemleri (Ta'li)*, 72.

⁴²² İletin ittirât şartı hakkında geniş bilgi için bkz. Şelebî, *Ta'li'l-Ahkâm*, 174 vd.

borç akitlerindeki İslam vasfı veya evlilik akdinde nikaha güç yetirebilme vasıfları gibi maksatlardır. Zira Müslüman olma şartı birçok akdin ve ibadetin yapılmasında asıl gayedir. Yine, evlilik akdinin temeli nikaha güç yetirme vasfıdır. Buna göre evlilik akdinin kurulması bu vasıfla mümkündür. Bu maksatlar ve vasıflar zamana, mekâna, kişiye göre değişmeyen ve ilga da edilmeyen vasıflardır.

Maksatların sürekli olması içtihadı dayanak olacak maksadın güvenilir ve doğru olduğuna işaret eder. Zira sürekli olan maksadın doğru tespit edildiği ve başka hükümlere dayanak olacak bir özelliğe sahip olduğu müçtehit tarafından anlaşılmış olur.

Şayet maksat bu ilkeyi taşıyorsa yani, sürekli değilse bu durumda makâsıd içtihadına dayanak olmamalıdır. Sürekli olmayan maksat yeniden gözden geçirilmeli, sabitlik ilkesini sağlayıp sağlamadığına bakılmalı, maksadın tespit yolları yeniden değerlendirilmeli ve başka içtihat ehli tarafından gözden geçirilmelidir. Bütün bu içtihadî gayretler sonucunda maksadın tespitinde bir hata varsa ortaya çıkacaktır. Lakin bütün bu içtihadî çabalara rağmen, süreklilik ilkesini taşıyorsa bu durumda o maksatlarla içtihat edilmemesi uygun olacaktır.

F. Küllîlik İlkesi

Küllîlik ilkesi, hükümlerin gayelerini tümevarımla tikelden tümele doğru tespit ederken ulaşılan maksatların şeriatın küllî maksatlarına uygun olması veya onların kapsamına girmesidir. Klasik usulcülerin tümevarımla ulaştıkları “küllîyât’ı-hamse” beş küllî maksat, şeriatın genelini kapsayan tümel gayelerdir. Bu gayelerin her biri kendi altında yüzlerce cüz’î meseleyi ve maksadı barındırmaktadır. Zira bu beş küllî maksat şeriatın insana bakan bütün yönlerini ihata etmektedir.⁴²³

İnsan hayatının ikamesi ve devamı bu beş maksadın muhafazası ile mümkündür.⁴²⁴ Nitekim dinin muhafazası, insanın manevi âlemine ait her türlü maksadı ve meseleyi; canın muhafazası, insan canına taalluk eden her türlü cinaî veya hukuki meseleyi ve maksatları; neslin muhafazası, insanların evlenme, boşanma, nafaka, gayri meşru ilişki

⁴²³ Ömer, “Davâbitü Tef’îli Makâsıdı’ş-Şerîati’l-İslamiyye”, 287-288.

⁴²⁴ Beş küllî maksadın içeriği, tertibi ve adedi hakkındaki tartışmalar için bkz. Çinar, “Küllî Makâsıdın Tertibi”; Çinar, “Zarûrî Küllî Maslahatların/Makâsıdın Adedi Üzerine Bir Değerlendirme”; Türkan, “Zarûriyyâtın Tertibi”; Candan, *İllet Tespit Yöntemleri (Ta’lil)*; Âlim, *Makâsıdu’l-Âmme*.

ve soy bağı gibi çok geniş hukuksal ve toplumsal ilişkilerini; aklın muhafazası, insanı insan yapan düşünme, fikir üretme, fikir özgürlüğünü; malın muhafazası, insanların yaşamı için temel esaslardan olan malın hukuki meşruiyet dairesinde teminat altına alınmasını ve insanların ticari ve takas işlemlerinin hepsini meşru çerçevede yürütmesini kapsar.

Görüldüğü üzere klasik usulcüler tarafından belirlenen beş küllî maksat, hayatın tamamını kapsamaktadır. Bu maksatlar, insan hayatını doğrudan ikame eden unsurlar olduğundan Şâri‘ tarafından itibar edilmiş ve bir çok nass bu maksatları korumak için indirilmiştir. O vakit cüz’î maksatların, bu küllî maksatlardan birinin kapsamına girmesi büyük ihtimaldir. Nitekim cüz’î bir maksadın bu küllî maksatlardan birinin kapsamında olması, o cüz’î maksadın içtihat edilebilecek maksatlardan olabileceği ihtimalini de güçlendirir.

Yine, cüz’î maksatların küllî maksatlar kapsamında olması, o maksatları belirli hale getirmiş ve zaptını kolaylaştırmıştır. Böylece zamanla küllî maksatlar ile cüz’î maksatlar arasında bütünsellik bağı da sağlanmış olur. Bu konuda Karâfi şöyle diyor: “Her kim cüz’î meseleleri fûrudan, küllî kaidelere bakmadan çıkarırsa fûruda farklılık ve çelişki tezahür eder...her kim fikhî kaidelerle bunların zaptını sağlarsa cüz’î meseleleri tek tek ele almaktan kurtulur. Zira cüz’î meseleler, küllî kaidelerin kapsamına girer.”⁴²⁵

1. Küllî ve Cüz’î Delillerin Birlikte Değerlendirilmesi

Genel küllî kaidelerin özel cüz’î delillerle beraber değerlendirilmesi genel bir kuraldır.⁴²⁶ Bu ilkeyle kastedilen, küllî ilkelerin tümevarım yöntemiyle naslardan elde edilerek cüz’î deliller vasıtasıyla değerlendirilmesidir.

Bu küllî ifadelere Kur’an ve sünnetten şu örnekler verilebilir. “*Ey Müminler! sözleriniz olan akitlerinizin gereğini yerine getiriniz.*”⁴²⁷ “*Allah size emanet edilenleri ehline vermenizi ve insanlar arasında yargıda bulunduğunuz zaman adaletle hüküm*

⁴²⁵ Ebu’l-Abbâs Şihâbuddin Ahmed bin İdris bin Abdurrahman el-Karâfi, *Envâru’l-Burûk fî Envâi’l-Furûk* (Beyrut: Âlemu’l-Kütüb, ts.), 1/3.

⁴²⁶ Bu kaide hakkında daha geniş bilgi için bkz. Reysûnî, *Nazariyyetu’l-Makâsîd*, 369-375.

⁴²⁷ el- Mâide 5/1.

vermenizi emreder.”⁴²⁸ “Herkesin kesbi yalnız kendisine aittir; hiçbir kimse başkasının suçunu üstlenemez,”⁴²⁹ “Zarar ve zarara karşılık zarar vermek yoktur.”⁴³⁰ “Ameller niyetlere göre değer kazanır.”⁴³¹

Bu küllî ifadelerden yola çıkılarak İslamın genel bakışı ortaya konmuştur. Fıkha bakan yönleri küllî kaideler adı altında toplanmıştır. Klasik usulcüler bu genel ifadeler üzerinden küllî maksatları belirlemişlerdir. Tümevarımla oluşturulan küllî kaideler ise genel ifadelerden değil bilakis her bir cüz’î delil tek tek incelenmek suretiyle deliller arasındaki ortak bağlar bulunarak ortaya konmuştur. İşte bu iki küllî kaide türünden biri tümelden tümele, diğeri tikelden tümele gidilerek elde edilmiştir.⁴³² Bu nedenle bu iki yöntemle elde edilen küllî kaideler ile cüz’î delillerden elde edilen kaideler, beraber değerlendirilerek hüküm verilirse içtihadın isabetli olması yüksek ihtimaldir.

Benzer durum makâsıd açısından da geçerlidir. Küllî maksatlar ya tümelden tümele veya tikelden tümele giderek elde edilmiştir. Bu maksatlar, herhangi bir olayın çözümünde kullanılacaksa makâsıdla içtihat yapacak müçtehidin, tümelden tümele ve tikelden tümele yöntemiyle elde edilen küllî kaideleri beraber göz önüne alarak içtihat etmesi isabetli olur.

Şâtıbî’nin bu konudaki tespiti şöyledir: Cüz’î deliller ve kaideler şeriatın çözümlemeleri ve alt düzeyde olan delilleridir. Bahsedilen herhangi bir meselenin cüz’îsi ve küllîsi arasında varoluşsal bir bağ olduğundan Kitap, Sünnet, icma ve kıyastan cüz’î bir delil getirme sırasında bu özel cüz’î deliller ile küllî deliller arasında bir bağ kurmak zarûrîdir. Nitekim cüz’îlerin, kendilerini kapsayan küllîlerden bağımsız kalabilmeleri imkansızdır. Bu durumda örneğin detay bir meselede, o detay konuya hâkim küllî yaklaşımı göz önüne almadan sadece bir nassa bağlanarak içtihat etmek isteyen ilim ehli isabetli davranmamış olur. Bu küllî yaklaşımı dikkate almayarak cüz’î delile bağlanan kişi nasıl isabetsiz davranmışsa cüz’î delili göz ardı ederek küllî delile bağlanan ilim ehli

⁴²⁸ en- Nisa 4/58.

⁴²⁹ el- En‘âm 6/164.

⁴³⁰ İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, “Ahkam” 17; Malik, *el-Muvatta*, “Akdiye” 31.

⁴³¹ Buhârî, *Sahîhu ‘l-Buhârî*, “Bed’ü’l-Vahy”, 1; Müslim, *Sahîhu Müslim*, “İmâra”155; Süleyman bin el-Eş’as el-Sicistânî Ebu Dâvud, *Süneni Ebî Dâvud* (Riyad: Beytu’l-Efkârî’d-Devliyye, 1999), “Talak”, 11.

⁴³² Yûbî, “Davâbitu İ‘mâli Makâsıdı’ş-Şerî’a fi’l-İctihâd”, 45-46.

de doğru tasarrufta bulunmamış olur. O zaman küllî ve cüz'î delillerin beraberce değerlendirilmesi ve paralel hareket edilmesi doğru olacaktır.⁴³³

2. Küllî Kaidelerin Sürekliliği

Küllî kaideler şeriatın esasını ve temeli oluşturur. Şeriatın özü ve temel yaklaşımı bu kaideler ve naslar üzerinden okunabilir. Nitekim Kur'an'ın Mekkî ayetleri dinin küllî esaslarını konu edinmektedir. Mekkî ayetler Allah inancı, Peygamber inancı, ahiret inancı, cennet ve cehennem inancı, meleklerin varlığı gibi inanç konularını içermektedir. Yine, ilk inen ayetler dinin amelî yönlerini, genel hükümlerini ve genel ahlak ilkelerini içermektedir.⁴³⁴ Tıpkı dürüstlük, adaletli ve iffetli olma, başkasının malını haksız şekilde zimmete geçirmeme, alışverişte ölçüye ve tartıya dikkat etme, zulmü yerme, fakirlere yardım etme gibi...

Bu konular, dinin küllî bakışını ortaya koyar. Din bu esaslar üzerine bina edilmiş ve vicdanlarda kabul görmüştür. Küllî konuları içeren naslara baktığımızda özellikle Mekkî ayetlerde nesih göremiyoruz. Sadece bazı cüz'î konuları içeren Mekkî ayetlerin Medine döneminde daha geniş ve kapsamlı ayetler ile değiştirildiğini görüyoruz. Nitekim Şâtîbî'nin ifade ettiği "Küllîlerde nesih olmaz," sözü bu kaidelerin nesih edilemeyeceğine iyi bir vurgudur.⁴³⁵

Usulcülerin tümevarım yöntemiyle ulaştığı üzere şeriat; zarûriyyat, hâciyyat ve tahsiniyyat üzerine kurulmuş ve bu küllî zarûriyyatlar, şeriat tarafından hayatın devamı için gerekli görülmüştür. Zarûriyyâtın beş temel unsuru kabul edilen makâsıd-ı hamsenin, hayatın ve dinin devamı için gerekli olduğu istikra ile ortaya konmuştur.⁴³⁶ Bu nedenle usulcüler, bu maksatların nesih edilmeyeceğini ifade etmişlerdir. Her ne kadar bu maksatların neshi aklen mümkün olsa da gerçekte ve uygulamada mümkün değildir. Bu beş maksat dinin küllîyatını oluşturduğu için bunlardan birinin nesih edilmesi o küllî maksadın kapsamında kalan yüzlerce küllî kaidenin dolaylı neshi anlamına gelir. Bu

⁴³³ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1997, 3/172-177.

⁴³⁴ Hâdimî, *el-İçtihâdü'l-Makâsîdî*, 145.

⁴³⁵ Ömer, "Davâbitü Tef'îli Makâsıd-ı Ş-Şerîati'l-İslamiyye", 289.

⁴³⁶ Ömer, "Davâbitü Tef'îli Makâsıd-ı Ş-Şerîati'l-İslamiyye", 287-289.

sebeple bunların nesih edileceği yönünde bir tartışmaya klasik eserlerde yer verilmemiştir.

Yine, istikra ile ulaşıldığı üzere, genelde nesih cüz'î kaidelerde ve hükümlerde cereyan etmiştir. Bu da göstermektedir ki nesih cüz'ilerde tahakkuk etmiştir.⁴³⁷ Küllî maksatların ve kaidelerin dayandığı nasların Hz. Peygamberin (s.a.v) vefat etmiş olmasından dolayı nesih edilemeyeceği kesinleşmiştir.⁴³⁸ Özetle bu küllî maksat ve naslar ümmetin müçtehitleri tarafından tahrir edilmiş, ilim erbabı tarafından kabul görmüş ve Kur'an ayetlerinin nüzulü tamamlanmış olduğundan bunlarda neshin söz konusu olmadığı anlaşılmıştır.

⁴³⁷ Fıkıhta kullanılan nesih için bkz. Ferhat Koca, "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2006), 32/582-584.

⁴³⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1997, 3/339.

III. MAKÂSİD İÇTİHADININ ÖZEL İLKELERİ

Makâsıd içtihadının genel ilkelerini bir önceki başlıkta işlemiştik. Bu başlık altında ise maksatların tespiti, maksat - vesâile ve mükellefin maksatlarına yönelik ilkeleri ele alacağız. Bunlar, makâsıd içtihadının özel ilkelerini oluşturur. Genel ilkeleri ele alırken her birinin genel ilkelerin kapsamı altında olacağı ve onların özelliklerini taşıyacağını ifade etmiştik. Özel ilkeler ise makâsıdın her bir konudaki küllî ilkeleri ifade eder. Bunlar her ne kadar özel olsalar da kendi konu başlıklarında genel ilkeler gibidir. O konudaki daha alt ilkelerin üst çatısını oluştururlar.

Bu açıdan bunlar, bir maksadın nasıl belirlenmesi ve ne gibi ilkelere dikkat edilmesi gerektiğini ortaya koyar. Bir maksadı ortaya koyarken o maksadın amaç mı yoksa araç mı olduğu, maksat ve vesâile yönelik ilkelerle belirlenebilir. Böylece nelerin maksat nelerin de o maksada araç olduğu kolayca anlaşılır. Bu da müçtehidin maksat ve vesâili göz önüne alarak isabetli hüküm vermesine yardımcı olur. Yine, mükellefin maksatlarına yönelik ilkelerin de özel ilkeler çerçevesinde incelenmesi önemlidir. Zira bunlar makâsıdın bütün konularında başvurulacak genel ilkeler değildir. Ancak mükellefe bakan yönüyle genel ilkelere dikkat edilir.

A. Maksatların Tespitine Yönelik İlkeler

Makâsıd içtihadının en önemli meselelerinden olan maksatların tespiti ve bu konudaki genel ilkelerin belirlenmesi gerçekten zor ve dikkatli olunması gereken bir konudur. Zira tespit edilen maksadın Şâri'ye atfedilmesi dinî ve hukuki bir sorumluluk yüklemektedir. Bu nedenle şeriatın nasları, illetleri ve genel hüküm içeren emir ve nehiyleri dikkatlice incelenmeli, ondan sonra dinin maksatlarından olduğu kabul edilmelidir. Çünkü ulaştığımız maksadın esasında dinin maksadı değil de zihnimizde beliren bir vehmin sonucu olma ihtimali vardır. O nedenle maksatların tespiti birtakım ilkelere dayanmak zorundadır. Bu ilkeler, maksatların nasıl belirleneceği üzerine olması gerekmektedir. Bu tespit yolları doğru şekilde belirlenirse makâsıd içtihadına dayanak olacak maksatların sağlıklı içtihadî faaliyet yürütmeye katkısı olacaktır.⁴³⁹

⁴³⁹ Yûbî, “Davâbitu İ‘mâli Makâsıdı’ş-Şerî’a fi’l-İctihâd”, 38.

1. Kur'an ve Sünnetin Sarih Naslarıyla Tespiti

Maksatları belirleme yöntemlerinden tümevarım yöntemine Cüveynî, Gazâlî, İzz bin Abdüsselam gibi alimler eserlerinde değinmişlerdir.⁴⁴⁰ Ancak maksatları belirleme yöntemlerini müstakil bir başlık altında inceleyen Şâtıbî'nin bu konuya büyük katkısı olduğunu söyleyebiliriz.⁴⁴¹ İbn Âşûr da bu konuyu detaylı bir şekilde inceleyerek önemli katkı sağlamıştır.⁴⁴²

Şâtıbî ve İbn Âşûr, maksatların tespitinde ilk başvurulacak delillerin başında nasları zikretmişlerdir. Biz de maksatların tespit edilmesinde nassı ilk sırada zikrettik. Zira Kur'an Şâri'in maksatlarını ve hitabını içeren birincil kaynaktır. Bu kaynakta tafsil edilmemiş durum ve hükümler ise hadislerle detaylandırılmıştır.

Kur'an veya hadis naslarında maksatların tespitinde ilk gözetilmesi gereken ilke, nasların bize geliş yönünden sabit olmasıdır. Kur'an nasları kesinlik ifade ettiği için bu ilkenin kapsamına girmemektir. Ancak kıraat farkları durumunda bu ilke işletilebilir. Hadis nasları ise geneli sübutu zannî olduğundan bu kaidenin uygulanma alanına girer. Ancak bazı alimler, mütevatir dışındaki hadislerin maksatların tespitinde delil olamayacağını ifade etmişlerse de çoğunluk sahih hadislerin, maksatların tespitinde önemli yer tuttuğu görüşündedirler.⁴⁴³

İbn Âşûr, diğerlerinden farklı olarak maksatların sadece kat'î naslardan çıkarılması gerektiğini savunmuştur. Bu nedenle sadece Kur'an ve mütevatir hadislerin, maksatların tespitinde kullanılabileceğini ifade etmiştir.⁴⁴⁴ Fakat bu konuda ileri sürdüğü ilkeyi, kendisinin çok defa özel maksatların tespitinde çiğnediğini söyleyebiliriz. Zira İbn Âşûr, özel maksatların tespitinde çoğu kez âhâd haberlerin illet ve hikmetlerini dayanak kabul etmiştir.⁴⁴⁵

⁴⁴⁰ Gazâlî, *Şifâu'l-Ğalil fî Beyani's-Sebeb ve'l-Muhil*, 238.

⁴⁴¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1997, 3/132.

⁴⁴² İbn Âşûr, *Makâsıd*, 141.

⁴⁴³ Bkz. Hâbil Nazlıgöl, "Hadislerin Kaynak Değerini Tespitte İçtihat Tartışmaları Tarihsel Bir Perspektif", *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 5/1 (2005), 11-27.

⁴⁴⁴ İbn Âşûr, *Makâsıd*, 144.

⁴⁴⁵ İbn Âşûr, *Makâsıd*, 329.

İbn Âşûr, Kur'an naslarından bağlayıcı küllî maksatların istidlal edilebileceğini şu ayetlerle örneklemiştir: “Allah bozgunculuğu sevmez.”⁴⁴⁶ “Ey inananlar! Mallarınızı, birbirinize haksızlık yaparak yemeyin.”⁴⁴⁷ “Hiç kimse başkasının günah yükünü taşımaz.”⁴⁴⁸ “Şeytan şüphesiz içki ve kumar yüzünden aranızda düşmanlık ve kin sokmak ister.”⁴⁴⁹ “Allah size kolaylık ister zorluk istemez.”⁴⁵⁰ “Allah dinde sizin için bir zorluk kılmamıştır.”⁴⁵¹ Ona göre, bu ayetlerin lafız ve delaletleri kat’î olduğu için içerdikleri hükümler ve ifade ettikleri maksatlar herkesi bağlayıcıdır.⁴⁵²

Bir diğer önemli husus ise hükmün illeti veya hikmetinin aynı nass içerisinde sarıh şekilde zikredilip zikredilmediğidir. Şayet illet veya hikmet aynı konu bağlamında hükümle bağlantılı olarak zikredilmişse o hükmün maksadını açıklamış olma ihtimali yüksektir. Bu şekilde zikredilen naslar, genelde maksadı sarıh olan naslardır. Bu açıdan emir ve nehiyler içerisinde illeti mansûs olan hükümler, maksatların tespitinde önemli yere sahiptirler.

a. Emir ve Nahiyyelerin Maksatların Tespitindeki Rolü

Şeriatın hukuki boyutunu emir ve yasaklar oluşturur. Emir ve nehiyler, Şâri'nin sağlamak istediği düzeni tanzim eden normlardır. Şâri'in ulaşmak istediği bu düzen, ancak emirlerine uyulup nehiyelerinden kaçınılmasıyla mümkündür. Bu açıdan emir ve nehiyelerin uygulanması Şâri'nin bir gayesidir. Emir ve yasaklar tatbik edilmeden şeriatın maksatlarının gerçekleştiğinden bahsedilemez.⁴⁵³

Emir ve yasaklar şeriatın bel kemiğini oluşturduğu için bunları değersizleştirecek veya arka plana atacak gayeci söylemlerden de kaçınılmalıdır. Bu söylemler, amaçsal kargaşaya neden olacağından belli ilke ve kurallara riayet edilmesi

⁴⁴⁶ el-Bakara 2/205.

⁴⁴⁷ en-Nisa 4/29.

⁴⁴⁸ el-En‘am 6/164; ez- Zümer 39/7.

⁴⁴⁹ el-Maide 6/91.

⁴⁵⁰ el-Bakara 2/185.

⁴⁵¹ el-Hac 22/78.

⁴⁵² İbn Âşûr, *Makâsıd*, 144.

⁴⁵³ Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 22-23.

gereklidir. Bu kurallardan ilki, emir ve yasakların ilgasına sebep olacak batını söylemlerden kaçınılmasıdır. Zira tarih boyunca bâtinî akımların, şeriatı asıl olanın emir ve yasaklar olmadığını söyleyip şeriatın özü olduğunu iddia ettikleri birtakım görüşlere takılıp şeriatı tamamiyle uzaklaşarak farklı mecralara sürüklendikleri görülmüştür. Öyle ki bazı bâtinî görüşlerde neredeyse emir ve yasak adına bir şey kalmamıştır.⁴⁵⁴ Benzer durum gönümüzde de cereyan etmektedir. Bazı modern dönem araştırmacıları, emir ve yasakları tarihi serüven içerisinde gördüğünden modern dönemde artık birçoğunun geçersiz olduğu iddiasındadırlar. Bütün bu akımların arkasında emir ve yasakların yetersiz veya eksik olduğu düşüncesi yatmaktadır.⁴⁵⁵ Fakat emir ve yasaklar küllî anlamda yeterlidir. Cüz'î konularda ise zamana ve mekâna göre illetleri ve hikmetleri gereği değişebilir. Bu da bir eksiklik değildir.

Emir ve yasakların delaletleri ve karineleri göz önüne alınarak ulaşılabilecek maksatlar içtihadı elverişli maksatlardır. Fakat sadece zahirlerine bakılarak veya uygulanarak maksatlara doğru şekilde ulaşmak zor olacaktır. Her ne kadar emir ve yasaklar şeriatın anlaşılması ve maksatlarının tespitinde önemli role sahip olsalar da bu lafızlar, karineler ve delaletleriyle değerlendirilmezlerse belki istenilen gayelerin aksine götürebilir. Bu sebepten emir ve nehiyler üzerinden yapılacak maksat tespitleri klasik usuldeki ilkelerin de göz önüne alınarak yapılması önemlidir.

Emir ve yasakların uygulanmasında gözetilen gayeler ile onların illet, delalet ve karineleriyle ulaşmak istenen gayeler farklıdır.⁴⁵⁶ Bu açıdan emir ve yasakların uygulanmasıyla Şâri'nin maksatlarının gerçekleşeceği konusunda şüphe yoktur. Fakat bizim burada vurgulamak istediğimiz, emir ve yasakların oluşturduğu hükümlerin hikmet ve illetleridir. Bu hikmetlerin tespitinde karine, lafız ve mana göz önüne alındığı zaman hükmün maksadına ulaşmak kolaylaşır.

⁴⁵⁴ Ömer, “Davâbitü Tef'îli Makâsıdı's-Şerîati'l-İslamiyye”, 283.

⁴⁵⁵ Sadık, “Makâsıdu's-Şerî'a Beyne'l-Fikri'l-Usûli ve'l-Fikri'l-Hadâsi” (31 Haziran 2021), 1-8; Ömer, “Davâbitü Tef'îli Makâsıdı's-Şerîati'l-İslamiyye”, 283-284.

⁴⁵⁶ Hırzullah, *Davâbitü İ'tibari'l-Makâsıd*, 80.

Naslardaki hukuki boyutu emir ve yasaklar oluşturduğundan bunlar fıkhıta özel yere sahiptirler. Bu nedenle ahkam tefsirleri⁴⁵⁷ ve ahkam hadisleri kaleme alınmıştır.⁴⁵⁸ Emir ve yasak içeren nasların zahirleri üzerinden gidildiğinde sadece şer‘î maksat vasfı tespit edilebilir. Fakat maksatların âm, has, aslî ve tebaî vasıfları zahirlerinden tespit edilemez. Yine, maksatların derecesi, rütbesi ve başka maksatlarla ilişkisi sadece emir ve yasakların zahirinden elde edilemez. Bunu şu ayetle örneklendirebiliriz: “*Namazı kılın, zekatı verin.*”⁴⁵⁹ Bu ayettin zahirinden yola çıkarak namaz kılmanın ve zekat vermenin şer‘î birer maksat olduğunu tespit edebiliriz. Fakat bu maksadın aslî bir maksat mı yoksa tâbî mi, zarûrî mi yoksa tahsîni mi olduğunu bu emir sığasından anlayamayız. Bundan dolayı mutlaka tümevarımla bu maksadın durumunu incelemek gerekir.⁴⁶⁰

b. Mansûs İletlerin Maksatların Tespitindeki Rolü

Naslarda geçen emir ve yasakların uygulanması Şâri’nin maksatlarındandır. Emir ve yasakların illetlerinden de maksatlara ulaşılabilir. Bu nasların bazılarında illetler açıkça nasla ifade edilmişken bazılarının illetleri bilinmemektedir. İleti nasta açıkça ifade edilmiş veya îma yoluyla işaret edilmiş illetler mansûs illetlerdir. Bu illetler makâsıdla ilişkilidir.

İletler ile hükmün gayeleri arasındaki sıkı ilişkiden dolayı bazı fakîhler, illetlerin sadece hükümlerin varlığına birer alamet olmanın yanında maksatlara da doğrudan işaret edebileceklerini söylemişlerdir.⁴⁶¹ Her ne kadar bu mutlak anlamda doğru olmasa da kısmen doğruluk payı vardır. Nitekim illetler, hükme işaret eden vasıflar olmakla birlikte çoğu zaman içlerinde hükmün hikmetini ve maksadını barındırabilirler. Ancak illetler ile maksatlar birbirinden farklıdır. Klasik usul kitaplarındaki illet bahisleri

⁴⁵⁷ Örnek ahkam tefsirlerine bkz. Ebu Bekir Ahmed bin Ali er-Râzî el-Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’an* (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabî, 1405); Kadî Muhammed bin Abdullah Ebu Bekir bin el-Arabî el-İşbîlî, *Ahkâmu’l-Kur’an* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003).

⁴⁵⁸ Ahkam hadisleri için bkz. Ebu’l-Fadl Ahmed bin Ali bin Muhammed bin Ahmed bin Hacer el-Askalânî, *Bulûğu’l-Merâm min Edilleti’l-Ahkâm*, thk. Semîr bin Emin ez-Zehrî (Riyad: Dâru’l-Felâk, 1424).

⁴⁵⁹ el-Bakara 2/43.

⁴⁶⁰ Tümevarımın makasıdın belirlenmesindeki rolü için bkz. Nuruddin bin Muhtâr el-Hâdimî, *el-İstikrâ ve Devruhu fî Ma’rifeti’l-Makâsıdı’s-Şer’iyye* (Riyad: Mektebetu’r-Rüşd, 2007).

⁴⁶¹ Basrî, *el-Mu’temed fî Usuli’l-Fıkh*, 2/207-208.

dikkatli okunduğunda illet ile maksadın farklı şeyler olduğu görülür. Fakat Şâtîbî eserinde illetlerin maksatlarla aynı olduğu görüşünü savunmuştur. Bu nedenle o, illeti tanımlarken namazların kısaltılması ve yolculukta orucu bozmanın caiz olması meselesinde meşakkatin illet olup yolculuk vasfının ise bunların cevazının sebebi olduğunu söylemiştir. Burada Şâtîbî illet ile sebebi aynı manada gördüğünden maksat ile vasfı aynı kategoride ele almıştır.⁴⁶² Ancak yolculuktaki meşakkat hükümlerin hafifletilmesindeki hikmet iken bu hükmün tahakkuk etmesi yolculuğa çıkma vasfına bağlanmıştır. Buradaki vasıf ile hikmet birbirinden farklıdır.⁴⁶³

İleti tespit yöntemlerinin önemli bir kısmı maksatların tespitinde kullanılabilir iken bazıları kullanılamaz. İletleri nasla bildirilmiş hükümler, illeti tespit yöntemleriyle kolayca belirleyeceğinden bu illetlerin işaret ettiği hükümlerin hikmetlerine ve gayelerine ulaşmak kolaylaşacaktır. Araştırmacının, bu mansûs illetlerden yola çıkarak hükümlerin gayelerine çoğu zaman ulaşması zor olmayacaktır. Bu sebeple mansûs illetler, hükümlerin maksatlarına ulaşılmasında önemli role sahiptir. Bu illet ve maksatların belirlenmesi nassın lafzında geçen ve Arap dilinde ta‘lîl içeren edat ve harfî cerlerle kullanılmasına bakılarak tespit edilebilir. Bu edatlar ve illeti tespit yöntemleri⁴⁶⁴ klasik usul eserlerinde detaylı bir şekilde aktarıldığı için burada ele almaya gerek yoktur. Bu yöntemlerden maksatların belirlenmesinde istifade edebilir.⁴⁶⁵

c. Gayri Mansûs İletlerin Maksatların Tespitindeki Rolü

Mansûs olmayan yani istinbat edilen illetler, mansûs illetlere göre daha göreceli olup içerisinde ihtilaflı istinbat yöntemlerini barındırırlar. Bununla birlikte mansûs illetlerde olduğu gibi gayri mansûs illetlerle de maksatlar belirlenebilir. Her ne kadar illetler maksatlar ile aynı olmasa da çoğu kez illetler maksatları içerisinde barındırabilir. Bu illetlerin kapsamına giren maksatlar klasik usul eserlerinde hikmet olarak adlandırılmıştır.

⁴⁶² Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1997, 1/410.

⁴⁶³ İletin tanımıyla ilgili tartışmalar için bkz. Cassâs, *el-Fusûl fi'l-Usul*, 4/141; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhîti fi Usuli'l-Fıkh*, 5/111.

⁴⁶⁴ İlet tespit yöntemleri ve istikra kaideleri için bkz. Mahmud Yakûbî, *Mesâlikü'l-İ'le ve Kavâidu'l-İstikrâ inde'l-Usuliyyîn* (Cezayir: Divanu'l-Matbuâtî'l-Câmi'yye, 1994).

⁴⁶⁵ İletin şartları ve tespit yöntemleri için bkz. Zerkeşî, *Bahru'l-Muhîti fi Usuli'l-Fıkh*, 5/132.

Hikmetin illet yerine geçip geçemeyeceği hususundaki tartışmalarda hikmet ile kıyas yapılamayacağını, ancak hikmetlerin tıpkı illet gibi zâhir ve munzabıt olduğu takdirde kıyas yapılabileceği kanaatindeyiz. Zira hikmetler, Şâri‘ tarafından gözetilen maksatlar hükmünde olduğundan illetler içerisinde bulunan mansûs veya gayri mansûs hikmetler maksatlara ulaşmamızda önemli göstergelerdir. Bu nedenle illet ister mansûs ister gayri mansûs olsun hikmeti içerip içermediğine bakılmalıdır. Zira bu hikmetler maksatların fenerleridir.

Gayri mansûs illetlerin tespitinde hikmet önemli bir araçtır. Ancak hikmetin varlığının sağlamasını yapan “*münâsebe*“dir. Münâsebe, illetin sağlaması konumunda olup hükmün gerektirdiği maslahatı ve maksadı sağlayıp sağlamadığını, hüküm ile illet arasındaki münâsebe bakarak anlarız. Nitekim gayri mansûs illetleri tespit yöntemlerinin başında münâsib vasıf ve istikra gelir.⁴⁶⁶

Hükmün münâsebetini sağlayan vasıf akılla tespit edildiğinden gayri mansûs illetlerin ve özellikle de maksatların tespiti için gerekli olan münâsebetin tam bir zaptı söz konusu değildir. Nitekim illeti oluşturan vasıf ile münâsib vasıf uygun olsalar bile bu münâsib vasfın Şâri‘nin maksatlarından olduğunu kat‘î şekilde söylememiz mümkün değildir. Bundan dolayı da münâsebetin maksatların tespitindeki zaptını belli ilkelerle sağlamak gerçekten zordur. Bundan dolayı Gazâlî, Râzî ve Zerkeşî gibi isimler de münâsebe ile Şâri‘nin maksatlarını bilmenin zorluğunu ifade etmişlerdir.⁴⁶⁷

Klasik dönemde bazıları, gayri mansûs illetlerin tespit edilmesinde makâsıdın münâsib vasıfları zabt altına aldığını savunurken bazıları ise münâsib vasıfların şer‘î maksatları zabt altına aldığını savunur. Şâtıbî de bu yönde görüş beyan etmiş, münâsebeti maksatların tespitinde ikinci yöntem kabul etmiştir.⁴⁶⁸ Klasik dönemde münâsebetin bir isminin de “*riâyetü’l-makâsıd*” olması bu görüşü destekler mahiyettedir.⁴⁶⁹

⁴⁶⁶ Münâsebe ve istikranın makasıdın belirlenmesindeki rolü için bkz. Hâdimî, *el-İstikrâ ve Devruhu fî Ma’rifeti’l-Makâsıd*’ş-Şer‘iyye; Hâdimî, *el-Münâsebetü’ş-Şer‘iyye*, 96.

⁴⁶⁷ Ebu Hamid Muhammed bin Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1982), 1/322; Fahrüddin er-Râzî, *el-Mahsûl maa Şerhi Nefâisi’l-Usûl*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000), 4/170; Zerkeşî, *Bahru’l-Muhîr fî Usuli’l-Fıkh*, 5/206.

⁴⁶⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1997, 3/135.

⁴⁶⁹ Zerkeşî, *Bahru’l-Muhîr fî Usuli’l-Fıkh*, 5/206.

Gayri mansûs illet münâsib vasıf ile Şâri'in maksadını ikame eder, maslahatların celbini, mefsedetlerin def'ini sağlar ise işte bu vasıf münâsib bir vasıf olup maksatların tespitinde kullanılabilir.⁴⁷⁰ Yine, bu bağlamda İbn Teymiyye şunları söylemiştir. "Kıyasın sahih mi fasit mi olduğunu ancak şeriatın koyduğu normların sırlarını ve Şâri'nin maksatlarını bilen tecrübeli müçtehit bilebilir. Şeriatın kapsadığı güzellikleri, kulların yararlarını, yaratıcının şefkat ve merhametini idrak eden tecrübeli müçtehit insanların maslahatını şeriatın gözettiğini bilir."⁴⁷¹

İbn Teymiyye, illetin belirlenmesinde makâsıd ve maslahata önemli rol yüklemekte, tecrübeli ve şeriatın hükümlerine vakıf olan ilim erbabının kulların maslahatlarını ve şeriatın maksatlarını temin etme konusunda gayret edeceklerini söyler.⁴⁷² Yine, İbn Teymiyye, münâsib vasıfların maksatları sağlaması durumunda illetin tespitinde isabet edildiğini ve böylece yapılacak kıyasın sahih mi fasit mi olduğunun bilinebileceğini ifade eder.⁴⁷³ İbn Teymiyye her ne kadar Selefilik hareketi tarafından çokça bidat meselelerinde gündeme getirilse de usul ve fıkıhta ufuk sahibi önemli bir alimdir. Onun makâsıd merkezli bakışı da önemlidir. Bilinenin tersine o, zahiri ve tutucu yorumdan uzak biridir.

Kıyasa konu olan hüküm ile kabul edilen vasıf arasında tam bir münâsebet olması, illet kabul edilen vasfın şer'î maksadı taşıdığı anlamına gelmez. Bunu belirlemek için benzer bir hükmün başka bir yerde benzer münâsebeti taşımasına bakılır. Şayet başka bir yerde de tezahür ediyorsa münâsib vasfın şer'î maksadı taşıdığı anlaşılır. Klasik usulcüler buna "şehâdetü's-şer'" derler. Bir konuda içtihatla sabit olan münâsib vasıf varsa bu nass ile sabit olmuş müessir münâsib vasıfla karşılaştırılır. Şayet içtihatla sabit olan münâsib vasıf, nasla belirlenmiş vasfa muhalefet ediyorsa bu münâsib vasfın Şâri'nin maksatlarını taşımadığı anlaşılır. Bu ilke önemli olup bunun farkına varılmaması durumunda Şâri'nin maksatlarına muhalefet eden şer'î maksatlar ispat edilmiş olur. Bu konuda daha önce zikrettiğimiz Abdurrahman bin Hakem ile Yahya el-Leysi arasında

⁴⁷⁰ Keylânî, *Kavâidu'l-Makâsıd inde'l-İmami's-Şâtıbî*, 52.

⁴⁷¹ Ahmed bin Abdulhalim bin Abdusselam bin Abdullah Takiyyuddin İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ Şeyhu'l-İslam İbn Teymiyye*, thk. Âmir Cezzâr - Envar el-Bâz (Riyad: Daru'l-Vefâ, 2005), 20/583.

⁴⁷² İbn Teymiyye'nin makâsıd anlayışı için bkz. Yusuf Ahmed Muhammed el-Bedevî, *Makâsıdu's-Şer'i'a inde İbn Teymiyye* (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2001).

⁴⁷³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ Şeyhu'l-İslam İbn Teymiyye*, 20/583.

geçen fetva olayı örnek verilebilir.⁴⁷⁴ Görüldüğü üzere içtihat ile ulaşılan münâsib vasfın nasla belirlenen münâsib vasıfla sağlaması yapıldığında “şehâdetü’ş-şer” gerçekleşmiyorsa onunla amel edilemeyeceği anlaşılmaktadır. Bu ilke şeriatın esaslarının korunması açısından son derece önemlidir.⁴⁷⁵

2. İstikra (Tümevarım) ile Tespiti

a. İstikranın Tanımı

İstikra sözlükte اقترأ الأمر و اقترأ bir şeyi okumak, okutmak, takip etmek anlamına gelen “k r e” kelimesinden türetilmiştir. Sözlük manasına bakıldığında bir olayın veya meselenin özelliklerini öğrenmek için takip etmek, soruşturmak manalarına gelmektedir.⁴⁷⁶

Terim manasına klasik eserlerde değinilmiş, fakat tanımlar genelde kapsamlı olacak şekilde yapılmamıştır. Bununla birlikte klasik dönemdeki tanımlar, istikranın tam ve kapsamlı tanımı için bir ön tanım sayılabilir. Klasik dönemdeki tanımlardan ilki sayılabilecek Gazâlî’nin tanımıyla konuya başlayalım.⁴⁷⁷ O, istikrayı şöyle tanımlamıştır: Cüz’î olayların hükmünü aynı cüzleri kapsayan külli bir hükme vermek için bu cüz’î hükümlerin incelenmesidir.⁴⁷⁸ İsfahânî (ö.749) *Minhac* şerhinde istikrayı, küllînin bazı cüzlerinde sabit olan hükmün küllîye taşınması olarak tanımlamıştır.⁴⁷⁹ Klasik dönemde buna benzer tanımlar yapılmış, istikra mantıktaki kıyastan usule aktarılmış ve tanımlanıp uygulanmaya başlanmıştır.

Modern dönemdeki tanımlara baktığımızda İsmail el-Hasenî istikrayı, “Zihnî, cüz’î hükümlerden ulaştığı sonucu küllî hükümlere taşımasıdır; böylece fertlere

⁴⁷⁴ Zerkeşi, *Bahru’l-Muhid*, 7/274.

⁴⁷⁵ Nureddin el-Hâdimî, *el-Münâsebetü’ş-Şer’iyye*, 193.

⁴⁷⁶ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “k r e” 3/79.

⁴⁷⁷ Abdulkuddüs Bingöl, “İstikrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2001), 23/358.

⁴⁷⁸ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 1993, 41.

⁴⁷⁹ Şemsüddin bin Mahmud Abdurrahman el-İsfahânî, *Şerhu’l-Minhâc fi İlmi’l-Usûl li’l-Esfehânî*, thk. Abdulkarim bin Ali bin Muhammed en-Nemle (Riyad: Mektebetu’r-Rüşd, 1999), 2/759.

verdiğimiz hükmü türe, türe verdiğimiz hükmü de cinse verebiliriz”⁴⁸⁰ şeklinde açıklamıştır. Sadettin el-Usmânî ise istikrayı; birçok aynı cüzün hükümlerinin araştırılarak ortaya küllî bir sîga içeren kaidenin konulmasıdır, şeklinde tanımlamıştır.⁴⁸¹ İstikra üzerine eser kaleme alan Nureddin el-Hâdimî istikrayı kısa ve öz bir şekilde şöyle tanımlamıştır: Küllî bir kaideyi oluşturan cüzleri inceleyerek küllî kaideyi onaylamaktır.⁴⁸²

b. İstikranın Çeşitleri

İstikra, mantıkçılar tarafından tüm cüzleri incelenerek ulaşılan sonuca veya bir kısmı incelenerek ulaşılan neticelere göre tam istikra ve nâkıs istikra şeklinde ikiye ayrılmıştır.

Tam İstikra: Küllî bir kaideyi oluşturan bütün cüzleri inceleyerek o küllî kaideyi onaylamaktır.⁴⁸³ Tam istikra, mantıkçılar tarafından bağlayıcı bir delil kabul edilmişken usulcüler tarafından kesin delil sayılmakla birlikte şer‘î bağlayıcılık vasfı yüklenmemiştir.⁴⁸⁴

Nâkıs İstikra: Küllî bir kaideyi oluşturan cüzlerin çoğunu veya bir kısmını inceleyerek o küllî kaideyi onaylamaktır. Bu istikra, usulcüler tarafından çok kullanılan bir istikra türüdür.⁴⁸⁵ Bu iki istikra çeşidinin boyut ve kapsam açısından aralarında farklılıklar olsa da bu nakıs istikra kabul görmüş ve kullanılmıştır.⁴⁸⁶ Bu da kendi içinde de genel ve bir kısım şeklinde taksimata tâbî tutulmuştur. Fakat delil değeri açısından aynı kategoride olduğundan bunlara değinilmemiştir.

⁴⁸⁰ Hasenî, *Nazariyyetu'l-Makâsıd inde Muhammed Tâhir bin Âşûr*, 354.

⁴⁸¹ Sadettin el-Usmânî, “Nazarâtun Menheciyyetun fi İlmi Usûli'l-Fıkh”, *Mecelletu'l-Faysali's-Suûdiyye* 123 (ts.), 27.

⁴⁸² Hâdimî, *el-İstikrâ ve Devruhu fi Ma'rifeti'l-Makâsıd'ı's-Ser'iyye*, 18.

⁴⁸³ Hâdimî, *el-İstikrâ ve Devruhu fi Ma'rifeti'l-Makâsıd'ı's-Ser'iyye*, 19.

⁴⁸⁴ Usulcülerin istikraya bakışına göz atmak için bkz. Hırzullah, *Davâbitu'l-İtibari'l-Makâsıd*, 143.

⁴⁸⁵ Bingöl, “İstikrâ”, 23/358-359.

⁴⁸⁶ Hâdimî, *el-İstikrâ ve Devruhu fi Ma'rifeti'l-Makâsıd'ı's-Ser'iyye*, 19-20.

c. *İstikranın Delil Değeri*

Tam İstikra: Bu istikranın hüccet olduğu konusunda alimler arasında ihtilaf yoktur. Tam istikra kat'î delillerden kabul edilir. İstikranın kesinlik ifade eden bilgi olduğu hususunda usulcüler arasında görüş birliği vardır. Bazıları çok küçük de olsa ihtimal barındırdığını, bu nedenle kesinlik ifade etmeyeceğini belirtmişler de bu ihtimal düşük olduğundan itibar edilmemiştir. Örneğin, mütevatir hadisin senedi kat'î olup kesin bilgi içermekle birlikte çok düşüğe olsa ravîlerin yalan üzerine birleşme ihtimalleri vardır. Fakat bu düşük ihtimal itibara alınmayarak bu tür hadislerin kesin bilgi ifade ettiği kabul edilmiştir.⁴⁸⁷

Nâkıs İstikra: Bu istikra türünün zannî delil olduğu konusunda genel kanı vardır. Ancak her ne kadar zannî olsa da birçok cüz'î meseleden tümevarıma ulaşıldığı için belli düzeyde delil değeri taşır.⁴⁸⁸ Şâtıbî nâkıs istikrayı da kat'î saymıştır.⁴⁸⁹ Fakat onun bu görüşü çok az destek bulmuştur.⁴⁹⁰ Zira kat'î delil kesin bilgi düzeyine ulaşacak nazari ve amelî şartları sağlaması gerekir.

d. *Maksatların İstikra ile Tespitindeki İlkeler*

İstikra ameliyesi birçok içtihadî faaliyeti gerektiren bir yöntemdir. İstikranın doğru sonuç vermesi istikra yapılacak cüz'î olayların mahiyeti, içtihat yapacak müçtehidin ilmi, aklî melekesi ve sonuçta ulaşılabilecek istikra kaidesiyle doğrudan ilgilidir. Zira, mesele, müçtehit ve ulaşılan sonuç istikranın ana unsurlarıdır. Bunlardan her biri maksatların istikra ile tespit edilmesinde önemli yere sahiptir. Bu nedenle bu üç unsurun belli ilkelerle zaptının sağlanması önemlidir.

Bu unsurlardan ilki istikra yapılacak mesele olup bunda gözetilecek ilkelere değinelim. Bu meselede iki ilke öne sürülebilir.

Birincisi, istikraya konu olacak mesele ve olayların şer'î olması veya Şâri' tarafından muteber kabul edilmesidir. Cüz'î meseleler, doğası gereği zaten şer'î

⁴⁸⁷ Bingöl, "İstikrâ", 23/358-359.

⁴⁸⁸ Hasenî, *Nazariyyetu'l-Makâsıd inde Muhammed Tâhir bin Âşûr*, 356.

⁴⁸⁹ Şâtıbî'nin istikra ile ilgili görüşleri için bkz. Hırzullah, *Davâbitu İ'tibari'l-Makâsıd*, 145.

⁴⁹⁰ Reysûnî, *Nazariyyetu'l-Makâsıd*, 284.

hükümler, illetler veya şer‘î karinelerden oluştuğundan bunların istikraya konu olmasında bir sıkıntı yoktur. Fakat istikraya konu olacak olaylar, örfler, adetler ve insani birtakım hadiseler Şâri‘ tarafından muteber olmalı veya şer‘î hükümlerin genel maksatlarına zıt olmamalıdır. Bu gibi örf, adet veya insani hadiseler küllî veya cüz’î maksatların tespitiinde rol alabilir. Örneğin hayızın en az veya en çok süresinin belirlenmesi, buluş yaşının tespiti gibi durumlar incelenerek bu meselelerin maksat ve hükümleri belirlenebilir.⁴⁹¹

İkincisi, istikraya konu olan cüzlerin ve meselelerin miktarı makul ve Şâri‘ tarafından nakledilmiş olmalıdır. Söz konusu miktarın hacmi ve sayısı araştırılırken şer‘î hükümler, illetler ve şer‘î karineler göz önüne alınarak şer‘î miktarlarla uyumları kontrol edilmelidir.

Bu unsurlardan ikincisi istikra yapacak müçtehidin klasik usuldeki temel içtihat şartlarını ve bunun yanında muhakeme gücü ve olayların sebep sonuç ilişkini kavrama yeteneğini taşımasıdır. Müçtehit modern bilim ve teknolojiiden faydalanarak tümevarımla yapılacak hataları asgari düzeye indirebilir.

Üçüncü önemli unsur ise istikra sonucunda ulaşılan kaide veya neticedir. Bu kaidenin ya da istikra sonucunun, küllî bir kaide olma vasfına sahip olup olmadığı ve şer‘î maksadı ihtiva edip etmediği gözden geçirilmelidir. Küllî bir kaideye dönüşecek bu sonucun doğruluğu mümkün mertebe farklı delillerle karşılaştırılarak sağlamlasının yapılması gerekmektedir. Zira bu küllî kaidede yapılacak bir hata, dayanak olacağı diğer tüm içtihatları hatalı hale getirecektir.⁴⁹²

3. İcma ile Tespiti

İcma bir taraftan içtihadı sınırlarken diğer taraftan toplu içtihat kapısını açmaktadır. Hz. Peygamber’in (s.a.v) vefatından sonra, yeni hadiselerle çözüm arama, dinin genel sınırlarının aşılması ve ferdi içtihadın sınırlarının belirlenmesi açısından icma delili, hem kontrol hem de yeni olayların çözümü için iyi bir mekanizmadır. Bunu modern dönemde aktif kullanma imkânı klasik döneme göre daha kolay ve daha işlevseldir. Tıpkı uluslararası fetva kurulu gibi, usul konularını araştıran ve bu alanda

⁴⁹¹ Hâdimî, *el-İstikrâ ve Devruhu fî Ma’rifeti’l-Makâsıdı’ş-Şer’iyye*, 93-95.

⁴⁹² İstikra hakkında benzer maksat merkezli değerlendirme için bkz. Hırzullah, *Davâbitu İ’tibari’l-Makâsıdı*, 139-149.

uzman bilim adamlarından müteşekkil uluslararası bir kurul oluşturulduğu takdirde usulle ilgili çözümler üretilebilir ya da şeriatın genel maksatlarının belirlenmesine yönelik çalışmalar yürütülebilir.

Klasik dönemde buna benzer bazı hükümlerin illetinin ne olduğu üzerine icmalar oluşmuştur. Tıpkı âkil bâliğ olmamış kişinin malına veli tayin edilmesindeki illetin icma ile çocukluk vasfının olduğu, faizin illetinin nasla belirlenen altı sınıf maddeden oluştuğu gibi. Modern dönemde de aynı bu şekilde bilim adamlarından oluşan usul ilminde ve fûru fikhında uzman akademisyenler, hükmün şer'î maksatlarını araştırırlar. Bu araştırmalar sonucunda hikmeti ve maksadı kesinleşen ve üzerinde ittifak edilen vasıflar, o hükmün maksadı kabul edilir. Böylece bu maksat zannî olsa bile icma ile kat'î dereceye yükselebilir.⁴⁹³

B. Maksat (Amaç) ve Vesileye (Araç) Yönelik İlkeler

Makâsıd içtihadının önemli konularından biri de hükümlerin amaç veya araç konumunda olmalarıdır.⁴⁹⁴ Bazı hükümler amaç konumunda iken bazıları da bu amaçları gerçekleştiren araçlar durumundadır. Bu iki kavramın doğru anlaşılması ve birbirleriyle olan ilişkisi müçtehit açısından önem arz etmektedir. Zira amacın araca feda edilmemesi veya amacın ilga edildiği yerde aracın da ilga edilmesi gerektiğini müçtehit bu ayrımla kavrayabilir.⁴⁹⁵ Bu nedenle amaç ve aracın çeşitli durumlarda veya çelişkilerde ne gibi ilkelerin gözetilmesi gerektiğine değineceğiz.

1. Vesilenin Maksadın Hükmünü Alması ve Asıl Kabul Edilmesi

Vesile maksadın gerçekleşmesinde araç olduğu için, maksadın aldığı hükmün vesileye de uygulanması gerekli görülmüştür. Maksada ulaşmak, vesile aracılığıyla olduğundan maksada yüklenmiş hikmetin tamamlanması vesileye taalluk etmiştir. Vesile, doğrudan hükme medar olmasa bile dolaylı olarak şer'î hitabın konusu olmuştur. Bu

⁴⁹³ Hâdimî, *el-İctihâdü'l-Makâsıd*, 1/114.

⁴⁹⁴ Makâsıd- Vesâil ilişkisi hakkında geniş bilgi için bkz. Yılmaz, *Vesâil-Makasıd İlişkisi*.

⁴⁹⁵ İbn Âşûr, *Makâsıd*, 334.

nedenle İslam hukukunun erken dönemlerinde bu konuya değinilmiş ve bazı vesileler sedd-i zerîa adıyla yasaklanmıştır.⁴⁹⁶

İslam hukukunda vesilelerin, ulaştırdıkları maksatların hükmünü alacağı ve asıl kabul edileceği yaygın bir görüştür. Bu ilkenin birçok meselede kullanımı, kaidenin yaygınlığına ve kabulüne işarettir. Bu yaygın kullanımdan olsa gerek bu kaide farklı ifadelerle zikredilmiştir. Fakat bu ifadelerin neticede aynı olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple sadece genelin kullandığı ifadeyi zikretmek gerekirse “Vesileler gerçekleştirdiği maksatların hükümlerine tâbi olurlar,” ifadesi zikredilebilir.

Vesilelerin maksatları gerçekleştirmede asıl olduğu ve onların hükmünü alacağına ilk değinen İmam Şâfiî’dir.⁴⁹⁷ O, eserinde çok öz bir ifadeyle şöyle demiştir:⁴⁹⁸ “Allah’ın helal kıldığı veya haram kıldığı şeye götüren vesile, nasıl helal veya haram oluyorsa helal veya haramın manalarına-maksatlarına götüren vesileler de o maksatlara/niteliklere benzer.”⁴⁹⁹ İmam Şâfiî’nin ifade ettiği bu kaideden anlaşıldığı üzere, maksatlara kendisiyle ulaşılan veya gerçekleşmesine araç olan vesilelerin hükmü, o maksatların hükmüne göre değişiklik arz eder. Maksat farz ise vesile de farz, maksat haram ise vesile de haram olur. Maksat vacip ise vesile de vacip, maksat mekruh ise vesile de mekruh olur.⁵⁰⁰ Maksat mendup ise vesile de mendup, maksat mübah ise vesile de mübah olur. Örneğin, yabancı kadına bakmak veya onunla baş başa kalmak zinaya vesile olduğu için zina gibi bu fiiller de haram kılınmıştır. Yine, haccın kendisine farz olduğu kişi için gerekli azığı temin etmek, asıl gaye olan hac yapmaya vesile olduğundan bu da farz olur.⁵⁰¹

Maksatların hükmüne araç olacak vesilelerin genelde mübahlardan teşekkül ettiğini söyleyebiliriz. Mübah ise yapılması veya terkedilmesi mükellefe bırakılmış fiildir.⁵⁰² Bu yönüyle mübah, her iki tarafa eşit olması nedeniyle üç şeye vesile olur ve

⁴⁹⁶ Zedd-i zerîa hakkında geniş bilgi almak için bkz. Muhammed Hişâm el-Burhânî, *Seddu’z-Zerâi’ fi’ş-Şerîati’l-İslamiyye* (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1985).

⁴⁹⁷ Muhammed bin İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1983), 4/51.

⁴⁹⁸ الذرائع إلى الحلال والحرام تشبه معاني الحلال والحرام. (Şâfiî, *el-Ümm*, 4/51)

⁴⁹⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 1983, 4/51.

⁵⁰⁰ Mahdûm, *Kavâidu’l-Vesâil fi’ş-Şerîati’l-İslamiyye*, 223.

⁵⁰¹ Yılmaz, *Vesâil-Makasid İlişkisi*, 120.

⁵⁰² Şâtibi, *el-Muvâfakât*, 1997, 1/171.

bunlara göre hüküm alır. Şayet haram veya mekruh bir şeye vesile olursa o fiilden kaçınılması istenir. Emir buyrulan bir hükme vesile olursa onun hükmünü alır ve amel edilmesi istenir. Herhangi bir şeye vesile olmayıp her iki tarafa eşitse bu durumda sadece vesile olduğu şeyin hükmünü alır.⁵⁰³ Bu durumda mübah vesile olduğu maksadın hükmünü alarak yapılması veya kaçınılması istenilen taraflardan birinin hükmünü almış olur.⁵⁰⁴ Örneğin alışveriş helal olduğundan ayette Allah alım satımı helal kıldığını ifade etmiştir.⁵⁰⁵ Fakat alım satımın insan üzerine farz olduğu durumlar olabilir. Örneğin insan hayatını korumaya yönelik zarurî ihtiyaçların satın alınması, namaz kılmak isteyen kişinin su bulamadığı takdirde su satın alması farz olur. Normal durumda mübah olan su alışverişi bu durumda farza dönüşür.⁵⁰⁶

Bu ilkenin makâsıd-ı şerî'a ilminde önemli yere sahip olduğunu ve makâsıd içtihadında karşılığı bulunduğunu belirtmeliyiz. Bu nedenle Şâtıbî'nin makâsıttaki taksimini göz önüne aldığımızda, tâbi maksatların gerçekleşmesinde etken aslî maksat ise tâbi olan maksat aslî maksadın hükmünü alır. Şayet aslî maksat gözetilmezse tâbi maksat gaye barındırmadığından içtihada konu olamaz.⁵⁰⁷

Yine, mükelleflerin kendilerine ait maksatları, aslî maksatlar üzerine bina etmesi ister ibadet ister âdet türünden olsun, tasarruflarının hepsini birer ibadete dönüştürür. Mükellef, dünyevi işlerinde Şâri'nin muradını anlayıp gereğini yerine getirmeye niyet ettiğinde, Şâri'nin gayesine uygun amel edebilir, yasaklarından da kaçınabilir.⁵⁰⁸ Nitekim mükellef, Allah'ın emirlerine uymak ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) şer'î tasarruflarına ittiba etmek için kulluk görevini yaparak amelde bulunabilir. Aslî maksatlar baz alınarak ortaya konan tâbi maksatlar genelde vacip hükmünü alır. Çünkü aslî maksatlar, dinin gözetmesi gereken zarurî maslahatları korumaya matuf olduğundan vaciblik hükmü

⁵⁰³ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1997, 1/179-180.

⁵⁰⁴ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1997, 1/224.

⁵⁰⁵ el-Bakara 2/275.

⁵⁰⁶ Yılmaz, *Vesâil-Makasid İlişkisi*, 120-121.

⁵⁰⁷ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1997, 2/334.

⁵⁰⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1997, 2/337.

etrafında döner. Cüz'î iken vacip olmayan mendup ve müstahablar ise küllî iken vacibe dönüşebilir.⁵⁰⁹

Buna eklemek istediğimiz bir diğer nokta da vesilenin maksadın hükmünü alması gibi, hükme ulaştırma hususunda da asıl maksat kabul edilmesidir. Bu, vesilelerin asıl maksada dönüşmesi olarak da adlandırılabilir. Bu şekildeki bir kullanımı Şâtıbî'nin aslî ve tâbi maksatlarında görüyoruz. Burada önemli olan aslî ve tâbi maksatların doğru tespit edilip edilmediğidir. Çünkü gerçek bir aslî maksat şeriatın gerçekleştirmeyi arzu ettiği bir gayedir. Bu gayenin gerçekleşmesine sebep olacak vesileler de aslî maksat hükmünde kabul edilebilir.⁵¹⁰

Vesile konumundaki tâbi maksadın doğru tespit edilmesi ve şeriat tarafından muteber olması gerekir. Aksi takdirde meşru bir gayeye, gayri meşru vesilelerle ulaşılmış olur. Bu, aslî maksadı gerçekleştirme hedefiyle yapılmış olsa da sonuç olarak onu ortadan kaldırmış olur. Aslî maksatlar, yaratanın erdemli toplum oluşturma gayesi olup bu gayelere gayri meşru tâbi maksatlar edinerek ulaşmak ulvî hedefi süflî araçlarla gerçekleştirmeye çalışmak olur ki bu da Şâri'nin asıl hedeflediği gaye ile ters düşer.⁵¹¹

2. Maksadın Ortadan Kalkmasıyla Vesilenin de Kalkması

Bir araç bir gayeye bağlı olduğunda gaye ortadan kalkınca ona ulaştıran araç da doğal olarak hükmünü yitirecektir. Maksatların ortadan kalkmasıyla vesilelerin hükümleri de ortadan kalkar.⁵¹² Kısaca “*gaye ortadan kalkarsa, vesile de dikkate alınmaz*” kaidesi vesilenin varlığını gayeye bağlamıştır.⁵¹³ Vesile, maksadın varlığını sağlayan vasıf gibidir. O maksat, ortadan kalkınca vasıfta doğrudan ortadan kalkmış olur.⁵¹⁴

⁵⁰⁹ Şâtibi, *el-Muvâfakât*, 1997, 2/339.

⁵¹⁰ İbn Âşûr, *Makâsıd*, 331-333.

⁵¹¹ Makyavelizm denen bu düşünce tarzı ve İslam hukukundaki bakış açısı için bkz. Yılmaz, *Vesâil-Makasıd İlişkisi*, 187-191.

⁵¹² Yûbî, *Makâsudu's-Şerî'ti'l-İslamiyye*, 459.

⁵¹³ Geniş bilgi için bkz. Şâtibi, *Muvâfakât*, 2/24-30.

⁵¹⁴ Şâtibi, *el-Muvâfakât*, 1997, 2/35.

Bu ifadelerde geçen itibardan düşmek veya ortadan kalkmak çeşitli şekillerde olabilir. Hükmün kendiliğinden sâkit olması, hükmün nesih edilmesi, hükmün konusu olan mükellefin durumunun değişmesi gibi çeşitli suretlerde itibardan düşebilir.

İtibar edilen veya itibardan düşen bu maksatlar emir ve mubahların yanında haram ve mekruhları da kapsar. Şâri‘ tarafından aslî maksadın farz veya vacip hükmü iskat edilirse o maksada vesile olan hükümlerin de farz veya vacip hükümleri sakıt olur. Aslî maksadın haram veya mekruh hükmü iskat edilince vesile olan hükümlerin de haram ve mekruh vasıfları sakıt olur.⁵¹⁵ Bu durumun tüm teklîfî hükümler için geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Yine, maksatların ortadan kalktığı veya kendisine gerek duyulmadığı durumlarda vesilelerin sakıt olmasından dolayı mükellefin o vesilelere yönelmesi beklenmez. Zira yol gidilecek hedef içindir. Hedefin olmadığı yerde yolculuğa çıkmak abestir. Şeriat ise abeslikten uzaktır.⁵¹⁶

Kavaid eserlerinde sıkça geçen ve bu kuralı da içinde barındıran üst kaide “*Aslın düşmesiyle fer‘ de düşer,*”⁵¹⁷ “*Metbu‘un sakıt olmasıyla tâbi de sakıt olur,*”⁵¹⁸ “*Şayet asıl batıl olursa fer‘ sabit olmaz,*” “*Müsebbeb hâsıl olmuyorsa sebepte hâsıl olmaz,*” şeklindedir.⁵¹⁹ Bu kaidelerden süzölmüş olan maksat - vesile ilişkisi, bu kaideler çerçevesinde ispat ve ilga durumuna göre ele alınmış, ilkeleri de ortaya konulmuştur. Şâtîbî bu konuda özetle şunu söylemiştir. “Vesail bizzat kendileri için hedeflenmiş (maksûd) değillerdir. O vesileler sadece makâsıda tâbidirler. Şayet maksatlar sakıt olursa vesileler de sakıt olur. Vesileler olmadan maksatlara ulaşılabilmesi mümkünse onlara tevessül edilmez. Makâsıd bir bütün olduğu düşünülürse, maksatların düşmesi durumunda vesilelerin de varlıklarını koruması abes olur .”⁵²⁰

⁵¹⁵ Mahdûm, *Kavâidu ‘l-Vesâil fi ‘ş-Şeriatî ‘l-İslamiyye*, 253.

⁵¹⁶ Yılmaz, *Vesâil-Makasîd İlişkisi*, 142.

⁵¹⁷ Zerkâ, *Şerhu ‘l-Kavâidi ‘l-Fıkhîyye*.

⁵¹⁸ Bedreddin Muhammed bin Abdullah bin Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fî ‘l-Kâva ‘id*, thk. Teysir Faik Ahmed Mahmud (Kuveyt: Vezâratu‘l-Evkâf ve‘ş-Şuûni‘l-İslamiyye, 1405), 1/235; Alâuddîn Ebu‘l-Hasen ‘Ali bin Süleymân el-Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhu ‘t-Tahrîr fî Usuli ‘l-Fıkh*, thk. Abdurrahman bin Abdullah el-Cibrîn (Riyad: Mektebetu‘r-Rüşd, 2000), 2/933; Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-Nazâir*, 118.

⁵¹⁹ Ahmed b. Yahyâ Venşerîsî, *Îzahu ‘l-Mesâlik ilâ Kavâ ‘idil’Îmâm Ebî Abdillâh Mâlik*, thk. Sâdık b. Abdurrahman el-Ğırbânî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 109.

⁵²⁰ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1997, 2/353.

Bu ilkeye işaret eden birçok aklî ve tabîî örnekler vardır. Ağaçların kökü kuruyunca dallarının kuruması, ana arterden enerjinin kesilmesiyle tüm tâbi arterlerin enerjilerinin kesilmesi bu ilkeye örnek olabilir. Ağacın kökü asıl olup dalları o kökü besler. Kök kurur ve işlevini yitirirse doğal olarak dallar da kurur, hükmünü kaybeder. Tali arterleri besleyen ana arter enerji kaynağında enerji kesilince diğer tüm enerji istasyonlarında enerji kesilir. Bütün bu tabîî ve aklî olaylar teorik ilkelere de yansır. Şâri‘ tarafından ameller iman için bir vesile kılınmıştır. Asıl gaye imanın varlığı ve sürdürülebilmesidir.⁵²¹ Bu sebeple iman olmadan bütün ameller boşa çıkar. İman - amel ilişkisi gibi illet - hüküm ilişkisi de maksat - vesile ilişkisine benzer. İllet ortadan kalkınca hüküm de kalkar.

Bu kaide makâsıdın önemli konusu olan zarûriyyât, hâciyyât ve tahsiniyyât arasındaki maksat - vesail ilişkisinde de geçerlidir. Zira zarûriyyât, diğer ikisine göre maksat hükmünde olup hâciyyât ve tahsiniyyât, zarûriyyâtın varlığıyla var olurlar. Zira hayatın idamesi zarûrî maksatlara bağlıdır. Onlar olmadan diğerleri bozuk ve dengesiz olacaktır. Tahsînî maksat hâciye hizmet ederken her ikisi de zarûrî maksada hizmet etmektedir. Bu durumda zarûrî maksat iken diğerleri vesiledir.⁵²² Zarûrî maksat ortadan kalkarsa veya yok olursa diğerleri de ortadan kalkar veya görevini yerine getiremez hale gelir.

Bu kuraldan bazı istisnalar vardır. Bu istisnalardan biri, bir vesilenin birden çok maksada araç olmasıdır. Örneğin abdest, Kur’an okumak, namaz kılmak, hacda tavaf etmek, camiye girmek gibi birçok ibadetin vesilesidir. Asıl maksatlardan olan namazın farzının bazılarının düşmesiyle abdest vesile olmaktan düşmez. Zira abdest, Kur’an okumak ve başka aslî ibadetlerin vesilesi olarak kalmaya devam eder.⁵²³

⁵²¹ Mahdûm, *Kavâidu 'l-Vesâil fi 'ş-Şerîati 'l-İslamiyye*, 254.

⁵²² Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1997, 2/31.

⁵²³ Yûbî, *Makâsudu 'ş-Şerî 'ti 'l-İslamiyye*, 460.

3. Vesile Maksada Ulaştırmıyorsa Yeni Vesilenin İkâme Edilmesi

Vesileler zaman, mekân ve insan faktörü sebebiyle maksada ulaştırmıyorsa bu durumda maksatlara uygun, onların işlevini yerine getirmeye münâsib vasıf ve vesileler getirilmelidir.⁵²⁴ Zira maksatları gerçekleştiren vesilelerin değişime⁵²⁵ uğrama veya görevini eda edememe durumu olabilir.⁵²⁶

Örneğin, namaz ibadeti bir maksat olup namaz vakitleri bu maksada ulaştıran sebeplerdir, bu sebepler de namazın vesilelerini oluşturur. Kutup noktalarında namaz vakitleri oluşmadığından vesile olan vakit ortadan kalkmış olur. Vesilelerin ortadan kalkması maksatları ortadan kaldırmayacağından namaz ibadeti sakıt olmaz. Aksine, ona yeni bir vesile aranır, bu vesile vakit olduğundan namaz vakitleri hadiste de belirtildiği üzere Müslümanlar tarafından vakte mülâim ve münâsib bir vasıf takdir edilir. Nitekim “deccal rivayeti” olarak bilinen uzun hadiste Hz. Peygamber (s.a.v), bir yıl kadar uzun sürecek günde sadece bir defa beş vakit namaz kılmak yeterli olacak mı? sorusuna “*Hayır, sizler vakit takdirinde bulunun!*” cevabını vermiştir.⁵²⁷ Bu hadis maksat olan namazın düşmediğini yeni vesileler takdir edilmesi gerektiğini bildirmektedir.

Yine, Kur’an’da yolculuk esnasındaki borçlandırmanın yapılmasından sonra borcun temini için rehin önerilmiştir.⁵²⁸ Borç maksat iken rehin, borcun temini için bir vesiledir. Bu vesile bazen yolculukta bir takım kabz ve taşıma zorluğu nedeniyle bazı durumlarda rehin terkedilip yerine tescil ve tapu kayıtlarındaki şerhler bu vesilenin yerine geçebilir.⁵²⁹

⁵²⁴ Ahkâmın değişmesi ile ilgili detaylı bilgi almak için bkz. Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 109.

⁵²⁵ İslam hukukunda ahkâmın değişmesi ve sınırının ne olduğu konusunda geniş bilgi için bkz. Ekrem Buğra Ekinci, *İslam Hukukunda Değişmenin Sınırı* (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2018).

⁵²⁶ Vesilelerin değişkenliği ve yeni vesile ihdası ile ilgili tartışmalara konumuzu doğrudan ilgilendirmedeği için girmedik. Fakat bu konuda geniş bilgi almak isteyenler zikredilecek tezin dördüncü bölümüne bakmaları uygun olacaktır. Yılmaz, *Vesâil-Makasid İlişkisi*, 193-214.

⁵²⁷ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, “Tefsir”, 39; Müslim, *Sahîhu Müslim*, “Fiten”, 116; Ebu Dâvud, *Süneni Ebî Dâvud*, “Melâhim”, 14.

⁵²⁸ el- Bakara 2/283.

⁵²⁹ Ahmet Yaman, “İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsîd İçtihadının ya da Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine”, *Marife Dergisi* 1 (2002), 45.

Maksatların vesilelerini aynen yerine getirmek mümkün olmakla birlikte o hükümlerin vaz' edildiği dönemki sosyal ve toplumsal yapının farklılığı nedeniyle, ilgili maksada tam ulaştırmıyorsa yeni vesileler tercih edilebilir. Örneğin, Hz. Peygamber (s.a.v) Müslümanların Medine'de yapacakları evliliklerde nikahın sıhhati için iki şahidi yeterli görmüştür.⁵³⁰ Bu şahitler ile nikahın aleniyetini sağlayarak evlilik haklarının korunması ve fuhuş şüphesinin eşlerden defedilmesini gerçekleştirmiştir.⁵³¹ Ancak günümüzde milyonların yaşadığı metropol şehirlerin oluşması, komşunun komsuyu tanımadığı bir dönemde nikahın vesilesi olan iki şahitle iktifâ etmek, evlilik kurumunu istismara yol açabilir. İki şahidin nikahta şart koşulmasının maksadı tarafların haklarını korumak ve fuhuş iltibasından kurtarmak olduğundan günümüzde bu maksadı sağlamak ancak iki şahide ek olarak evlilikte ilan ve tescil şartı koşulabilir. Böylece iki şahidin tam sağlayamadığı maksat bu iki ek vesileyle sağlanmış olur.⁵³²

Vesilelerden bazıları fiziki, coğrafi sebeplere bağlanmış olabilir. Bu gibi durumlarda bilimsel ve teknolojik destek ve gelişimler göz önüne alınarak eski vesileler terkedilip yerlerine yeni vesileler ikame edilebilir. Örneğin Hz. Peygamber (s.a.v) köpeğin yaladığı bir kapın yedi defa yıkanmasını sekizincide toprakla ovalanarak durulanmasını emretmiştir.⁵³³ Bu hadiste toprak ve su temizlik maksadı için bir vesiledir. Bu toprak vesilesi yerine deterjan veya daha etkili temizlik kimyasalları vesile olarak ikame edilebilir. Zira toprağın gerçekleştireceği temizliği deterjanlar kat kat sağlayabilir. Yine, istincada taş ile temizlik yerini kâğıt veya başka bir maddeye bırakabilir. Çünkü taş veya kâğıtla temizlikten sonra zaten su ile taharet yapılmakta olup kâğıt taşın görevini fazlasıyla görebilir.⁵³⁴

⁵³⁰ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Nikah",36; Ebu Dâvud, *Süneni Ebî Dâvud*, "Nikah",19; Tirmizî, *Cami'u't-Tirmizî*, "Nikah",14; İbn Mâce, *Süneni İbn Mâce*, "Nikah",15.

⁵³¹ İbn Âşûr, *Makâsıd*, 335-336.

⁵³² Yaman, "İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsıd İctihadı İlkeleri", 45.

⁵³³ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Vuđû", 33; Müslim, *Sahîhu Müslim*, "Tahâret", 93.

⁵³⁴ Yaman, "İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsıd İctihadı İlkeleri", 45-46.

4. Vesileler Birden Çoksa En Güçlü Olanın Tercih Edilmesi

Bazı meselelerde tek bir gayeye ulaştırarak vesile birden çok olabilir. Bu durumda asıl gayeyi tam, hızlı ve en kolay biçimde ortaya koyabilecek vasfa sahip olan vesile öncelenir. Yine, üst mertebedeki bir vesile kendisinden daha alt mertebede olan diğer vesilelere tercih edilir. Çünkü üst mertebedeki vesile, maksadı gerçekleştirmede daha hızlı ve uygundur. Her iki vesilenin bir arada kullanılması mümkünse bu daha uygundur.

Şayet asıl gayeye tam anlamıyla ulaştırmada aynı seviyede birbirinden farklı vesilelerin bulunması durumunda fıkıh, bunlardan her birini eşit olarak dikkate almış ve mükellefi bunlardan herhangi birini tercihte hür bırakmıştır. Çünkü vesileler, bizzat amaçlanmış değildir.⁵³⁵ Buna örnek olarak “*Kadınlarınızdan fuhşa sürüklenip zina yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin; eğer onlar şahitlik ederlerse, o kadınları ölünceye, ya da Allah onların yararına bir yol gösterinceye kadar evlerinde tutun (dışarı çıkarmayın).*”⁵³⁶ ayetini verebiliriz.⁵³⁷

Bu ayetin hitabı tüm insanlardır. Maksat ise bu cezanın uygulanmasıdır. Bu suçun cezasının, kadının eşi veya yargıç tarafından uygulanması arasında herhangi bir fark yoktur, zira hepsi eşittir.⁵³⁸ Fakat günümüzde devletlerin merkezileşmesi, otoritenin devlet tarafından sağlanması ve bu olayda üçüncü taraf olan devlet yargısının müdahil olması sebebiyle cezanın yargıç tarafından uygulanması maksatlara daha uygundur. Zira modern dönemde Müslümanlar gerektiği gibi yetiştirilemeyip İslam ahlakı öğretileri de tam anlamıyla verilemediğinden kişisel cezalarda fertlerin kin, düşmanlık ve kıskançlık gibi saiklerle kadına zulüm etme ihtimali yüksektir. Bu ihtimalden kaçınma adına her ne kadar eşin ceza vermesi bir vesile olsa da yargıç da bu vesilelerden biri olduğundan eşe tercih edilebilir.

⁵³⁵ İbn Âşûr, *Makâsıd*, 335.

⁵³⁶ en-Nisa 4/15

⁵³⁷ Aynı ayeti Mehmet Erdoğan da örnek vermiştir. Değerlendirmesi için bkz. Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 102.

⁵³⁸ İbn Âşûr, *Makâsıd*, 336.

5. Maksat ile Vesile Çatışırsa Maksadın Tercih Edilmesi

İslam hukukunda asıl olan delil ve hükümlerin çatışmamasıdır. Çünkü din mutlak yaratan ve her şeyden münezze olan Allah tarafından vaz' edilmiştir. Ancak dinin nasları dil, tarih ve rivayet etkenleri sebebiyle -müçtehidin zihninde- ârızı bir teâruz olabilir. Bu durumda çatışan delil ve hükümlerin arasında telif ve cem yapılmaya çalışılmalıdır. Zira İslam hukukunun önemli ilkelerinden biri nass ve hükümlerle amel etmenin asıl olduğudur. Bu kuralın hedefi delillerin fonksiyonel kılınmasıdır. Bu nedenle şayet delil ve hükümler arası teâruz olduğu fark edilirse hükümlerin vaz' edilme ve uygulanma tarihine bakılarak nesih olup olmadığına karar verilir. Bununla teâruz giderilemiyorsa deliller ve hükümler arasında karinelere bakarak tercih yoluna gidilebilir.⁵³⁹ Yine de giderilememişse bu durumda delil ve hükümler arası cem ve telif yoluna gidilir.⁵⁴⁰

Teâruz ve tercih konusundaki yöntem, maksat ve vesile için de geçerlidir. Maksat ve vesile arasında asıl olan cem ve telifdir. Teâruz ise ârızı bir durumdur. Eğer maksat ile vesile arasında bir teâruz olursa yani, vesileyi uygulayıp itibara aldığımızda maksat iptal olup hükmü kalkıyorsa ya da maksadı uygulayıp itibar ettiğimizde vesile iptal veya ilga oluyorsa burada çatışan maksat ve vesilelerden bahsediyoruz demektir. Bu durumda uyulması gereken ilke şudur: “Makasıdın itibara alınması vesilenin itibara alınmasına sürekli olarak takdim edilir.” Bir diğer ifadeyle “Makâsıd, vesileye öncelenir.”⁵⁴¹ Zira vesileler, maksatlardan daha düşük makamda bulunurlar. Vesileler, maksatları gerçekleştirmek için var olduğundan aslını iptale ve ilgaya sebebiyet veriyorsa maksat vesileye bu kural gereği tercih edilir.

İslam hukukunda çatışma durumunda maksatların tercih edileceği yaygın görüş olmasına rağmen fıkıhçılar arasında bazı durumlarda maksadın mı vesilenin mi tercih edileceği fetvalara farklı yansımıştır. Bazıları maksat lehine fetva verirken bazıları da

⁵³⁹ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed İbrâhim Muhammed Hafnâvî, *et-Te'âruz ve't-Tercih inde'l-Usûliyyîn ve Eseruhumâ fi'l-Fıkhî'l-İslâmî* (Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1987).

⁵⁴⁰ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Şükrü Özen, “Teâruz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2011), 40/208-211.

⁵⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Makkârî, *el-Kavâid*, thk. Ahmed b. Abdullah bin Hamid (Mekke: Merkezi İhyâi't-Türâsi'l-İslami, ts.), 1/330; Maḥdûm, *Kavâidu'l-Vesâil fi's-Şer'iati'l-İslamiyye*, 283; Yûbî, *Makâsudu's-Şer'i'ti'l-İslamiyye*, 458-466.

vesile lehine fetva vermişlerdir.⁵⁴² Örneğin su bulamadığında teyemmüm alarak namaz kılan kişinin, namaz esnasında suyu görmesi veya suyu kullanabilir hale gelmesi durumunda ne yapacağı hususunda; Hanefiler, vesile yönüne bakarak abdest vesilesini öne çıkararak namazın bozulacağını söylemişlerdir.⁵⁴³ Mâlikiler ise maksat olan namazı baz alarak namazın bozulmayacağı yönünde fetva vermişlerdir.⁵⁴⁴

C. Mükellefin Maksatlarına Yönelik İlkeler

İslam hukuku yaratanın yaratılana hitabından çıkarılan hükümlerden oluşur. Bu hitabın sahibi Şâri‘, yarattığı kulların dünya ve ahiret maslahatlarını korumak ve onları ahiret hayatına hazırlamak için bu hitabının bir bölümünü fıkha, bir kısmını inanca, diğer kalanını ahlaka ayırmıştır. Bu hitabın hukuki boyutunu oluşturan ahkam ayetleri doğrudan fiilin hükmünü oluşturmaktadır. Ancak hükümlerin maksatları tespit edilirken sadece ahkam bildiren ayetlerle yetinilmez, inanca ve ahlaka dair olanlar da maksatların tespitine konu olur. Zira, Şâri‘nin amaçları inanç ve ahlak ayetlerinde de tezahür edebilir.

Şâri‘nin maksatlarını ortaya koymaya çalıştıktan sonra ikinci önemli mesele mükellefin, fiillerinde ve işlemlerinde bu maksatlara uygun gayeler gütmesidir. Zira mükellefin maksadı, Şâri‘nin maksadıyla uyumlu olmazsa istenilen maslahat gerçekleşmemiş olur. Bu sebeple mükelleflerin gayeleri zapt altına alınmalı, bununla ilgili temel ilkeler belirlenerek açıklanmalıdır. Bu nedenle biz de bu ilkeleri birkaç başlık altında açıklamaya çalışacağız.

1. Mükellefin Maksadının Şâri‘nin Maksadıyla Uyumlu Olması

Makâsıdı oluşturan Şâri‘nin maksatları ile mükellefin maksatları bir birine uyumlu olması maksatların gerçekleşmesi açısından son derece önemlidir.⁵⁴⁵ Zira Şâri‘nin ortaya koyduğu maksatların istenilen maslahatları gerçekleştirebilmesi için

⁵⁴² Makkârî, *el-Kavâid*, 330; Maḥdûm, *Kavâidu’l-Vesâil fi’ş-Şeriatî’l-İslamiyye*, 284.

⁵⁴³ Alâuddin Ebû Bekir b. Mes’ûd el-Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’ fi Tertibi’ş-Şerâi’* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1982), 1/57-58.

⁵⁴⁴ Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî - Mehdi Hasan el-Keylânî el-Kâdirî, *Kitâbu’l-Hüccet ‘alâ Ehli’l-Medîne* (Beyrut: Âlemu’l-Kütüb, 1403), 1/53.

⁵⁴⁵ Mükelleflerin maksatları hakkında detaylı bilgi için bkz. Ömer bin Süleyman bin Abdullah el-Eşkâr, *Makâsıdu’l-Mükellefin fîmâ Yuta’abbedu bihi li-Rabb’il-Âlemîn* (Kuveyt: Mektebetu’l-Felâh, 1981).

mükellefin ibadet veya muâmelet yaparken gözettiği gayelerin Şâri'nin gayeleriyle uyumlu olması gerekir.⁵⁴⁶ Mükellefin tasarrufları ne kadar şer'î maksatlara uygun olursa maslahatların gerçekleşmesi de o kadar hızlı ve tam olur.

Şer'î maksatların gerçekleşmesi sadece şeklen yeterli değildir. Şekil yönünden gerçekleşmiş görünen maksadın özünde de gerçekleşmesi gerekir ki maksatlardan istenilen fayda tezâhür etsin. Özellikle de uhrevî maksatların şekil ve muhteva olarak da gerçekleşmesi çok önemlidir. Zira Yaratan kullarının uhrevî saadetlerini önemseydiğinden onlara bir takım ibadet ve ahlak vecibeleri yüklemiştir. Bu ibadet ve ahlaka ait vecibelerin Şâri'nin istediği şekilde, istenilen gayelere uygun yapılması gereklidir. Bundan dolayı da mükellefin maksatları Şâri'nin maksatlarına tam uyum sağlamalıdır. Şayet ibadet ve ahlakî fiil ve tasarruflarda şer'î maksatlar gözetilirse Şâri'nin hedeflediği maksatlar şekil ve muhteva olarak gerçekleşmiş olur. Bunun sonucu olarak da mükellef manevi ve maddi saadeti dünya ve ahirette temin etmiş olur. Müçtehit içtihat yaparken bu noktayı göz önünde bulundurmalı, mükelleflerin maksatlarını araştırmalı ve ona göre içtihatla bulunmalıdır.⁵⁴⁷

Bu ilkeye birkaç örnek verelim. İslam hukukunda hediyeleşmek sünnettir. Bu sünnetin maksadı, insanlar arasında sevgiyi, yakınlaşmayı, toplumsal birliği sağlamaktır. Bu nedenle birçok hadis hediyeleşmeyi teşvik etmiş, Hz. Peygamber (s.a.v) hediye kabul etmiş, hediye de vermiştir. O zaman hediyeleşmek sünnet olup insanlar arasında muhabbeti artırma maksadı vardır. Hediye etmek isteyen mükellef, Şâri'nin hediyeleşmekten istediği maksatlardan farklı olarak bunu, insanlara kendisini cömert göstermek veya insanların başına kakmak ve onları kendi etkisine almak için yapmış olursa bu kişi Şâri'nin maksatlarından farklı bir maksat gütmüş olacağından yaptığı tasarruf sünnet hükmünden çıkıp mekruh hükmüne girer. Hediye istenilen fayda ve maslahat da sağlanmamış olur.

Yine, nikah akdinde Şâri', neslin devamını, eşlerin birbiriyle ünsiyet kurmasını ve cinsel duyguların tatmini gibi maksatlar hedeflemiştir. Nikah akdinde taraf olan erkek bu gayelere mugayir bir maksatla hareket etse ve nikahı kocasından üç talakla boşanmış

⁵⁴⁶ Şâtibi, *el-Muvâfakât*, 1996, 2/331.

⁵⁴⁷ Keylânî, *Kavâidu'l-Makâsıd inde'l-İmami's-Şâtibî*, 384-384.

kadının eski eşine dönebilmesi için yapsa bu durumda mükellef Şâri'nin hedeflediği maksatlara zıt maksat gütmüştür. Bu nikah akdi sünnet veya vacip hükmünden haram hükmüne dönüşmüş olur. Çünkü nikahtan istenilen gaye ve maksat elde edilememiştir. Bu durumda mükellefin gayri meşru amacı şer'î maksadı ortadan kaldırmıştır.⁵⁴⁸

2. Mükellefin Gayri Meşru Amacının Şer'î Maksadı İlgası

Mükellefin niyetinin maksatlardan istenilen faydanın sağlamasında önemli role sahip olduğundan dolayı Şâri' ile mükellefin maksatlarında uyumun aranması gerekir. mükellefin maksadının Şâri'in gözettiği maksattan farklı olması durumunda mükellefin tasarruf ve işlemlerinin batıl veya fasit olup olmayacağına değineceğiz.

Fıkıhta asıl olan, mükellefin maksadının Şâri'nin maksadıyla uyumsuz olması durumunda ibadet ve ahlak cihetinden amelinin batıl olduğudur. Zira ibadette butlan ile fesat aynı şeydir. Bu konuda ihtilaf da bulunmamaktadır. Çünkü ibadet ve ahlak doğrudan mali işlemleri değil, insanın manevi yönünü ilgilendirir. Bunlar da ya samimi ve ihlaslı bir şekilde olur yahut olmaz. Ancak mali işlemler veya hukuki işlemlerde butlan ile fesat farklı şeylerdir.

Bu konuda iki görüş öne çıkmıştır. Bu görüşlerden ilki, Hanefiler ve Şafilere aittir. Onlar sadece niyete bakarak hükmün verilemeyeceğini, mükellefin aslen meşru olan tasarrufunda kastın fasit olduğunun açıkça görünmesi durumunda butlanın gerçekleşeceğini söylerler. Buna işaret eden ifadeler şöyledir: Hanefiler, üzümün şirasından şarap yaptığı bilinen birine satılmasında beis görmemişlerdir. Zira günah şıraya taalluk etmemiş olup aslen helal bir içecektir. Günahın, helal vasfın değişim geçirmesinden sonraki içkiye taalluk ettiğini söylemişlerdir.⁵⁴⁹ Şayet alıcı akdin şartlarında şıra ile şarap yapacağına dair bir beyanda bulunmamış veya şart ileri sürmemişse satış yapılmasında bir beis yoktur. Nitekim satıcı tıpkı diğer meyve suları gibi helal olan üzüm şirasını satabilir. Çünkü satıcı veya alıcının maksadının şarap yapmak olduğuna dair açık bir niyet tezahür etmemiştir.

⁵⁴⁸ Keylânî, *Kavâidu'l-Makâsıd inde'l-İmami's-Şâtıbî*, 385-387.

⁵⁴⁹ Burhaneddin bin Ebubekir el-Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâye*, thk. Talâl Yusuf (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 4/378.

Yine, hülle yapma gayesiyle eski eşinden üç talakla boşanan kadın ve hülleci erkek, geçici nikah yapacaklarını izhar etmeseler, bunların nikahları sahih olur. Zira niyetlerini gösteren ve akde bunu konu eden bir emâre yoktur. Ancak niyetlerini izhar etseler bu durumda İmam Ebu Hanife akdin sahih olduğunu, çünkü fesadın akdi batıl yapmayacağını, fakat nikahın tahrimen mekruha dönüşeceğini söylemiştir. İmam Ebu Yusuf ise akdin batıl olduğunu, zira mükellefin, Şâri'nin nikahta gözettiği maksatlardan farklı bir maksat gözettiğini ifade etmiştir.⁵⁵⁰

İmam Şafiî ise *el-Ümm* adlı eserindeki ifadesinde Hanefileri desteklemektedir. O; “aslı itibariyle bir akit sahihse şartlarını da sağlamışsa o akdi gizli kalan niyetlere göre batıl saymayıp meşru olmayan niyetlerini mekruh görürüm. Ancak mükellef gayri meşru niyetini izhar etmişse bu akdi fasit sayarım” demektedir.⁵⁵¹ Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere İmam Şafiî, mükellefin kastının Şâri'nin kastıyla uyumlu olmaması halinde bunun tasarrufunu batıl kılmadığı görüşündedir. Ancak mükellef bu gayri meşru kastını izhar ederse ona göre akit fasit olur.

İkinci görüşe gelince, Malikiler ve Hanbeliler, mükellefin kastını akdin sahih olmasında müessir kılmışlardır. Şayet mükellef gayri meşru bir niyet güderse akit batıl olur.⁵⁵² Zira, mükellefin kastı Şâri'nin gözettiği maksatlardan farklıdır. Bu nedenle onlar, üzüm veya şiranın şarap yapması muhtemel insana satılmasına cevaz vermemişlerdir. Yine, hülle amacıyla yapılan nikahın sahih olmadığı görüşündedirler.⁵⁵³

3. Şâri'nin Meşakkati Amaç Edinmemesi

İslam indiği dönemden kıyamete kadar insanların problemlerini çözme iddiasındadır. Bu iddiasını çeşitli şekilde ayet ve hadislerde detaylandırmıştır. Bu detayların hukuk ve ibadet boyutu, fıkıh ilmi içerisinde temellendirilmeye çalışılmıştır. Fıkıh ilmini, insanın lehine ve aleyhine olanı bilmesi şeklinde kabul edersek, insanın

⁵⁵⁰ Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâye*, 1/185; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, 2/236-238; Abdurrahman bin Muhammed İvad el-Cezîrî, *Kitabu'l-Fkih alâ Mezâhibi'l-Erba'a* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 4/18.

⁵⁵¹ Muhammed bin İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 3/75.

⁵⁵² Ahmed bin Muhammed es-Sâvî, *Hâşiyetu's-Sâvî ala Şerhi's-Sağîr* (Kahire: Dâru'l-Meârif bi Mısır, ts.), 3/20; Mansûr bin Yûnus bin Salâhiddin el-Buhûtî, *Keşşâfu'l-Kinâ' ala Metni'l-İknâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 5/6.

⁵⁵³ Bu ilkeyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Keylânî, *Kavâidu'l-Makâsüd inde'l-İmami's-Şâtûbî*, 435-448.

inançtan ahlaka birçok problemiyle ilgilendiği sonucuna ulaşırız. Bu yönüyle fıkıh ilmi, hem kazâî (yargı) hem de diyanî (dini) hükümleri içerir. Bu hükümlerin uygulanması ve yeni problemlerin çözülmesi İslam hukukunun hem esnek hem de uygulanması kolay bir yapıda olmasını gerektirir. Nitekim esneklik ve kolaylık Şâri‘ tarafından gözetilen bir maksattır. Bu nedenle birçok ayet ve hadiste İslam’ın kolaylık dini olduğu, kullara zorluk amacıyla gönderilmediği defalarca zikredilmiştir. Bu ayetlerden birkaçı şöyledir: “Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez”⁵⁵⁴; “Allah, dinde sizler için bir zorluk kılmamıştır”⁵⁵⁵; “Allah sizin zorluğa düşmenizi istemez.”⁵⁵⁶

İbn Âşûr, itidal ve kolaylığın İslam hukukunun maksatlarından olmasının ayet ve hadislerle dayandığını ifade eder. O, bu konuda Şâtıbî ile aynı fikirde olduğunu belirtir ve onun görüşünü aktarır.⁵⁵⁷ Şâtıbî, zorluğun ümmet üzerinden kaldırıldığını gösteren delillerin kesinlik derecesine ulaştığını bildirir.⁵⁵⁸ İbn Âşûr da dinin kolaylık dini olduğunu ifade eder, itidal ve kolaylığı dinin en büyük maksatlarından sayar. İbn Âşûr ve Şâtıbî’nin de belirttiği üzere kolaylığın dinin maksatlarından olduğu hususunda şüphe yoktur. Bu nedenle İslam insanlara meşakkat yüklemeyi, gereksiz zorluklar altına sokmayı doğru bulmamıştır.

Şâri‘, şayet bir çıkış yolu varsa insanların bu yolu izlemelerini emretmiştir. Dolayısıyla mükellef, ibadet ve muâmelatta meşakkatî amaçlamaz. Zira dinin maksadı meşakkatî kaldırmak olduğundan mükellefin de gereksiz ve semeresi olmayan meşakkatten kaçınması gerekir. Çünkü Şâri‘ genelde mükellefe zorluk karşısında çıkış yolu göstermiştir. Nitekim zarûret durumlarında birçok haram helal kabul edilmiş, kulun kaldıramayacağı yük kula yüklenmemiştir. Mükellef, bütün bu maksatları gözетerek ibadet ve muâmelatta kendini aşan meşakkate girmemeli ve bundan sevap kazanacağı zannına kapılmamalıdır.

⁵⁵⁴ el-Bakara 2/185.

⁵⁵⁵ el-Hacc 22/78.

⁵⁵⁶ el-Mâide 5/6.

⁵⁵⁷ İbn Âşûr, *Makâsıd*, 245.

⁵⁵⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/520.

4. Hükümlerin İfasında Mükellefi Zorlayan Meşakkatin Sınırları

İslam meşakkati amaçlamamakla birlikte inanç, ibadet ve ahlak insana birtakım sorumluluklar ve bazı meşakkatler yüklemiştir. Dinin emirleri uygulanırken belli bir meşakkat altına girmek gerekecektir. Buna göre mükellefin hangi emir ve yasaklarda meşakkate katlanması, hangi durumlarda katlanmaması gerektiğini bilmesi önemlidir. Bu nedenle meşakkat ya makul veya değildir. Makul olan meşakkat mükellefi sorumlu kılarken makul olmayan ve kulun gücünü aşan meşakkat kuldan kaldırılmıştır.⁵⁵⁹

Klasik usul kitaplarında mükellefin gücünü aşan emirleri yerine getirme konusunda çok tartışma yaşanmış ve hatta Kelam ilmi de bu tartışmalara dahil olmuştur. Bir kısım usulcü mükellefin kudretini aşan emirleri yerine getirme teşebbüsünde bulunması gerektiğini dile getirirken bir kısmı da bunun gerekli olmadığını Allah'ın kullarına güçlerinin yetmediği zorlukları yüklemeyeceğini söylemişlerdir.⁵⁶⁰

Bu konu geniş ve tartışmalı olduğundan buna değinmemekle birlikte bizler meşakkat ve güç yetirememenin belli durumlarda mazeret sayılacağını, mükellefin durumuna göre hüküm verileceği kanısındayız. İslam hukukunda bununla ilgili birçok mesele zikredilmiştir. Örneğin abdest almak için mükellef su bulamazsa hemen teyemmüme yönelmez. Şayet su satanlar varsa ve satılan su makul bir fiyattan satılıyorsa suyu satın alarak abdest almakla mükelleftir. Ancak satılan su mükellefin bütçesini aşılıyor ya da su fahiş fiyatla satılıyorsa mükelleften suyu satın alma teklifi düşer. Bu durumda mükellef abdest yerine geçen teyemmüme yönelebilir.⁵⁶¹ Zira mükellefin maddi durumunu aşan veya mükellefin fahiş fiyat nedeniyle makul olmayan bir külfete sokulması doğru değildir. Müçtehit, mükellefin bu gibi durumlarda görebileceği maddi

⁵⁵⁹ Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 29.

⁵⁶⁰ Konumuzla doğrudan alakalı olmadığı için mükellefin güç yetirme sorununa değinmeyeceğiz. Ancak bu konuda geniş bilgi almak isteyenler şu makalaya bkz. Abdurrahim Kozalı, “İslâm Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak ‘Güç Yetirme (Kudret)’ Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları -İslâm Düşüncesinde Tanrı’nın Mutlak Kudreti İle Dogmanın Makuliyeti Arasındaki Dengeye Bir Örnek-”, *Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 247-265.

⁵⁶¹ Hasan bin Ammar bin Ali eş-Şurunbulâî, *Merâğı'l-Felah (Muhtasarı İmdadu'l-Fettah Şerhu Nuru'l-İdâh)*, thk. Beşşar Bekrî Arabî, ed. Mâzin Bâkîr (Dimaşk: Dâru Tûbâu, 2002), 77-78.

ve manevi zararı ve meşakkati göz önünde bulundurmalıdır.⁵⁶² Çünkü Şâri‘ böyle bir zorluğu ve meşakkati kullarından kaldırdığını çok defa ayet ve hadislerde zikretmiştir.⁵⁶³

⁵⁶² Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 29-30.

⁵⁶³ el-Hacc 22/87.

IV. MAKÂSİD İÇTİHADINI SINIRLAYAN DELİLLER

Makâsıd içtihadının muteber bir içtihat olması için birtakım ilkeler çerçevesinde yapılması uygun olur. Bu ilkeler içtihat ilkeleridir. İctihat ilkelerinin alt başlığı altında ise makâsıd içtihadının ilke ve sınırları vardır. Bu sınırların İslam hukuk usulünde ne olduğuna değinmemiz elzemdir. Zira bu içtihat yönteminin hangi delillerle sınırlanacağı veya içtihat alanının nasıl daraltılacağı veya genişletileceği önemli bir konudur.

A. Nass ile Sınırlama

Müştehidin sınırlı sayıdaki ayet ve hadislerden yola çıkarak sınırsız olaylara cevap verebilmesi doğal olarak naslar üzerinde yapacağı içtihat faaliyeti ile mümkündür. Bu sebeple içtihadın alanı şer'î naslardır. Lakin naslar üzerinde yapılacak bu içtihat eylemi mutlak ve sınırsız değildir.⁵⁶⁴ Usulcüler, içtihat yapılacağı zaman karşılaşılabilecek aşırı yorum ve keyfî fetvaların önüne geçmek, güvenilirlik, öngörülebilirlik ve tutarlılığı sağlamak adına içtihat faaliyetine ilişkin bazı kaide ve sınırlamalar getirmişlerdir.⁵⁶⁵ Bu kaide ve sınırlamalardan birisi de hiç şüphesiz *Mecelle*'de bulunan “*Mevrid-i nasta içtihada mesağ yoktur,*”⁵⁶⁶ kaidesinde özetlenen kat'î nastır.⁵⁶⁷

Mecelle'de ifade edilen bu kaide klasik usulcülerin bakışını yansıtmaktadır.⁵⁶⁸ Nitekim klasik dönemden günümüze usulcülerin tamamına yakını şer'î nasların karşısında içtihat yapmayı doğru bulmamıştır. Zira bu kapının açılması dinin sabiteleri ve değişmezleri üzerinde keyfî ve kişisel yorumları öne çıkarabilir. Bu nedenle makâsıd içtihadını sınırlayan delillerin ilki hiç şüphesiz nass olacaktır. Zira nass ilahî buyruğun ete kemiğe büründüğü vücuttur. Nassı “kelimetullah” kabul ettiğimizden Şârî' insanoğluna belli hükümleri nass ile vaz' etmiştir. Bu nedenle nass İslam hukuk metodolojisinde birinci derece delil kabul edilmiştir.

⁵⁶⁴ Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 7.

⁵⁶⁵ Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 8.

⁵⁶⁶ Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/43.

⁵⁶⁷ Orhan, “Mevrid-i Nasta İctihada Mesağ Yoktur”, 107.

⁵⁶⁸ Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 9.

Nass kelimesinden genel anlamda kastımız Kur’ân ve hadis metnidir. Zira Kur’an doğrudan vahiy iken hadisler tamamlayıcı vahiy hükmündedir. Şâri‘ buyruklarını ya doğrudan Kur’an ile muhatabına ulaştırmış veya dolaylı olarak Rasulü aracılığıyla hükümlerin pratik hayata uygulanmasını istemiştir. Bu nedenle tarafımızca hadislerin bağlayıcılığı söz konusudur.⁵⁶⁹

Ancak Hz. Peygamberden nakledilen hadisler mütevatir, sahih, hasen veya zayıf olabilir. Bunlardan mütevatir,⁵⁷⁰ meşhur⁵⁷¹ ve sahih hadislerin bağlayıcı olduğu, hasen hadislerin ise hasen li nefsihi olup sahih hadislerden şahidi varsa bunun da sahih olduğu, zayıf hadislerden ise aşırı zayıfların İslam hukukunda delil olamayacağı kanaatindeyiz.⁵⁷² Sadece senetteki râvinin tedlis ve aşırı zaaf şartları dışında kalan zayıf hadislerin ise sünnet ve müstahap derecesindeki hükümlere delil olabileceği söylenmiştir.⁵⁷³ Kısaca bize göre nass Kur’an ayetleri ve hadislerden mütevatir, meşhur, sahih ve hasen hadislerdir.⁵⁷⁴ Bunların hepsini birden nass kabul ediyoruz.⁵⁷⁵ Elbette aralarındaki kat’îlik ve zannîlik derecesi değişmektedir ki alt başlıkta buna göre değerlendirme yapacağız.

1. Kat’î Nass ile

Nass sübut ve delalet açısından kat’î veya zannî olabilir. Kur’an’ın tamamı sübut yönünden kat’î olduğu icma ile sabittir. Lafzın manaya delaleti ise kat’î veya zannî olabilir. Hadislerin sübutu ise değişmektedir. Mütevatir hadislerin sübutu icma ile

⁵⁶⁹ Fıkhî içtihadın hadis ilmiyle ilişkisi ve katkısı hakkında geniş bilgi için bkz. Nazlıgül, “Hadislerin Kaynak Değerini Tespitte İctihat Tartışmaları”, 13.

⁵⁷⁰ H. Yunus Apaydın, “Mütevatir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2006), 32/210.

⁵⁷¹ H. Yunus Apaydın, “Meşhur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2004), 29/370.

⁵⁷² Ahad hadislerin durumuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Mustafa Ertürk, “Haber-i Vâhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1996), 14/349-352.

⁵⁷³ Hadiste içtihat tartışmaları için bkz. Nazlıgül, “Hadislerin Kaynak Değerini Tespitte İctihat Tartışmaları”, 13-20.

⁵⁷⁴ Hadis ve sünneti makâsıd bağlamında anlamak için bkz. Mehmet Erdoğan, “Makâsıd-ı Şerî’â Bağlamında Sünnet ve Hadisin Anlaşılması”, *İslam’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003).

⁵⁷⁵ Hadislerin sıhhati konusundaki içtihadı tartışmalar için bkz. Nazlıgül, “Hadislerin Kaynak Değerini Tespitte İctihat Tartışmaları”, 13.

kat'îdir.⁵⁷⁶ Meşhur hadisler ise ilk başta senedi âhâd olup sonra meşhur olan hadislerdir. Hanefilere göre bu hadis türü kat'î derecesine yaklaşmıştır.⁵⁷⁷ Sahih ve hasen hadisler ise zann-ı galip olup kendisiyle amel edilebilir.⁵⁷⁸

Kat'î nass ile kat'î makâsıdın normal durumda çatışmaması gerekir. Ancak bazen çatışma durumu da olabilir. Nassa muhalefet eden makâsıd kaidesinin ilke olarak nasla çatışmaması lazımdır. Çünkü İslam'a göre neyin makâsıd neyin maslahat olduğunu asıl kaynak olan nassan öğreniriz. Bu nedenle müctehit maslahat veya makâsıd ile içtihat edeceği zaman bu iki delil kat'î nass ile çatışırsa bu durumda şu ihtimaller olabilir.

- Kat'î zannedilen maslahat veya makâsıd ilkesi zannî ya da vehmî olabilir. Maslahatın muteber bir maslahat olduğu âm bir delilden çıkarılmış veya cinsinin uzak türüne kıyas edilmiş olabilir. Bu durumda maslahat veya makâsıd kat'î gibi görünse de zannîdir. Zira genel deliller her bir olaya veya cüz'e işaret etmeyebilir. Yahut bir cinsin uzak türüne bakılarak oradan çıkarılacak maslahat veya makâsıd kat'î dereceye ulaşmayabilir. Bu nedenle de kat'î nassa muhalefet etmediğinden aralarında çatışma olduğu düşünülemez.⁵⁷⁹ Şayet maslahatın hangi vecihle maslahat kabul edildiği kesin olarak bilinmiyorsa bu durumda maslahat muteber değildir. Çünkü maslahatın hangi vecihle maslahat olduğu ve hangi nass ışığında muteber olduğu bilinmelidir. Zira nass maslahatın varlığına esas teşkil etmektedir.⁵⁸⁰
- Kat'î zannedilen nassın delalet veya sübutiyet yönünden zannî olması muhtemeldir. Nassa, delaleti zannî olduğu halde kat'î muamelesi yapılmış olabilir. Bu aşamada maslahat ve makâsıd kat'î ise makâsıd nassa tercih edilebilir. Zira bu durumda nass, zannî olup zayıf görüşü ifade eder.⁵⁸¹ Bu ihtimal devamlı göz önünde bulundurulmalıdır. Zira bir çok ayetin manaya delaleti zannî olup birden çok hükmü

⁵⁷⁶ Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdulcebbar Temîmi Mervezî es-Sem'ânî, *Kavâtiu'l-Edille fi'l-Usul*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2014), 1/327.

⁵⁷⁷ Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl fi Netâicü'l-Ukûl*, 422.

⁵⁷⁸ Zan ve içtihat için bkz. Abdulvehhâb Hallaf, *İlmi Usuli'l-Fıkıh* (Mısır: Mektebetü'd-Da'veti'l-İslamî, ts), 217.

⁵⁷⁹ Hâdimî, *el-İçtihâdü'l-Makâsıdî*, 2/35.

⁵⁸⁰ Maslahat hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed Ebu Zehra, *Usulü'l-Fıkıh* (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 277-295.

⁵⁸¹ Hâdimî, *el-İçtihâdü'l-Makâsıdî*, 2/36.

ifade edebilir. Bu durumda makâsıd ile içtihat yapılırken mutlaka nassın delalet ettiği manalardan birine denk gelmesi gerekir. Çünkü nassın barındırdığı ihtimallerden en az biri ile uyumlu olması içtihadı muteber kılar.

- Maslahat ve makâsıdın tahkik-i menâtı tam anlamıyla yapılmamışsa kıyas edilmiş olan olay ile nass arasındaki münâsebet doğru tespit edilememiştir. Bu da nassın illetinden elde edildiği düşünülen maslahatın aslında başka bir hikmet veya maslahata dayandığını gösterir. Bu anlamda maslahat ve makâsıdın ispatı kat'î olmalıdır. Maslahat ve makâsıdın doğru tespit edilmesi nass - makâsıd çatışmasını en aza indirir.

Bu ihtimaller izale edildikten sonra maslahatın kat'î düzeyde olduğu kanaati müçtehitte hasıl olursa bu durumda nass yeniden sebep-i nüzul, delalet, hikmet, illet ve maksat açısından değerlendirilir. Şayet nass ile makâsıd açısından halen bir çatışma söz konusuysa nass makâsıda ve maslahata tercih edilir. Zira İslam hukukunda genel görüş bu yöndedir.⁵⁸²

Makâsıd içtihadının temel küllî kaideleri nassın lafzından veya manasından ulaşılarak elde edilmiştir. Bu nedenle nass asıl iken makâsıd kaidesi nassın mefhumundan türetilen fer'î oluşturur. Nass asıl olduğuna göre ondan türetilen nassın manasına ve delaletlerine muhalefet etmemesi beklenir. Zira nassın manaya delaleti kat'î olduğundan tatbik edilmesi veya onunla hüküm verilmesi dinin maksatlarını uygulamaya daha uygundur.

Nitekim bu kat'î naslar İslam dininin sabitelerini ve değişmezlerini oluşturur. Bunlarla dinin küllî kaideleri tespit edilir, dinin genel esasları bilinir. İslam'ın genel maslahat ve makâsıdı bu naslar ile belirlenebilir. Dinin asırlar boyu değişmeden nesilden nesile ulaşması da bu nasların mana ve lafzının muhafaza edilmesiyle olur. Bu nedenledir ki yukarıda da ifade ettiğimiz üzere usulcüler nassın olduğu yerde içtihadı sıcak bakmamışlardır.

Özetlemek gerekirse kat'î naslara rağmen içtihat yapılmayacağı hususunda ittifak vardır. Tûfî gibi alimlerin şaz görüşlerine sarılan bazı modern dönem araştırmacılarının gayesi buradan yola çıkarak kat'î nasları devre dışı bırakıp dinin

⁵⁸² Bu konudaki mecelle maddesi için bkz. Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/143.

sabitelerini ilga ederek İslam'ı rasyonelleştirmektir. Buna yol açmamak için makâsıd içtihadını kat'î naslar karşısındaki konumunu belirlemeli ve sınırlandırmalıyız. Böylece makâsıd içtihadı ile yeni meseleler çözümlenirken bu içtihat yöntemi istismara kapatılmış olur.

Kat'î nasların yanında maslahat bazen zannî naslar ile de sınırlandırılabilir. Bu zannî naslar esasında kat'î nass iken lafızdaki iştirak veya mecaz türü lafzi kullanımlardan dolayı zannî nassa dönüşmüştür. Bu zannî nasların durumunu inceleyerek maksatların zannî nass karşısındaki konumunu belirlemekte fayda var.

2. Zannî Nas ile

Zannî nass: Kur'an ayetlerinin delaleti açık olmayan ile âhâd hadislerden sübut ve delalet yönünden kesinlik ifade etmeyen naslardır.⁵⁸³ Bu açıdan Kur'an ayetleri sübut yönünden kat'î olduklarından hadislere göre makasıd karşısında daha güçlü konumdadırlar.

Makâsıd içtihadının zannî naslar karşısındaki duruma bakarsak, aslolanın aralarında çatışma olmaması gerektiğini görürüz. Fakat zannî deliller arasında çatışma olması muhtemeldir. Zira aynı derecedeki delillerin çatışması makuldür. Fakat zannî nass ile kat'î maksat çatışırsa bu durumda kat'î maksat tercih edilir. Zira kat'î maksat, esasında naslardan tümevarım yoluyla veya münâsebet ve illet tespiti yöntemiyle elde edilmiştir. Maksatlar esasında Şâri'nin iradesini gösteren nasların gayelerini ifade eder. Bu açıdan zannî nass ile kat'î maksat çatışırsa makâsıd içtihadı öncelenir. Şayet zannî nass, zannî maksat ile çatışırsa bu durumda aynı dereceden iki delil çatıştığı için klasik usuldeki teâruz ve tercih sıralaması esas alınabilir⁵⁸⁴ ya da her bir delil tek tek incelenip delillerin sübutiyet ve delalet derecesine göre hareket edebilir.⁵⁸⁵

Bizim burada daha çok değineceğimiz konu, maksadın kat'î olup nassın delaletlerinden lafzın taşımadığı farklı bir yoruma dayanması durumunda müçtehidin

⁵⁸³ Naslardan hüküm çıkarma yöntemleri hakkında geniş bilgi için bkz. Vehbe ez-Zuhaylî, *Usulu'l-Fıkhi'l-İslamî* (Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 1986), 1/198.

⁵⁸⁴ Teâruz ve tercih bahisleri hakkında mezheplerin görüşlerine detaylı göz atmak için bkz. Zuhaylî, *Usulu'l-Fıkhi'l-İslamî*, 2/1169.

⁵⁸⁵ Hırzullah, *Davâbitu'l-İtibari'l-Makâsıd*, 293.

nasıl hareket edeceğidir. Zira nassın kastettiği mana müşterek lafızla ifade edilmişse birden fazla olabilir. Bu manaların dışına çıkarak lafzın barındırmadığı manayı makâsıd içtihadı ile tercih etmek sakıncalı olabilir. Bu nedenle buradaki zannî nass makâsıd içtihadını sınırlar.

Makâsıd içtihadını sınırlayan zannî nass, birden çok manaya delalet eden “kur’u”,⁵⁸⁶ الملامسة “mülâmese”⁵⁸⁷ vb. ayetlerdir. Naslarda geçen bu kelimelerin sözlük anlamları çıkarılır ve manaların sınırları belirlenir. Şâri‘ bu manalardan birini kastetmiştir. Bu manaların dışına çıkılarak nassa muhalefet edilmemelidir. Zira nass bu manalardan biridir. Bu manalar dışına çıkmak tıpkı kat‘î nassa rağmen makâsıdla içtihat etmek gibidir.

“el-Kuru” kelimesi Arap dilinde müşterek lafız olup kadının hayızlı veya hayızsız olduğu güne delalet eder.⁵⁸⁸ “Mülâmese” Arapçada hakiki manası dokunma, mecazi manası da cinsel ilişkiye girmek anlamında bir sözcüktür.⁵⁸⁹ Bu iki sözcüğün delalet ettiği manalardan birisi Şâri‘nin kastettiği manadır. Bu iki manadan birisini makâsıd içtihadıyla tercih etmek nassa muhalefet değildir. Zira bu, kastedilen anlamlardan birini tercih olup nassın barındırdığı manayı seçmektir. Bu seçim, müçtehidin sınırları belli olan nassa tercihte bulunmasıdır. Bu konuda klasik usulcüler de aynı görüştedir.⁵⁹⁰

Klasik usulcüler tarafından sıcak bakılmayan yöntem, makâsıd ile zannî nassın delalet ettiği anlamların dışına çıkılarak lafzın barındırmadığı yeni bir mana ihdas etmektir. Örneğin, “el-Kur” sözcüğü iki manaya gelmektedir. Bu anlamlar dışında üçüncü bir manayı makâsıd ile ortaya koymak makâsıd kat‘î nassa öncelemekle aynı şeydir.⁵⁹¹ Çünkü lafzın delalet ettiği iki mana zannî iken bunların dışındaki bir manaya delalet etmediği kat‘îdir. Maslahatın var olduğunu iddia ederek nassın delalet etmediği yeni bir

⁵⁸⁶ el-Bakara 2/228.

⁵⁸⁷ en-Nisa 4/43.

⁵⁸⁸ Bu konudaki müşterek lafız tartışmaları için bkz. Cuyûn es-Sadîgî, *Nuru’l-Envar Şerhu Risaleti’l-Menar*, 1/236.

⁵⁸⁹ Mülameşe konusunda mecaz - hakikat tartışması için bkz. Cuyûn es-Sadîgî, *Nuru’l-Envar Şerhu Risaleti’l-Menar*, 1/281.

⁵⁹⁰ Tercih konusu hakkında geniş bilgi için bkz. Zuhaylî, *Usulu’l-Fıkhi’l-İslamî*, 2/1185.

⁵⁹¹ Bûti, *Davabitu’l-Maslaha*, 136.

mana ihdası, aslında buna delalet etmediği kat'î olan nassı ilga etmek demektir.⁵⁹² Bu gibi zannî naslar, yeni içtihadı kapalıdır. Şöyle ki bir anlamda kendi içinde ihtilaf barındıran manaları zannî iken bu manalar dışında kalanlara kapalıdır.

Özetle söylemek gerekirse makâsıd içtihadı kat'î nass ve kat'î düzeyine yaklaşmış zannî nass ile sınırlandırılır. Küllî maksatlar kat'î iseler mutlak şekilde zannî nassa tercih edilir. Kat'î gibi olan zannî naslar hariç, tıpkı yukarıda zikrettiğimiz müşterek lafızlardaki gibi. Eğer makâsıd ile içtihat edilecek maksat veya maslahat zannî ise bu durumda klasik eserlerdeki teâruz ve tercih bahisleri esas alınır. Şayet içtihat edilecek konuda birden fazla görüş varsa makâsıd içtihadı veya maslahat bu görüşlerden birinin tercihihine dayanak oluşturabilir. Zira maksatlardan oluşan kaideler ihtilafı meselelerde tercih için iyi bir dayanaktır.

3. *Maslahatın Nassa Tercihi*

Klasik dönemden günümüze kat'î nasların içtihadı konu olmadığını, aksini savunan klasik dönemde birkaç alimin bulunduğunu biliyoruz. Günümüzdeki bazı araştırmacıların bu alimlerin görüşlerine istinaden daha ileri giderek nassı maslahatla tahsis etmek istemektedirler.

Bu görüşteki modern dönem araştırmacıların geneli kendilerine sahabe döneminden Hz. Ömer'in fetvalarını dayanak edinmektedirler. Onlara göre Hz. Ömer kat'î nassa rağmen içtihadta bulunmuş, nassa muhalefet etmiştir. O maslahata olması gereken önemi vermiş, nass ile maslahat çatıştığında maslahatı tercih etmiştir. İnsanların kıtlık nedeniyle hayatta kalmak için hırsızlık yapma ihtimali olabileceğinden dolayı Hz. Ömer kıtlık senesinde hırsızların ellerini kesme cezasını askıya almıştır. Zira can maslahatı mal maslahatına tercih edileceğinden Hz. Ömer el kesme cezasını açıkça ifade eden kat'î nassa rağmen o yıl cezayı uygulamamıştır.⁵⁹³

Aynı şekilde, Hz. Ömer müellefe-i kulubtan olanlara zekât vermeyi kesmiştir. Zira artık İslam devleti güçlenmiş, Müslümanların onlara ihtiyacı kalmamış ve onların da Müslüman olma ihtimalleri zayıflamıştır. Ayette zekâtın gayri müslimlere

⁵⁹² Bûti, *Davabitü'l-Maslaha*, 136.

⁵⁹³ Ali Hasebullah, *Usulu't-Teşri'l-İslamî* (Kahire: Dâru'l-Meârif bi Mısır, 1976), 35.

verilebileceğinin söylenmesi İslam'ı yaymak ve Müslümanları onların şerrinden korumak amacıyladır. Fakat bu ayetin bu maksadı artık Hz. Ömer döneminde istenilen gayeyi sağlamadığından gayri müslimlere zekat vermeyi kat'î ayete rağmen yasaklamış, açık nassa muhâlefet etmiştir. Bu da maslahat ve makâsıdın nassa tercih edileceğini göstermektedir.⁵⁹⁴

Yine, Hz. Peygamber ve Hz. Ebubekir döneminde tek lafızla telaffuz edilen üç talak tek talak kabul edildiği halde Hz. Ömer ayete rağmen insanların bunu hafife alması ve gerekli gereksiz yemin etmelerini engellemek amacıyla tek lafızla söylenen üç talakı üç boşama saymıştır.⁵⁹⁵

Hz. Ömer'in bu fetvalarına sığınan bu araştırmacılar, genelde nassın delaletlerine ve nassın yorum ilkelerine dikkat etmeyenler veyahut bunu bilmelerine rağmen kendilerine dayanak bulduklarından hakikati gizlemeye çalışırlardır. Zira Hz. Ömer sahabe arasında nasların mana ve gayesine en iyi vakıf olan, fikhî bakışı derin ve ufku geniş olan biridir. O, ayetlerin âm lafzını has lafzından, mutlak ayeti mukayyed olandan, illeti, tahkik-i menâtı ve bunların sebr yöntemini iyi bildiğinden ayetlere muhâlefet etmek bir tarafa çoğu kez âhâd hadislerle bile amel edip kendi görüşünden vazgeçmiştir.⁵⁹⁶

Bu konunun iddia edildiği gibi olmadığını Hz. Ömer'in iki fetvasını inceleyerek görelim.

Bu fetvalardan ilki Hz. Ömer'in kuraklık yılında hırsızların elini kesme cezasını rafa kaldırmasıdır. O, "*Erkek ve kadın hırsızların elini kesin,*"⁵⁹⁷ ayetine rağmen el kesme cezasını rafa kaldırmış, nassa muhalefet etmiştir.⁵⁹⁸

Bu ayeti usul açısından incelediğimizde muhkem olmadığı ve السارق lafzında el takısı bulunduğundan Arapçada genellik ifade eden âm bir lafız olduğu anlaşılır. Bu

⁵⁹⁴ Hasebullah, *Usulu't-Teşri'l-İslamî*, 177.

⁵⁹⁵ Mustafa Zeyd, *el-Maslaha fi't-Teşri'l-İslamî*, thk. Muhammed Yusrî (Kahire: y.y, 1424), 24.

⁵⁹⁶ Muhammed bin İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Nâşir: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1938), 426-427.

⁵⁹⁷ el- Mâide 5/38.

⁵⁹⁸ Ayetin kısa tefsiri için bkz. Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları (DİB), 2020), 2/267-269.

durumda ayetin belli konularda tahsis edilme ihtimali mevcuttur. Ayetin manaya delaleti kat'î olup tahsis edilebilir. Zira âm lafzın nihai kesinliği tahsisten sonra netleşir. Bu durumda ayetin tahsis edilip edilmediğini anlamak için bu konuda hadis olup olmadığına göz atmamız gerekmektedir.

Bu konudaki hadislere göz attığımızda bu ayeti tahsis eden, açıklayan birçok fiilî ve kavli hadis olduğu görülür. El kesme cezasının uygulanabilmesi için hırsızlık suçuna konu olan malın miktarı, malın nereden çalındığı, hırsızın çaldığı malda hakkı olmaması gibi birçok şart ve açıklama hadislerde belirtilmiştir.

Bir kişinin nassa muhalefet ettiğini iddia ederken ayetlerin usul yönünden ne durumda olduğu, hadisler ve diğer naslar tarafından belli bir tahsis ve tebyin olup olmadığı göz önüne alınmalıdır. Sadece ayetin zahirine muhalefet etti diye nassa rağmen farklı fetva verdi denilmesini doğru bulmuyoruz.

Hiz. Ömer tarafından malum olan şu iki hadis yukarı da zikrettiğimiz hırsızlık ayetini tahsis etmektedir. Ebu Hureyre tarafından rivayet edilen hadiste Hiz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyuruyor: “*Hadleri şüphe durumunda düşürün.*”⁵⁹⁹ Yine, Hiz. Ayşe'den gelen rivayette: “*Müslümanlardan had cezalarını mümkün oldukça uzaklaştırın, şayet Müslüman için bir çıkış yolu varsa onu bırakın, Çünkü yöneticinin affetmesi hüküm verirken cezada hata yapmasından daha iyidir.*”⁶⁰⁰ Bu iki hadis hadleri tahsis eder konumdadır. Hırsızlık cezası da bu hadlerden biridir. Ayetin genel hitabı bütün hırsızlık çeşitlerinde had cezası uygulanmasını gerektirirken, hadisler şüphe vb. durumlarda had cezasının düşürülmesini bundan istisna etmiştir. Hadisler şüphe durumunu genel hitabın dışına çıkarmıştır.⁶⁰¹

Bu hadisler nedeniyle İslam hukukçuları, hadlerde şüphe durumunu had cezasını düşüren esaslardan saymışlardır. Fakat neyin şüphe sayılacağı hususunda tartışmalar devam etmiştir. Hadisler, had cezasını düşüren illetlerin bir kısmını açıklamışken bir kısım sebepler açıklanmamıştır.⁶⁰² Şüphenin haddi düşürme illeti Hiz. Ayşe rivayetinde

⁵⁹⁹ İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, “Hudud”,5.

⁶⁰⁰ Tirmizî, *Cami'u't-Tirmizî*, “Hudud”,13.

⁶⁰¹ Büti, *Davabitü'l-Maslaha*, 145-146.

⁶⁰² İslam ceza hukukunda müessir fiiler için bkz. Şamil Dağcı, *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları (DİB), 1996).

dolaylı açıklanmıştır. “*Hâkimin affetmesi yanlış hüküm vermesinden daha iyidir*” ifadesi, şüphe sebebiyle yanlış hüküm verme ihtimalinin suçluya geri dönülemeyecek şekilde zarar verme illetinin bulunduğunu göstermektedir. Şayet şüphe doğru çıkar ve suçlunun eli kesilmiş olursa bu durumda suçlu sanılan kişinin elini yeniden geri getirmek veya gerçek manada tazmin etmek mümkün değildir.

Hiz. Ömer de kıtlık senesi insanların mecburiyet sebebiyle çalma ihtimalinin bulunduğunu ve İslam’da zarûrî durumda bazı haramların helal olabileceğini bildiğinden bu zaruret durumunu haddin düşmesine sebep saymıştır. Bu açıdan o, aslında nassa muhalefet etmemiş aksine nassın bizatihi kendisiyle amel etmiştir.⁶⁰³ Zira âm nass hadislerle tahsis edilmiş, şüphe durumu haddin düşürülmesinde muteber sayılmıştır. Üstelik bu tahsis durumu sadece bu konuda değil; kadının kocasından mal çalması, babanın oğlundan mal çalması vb. konularda da göz önüne alınmıştır.⁶⁰⁴

Hiz. Ömer’in ikinci uygulaması ise müellefe-i kulûba zekât mallarından verilmesini kendi devrinde yasaklamasıdır. Bu gruba Allah Resulü döneminde ayetin nassına dayanarak zekatlardan pay veriliyordu.⁶⁰⁵ Hiz. Ebubekir döneminde zekât almak için geldiklerinde o, bu insanları Hiz. Ömer’e yönlendirmiştir. O da artık İslam dininin yayıldığını maddi ve manevi yönden böyle bir ülfete ihtiyaç kalmadığını ifade ederek reddetmiştir. Bazıları, ayetin illetine vakıf olmadıklarından Hiz. Ömer’in açık nassa rağmen makâsıd ile içtihat ittiği vehmine kapılmışlardır. Fakat nassı dikkatli incelediğimizde ve ayetin illetini çıkardığımızda olayın öyle olmadığı anlaşılır.

Meşhur zekât ayetinde “*zekatlar ancak fakirlere..... müellefe-i kulûba verilir*”⁶⁰⁶ anlamındaki ayette geçen “müellefe-i kulûb” fakirlere vasıf yönünden atfedilmiştir. Bu atıf sekiz sınıfın taşıdığı vasfa taalluk etmiştir. Örneğin, illet fakir insanların şahsına değil taşıdıkları fakirlik vasfına taalluk etmiştir. Şayet fakir kişi maddi açıdan durumu iyileşse artık aynı fakir kişiye zekât düşmez. Zira fakirlik vasfı ortadan kalkmıştır. İlet fakire değil fakirlik vasfına taalluk etmiştir. illet ortadan kalktığı için de

⁶⁰³ Bûti, *Davabitü'l-Maslaha*, 146.

⁶⁰⁴ Hadler hakkında mezhepler arası detaylı görüşlere bakmak için Ebu Hüseyin Ahmed bin Muhammed bin Cafer el-Bağdadi el-Kudûrî, *et-Tecrid (el-Mevsûatu'l-fikhiyyetu'l-Mukârantu*, thk. Muhammed Ahmed Sirac - Ali Cuma' Muhammed (Kahire: Dâru's-Selam, 2004), 11/5869.

⁶⁰⁵ Ayet ve kısa tefsiri için bkz. Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 3/23-27.

⁶⁰⁶ et-Tevbe 9/60.

hükümde düşmüştür. Bu sebeple aynı fakir geçmişte zekât alabiliyorken artık zekât alamayacak konuma düşmüştür.

Aynı şekilde müellefe-i kulûb ile ifade edilen İslam’a yeni girmiş ya da girme ihtimali olan veya Müslümanlara yakın davrananlar değildir. Aksine bu vasıf onların Müslümanlara ülfet ve sevgi duyması ve Müslümanların yanında durmasını sağlamaktır. Bu ise Şâri‘ tarafından sabit kılınmış bir vasıf değildir. Nitekim Müslümanların durumuna göre bu illet değişebilmektedir. Şâri‘ tarafından koyulan müellefe-i kulûb ehline zekât verilme hükmü yukarıda zikrettiğimiz illete bağlı olup Müslümanlar açısından bu illet, ortadan kalktığında hüküm de doğrudan ortadan kalkar. Bu tıpkı fakirken kendisine zekât düşen kişinin zengin olmasıyla kendisine zekât düşmemesi gibidir.

Hiz. Ömer müellefe-i kulûb meselesinde nassa muhalefet etmemiştir. Aksine nassın illeti ortadan kalktığından artık onlara zekât vermeyerek bizatihi nassa uygun hüküm vermiştir. Nitekim kendisi de kendine gelenlere artık İslam topraklarının genişlediğini, Müslümanların arttığını ve İslam’ın böyle bir ülfete ihtiyacı olmadığını belirtmiştir. Hiz. Ömer, bir müçtehit yönetici olarak kendi açısından içtihat etmiş ve artık ayetteki hükmün taalluk ettiği illetin ortadan kalktığını, bu nedenle hükmün de doğal olarak kalması gerektiği yönünde dini bir tasarrufta bulunmuştur. Burada Hiz. Ömer’in nassı terk etmediği, aksine ayetin illeti ortadan kalktığı için nassa muhalefetinin söz konusu olmadığı görülmektedir.

Hiz. Ömer’in fetvalarının hepsine burada değinerek konuyu uzatma arzusunda değiliz.⁶⁰⁷ Ancak özetle söylemek gerekirse Hiz. Ömer’in fetvaları dikkatlice incelendiğinde onun nassa muhalefet etmediği anlaşılmaktadır. Hiz. Ömer, ayetlerin manasına iyice hâkim olduğundan nass var iken kendi görüşüyle amel etmemiştir. Onun vermiş olduğu fetvaların aslında modern dönem araştırmacılarının bir kısmının iddia ettiği gibi olmadığı anlaşılmıştır. Nitekim Hiz. Ömer’in içtihat ederken içtihat edilecek konuda hadislerin olup olmadığını sahabeye özellikle sorması da onun nassa olan bağlılığını göstermektedir.

⁶⁰⁷ Bu konudaki diğer fetvaların değerlendirmesi için bkz. Bûti, *Davabitu'l-Maslaha*, 140-160.

B. İcma ile Sınırlama

İcma sözlükte birleştirmek, derleyip toplamak, bir araya getirmek manalarına gelmektedir.⁶⁰⁸ Kur'an ve hadislerde terim manasına yakın ve uzak manaları kullanılmıştır.⁶⁰⁹ İcmanın fıkıh literatüründe kullanıldığı terim anlamı sözlük anlamından bağımsız değildir. Klasik usulde icma: Hz. Muhammed (s.a.v) ümmetinden olan müçtehitlerin onun vefatından sonraki bir asırda, herhangi bir dinî meselenin fıkhi hükmü üzerinde fikir birliği sağlamalarıdır.⁶¹⁰

İcma, fûru fıkıhta çok önemli bir yere sahip olup birçok hukuki ve dinî hükmün cevazında veya haram kılınmasında kendisine başvurulmuş bir delildir. Klasik fıkıh usulü eserlerinde ise kaynaklar nazariyesinin vazgeçilemez bir unsuru olarak yer verilen icma, dini - şer'î kaynaklar arasında üçüncü sıraya konulmuştur.⁶¹¹

İcma, fıkıh açısından bir nevi ümmet meşruiyetidir. Zira ümmetin müçtehitleri, belli bir konuda zannî delile dayanan meselede ittifak ederlerse bu delil her ne kadar zannî olsa da icma ile kat'î derecesine yükselir. Belli bir nassa veya kıyasa dayanması, dinî bir hüküm ihtiva etmesi ve müçtehitler tarafından yürütülmesi icmanın temel şartlarındandır.⁶¹²

İcmanın, kat'î delile dayanan makâsîd içtihadı veya maslahat ile normal şartlarda çatışmaması gerekir. Zira iki kat'î delilin birbiriyle teâruz etmemesi esastır. Fakat icma doğru tespit edilmemiş veya makâsîdın dayandığı deliller sağlıklı değerlendirilmemişse bu durumda bu iki delil arasında çatışma yaşanabilir. Burada delillerin yeniden değerlendirilmesi ve çatışmaya konu olan delillerden hangisinin daha zayıf olduğu tespit edilerek bu çatışma uzlaştırılabilir.

Bütün bu içtihadî çabaya rağmen çatışma giderilemediği durumda eğer icmaya konu olan meseleler; ibadetler, nass tarafından ölçüsü ve sayısı belirtilen hükümler,

⁶⁰⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “ c m a ” 8/53.

⁶⁰⁹ Sözlük manasında kullanılan ayetler için bkz. Yûnus 10/71; Yusuf 12/15, 102; Tâhâ 20/64.

⁶¹⁰ Serahsî, *Usulu's-Serahsî*, 2/116.

⁶¹¹ İcma hakkında detaylı bilgi ve tartışmalar için bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, “İcmâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2000), 21/417-431.

⁶¹² İcmanın şartları ve usul ve fıkıhçılardaki yeri için bkz. Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl fî Netâicü'l-Ukûl*, 490-493.

domuz yağının tahrir edilmesi vb. konularda olduğu gibi kat'î ise makâsıd içtihadı icma ile sınırlandırılır. Bu konuda klasik dönemden itibaren hâkim görüş bu yöndedir.⁶¹³ Nitekim bu konularda icmanın varlığı kesin olarak bilinmekte ve herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Şayet bunun gibi konularda maslahat icmaya muhalefet ediyorsa büyük ihtimalle maslahat zannedilen unsur esasında kat'î olmayıp kat'î olduğu zannedilen vehmî maslahattır. Bu nedenle maslahat ile içtihat edilmez. Zira bu ve benzeri konularda icmanın kesinliği maslahatın muteber olmadığına işaret kabul edilir.

Bazıları icma hakkında icmanın istinat ettiği delilin zannî olduğunu dolayısıyla da kat'î maslahat ile çatıştığında maslahatın icmaya öncelenmesi gerektiğini söyleyebilir. Fakat icmanın her ne kadar zannî delile dayandığı meseleler olsa da müçtehitlerin o mesele üzerinde ittifak etmesi zannî olan delili kat'î derecesine çıkartır.

İcma zannî bir delile istinat ediyorsa ve konusu da zamana veya topluma göre değişiyorsa bu icma belli bir maslahata göre değişiyor demektir. O vakit bu icma değişim veya tebdile açık bir icma olup sonradan gelen müçtehitler aynı maslahatı kendi asırlarına göre değerlendirip yeni bir icma ihdas edebilirler.⁶¹⁴ Örneğin, mezhep imamı kişinin birinci dereceden yakını olan kocanın karısına veya karının kocasına şahitlik etmesini yasaklamışlardır. Bu sahabe döneminde olmayan bir yasaktı. Nitekim sahabe döneminde kişinin yakınına şahitlik etmesi icma ile caizdi.

Bu örnekteki duruma bakarsak aslında burada zamanın maslahatına dayanan icma ile yeni gelişen maslahat arasında çatışma bulunmaktadır. Bu gibi durumlarda müçtehitler racih maslahatı mercuh maslahata tercih edip üzerinde içtihat ederlerse bu maslahat zannî olmaktan çıkar kat'î seviyesine yükselir.

Özetle, önceki başlıkta da belirttiğimiz üzere bu konuda icma ile kat'î nass aynı durumdadır. İcma, makâsıd içtihadını kat'î nass gibi sınırlar. İslam hukukundaki genel görüş de bu yöndedir. Modern dönemde makâsıdı icmaya önceleyenler olmakla birlikte bunların sayısı çok değildir. Önceki başlıkta nass hakkında söylediklerimiz, bu başlık içinde yer alan icma için de geçerlidir.

⁶¹³ Şelebî, *Ta 'ilü'l-Ahkâm*, 326-327.

⁶¹⁴ Şelebî, *Ta 'ilü'l-Ahkâm*, 433.

C. Kıyas ile Sınırlama

Kıyas, ta'lîl edilebilen nasların illetini tespit edip başka olaylara aktarma eylemidir.⁶¹⁵ Nasların illetleri çeşitli yöntemlerle tespit edilebilir. Naslarda hükmün illeti, doğrudan veya dolaylı belirtilmiş olabilir. Şayet doğrudan belirtilmişse bu illet dolaylı belirtilen illetten daha sarihtir. İletin sarih olması ise yapılacak kıyas işlemi daha isabetli kılar.

İleti sarih olan celi kıyas ile kat'î maksada dayanan içtihat arasında tanâkuz olmaması gerekir. Fakat illetin tespiti yapılırken sarih zannedilen illet, o meselenin illeti olmayabilir ya da makâsıd içtihadının dayandığı maksat veya maslahat kat'î olduğu zannedilebilir. Bu durumlarda bu makâsıd içtihadı ile celi kıyas arasında bir çatışma söz konusu olabilir.

Bu tarz bir çatışma ile karşılaşıldığında iki delil arasındaki klasik usuldeki yöntemle giderilmeye çalışılır. Şayet çatışma giderilemiyorsa bu aşamada, illeti mansûs olan kıyas, makâsıd içtihadına tercih edilir. Bu anlamda sarih illet nass tarafından belirlendiğinden tıpkı nassın makâsıda tercih edildiği gibi illeti sarih olan celi kıyas da maslahata ve makâsıda tercih edilir.⁶¹⁶

Kıyasa konu olacak aslın illeti sarih olmayıp ayetin işaretinden veya delaletinden çıkarılmış, maslahat veya makâsıd içtihadına konu olan delil de kat'î yollarla belirlenmiş ise bu durumda makâsıd içtihadı kıyas ile sınırlandırılmaz. Zira maksat kat'î iken kıyas bu durumda zannîdir. kat'î delil ise zannî delile tercih edilir.

Aslında kıyasın illet ve münâsebet bahisleri dikkatli incelendiğinde kıyas bir yönüyle maslahat-ı mürsele bahsini içerir. Zira illetin tespitinde münasip vasfın rolü çok büyük olduğundan birinci bölümde münâsib vasıfları ve kısımlarını detaylı incelemiştik. Orada da değindiğimiz üzere kıyas yapılacak asıl ile ferî' arasındaki münâsib vasıf, muteber müessir ise diğer alt derecede ki mülaim ve diğer münâsib vasıflara tercih edilir.

⁶¹⁵ Kıyas hakkında detaylı bilgi için bkz. H. Yunus Apaydın, "Kıyas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2002), 25/529-539.

⁶¹⁶ Kıyas - Yorum ilişkisi hakkında bilgi almak için bkz. Duman, "Kıyas-Yorum İlişkisi'nin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi".

Zira maslahat esasında münâsib vasfın gözetilmesidir. Bu nedenle kıyas ve maslahatın çatışması durumunda maslahatın dereceleri arasındaki tasnife göre çatışma giderilir.

D. Zarûrât-ı Dîniyye ile Sınırlama

İslam hukukunda yukarıda değindiğimiz kıyas dışında küllî kaideler manasına gelen kıyas kullanımı da vardır. Bu kıyastan kasıt ise İslam hukukunun tümevarımla ulaştığı küllî kaidelerdir. Bu küllî kaideler fıkıh ve usulünde çoğu kez kıyas adıyla kullanılır. “Bu tazmin şekli kıyasa uygun değil” şeklindeki ifadede geçen kıyas küllî ilkeye uygun değil anlamındadır. Bu tarz kullanım fıkıh ve usul eserlerinde çokça kullanılmıştır. Tümevarımla oluşan bu kaideler genelde mezhebin o alandaki bakışını yansıtır. Bu kaideler tümevarımla ve kat’î naslarla desteklenmişse buna” zarûrât-ı dîniyye” denir.

Zarûrât, Arapçada “zarar vermek; mecbur etmek, gerekli kılmak” manasındaki zarr kelimesinden türeyen ve “çaresizlik; ihtiyaç, gereklilik” anlamlarına gelen zaruret kelimesinin çoğuludur. “Zarûrât-ı dîniyye” ıstılah olarak“ dinden oldukları sübut ve delalet bakımından kat’î bir delille belirlenmiş hususlar” şeklinde ifade edilebilir. “Zarûrât-ı dîniyye” İslam’ın temel ilkelerine işaret ettiğinden çoğu kez kelâm kitaplarında yer almaktadır. Bununla birlikte “şâri’in hüküm vaz’ ederken murad ettiği kat’î şekilde bilinen ilkeler” anlamında fıkıh ilmindeki makâsıdla da doğrudan ilgilidir.⁶¹⁷

Bunlar dinin temel ilkeleri olup nass tarafından kat’î vecihle desteklenmiş ilkelerdir. Bu nedenle “zarûrât-ı dîniyye” adıyla kullanılan fıkıhta küllî kıyas veya kıyas diye adlandırılan ilkeler makâsıd içtihadını sınırlar. Zira bu ilkeler küllî kıyası oluşturduklarından bu ilkelerin bulunduğu alanlarda içtihadı mahal yoktur. Zira “zarûrât-ı dîniyye” dinin kesin yönlerini vurgulamaktadır.

Örneğin zinanın, faizin, rüşvetin, hırsızlığın, adam öldürmenin, yol kesmenin haram olması bütün Müslümanlar tarafından bilinenler zarûrât-ı dîniyyeden kabul edilir. O zaman “zarûrât-ı dîniyye” bir yönüyle üzerinde icma bulunan konuları da içermektedir. Aslında “zarûrât-ı dîniyye” dinin en güçlü ilkelerini barındırır. Zira kat’î naslar,

⁶¹⁷ Geniş bilgi için bkz. Mahmut Çınar, “Zarûrât-ı Dîniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2013), 44/138.

tümevarımlar ve icma ile desteklenen küllî kıyaslardır. Bu durumda bu tarz küllî kıyaslara makâsıd içtihadı muhalefet etmemelidir.

SONUÇ

İnsan sosyal hayatta başka insanlarla yaşamını devam ettirmeye muhtaç bir varlıktır. İnsanların birlikte yaşaması doğal bir gereklilik olmakla beraber aralarında birtakım anlaşmazlıklar meydana gelebilir. Bu durumda insanlar, insan dışında başvuracakları bir otorite ararlar. Bu otorite ise hukuk olup bir takım yaptırım gücüne sahiptir. Hukukun doğuşu ve gelişimi ise hukukçuların bu alanda gösterdikleri içtihadî faaliyetten ibarettir. İctihat ise hukukun çeşitli konularını ilgilendirir. Bu konulardan biri hukuk metninin veya kanunun yorumlanmasıdır. Buna klasikte usul, modern dönemde metodoloji denilmiştir. Metodolojinin en önemli konusu ise içtihadîdir. İctihat da kendi içerisinde birkaç yonteme ayrılır. Bu yöntemlerden biri de makâsıd içtihadıdır; hukuktaki adıyla teleolojik yorum/ amaçsal yorumdur. Bu yorum yöntemi İslam hukuku içerisinde de klasik dönemden itibaren var ola gelmiştir. Ancak sistematik ve müstakıl bir yorum olarak ele alınmamıştır.

XX. yüzyıla gelindiğinde genelde İslam, özelde ise İslam fıkıh düşüncesinin donuklaşma ve gerileme sürecine girdiği şeklinde baskın bir kanaat yayılmıştır. Bu düşünce büyük ölçüde İslam'ın temel kaynaklarının makâsıdî (teleolojik) olmaktan ziyade lafzî (literal) bir yoruma tabi tutulmasıyla doğrudan ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda geleneğe hâkim olan lafzî yorum yaklaşımının, İslam dünyasının geride kalmasına neden olduğu iddia edilmiş, makâsıdî yoruma ise sık sık vurgu yapılarak ön plana çıkarılmıştır.

Bundan dolayı modern dönemde bazı araştırmacılar, makâsıdî yorumu bir çıkış yolu olarak görmüş, bu yöntemi içtihadta merkeze alarak lafzî yorumun/beyan içtihadının bir tarafa konulması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu kanaatte olanlar kısaca usul ilminin bir tarafa bırakılmasını, nass ile makâsıdın çatışması durumunda ise makâsıdın tercih edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Ancak bu düşüncenin birçok içtihadî ve hukukî probleme sebebiyet vereceğinden bu içtihat yönteminin delil değerini ve ilkelerini belirleme gereği doğmuştur.

Yaptığımız çalışma sonucunda makâsıd içtihadının esasında klasik usulde illet bahisleri altında “münâsebe” adıyla dolaylı olarak kullanıldığını, ancak “münâsebe” bugün ki makâsıd terimini tam karşılamasa da bu terimin özünü oluşturduğu söylenebilir. Şâtîbî ile kavramları iyice belirli hale gelen bu kavram, günümüzde artık bir içtihat /

yorum şeklini almıştır. Bu nedenle makâsıdın bir içtihat yöntemi olduğu ifade edilebilir. Ancak makâsıdın bir içtihat yöntemi olması, onun usul ilminden bağımsız olduğu anlamına gelmeyeceği bir gerçektir.

Makâsıd içtihadının bir içtihat yöntemi olmasının yanında onun, diğer içtihat yöntemlerini tamamlayıcı bir delil olduğu da söylenebilir. Zira ortada bir nass varsa önce nassın lafzî yorumu, varsa illeti belirlenerek başka ortak meselelere aktarılması sağlanabilir. Ancak lafzî ve kıyasî yorumla çözülemeyen yeni bir mesele varsa o konudaki diğer nass veya hükümler amaçsal yoruma tâbi tutularak ortaya konulan ilkeler bağlamında makâsıd içtihadıyla yorum yapılması gerekir.

Bu içtihad yönteminin delil değeri ile ilgili olarak üç görüş olduğu görülmüştür. Bunlardan ilki ta'lîl ve aklî içtihat yöntemlerine baştan beri karşı çıkan ve bu tür içtihadı kabul etmeyen Zâhirilerdir. İkinci görüş, makâsıd içtihadını müstakil bir yöntem ve usul ilmine alternatif gören Modernist anlayıştır. Bunlar fıkının ancak bu yöntemle yeniden dinamik olacağını kabul etmişlerdir. Üçüncü görüş ise makâsıd içtihadını hakkında nass olan meselelerde tamamlayıcı delil, nass olmayan meselelerde ise müstakil bir içtihat yöntemi olarak uygulanacağı görüşünde olanlardır. Bunlar klasik yöntemle sadık kalan, ancak modern dönem problemlerinin de bu tarz yeni yöntemlerle çözülebileceği görüşünü benimseyen gelenekçilerdir. Biz de klasik yöntemle bağlı kalınarak makâsıd içtihadından belli ilkeler çerçevesinde faydalanılacağını düşünmekteyiz. Zira makâsıd içtihadı özünde usulden çıkarılan bir yöntemdir. Bu yöntem amaçsal bir yorum olduğundan usulden bağımsız müstakil bir yöntem görmek bir takım içtihadî ve hukuki problemler meydana getirir. Nitekim makâsıdî esas alan içtihat yönteminin belli ilkeler çerçevesinde yapılmamasının bir takım içtihadî ve hukuki problemlere yol açacağını; hukuk birliğini sarsabileceğini, hukuk güvenliğini ve hukukta belirlilik ilkesini tehlikeye düşürebileceği kanaatine varılmıştır.

Bu şekildeki bir hukuki öngörüsüzlük veya hukuksal formdan yoksunluk hukuka ve İslam fıkına güveni azaltacağını, dolayısıyla da bu içtihad yönteminin genel ve özel ilkeleri önemlidir. Bu öneme binaen yaptığımız makâsıd içtihadının genel ve özel ilkelerini belirleme çalışmasında, içtihada dayanak olacak makâsıd ilkelerinin her birinin genel makâsıd ilkelerini taşıması gerektiği, aynı zamanda içtihat yapılırken makâsıdı sınırlayan delillerin aşılmamasının bir zaruret olduğu; içtihat edilirken maksatlar ile

vesileler arasındaki ilkelerin gözetilmesinin gerektiği, içtihadı dayanak olacak makâsıd ilkesinin tespiti için ilkeler çerçevesinde yapılmasının çok önemli olduğu sonucuna ulaştık.

BİBLİYOGRAFYA

- Acar, Halil İbrahim. “Örtünme Konusunda Bazı Mülahazalar”. *Turkish Studies-Karşılaştırmalı Dini Araştırmalar* 13 (2018), 1-18.
- Akgündüz, Ahmed. *İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2012.
- Aklî, Nasır bin. *Mevkıfu İbn Hazm mine'l-Kıyası ve't-Ta'lîl*. Batna: Hac Hızır Üniv. İslami İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 2016.
- Akyılmaz, Bahtiyar vd. *Türk İdare Hukuku*. Ankara: Savaş Yayınevi, 12. Basım, 2020.
- Âlim, Yusuf. *Makâsıdu'l-Âmme liş-Şeriatı'l-İslamiyye*. Herndon: Ma'hedu'l-Âlemî li Fikri'l-İslami, 1994.
- Âlû Burnû, Ebu'l-Hâris el-Ğazzî Muhammed Sıdkî bin Ahmed bin Muhammed. *Mevsûatu'l-Kavâidu'l-Fıkhiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003.
- Âmidî, Seyfeddin Ebu'l-Hasan Ali bin Ebi Ali bin Muhammed el-. *el-İhkâm fî Usuli'l-Âhkâm*. Riyad: Daru's-Sâmi'i, 2003.
- Apaydın, H. Yunus. “İbn Hazm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/58-61. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1999.
- Apaydın, H. Yunus. “Kıyas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/539-540. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2002.
- Apaydın, H. Yunus. “Meşhur”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/368-371. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2004.
- Apaydın, H. Yunus. “Mütevâtir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/208-2011. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2006.
- Apaydın, H. Yunus. “Ta'lîl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/511-514. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2010.
- Arabî el-İşbîlî, Kadı Muhammed bin Abdullah Ebu Bekir bin el-. *Ahkâmu'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

- Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed bin Ali bin Muhammed bin Ahmed bin Hacer el-. *Bulûğu'l-Merâm min Edilleti'l-Ahkâm*. thk. Semîr bin Emin ez-Zehrî. Riyad: Dâru'l-Felâk, 1424.
- Atay, Ender Ethem. *İdare Hukuku*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2. Basım, 2009.
- Atiyye, Cemaluddin. *Nahve Tef'ili'l-Makâsıd'ş-Şerî'a*. Herndon: Ma'hadu'l-Âlemî li Fikri'l-İslami, 2008.
- Aybakan, Bilal. "İslam' da Dini Bilginin Doğası ve Usul-i Fıkhın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (17 Ocak 2014), 57-77.
- Aynî, Mahmud bin Ahmed el-. *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye*. Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 1990.
- Babertî, Muhammed bin Mahmud bin Ahmed el-. *Er-Rudûd ve'n-Nukûd fî Şerhi Muhtasari İbn Hâcib*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- Bakıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-. *et-Takrîb ve'l-İrşâd*. thk. Abdülhamîd Ebû Züneyd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Bakkal, Ali. "Câbirî'nin Makâsıd Merkezli Yeni Yöntem Teklifi ve Bu Teklifin Tahlili". *Çağımızda Sosyal Değişime ve İslam 2002 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri*. 353-381. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyin el-. *el-Mu'temed fî Usuli'l-Fıkh*. thk. Muhammed Hamidullah. Dimaşk: Ma'hadu'l-Âlî Fransî, 1964.
- Bedevî, Yusuf Ahmed Muhammed el-. *Makâsıdu'ş-Şerî'a inde İbn Teymiyye*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2001.
- Berki, Ali Himmet. *Hukuk Mantığı ve Tefsir Kanun ve Mukavelelerin Tanzim ve Tefsirine Ait Kaide ve Asıllar*. Ankara: Türkiye Adalet Akademisi, 2018.
- Beyzâvî, Abdullah b. Ömer el-. *Envâru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*. Beyrut: Dâr'ul-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Bingöl, Abdulkuddüs. "İstikrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/358-359. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2001. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istikra>

- Buhârî, Abdülaziz Alâeddin bin Ahmed el-. *Keşfu'l-Esrâr an Usuli Fahri'l-İslam Pezdevî*. Beyrut: Dâr'ul-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Buhârî, Muhammed bin İsmail el-. *el-Edebü'l-Müfred*. thk. Kemal Yusuf el-Hut. Beyrut: y.y, 1985.
- Buhârî, Muhammed bin İsmail el-. *Sahîhu'l-Buhârî*. ed. Ebu Suheyb el-Karmî. Riyad: Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, 1998.
- Buhûtî, Mansûr bin Yûnus bin Salâhiddin el-. *Keşşâfu'l-Kinâ' ala Metni'l-'İknâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Bulutlu, Yusuf. *Muhammed Tâhir bin Âşur'un İslam Hukuk Felsefesi ile İlgili Görüşleri (Makâsıdu's-Şeri'a)*. İstanbul: İstanbul Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Burhânî, Muhammed Hişâm el-. *Seddu'z-Zerâi' fi's-Şerîati'l-İslamiyye*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- Bûti, M. Said Ramazan el-. *Davâbitu'l-Maslaha fi Şerîati'l-İslamiyye*. Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 2010.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Bunyetu'l-Akli'l-Arabî Dırasatun Tahliliyyetun Nakdiyyetun Linazmi'l-Mârife fi's-Sekâfeti'l-Arabiyye*. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2009.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *ed-Dinu ve'd-Devle ve Tatbikâtu's-Şerî'a*. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1996.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Vichetü'n-Nazar Nahve İâdeti Binâi Kadâya'l-Fikri'l-Arabî el-Muâsır*. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1992.
- Candan, Abdurrahman. *İslam Hukukunda İllet Tespit Yöntemleri (Ta'lil)*. Konya: Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Cassâs, Ebu Bekir Ahmed bin Ali er-Râzî el-. *Ahkâmu'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1405.

- Cassâs, Ebu Bekir Ahmed bin Ali er-Râzî el-. *el-Fusûl fî'l-Usul*. thk. Uceyl Casim en-Neşmî. Kuveyt: Vezâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 1994.
- Cassâs, Ebu Bekir Ahmed bin Ali er-Râzî el-. *Şerhu Muhtari't-Tahâvî fî'l-Fıkhı'l-Haneî*. thk. İsmetu'llah İnâyetu'llah Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2010.
- Cevziyye, İbn Kayyım el-. *İ'lâmü'l-Muvakkîn*. thk. M. Abdusselam İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Cezîrî, Abdurrahman bin Muhammed İvad el-. *Kitabu'l-Fıkh alâ Mezâhibi'l-Erba'a*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Cuyûn es-Sadîgî, Ahmed Molla. *Nuru'l-Envar Şerhu Risaletü'l-Menar (Maa Havâşi Kamaru'l-Akmar ve Hâşiyetu Sünbüli)*. Karaçi: Mektebetu'l-Büşra, 2011.
- Cüğaym, Nu'mân. *Turuku'l-Keşfi an Makâsıdış-Şâri'a*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2014.
- Cündî, Semîh Abdulvehhab el-. *Ehemmiyyetü'l-Makâsıd fî's-Şer'iati'l-İslâmiyye*. Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2008.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâli Abdulmelik bin Abdullah bin Yusuf el-. *el-Burhan fî Usuli'l-Fıkh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Cüveynî, Ebu'l-Meali Abdulmelik bin Abdullah el-. *el-Burhân fî Usuli'l-fıkh*. Kahire: Dâr'ul-Ensâr, 1400.
- Çağıl, Orhan Münir. *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1966.
- Çağıl, Orhan Münir. "Hukukun Mahiyeti ve Fonksiyonu. Hukuk: Nizam, Emniyet, Beşeri Hayat ve Adalet". *Makâsıd ve İctihad*. ed. Ahmet Yaman. İstanbul: Yediveren Kitap, 2010.
- Çınar, Mahmut. "Zarûrât-ı Dîniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/138. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2013.
- Çınar, Fatih. "Zarûrî Küllî Maslahatların/Makâsıdın Adedi Üzerine Bir Değerlendirme". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18/36 (Ekim 2020), 49-73.
- Çınar, Fatih. "Zarûrî Küllî Makâsıdın Tertibi Problemi Üzerine Bir İnceleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (15 Haziran 2021), 115-137.

- Çobanoğlu, Rahmi. *Hukukta Gaye Problemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1964.
- Dağcı, Şamil. *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları (DİB), 1996.
- Debûsî, Ebu Zeyd Ubeydullah bin Ömer bin İsa ed-. *Takvîmu'l-Edille fî Usuli'l-Fıkh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Demir, Abdullah. “Karşılaştırmalı Bir Yaklaşımla Kıyas”. *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 14/20-21 (Ekim 2009), 157-182.
- Devâlibi, Muhammed Maruf ed-. *el-Medhad ila İlmi Usuli'l-Fıkh*. Dimaşk: Matbaatu Câmîati Dimaşk, 1959.
- Dihlevî, Şah Veliyullah. *Huccetullahi'l-Bâliğa*. Beyrut: y.y, 1990.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “İcmâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/417-431. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*. Erzurum: Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1981.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “İslam Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu İle Modern Hukuklarda Hakimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 23-51.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Kur'an'ın Anlaşılmasında Hukuk Felsefesi ve Metodolojisi İncelemelerinin Katkısı”. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. İstanbul: İSAM / İslam Araştırmaları Merkezi, 2014.
- Duman, Soner. “Kıyas–Yorum İlişkisi'nin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”. *Hikmet Yurdu* 3/5 (2010), 271-291.
- Dureynî, Fethi ed-. *el-Menâhicü'l-Usûliyye fî'l-İctihâdi bi'l-Ra'y fî't-Teşri'i'l-İslami*. Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2013.
- Durusoy, Ali. “Kıyas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/539-540. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2002.

- Ebu Dâvud, Süleyman bin el-Eş'as el-Sicistâni. *Süneni Ebî Dâvud*. Riyad: Beytu'l-Efkâri'd-Devliyye, 1999.
- Ebu Zehra, Muhammed. *Tarihu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye*. Kahire: Matbaatu'l-Medenî, ts.
- Ebu Zehra, Muhammed. *Usulü'l-Fıkh*. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Efendi, Ali Haydar. *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. çev. Osman Erdem - Osman Gündoğdu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları (DİB), 2017.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *İslam Hukukunda Değişmenin Sınırı*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2018.
- Emir Padişah, Muhammed Emin. *Teysirü't-Tahrîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Ensârî, Ferid el-. *Mustalahâtu's-Sâtıbî*. Kahire: Dâru's-Selam, 2010.
- Erdoğan, Mehmet. "İslam Fıkhının Dinamizmi, Esneklikler ve İkame Kurumlar". *İslam Fıkhının Dinamizmi Sempozyumu*. Bursa: Kurav Yayınları, 2006.
- Erdoğan, Mehmet. *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Erdoğan, Mehmet. "Makâsıd-ı Şerî'a Bağlamında Sünnet ve Hadisin Anlaşılması". *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Ergül, Ozan. *Kamu Hukukçuları Platformu Anayasa Hukukunda Yorum ve Norm Somutlaşması*. Ankara: Türkiye Barolar Birliği, 2012.
- Erkun, Muhammed. *Tarihiyyetü'l-Fikri'l-Arabî ve'l-İslamî*. çev. Hâşim Salih. Beyrut: el-Merkezu's-Segâfi el-Arabî, 1996.
- Erkut, Celal. *Hukuka Uygunluk Bloku (İdare Hukukunda Hukukun Genel Prensipleri Teorisi)*. İstanbul: Kavram Yayınları, 1996.
- Ertürk, Mustafa. "Haber-i Vâhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/355-363. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1996.
- Esmendî, Muhammed bin Abdulhamid el-. *Bezlü'n-Nazar fi'l-Usûl*. thk. Muhammed Zeki Abdulber. Kahire: Mektebetu Dari't-Türâs, 1992.

- Eşkâr, Ömer bin Süleyman bin Abdullah el-. *Makâsıdu'l-Mükellefîn fîmâ Yuta'abbedu bihî li-Rabb'il-Âlemîn*. Kuveyt: Mektebetu'l-Felâh, 1981.
- Ezher, Hişam bin Said. *Mağâşidü's-Şerî'a inde'l-İmâm el-Haremeyn ve Âsâruhâ fî't-Tasarrufâtî'l-Mâliyye*,. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2010.
- Farfûr, Velüyüddin Muhammed Salih el-. *el-Müzheb fî Usulî'l-Mezheb ala'l-Munhatab*. Dimaşk: Mektebetü'l- Farfûr, 1999.
- Fâsi, Allâl el-. *Makâsıdu's-Şerî'a ve Mekarimuhâ*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 1993.
- Fazlurrahman. *İslam ve Çağdaşlık*. çev. Alpaslan Açıkgoz - M. Hayri Kırbasoğlu. Ankara: y.y, 1990.
- Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed bin Muhammed el-. *el-Menhûl min Ta'ligâtu'l-Usul*. Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 1998.
- Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed bin Muhammed el-. *el-Mustasfâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed bin Muhammed el-. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdusselam Abduşşafi. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed bin Muhammed el-. *Esâsu'l-Kıyas*. thk. Fehd es-Sedhân. Riyad: Mektebetu'l-Abîkan, 1993.
- Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed bin Muhammed el-. *Şifâu'l-Galil fî Beyani's-Sebeb ve'l-Muhil ve Mesâlikî't-Te'vil*. thk. Hamd el-Kubeysi. Bağdat: Matbaatu'l-İrşad, 1971.
- Geylânî, Ahmed Sâlih el-. *Makâşidü's-Şerî'a inde Ebi'l-Hâmid el-Gazâlî*. Libya: el-Cemâhiru'l-Arabiyye el-Lîbiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Gözler, Kemal. *Hukuka Giriş*. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2016.
- Gözler, Kemal. *İdare Hukuku*. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2. Basım, 2009.
- Gözler, Kemal. “Yorum İlkeleri”. *Anayasa Hukukunda Yorum ve Norm Somutlaşması*. ed. Ozan Ergül. Ankara: Türkiye Barolar Birliği, 2012.
- Gürler, Sercan. “Çağdaş Hukuki Formalizm ve Ernest Weinrib’in Yaklaşımı”. *Journal of Istanbul University Law Faculty* 66/2 (07 Aralık 2011), 91-127.

- Gürler, Sercan. “Ernest Weinrib’te Özel Hukuk Felsefesi ve Hukuki Formalizm”. *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 13 (2009), 117-164.
- Haçkalı, Abdurrahman. “el-Muvâfakât’ın Fıkıh Usûlü Geleneğinde Takip Edilmemiş Olması Üzerine”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010), 371-384.
- Haçkalı, Abdurrahman. “İlgili Literatür Çerçevesinde Makâsıd İctihadının Tarihsel Seyri”. *Makâsıd ve İctihad*. ed. Ahmet Yaman. İstanbul: Yediveren Yayınları, 2010.
- Haçkalı, Abdurrahman. *İslam Hukuk Tarihinde Gayeci İctihad Metodunun Gelişimi*. Samsun: Etüt Yayınları, 2004.
- Haçkalı, Abdurrahman. *Şâtibi’de Makâsıd ve Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Hâdimî, Nuruddin bin Muhtâr el-. *el-İctihâdü’l-Makâsıdı Hücciyetuhu Davâbituhu Mecâlâtuhu*. Katar: Vezâratu’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslamiyye, 1998.
- Hâdimî, Nuruddin bin Muhtâr el-. *el-İstikrâ ve Devruhu fî Ma’rifeti’l-Makâsıdı’ş-Şer’iyye*. Riyad: Mektebetu’r-Rüşd, 2007.
- Hâdimî, Nuruddin bin Muhtâr el-. *el-Münâsebetü’ş-Şer’iyye ve Tatbîkâhuhâ el-Muâsıra*. Herndon: Ma’hedu’l-Âlemi li Fikri’l-İslâmî, 2006.
- Hafnâvî, Muhammed İbrâhim Muhammed. *et-Te’âruz ve’t-Tercih ‘inde’l-Usûliyyîn ve Eseruhumâ fî’l-Fıkhi’l-İslâmî*. Kahire: Dâru’l-Vefâ, 1987.
- Hallaf, Abdulvehhâb. *İlmi Usuli’l-Fıkıh*. Mısır: Mektebetü’d-Da’veti’l-İslâmî, ts.
- Hanefi, Hasan. *Mine’n-Nassı ile’l-Vak’ı (Muhaveletun li’âdeti Binai İlmi’l-Usuli’l-Fıkıh)*. b.y: Kütübün Arabiyye, 2004.
- Hasebullah, Ali. *Usulu’t-Teşri’l-İslâmî*. Kahire: Dâru’l-Meârif bi Mısır, 5. Basım, 1976.
- Hasenî, İsmail el-. *Nazariyyetu’l-Makâsıd inde Muhammed Tâhir bin Âşûr*. Herndon: Ma’hedu’l-Âlemî li Fikri’l-İslâmî, 1995.
- Haskefî, Muhammed Alaeddin bin Ali el-. *İfâdatu’l-Envâr alâ Usuli’l-Menâr*. thk. Muhammed Barakât. Dimaşk: Mektebetu’l-İmami’l-Evzâî, 2008.

- Hatiboğlu, Mehmed Said. “Kadına Dinin Verdiğini Fazla Bulanlar”. *İslâmiyat* 3/2 (2000), 7-13.
- Hırzullah, Abdulkadir bin. *Davâbitu İ’tibari’l-Makâsıd fî Mecâli’l-İctihad ve Eseruha’l-Fıkhi*. Riyad: Mektebetu’r-Rüşd, 2007.
- Hüveydî, Fehmî. *et-Tedeyyünü’l-Menkûs*. Kahire: Dâru’s-Şurûk, 1994.
- İbn Abdüsselam, İzz bin Abdülaziz. *el-Kavâidu’l-Kübrâ (Kavâidu’l-Ahkâm fî Islâhı’l-Enâm)*. Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 2010.
- İbn Abdüsselam, İzz bin Abdülaziz. *el-Kavâidu’s-Suğra (el-Fevaid fî Muhtasari’l-Makâsıd)*. Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1996.
- İbn Abdüsselam, İzz bin Abdülaziz. *Kavâidu’l-Kübrâ (Kavâidu’l-Ahkâm fî’l- Masâlihu’l-Enâm)*. Kahire: Mektebetu’l-Kiliyâtu’l-Ezheriye, 1991.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *İslam Hukuk Felsefesi*. çev. Mehmet Erdoğan - Vecdi Akyüz. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Makâsıdu’s-Şer’iati’l-İslamiye*. thk. Muhammed Tâhir el-Mîsâvi. Beyrut: Dâru Lübnan littibaa ve’n-Neşr, 2011.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed. *el-Mukaddime*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.
- İbn Hazm el-Endelusî, Ebu Muhammed Ali bin Ahmed bin Said. *el-İhkâh fî Usuli’l-Ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, ts.
- İbn Hazm el-Endelusî, Ebu Muhammed Ali bin Ahmed bin Said. *El-Muhallâ bi’l-Âsâr*. Beyrut: Dâru’l-Fikir, ts.
- İbn Hazm el-Endelusî, Ebu Muhammed Ali bin Ahmed bin Said. *İbtalu’l- Kıyas ve’r-Ray ve’l-İstihsan ve’t-Taklid ve’t-Ta’lîl*. thk. Said Afgânî. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1969.
- İbn Hûca, Muhammed Habîb. *İmamu’l-Ekber Muhammed Tâhir bin Âşur*. Katar: Vezâratu’l-Evkâf ve’s-Şuûni’l-İslamiyye, 1425.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed bin Yezîd el-Kızvînî. *Sünenu İbn Mâce*. Riyad: Beytu’l-Efkâri’d-Devliyye, 1999.

- İbn Manzûr, Muhammed bin Mekram bin Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadîr, 1993.
- İbn Rüşd el-Hafîd, Ebu Velid Muhammed bin Ahmed bin Muhammed. *Bidâyetü'l-Müctehid Nihâyetü'l-Muktesid*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004.
- İbn Sina, Hüseyin bin Abdillâh bin Alî. *Kitabu'n-Necât fî Hikmeti'l-Mantıkîyye ve't-Tabî'îyye ve'l-İlahîyye*. Beyrut: Dâru'l-Afakî'l-Cedide, 1985.
- İbn Teymiyye, Ahmed bin Abdulhalim bin Abdusselam bin Abdullah Takiyyuddin. *Mecmû'u'l-Fetâvâ Şeyhu'l-İslam İbn Teymiyye*. thk. Âmir Cezzâr - Envar el-Bâz. Riyad: Daru'l-Vefâ, 2005.
- İcî, Kâdî Adududdin Abdurrahman bin Ahmed el-. *Şerhu Muhtasari'l-Muntehâ*. İstanbul: y.y, 1307.
- İhsîktî, Hüsameddin bin Muhammed bin Muhammed el-. *el-Muntahabu'l-Hüsâmî*. thk. Velüyüddin Muhammed Salih el-Farfûr. Dimaşk: Mektebetü'l- Farfûr, 1999.
- İmam, Muhammed Kemaluddin (ed.). *Delilu'l-İrşâd ila'l-Makâsıd*,. Kahire: Merkezi'l-Furkân li'l-Ebhâs, 2011.
- İsfahânî, Şemsüddin bin Mahmud Abdurrahman el-. *Şerhu'l-Minhâc fî İlmi'l-Usûl li'l-Esfehânî*. thk. Abdulkarim bin Ali bin Muhammed en-Nemle. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1999.
- Kadî Abdulcebbâr, Ahmed bin Abdilcebbâr. *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. thk. A. Fuad el-Ahvânî. Kahire: Matbaatu Mısır, 1962.
- Kahraman, Abdullah. “‘İslam Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler ve Taabbudiyyâtın Sahası Üzerine’,”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 25-57.
- Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddin Ahmed bin İdris bin Abdurrahman el-. *Envâru'l-Burûk fî Envâi'l-Furûk*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, ts.
- Karahanogulları, Onur. *İdarenin Hukukla Kavranması: Yasallık ve İdari İşlemler*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2011.
- Karaman, Hayrettin. *İslam Hukukunda İctihad*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.

- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları (DİB), 2020.
- Karataş, Tuba Dilşat. *Teorik Açından Hakimin Hukuk Yaratması*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Karnî, Ali el-. *el-Fitra Hakikatuhâ ve Mezâhibu'n-Nasi Fihâ*. Riyad: Dâru'l-Müslim, ts.
- Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekir b. Mes'ûd el-. *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertibi's-Şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1982.
- Kavak, Özgür. *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi –Reşid Rızâ Örneği-*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Kaya, Ali. “İslam Hukukunda Örfün Kaynaklık Değerinin Sınırları Konusuna Hukuk Felsefesi Açısından Bir Yaklaşım”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005), 181-206.
- Kaya, Asım. “Amaçsal Yorum”. *Ankara Barosu Dergisi* 4 (01 Temmuz 2014), 0-0.
- Keylânî, Abdurrahman İbrahim Zeyd el-. *Kavâidu'l-Makâsıd inde'l-İmami's-Şâtıbî*. Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 2000.
- Koca, Ferhat. “İslam Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfî'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi”. *İlam Araştırma Dergisi* 1/1 (Haziran 1996), 93-122.
- Koca, Ferhat. “Nesih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/586. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2006.
- Kotan, Şevket. *Kur'ân ve Tarihselcilik*. İstanbul: Beyân Yayınları, 2011.
- Kozalı, Abdurrahim. *Hukuk Felsefesi Açısından Doğal Hukuk ve İstihsan*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Kozalı, Abdurrahim. “İslâm Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak ‘Güç Yetirme (Kudret)’ Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları -İslâm Düşüncesinde Tanrı'nın Mutlak Kudreti İle Dogmanın Makuliyeti Arasındaki Dengeye Bir Örnek-”. *Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 247-265.

- Kozalı, Abdurrahim. “Nasların Anlaşılmasında Lafzî ve Gâî Yorum İkileminde İmam Şâtıbî”. *Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (27 Aralık 2019), 311-335.
- Kudûrî, Ebu Hüseyin Ahmed bin Muhammed bin Cafer el-Bağdadî el-. *et-Tecrid (el-Mevsûatu'l-fikhiyyetu'l-Mukârantu*. thk. Muhammed Ahmed Sirac - Ali Cuma' Muhammed. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selam, 2004.
- Kuteyş, Hamza Hüseyin vd. “en-Nakdu'l-Meksûru inde'l-Usûliyyîn”. *Dirâsâtu Ulûmu's-Şerîa ve'l-Kanûn Araştırma Dergisi* 47/1 (2020).
- Mahdûm, Mustafa bin Kerâmetillah el-. *Kavâidu'l-Vesâil fi's-Şerîati'l-İslamiyye Dirasetun İlmiyyetun fi Dav'i Makâsıd'ı's-Şerî'a*. Riyad: Dâru İşbilyâ, 1999.
- Makkarî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-. *el-Kavâid*. thk. Ahmed b. Abdullah bin Hamid. Mekke: Merkezi İhyâi't-Türâsi'l-İslami, ts.
- Malik, Ebu Abdullah Malik bin Enes bin. *el-Muvatta*. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1997.
- Merdâvî, Alâuddîn Ebu'l-Hasen 'Ali bin Süleymân el-. *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fi Usuli'l-Fık*h. thk. Abdurrahman bin Abdullah el-Cibrîn. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2000.
- Mergînânî, Burhaneddin bin Ebubekir el-. *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâye*. thk. Talâl Yusuf. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mesud, Muhammed Halid. *İslam Hukuk Teorisi*. çev. Muharrem Kılıç. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Müslim, Ebu Hüseyin Müslim bin el-Haccâc el-Kuseyrî en-Nisâbûrî. *Sahîhu Müslim*. ed. Ebu Suheyb el-Karmî. Riyad: Beytu'l-Efkâri'd-Devliyye, 1998.
- Nazlıgül, Hâbil. “Hadislerin Kaynak Değerini Tespitte İçtihat Tartışmaları Tarihsel Bir Perspektif”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/1 (2005), 9-33.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed bin Şuayb bin Ali en-. *Süneni-n-Nesâî (el-Müctebâ mine's-Sünen)*. Riyad: Beytu'l-Efkâri'd-Devliyye, 1999.
- Nesefî, Ebu'l-Berakât en-. *Menâru'l-Envâr fi Usuli'l-Fık*h. çev. Soner Duman vd. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016.

- Okur, Kâşif Hamdi. *İslam Hukuk Metodolojisinde Münasebet Kavramı*. Ankara: Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Onart, Adnan. *Mantık Terimleri Sözlüğü*. Ankara: y.y, 1976.
- Orhan, Fatih. “Şer’ Naslar Karşısında İctihadın İmkânı ‘Mevrid-i Nasta İctihada Mesağ Yoktur’ Kaidesi”. *İslami İlimler Dergisi* 16/1 (24 Mart 2021), 107-131.
- Öğüt, Salim. *Dinî Hükümlerin Temellendirilmesinde Hikmet*. Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2009.
- Öğüt, Salim. *Hikmetle Ta’lil Problematığının İlmi Değeri ve Aktüel Anlamı*. Çorum: Ocak Yayıncılık, 2003.
- Ömer, Ömer bin Salih bin. “Davâbitu Tef’îli Makâsıd-ı Şer’iyye’l-İslamiyye”. *Katar Üniversitesi İslami İlimler Araştırma Dergisi* 27 (2009), 206-310.
- Özbudun, Ergun. *Türk Anayasa Hukuku*. Ankara: Yetkin Yayınları, 7. Basım, 2002.
- Özdemir, İbrahim. “Usûlcülerde Hikmetle Ta’lil”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/21 (29 Aralık 2018), 753-775.
- Özen, Şükrü. “Teâruz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/208-211. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2011.
- Özsoy, Ömer. “Çağdaş Kur’an(lar) Üretimi Üzerine-’Karı Dövme’ Olgusu Bağlamında 4. Nisa 34 Örneği”. *İslâmiyat* 5/1 (2002), 111-124.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1. Basım, 2000.
- Pekcan, Ali. “Makâsıd Teorisinin Temel Parametreleri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004), 113-142.
- Râzî, Fahrüddin er-. *el-Mahsûl fî İlmi Usulî’l- Fıkh*. thk. Taha Cabir Ulvânî. Dimaşk: Müessesetü’r-Risâle, 1997.
- Râzî, Fahrüddin er-. *el-Mahsûl maa Şerhî Nefâisi’l-Usûl*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000.
- Râzî, Fahrüddin er-. *Mefâtihu’l-Gayb / et-Tefsiru’l-Kebîr*. Beyrut: Dâr’ul-Kütübi’l-İlmiyye, 1990.

- Reysûnî, Ahmed er. *Nazariyyetu'l-Makâsîd inde'l-Îmâm eş-Şâtîbî*. Herndon: Ma'hedu'l-Âlemî li Fikri'l- İslâmî, 1995.
- Rıza, Reşid. *Tarihu'l-Üstazi'l-Îmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*. Kahire: y.y, 1931.
- Sadîk, İbrahim Muhammed. “Makâsîdu's-Şerî'a Beyne'l-Fikri'l-Usûli ve'l-Fikri'l-Hadâsi”. *Alukah*. 31 Haziran 2021. Erişim 30 Haziran 2021. <https://www.alukah.net/library/0/94908/>
- Sâvî, Ahmed bin Muhammed es-. *Hâşiyetu's-Sâvî ala Şerhi's-Sağîr*. Kahire: Dâru'l-Meârif bi Mısır, ts.
- Sehâranfurî, Halil Ahmed es-. *Bezlü'l-Mechud fî Halli Süneni Ebî Davud*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdulcebbar Temîmi Mervezî es-. *Kavâtiu'l-Edille fî'l-Usul*. thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2014.
- Semerkandî, Alaeddin Muhammed bin Ahmed es-. *Mîzânü'l-Usûl fî Netâicü'l-Ukûl*. thk. Muhammed Zeki Abdulber. Katar: Matabiu'd-Devha el-Hadîse, 1984.
- Serahsî, Ebu Bekir Muhammed bin Ahmet es-. *el-Usûl*. Beyrut: y.y, 1973.
- Serahsî, Ebu Bekir Muhammed bin Ahmet es-. *Usulu's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefa el-Efgânî. Haydarabad: Lecnetu'l-Maarif en-Nu'maniye, 1372.
- Serozan, Rona. *Hukukta Yöntem*. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2015.
- Subkî, Taceddin bin Ali es-. *İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Suyûtî, Ebu'l-Fadl Cemaleddin es-. *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Sülemî, İyad bin Nâmi bin Avad es-. *Usulu'l-Fıkıh Ellezi la Yeseu Cehlulu*. Riyad: Dâru'l-Tedmuriyye, 2005.
- Şâfiî, Muhammed bin İdris eş-. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Şâfiî, Muhammed bin İdris eş-. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.

- Şâfiî, Muhammed bin İdris eş-. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Nâşir: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1938.
- Şâşî, Ebû Bekr Muhammed b. Ali Kaffal eş-. *Mehâsinu's-Serîa fî Furûi's-Şâfiyye Kitabun fî Makâsıd'ı's- Şerî'a*. thk. Muhammed Ali Samak. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Şâtıbi, Ebu İshak eş-. *Muvâfakat*. thk. Abdullah Dıraz. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1996.
- Şâtıbi, Ebu İshak eş-. *Muvâfakat*. thk. Meşhur bin Hasan Âli Süleyman Hubra. Huber: Dâru İbn Affan, 1997.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ta 'lilü'l-Ahkâm*. Beyrut: Dâru'n-Nahda, 1981.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Usulu'l-Fıkhı'l-İslami*. Kahire: Dâru'l-Câmiyye, 1333.
- Şenkîti, Ahmed bin Mahmud eş-. *el-Vasfi'l-Münasib li-Şeri'l-Hükmi*. Medine: Medine İslam Üniv. İlmi Araştırmalar Merkezi, 1415.
- Şerefi, Abdülmecid. *el-İslam Beyne'r-Risale ve't-Târih*. Beyrut: Dâru't- Taliah, 2004.
- Şerefi, Abdülmecid. *Labinât*. Tunus: Dâru'l- Cenûb, 1994.
- Şevkânî, Muahammed bin Ali eş. *İrşadu'l-Fuhûl ile Tahkiki'l-Hakkı min İlmi'l-Usul*. Riyad: Dâru'l-Fadîle, 2000.
- Şeybân, Usâme bin Muhammed bin İbrahim eş-. “İstismâru'l-'Makâsıd'ı's-Şer'iyye fî'l-İctihad”. *Mecelletü'l-Cem'iyyetü'l-Fıkhıyye es-Suudiyye* 17 (2013).
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen eş- - Keylânî el-Kâdirî, Mehdi Hasan el-. *Kitâbu'l-Hüccce 'alâ Ehli'l-Medîne*. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1403.
- Şimşek, Murat. *Şah Veliyyullah Dihlevî'nin İslam Hukuk Felsefesiyle İlgili Görüşleri*. Konya: Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Şurunbulâlî, Hasan bin Ammar bin Ali eş-. *Merâğı'l-Felah (Muhtasaru İmdadu'l-Fettah Şerhu Nuru'l-İdâh)*. ed. Mâzin Bâkîr. thk. Beşşar Bekrî Arabî. Dimaşk: Dâru Tûbâu, 2002.
- Ta'ân, Ahmed İdris et-. *el-İlmâniyyûn ve'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Riyad: Dâru İbn Hazm, 1428.

- Tirmizî, Ebu Îsâ Muhammed bin Îsâ Sevrâ et-. *Cami'u't-Tirmizî*. Riyad: Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, 1999.
- Tirmizî, Hakim et-. *es-Salâtu ve Makâsıduhâ*. Kahire: Mektebetü'l-Mısıriyye, 2004.
- Tûfî, Necmeddin Süleyman bin Abdulkavi bin Kerim et-. *et-Ta'yîn fi Şerhi Erbeîn*. thk. Ahmet Hac Muhammed Osman. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân - Mektebetü'l-Mekiyye, 1998.
- Tûfî, Necmeddin Süleyman bin Abdulkavi bin Kerim et-. *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*. thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türki. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Turay, Fatih. *Gazzâli'nin Kıyas Anlayışında Münâsebe Kavramı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Türcan, Talip. *İslam Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Türkan, Mustafa. “Makâsıdü's-Şerîa ile İlgili Eserlerde Zarûriyyâtın Tertibi Sorunu”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (30 Aralık 2018), 439-460. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.505025>
- Usmânî, Sadettin el-. “Nazarâtun Menheciyyetun fi İlmi Usûli'l-Fıkh”. *Mecelletu'l-Faysali's-Suûdiyye* 123 (ts.), 27.
- Venşerisî, Ahmed b. Yahyâ. *Îzahu'l-Mesâlik ilâ Kavâ'idil'Îmâm Ebî Abdillâh Mâlik*. thk. Sâdık b. Abdurrahman el-Ğırbânî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.
- Yakûbî, Mahmud. *Mesâlikü'l-İlle ve Kavâidu'l-İstikrâ inde'l-Usuliyîn*. Cezayir: Divanu'l-Matbuâtî'l-Câmi'yye, 1994.
- Yaman, Ahmet. “İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsıd İçtihadının ya da Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine”. *Marife Dergisi* 1 (2002), 25-51.
- Yaman, Ahmet. “Makasid Merkezli Kur'an-Sünnet ve İslam Anlayışı: İmkanlar, Sınırlar ve Sorunlar”. *Makâsıdı Tefsir Kur'anı Kerîmi Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Yaran, Rahmi. “Cüveyni Öncesi Makasid/Maslahat Söylemi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (23 Ocak 2014), 93-123. <https://doi.org/10.15370/muifd.48959>

- Yaşar, Mehmet Aziz. “Makâsıdu’ş-Şerî’â’nın Teorik Boyutu ve Müstakil Delil Olma Problemi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 19/2 (27 Aralık 2019), 460-481. <https://doi.org/10.30627/cuilah.596788>
- Yılmaz, Fetullah. *İslam Hukukunda Vesâil-Makasid İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Yılmaz, Ömer. *Makasid Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Yûbî, Muhammed Saad bin Ahmed. “Davâbitu İ’-mâli Makâsıdu’ş-Şerî’a fî l-İctihâd”. *el-Mecelletü l-Usûl ve’n-Nevâzil* 4 (2010), 19-70.
- Yûbî, Muhammed Saad bin Ahmed. *Makâsıdu’ş-Şerî’ati l-İslamiyye ve Alâkatuhâ bi Edilleti’ş-Şer’iyye*. Riyad: Daru’l-Hicra li’n-Neşri ve’t-Tevzi’, 1998.
- Zerkâ, Ahmed b. eş-Şeyh Muhammed ez-. *Şerhu l-Kavâidi l-Fıkhiyye*. Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 1989.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed bin Abdullah bin Bahadır ez-. *Bahru’l-Muhît fî Usuli l-Fıkıh*. Kuveyt: Vezâratu’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslamiyye, 1992.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed bin Abdullah bin Bahadır ez-. *Bahru’l-Muhît fî Usuli l-Fıkıh*. Beyrut: Dâr’ul-Kütübi’l-İlmiyye, 1994.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed bin Abdullah bin Bahadır ez-. *el-Mensûr fî l-Kâva’id*. thk. Teysir Faik Ahmed Mahmud. Kuveyt: Vezâratu’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslamiyye, 1405.
- Zeyd, Mustafa. *el-Maslaha fî t-Teşri l-İslamî*. thk. Muhammed Yusrî. Kahire: y.y, 1424.
- Zuhaylî, Vehbe ez-. *Usulu l-Fıkıh l-İslamî*. Dimaşk: Dâru’l-Fikir, 1986.
- Anayasa Mahkemesi Kararı, Anayasa Mahkemesi Kararı (Kanun No. E.2006/64, K. 2006/54, RG. 05.11.2006, S.26310). K. E.2006/64, K. 2006/54, RG. 05.11.2006, S.26310 (AYM Anayasa Mahkemesi 04 Mayıs 2006).
- Hukuk Güvenliği İlkesinin İhlali Genel Başvuru Kararı, Hukuk Güvenliği İlkesinin İhlali Genel Başvuru Kararı (Kanun No. E. 2015/94, K. 2016/27). K. E. 2015/94, K. 2016/27 (Anayasa Mahkemesi (AYM) 14 Ekim 2015). Erişim 15 Eylül 2021. https://www.anayasa.gov.tr/Kararlar/GenelKurul/Basvuru_Karari/2016-27.pdf

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	Yusuf	BULUTLU
Doğum Yeri ve Yılı		
Bildiği Yabancı Diller	Arapça (İleri Seviye C2)	İngilizce (İlk Seviye A2)
Eğitim Durumu	Başlama-Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise	2002 2006	İstanbul İmam Hatip Lisesi
Önlisans	2006 2008	Anadolu Üniv. Açıköğretim Fakültesi İlahiyat Bölümü
Lisans Yurtdışı	2006 2012	Şam Fethu'l-İslamî Enstitüsü / İslami İlimler Bölümü
Lisans	2010 2012	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2013 2016	İstanbul Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri / İslam Hukuku
Doktora	2016 2022	Bursa Uludağ Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri / İslam Hukuku
Çalıştığı Kurum	Başlama-Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı
1.	2013 Devam	Bursa Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi (Öğretim Görevlisi)
Katıldığı Toplantılar		
Yayımlar:		
İletişim (e-posta):		
Tarih		
İmza		
Adı-Soyadı		