

İmam Şâtıbî'nin Düşüncesinde Hukukî Alan ile Ahlâkî-Dinî Alan Arasındaki Münasebete Dair Bir Değerlendirme

An Investigation into the Relationship between the legal Domain
and the moral-religious Domain in the thought of Imām aš-Şâtībī

Abdurrahim KOZALI*

Öz: Hukukun fonksiyonlarından birisi olarak adalet, bir hukuk sisteminin ahlâkî denetlemesi anlamında hemen bütün hukuk sistemlerince dikkate alınmıştır. Genel hukuk felsefesinde doğal hukuk düşüncesi tarafından üstlenen hukukun ahlâkî denetimi ödevi İslam hukuk düşüncesi açısından bakıldığında daha çok ahlâk-dinî hassasiyet perspektifinden gerçekleştirilmiş görünmektedir. İslam hukuk tarihinde hukuki saha ile ahlâkî-dinî saha arasında irtibat kurulması bağlamında en dikkat çeken isimlerin başında İmam Şâtıbî'nin geldiği söylenebilir. Şâtıbî'de hukuk-ahlâk ilişkisi daha önce de birtakım çalışmalara konu edilmiş olmakla birlikte, bu makalede müellifin söz konusu gayretinin dinî-ahlâkî perspektiften hukukun yapısını düzenleme ölçüsüne varmış olabileceği görüşü ortaya atılmıştır. Söz konusu görüş, tipik olarak değerlendirilen birkaç mesele özelinde incelenmeye çalışılmıştır. Bu meseleler *zimmət dıŖı teklif*, *vaz'î hükümlerin hikmet eksenli tanımı*, *sıhhat ve butlân kavramlarına uhrevî boyut katılması* ve *sebepler için öngörülmemiş müsebbeplerin, hukuken geçersiz sayılması* şeklindedir.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuk felsefesi, Fıkıh usûlü, Hukuk-ahlâk ilişkisi, Şâtıbî, *el-Muvâfakât*

Abstract: The ethical nature of law is one of the most important topics in legal philosophy and is actually closely related to the following question: Which dimension of law is the most important: Justice, order or society? Regardless of the fact that according to the adherents of natural law, justice has priority, one can express that order is the existential condition of law, with the rest being the conditions of the continuity of law.

In any case, it seems that the law has the task of being accountable to ethics. This fact also points to the separation between the categories be and should. In this context, there is a danger, namely the ethicization of the law, which we should be careful about.

Generally speaking, it can be said that this fact, namely the separation between law and ethics, in other words the category of being and should be, was also the opinion

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İslam Ekonomisi ve Finansı Enstitüsü, abdurrahim.kozali@marmara.edu.tr,
ORCID: 0000-0002-9934-027X

of the Islamic scholars. Because of the religious nature of Islamic law, it must also be mentioned that instead of the statement “ethics” it is better to use “ethics-religious”.

There is another problem with regard to Islamic law: Where to find the category *sollen*, in the revealed texts or in the maxims of Islamic law. Because the topic has been discussed in this article using the example of aš-Šāṭibī, we prefer the second approach, namely the content of the category ought is determined from the side of the maxim of Islamic law.

The project developed by Schatibi and discussed in this article was called “The Review of Law from the Side of Ethics”. While aš-Šāṭibī presents his project, he has benefited from the systematics and terminology of Usul al-Fiḥ. It is also striking that he quoted most from the work *Iḥyāu ‘Ulūmu’ d-dīn* by Ġazzālī. In addition, his important contribution lies in the fact that his approach can influence the nature of law.

The contribution of Schatibi was presented in this article in the example of some topics that look typical. These topics are “The responsibility (taklīf) outside aḍ-ḍimma”, “Defining vaḥī legal provisions from the perspective of wisdom (ḥikma)”, “Adding the afterlife perspective to the definition of the terms “Valid (ṣiḥha)” and “Invalid (butlān)” and “The invalidity of the legal results (musabbab)

In order to understand the meaning of the term “The responsibility (*taklīf*) outside aḍ-ḍimma”, one must take into account that the concept of law is to be presented in the context of the concepts of right-duty and obligation. It is at this point that Shatibi points out that there are some duties in Islam that do not fall into this category, such as giving a donation to a poor person or helping a drowning person. It is to be determined that such duties were actually categorized by the Islamic jurists under the ethical duties. In addition, such actions are specific and therefore another problem, which was also discussed by aš-Šāṭibī, arises as to whether indefinite actions can be legally required.

Another example of Shatibi’s project can be found in the definitions of some terms, such as the term ‘illa (Legal basis, ratio legis). For the classical Usul scholars, it is important that ‘illa is described as an objective property. This approach is actually also important for determinism in a legal system. The definition given by Shatibi is as follows: “The ‘illa is the good (*maṣlaḥa*) that exists behind the religious commands or the evil (*mafsada*) that exists behind the religious prohibitions”. As can be seen from this statement, aš-Šāṭibī ignores objectivity. Likewise, in aš-Šāṭibī’s thinking, the concepts of valid (*ṣaḥīḥ*) and invalid (*bāṭil*) were defined not only from the perspective of this world, but also from the perspective of the hereafter. This is also another sign of the author’s religious-ethical sensitivity.

In short, one can say that all these examples indicate that the author intended that the law be examined from the side of the ethical and religious dimension.

Keywords: Islamic legal philosophy, *Uṣūl al-Fiḥ*, The relationship between law and ethics, aš-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt*.

1. Giriş**

Hukuk-ahlâk ilişkisi veya bir diğer ifadeyle hukukun ahlâkî niteliği meselesi hukuk felsefesinin en temel konularından birisidir.¹ Esasen konu hukukun fonksiyonlarından² hangisinin başat rol oynayacağı sorunuyla birlikte hukukun mahiyeti, bir başka ifadeyle tanımıyla yakından alakalıdır. Hukuk için ahlâkî niteliği vazgeçilmez bir unsur olarak gören hukuk felsefecileri, söz konusu fonksiyonlardan adaleti³ birincil fonksiyon olarak görmüşler ve hukuku bu bakış açısıyla tanımlamışlardır.⁴ Bununla birlikte hukuka dair tanımların ekseriyetinde dikkati çeken *düzen* ve *yaptırım* vurgusu⁵ genel kanaat olarak hukukun düzen fonksiyonunun öncelendiği izlenimini vermektedir. Esasen hukukun düzen fonksiyonunu diğerlerinin önüne geçirme şeklindeki tutumun, akla ilk gelebileceği üzere zorunlu olarak hukuksal pozitivizm⁶ yanlısı olmak anlamına gelmediği dikkate alınmalıdır. Kanaatimizce *düzen*, hukukun varlık şartı iken; *adalet* ve *toplumsal ihtiyaçları karşılama* devamlılık şartıdır.⁷ Bu durumda ahlâkî içerik, doğal hukuk düşüncesini benimsemiş hukukçular gibi varlık şartı düzeyinde benimsenmiş olmasa bile, bir hukuk düzeninin devamı ve sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi için hemen tüm hukuk felsefecileri tarafından bir gereklilik olarak düşünülmüştür. Bu durumun hukuku ahlâk karşısında sürekli hesap vermek durumunda olan bir olgu haline getirdiği söylenebilir. Tam da bu noktada ortaya çıkması muhtemel bir paradoks *hukukun ahlâka dönüşmesi/ahlâkileşmesi* tehlikesidir. Zira bu durumda hukuk, varlık şartı olan *düzen* fonksiyonunu, devam şartı olan *adalet* fonksiyonuna feda etme riskiyle karşı karşıya olacak, sonuçta mahiyetini kaybedebilecektir.

Genel hukuk tarihi içerisinde hukukun ahlâk ve adalet perspektifinden denetlenmesi ve düzenlenmesi işleminin ağırlıklı olarak doğal hukuk düşüncesi tarafından gerçekleştirildiği ifade edilebilir. Doğal hukukun aşağıda verilen tanımı söz konusu işlevin ne şekilde gerçekleştirildiğini de izah eder mahiyettedir:

** Değerli tenkitleriyle makaleye ciddi katkı sağlayan anonim hakemlere ve son okumayı gerçekleştiren Saliha Kasapoğlu'na teşekkürü borç biliyorum.

- 1 Hukuk-ahlak ilişkisi konusunda hazırlanmış önemli bir çalışma olarak bk. İsmail Kılıoğlu, *İnsan ve Değerler Kavramı Açısından Ahlâk ve Hukuk*, (İstanbul: Büyüyenay Yayınları), 2020. Ayrıca bk. Orhan Münir Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1966), 52-71; Abdülhak Kemal Yörük, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1966), 91-114; Giorgio Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, çev. Suut Kemal Yetkin, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1940), 173-183.
- 2 Hukukun fonksiyonları ve bu fonksiyonlar arasındaki ilişkilere dair bk. Çağıl, 23-38.
- 3 Adaletin ahlâkî içeriğine dair bk. Kılıoğlu, 325, 326.
- 4 Türkçe hukuk literatüründe bu perspektiften yapılmış yaygın bir tanım, "Hukuk adâlete hâdim bir beşerî hayat nizamıdır" şeklindedir. Tanım için bk. Çağıl, 24. Hukuk tanımı konusunda Aral ve Işıқтаç'ın Çağıl'ı izlediği görülmektedir. Bk. Vecdî Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, (İstanbul: İ.Ü.H.F. y., 1975) 13; Sercan Gürler (ed.), *Adaletle Yönelmiş Bir Toplumsal Düzen Olarak Hukuk: Prof. Dr. Yasemin Işıқтаç Armağanı*, (İstanbul: Sümer Kitabevi Yayınları, 2021).
- 5 Tanım örnekleri için bk. Kemal Gözler, *Hukukun Temel Kavramları*, (Bursa: Ekin y., 2023), 16; İ. Yılmaz Aslan, Doğan Şenyüz, *Hukuka Giriş*, (İstanbul: Ekin y., 2022), 18.
- 6 Hukuksal pozitivizm konusunda bk. Çağıl, 436-508; Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2021), 275 vd.
- 7 Bir diğer ifadeyle hukuk için *düzen* ontolojik, *adalet* etik ve *toplumsal ihtiyaçları karşılama* sosyolojik koşuldur.

Doğal hukuk, adalet idesinin kısmen realize olmuş biçimi olması hasebiyle, üstün ve objektif bir alana ait oldukları kabul edilen, insan bireyi tarafından bilinebilen, yüzyıllardan beri pozitif hukuklardan ayrı, onlardan önce ve üstün konumda algılanan ve pozitif hukukları değerlendirme ölçütü olan soyut ve genel nitelikli normlar bütünüdür.⁸

İslam hukuk tarihinde genel hukuk felsefesi ve özellikle de Batı hukuk felsefesi kapsamında incelenen meselelerin oldukça geç dönemde ele alınmış ve fıkıh usulü eserlerinin dahi ilk olarak hicri 4./miladî 10. asırda ortaya çıkmış olması İslam hukuk felsefesine dair meselelerin hukuk felsefesi sahasında ilk kavram üretenlerin oluşturduğu terminolojiyle ele alınmasını doğal bir durum kılmaktadır. Bu yönüyle çalışmamızda da egemen hukuk düşüncesinde karşılığının olabilmesi için İslam hukukunda ahlâk-hukuk ilişkisi meselesi, Batı hukuk felsefesi kavramları çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılmıştır.⁹ Kanaatimizce bu noktada hassasiyet gösterilmesi gereken konuların başında, bir medeniyete ait olan kavramların belirli *kavram ailesine* aidiyeti meselesi gelmektedir. Nitekim Batı hukuk düşüncesinin genelinde *olması gereken (sollen)* kategorisinin içeriğini dolduran doğal hukuk düşüncesi İslam hukukundan tamamen farklı bir tasavvur arka planına (ontoloji) sahiptir. Dahası sadece Batı hukuk felsefesi sürecine bakıldığında dahi doğal hukuk düşüncesinin düşünsel arka planının dönemler arasında farklılık gösterdiği dikkati çekmektedir.¹⁰ Bu realiteden hareketle İslam hukukunda *olması gereken* kategorisinin içeriğinin bütünüyle *doğal hukuk* fikriyle doldurulmasının isabetli bir yaklaşım olmadığı kanaatindeyiz.¹¹ Bununla birlikte tüm hukuk sistemlerinde olduğu gibi İslam hukukunda da *olan ve olması gereken* hukuk ayrımının bulunduğu da bir gerçektir. İslam hukukunda olan ve olması gereken hukuk ayrımının kabulü aynı zamanda hukuk-ahlâk ayrımının da kabulü sonucunu doğurmaktadır.¹² Ancak

8 Abdurrahim Kozalı, *Hukuk Felsefesi Açısından Doğal Hukuk ve İstihsan*, (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 35.

9 Nitekim Hâlid Mes'ûd da *İslam Hukuk Teorisi* ismiyle Türkçeye çevrilen çalışmasında *sosyal değişme ve hukuk ilişkisinin* hukuk felsefesinin temel konularından birisi olduğunu ve kendisinin bu sorunu İslam hukuku bağlamında ele almayı amaçladığını ifade etmiştir. Bk. Muhammed Hâlid Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, çev. Muharrem Kılıç, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 13, 15. Mes'ûd'a göre Şâtîbî'nin fıkıh usulüne ilgisi metodolojik ve felsefi yetersizliğinden ötürü fikhin sosyal değişime cevap vermede zayıf kalmasından kaynaklanmaktadır. Bk. Mes'ûd, 101.

10 “İlk çağ tabii hukuku tabiat ve beşerî statü (beşerî kanun) zıdlarına dayanır. Orta çağ tabii hukukunda ilahî hukuk-dünyevî hukuk zıdları görülmektedir. Yeni çağ tabii hukukunun temelinde akıl-cebrî nizam zıdları bulunmaktadır.” Bk. Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, 407, 408.

11 Mes'ûd çok benzer bir bakış açısını C. H. Troy'a atıfla şu şekilde ifade etmiştir: “C. H. Troy, bu düşüncüyü Grek ve Sâmî hukuk kuramlarıyla karşılaştırmalı olarak daha açık bir şekilde ortaya koymuştur. Sâmîlerin, hukuku Tanrı tarafından vahyedilen “mutlak” bir sistem olarak değerlendirdiğini, Greklerin ise, tabii hukuk düşüncesini işlediklerini ortaya çıkarmıştır. Grek hukuk kuramı bireyin tabiatından neşet eden bir kavrayış iken, mutlak karakterli Sâmî hukuku insana dışarıdan, Tanrı tarafından empoze edilen bir hukuktur.” Bk. Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, 20. Tabii hukuk ile İslam hukukunu, Şâfi'î'nin (ö. 204/820) hukuk düşüncesi ekseninde mukayese eden bir çalışma olarak bk. Abdurrahim Kozalı, “İslâm Hukuku ile Batı Hukuku Arasındaki Temel Düşünsel ve Metodolojik Farklılık Açısından İmam Şâfi'î'nin Konumu”, *Uluslararası İmam Şâfi Sempozyumu, Diyarbakır, Türkiye, 7 - 09 Mayıs 2010*, 577-602.

12 Bu noktada, Mes'ûd'un naklettiği üzere, H. L. A Hart'ın, hukukun, kökeni itibariyle manevî temelli kabul edilmesi durumunda dahi, uygulamada bu temelden soyutlanmasının mümkün olabileceği şeklindeki tespitinin İslam hukuku için de geçerli olduğunu düşünüyoruz. Bk. Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, 38. Diğer yandan İslam hukuku açısından da hukukî alanla ahlâkî alanın ayrılması gereğine dair önemli değerlendirmeler için bk. Muhammet Sait Duran,

burada dikkat edilmesi gereken husus Batı hukuk felsefesi açısından *ahlâk* şeklinde ifade edilen ve hukukun ideal hedefini de içeren sahanın İslam dini ve hukuku açısından sadece ahlâkî olmayıp, inanç, ahlâk ve hukuku kapsayan bütünlük fikri sebebiyle *ahlâkî ve dinî* şeklini almış olmasıdır. Nitekim bundan dolayı çalışmamızda *hukukun ideal boyutunu* ifade eden alan, hukukî alanın karşısında konumlandırıldığında *dinî-ahlâkî* alan şeklinde ifade edilmiştir. Kanaatimizce İslam hukukunda *olması gereken* kategorisinin hem ahlâkî hem de dinî nitelik taşıması, bu kategorinin muhtevasının belirlenmesinde nasların mı yoksa makâsîd fikrinin mi daha belirleyici olması gerektiği sorunuyla irtibatlı görünmektedir.¹³ Fıkıh tarihi boyunca gerek fetvâ gerek yargı sahasında ve gerekse bilimsel alanda eksik olmayan eleştiri realitesi, esasen olan hukukun olması gerektiği düşünülen hukuk perspektifinden eleştirisi olarak kabul edilebilir.¹⁴ Diğer yandan hukukî olanla ahlâkî-dinî olan ayrımının Müslüman hukukçuların zihinlerinde de mevcut olduğu, dahası bir çok fûru meseledeki ihtilafın bu iki sahanın ayrı ayrı mütalaa edilmesinin imkanı konusundaki bakış açısı farklılığından kaynaklandığı da ifade edilebilir.¹⁵

Zur Theorie einer teleologischen Methode in der islamischen Normenlehre: Aş-Şâtübîs (gest. 790/1388) Konzept der Absichten der Scharia (maqâsîd aş-Şari'a), (Berlin: EB Verlag, 2015), 313-315. Duran'a göre esasen hukuk ve ahlâkın aynı etik zemine dayanmakla birlikte bu iki alanın ayrılmaması, kendisinin "hukukun ahlâklaşması (*Moralisierung des Rechts*)" olarak adlandırdığı bir duruma yol açabilecektir. Bu durum son tahlilde İslam hukuku açısından da doğal hukuka benzer bir kaynağın belirleyici olması gibi sakıncalı bir sonuca yol açabilecektir. Duran'ın dikkat çektiği önemli bir diğer husus da ahlâk ve hukuk alanlarının ayrılmaması durumunda "ahlâkın hukukileşmesi (*Verrechtlichung der Moral*)" tehlikesidir. Oysa muamelat sahasında daha bariz bir şekilde geçerli olmak üzere İslam hukuku bakımından da odaklanılan asıl saha fiillerin objektif görünümleridir.

- 13 Hukukun işlevlerini İslâm hukuku açısından ele alan önemli değerlendirmeler için bk. Talip Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 63-104.
- 14 Fıkıh tarihinde İslam hukuk düşüncesi bağlamında, son tahlilde *dinî-ahlâkî* mülhazalarla ortaya konduğunu düşündüğümüz ilk eleştiri örnekleri arasında Şâfiî'nin özellikle *İbtâlu'l-istihsân* ve *er-Risâle* eserlerinde yaptığı istihsan eleştirileri yer almaktadır. Bu eleştirilerin odağında istihsan yönteminin *hevâya* dayalı bir yöntem olması yer almaktadır ki, *hevâ*, İslam düşüncesinin genelinde olduğu gibi Şâfiî'nin anlayışında da *dinî/vahyî* kaynaklı olmayan ve bu yönüyle *dinî/vahyî* kaynaklı olana alternatif teşkil eden bir kaynak olarak anlaşılmaktadır. Bk. Mecdî Muhammed Muhammed Aşur, *es-Sâbit ve'l-mütegayyir fi fikri'l-İmam Ebî İshak eş-Şatbî*, 359; Abdurrahman Haçkalı, *Şâtubî'de Makâsîd ve Fıkıh Usûlü: Makâsîdî Düşünce ve Delil Teorisine Katkıları*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 99; Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *İbtâlu'l-İstihsân*, (*el-Umm* içinde, Beyrut, 1983) 7/298; *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîye, t.y.), 503-560.
- 15 Bu iki bakış açısına dair bir örneği Neseffin *el-Menâr* isimli usûl eserinden aktarmak istiyoruz: "Konusu hissî fiiller (*el-ef'âlû'l-hissiyye*) olan bir yasaklamada (*nehiy*) nehiyde, nehyin konusu (*menhiyy anh*) birinci kısma (*kabih li aynihî*) dâhildir. Konusu şer'î durumlar (*el-umûru's-şer'iyye*) olan nehiyde ise yasaklamanın konusu (*menhiyy anh*) ikinci kısma (*kabih li gayrihî*) dâhildir. Zira (bu kısımda nehyin konusu için sabit olan) kötülük (*kubh*) niteliği iktizâen sabit olmaktadır. Bu nedenle (kötülük vasfı, bu vasfı) gerektiren şeyi, yani nehyi iptal edecek şekilde gerçekleşemez. İşte bu nedenle (konusu şer'î durumlar (*el-umûru's-şer'iyye*) olan nehiyde ise menhiyy anh ikinci kısma (*kabih li gayrihî*) dâhil olması sebebiyle) ribâ, diğer fâsîd satım akitleri ve kurban günü tutulan oruç, nehy bunların asıllarına değil vasıflarına ilişkin (müteallik) olduğu için, aslı itibarıyla meşru, vasfı itibarıyla gayri meşru kabul edilir. ... İmam Şâfiî, bizim (mutlak) emrin hasen li aynihî ifade ettiği şeklindeki görüşümüzü temellendirirken ifade ettiğimiz gibi, "mutlak kemâle hamlolunur", kuralına dayanarak, her iki durumda da (hissî fiillerde de şer'î durumlarda da, mutlak nehyin bulunduğu yerde) nehyin konusunun birinci kısma (*kabih li aynihî*) dâhil olması gerektiğini savunmuştur. Zira (İmam Şâfiî'ye göre); 1. Tıpkı emrin hasen sıfatını gerektirmek konusunda hakikat olması gibi, nehy de kabih sıfatını gerektirmek konusunda hakikattir. 2. Diğer yandan, yasaklanan şey (*menhiyy anh*) masiyet olup, meşru olamaz; zira ikisi (masiyet olmakla meşru olmak) arasında tezat vardır. Bu nedenle (İmam Şâfiî'ye göre gerek hissî gerekse şer'î fiillerin yasaklanması durumunda kabih li aynihî söz

Hukukî saha ile ahlâkî-dinî saha arasındaki ilişkinin İslam hukuk düşüncesi açısından ele alındığı bu çalışmada, konu İmam Şâtîbî (ö. 790/1388) özelinde incelenmekle birlikte, Şâtîbî'den önce bu bağlamda en dikkat çeken ismin Ebû Hâmid Gazzâlî (ö. 505/1111) olduğu söylenebilir. Şâtîbî'nin esasen “hukuku ahlâkî açıdan denetlemek” şeklinde de ifade edilebilecek olan projesini¹⁶ ortaya koymak üzere kaleme aldığı¹⁷ ve bu amaçla, haddiza-

konusu olduğu için ve bu yönüyle söz konusu fillerin meşru olmamaları sebebiyle) zina ile hürmet-i musâhara sâbit olmaz; gasp, mülkiyetin nakline neden olamaz ve masiyet amaçlı yolculuk ruhsata sebep olamaz.” Bk. Ebû'l-berekât Hafîzuddîn en-Nesefî, *Menâru'l-envâr*, (İstanbul: Asitane yayınları, 1329), 30, 33.

Alıntının da açıkça ortaya koyduğu üzere, İmam Şâfiî, Hanefilerden farklı olarak hukukî alan ile ahlâkî-dinî alanın farklılığının idrakinde olmakla birlikte İslam hukuku açısından prensipte bu alanların ayrılmazlığı kanaatindedir. Hanefiler ise başka birçok örnek gibi alıntıda yer alan örneklerin de gösterdiği üzere bu iki alanı ayrı ayrı değerlendirme eğiliminde olmuşlardır.

- 16 Şâtîbî'nin, tarafımızdan *proje* şeklinde ifade edilen söz konusu amacı Duran tarafından “konsept” şeklinde nitelendirilmiştir. Esasen Reysûnî yakın bir amaçla Şâtîbî'nin gayesini “nazariye” şeklinde ifade etmiş ve görünen o ki, özellikle “mübâh” ve “sebepe-müsebbep ilişkisi” konularını bu amacına matuf olarak çalışmasına almıştır. Bk. Ahmed er-Reysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsîd inde'l-İmâm eş-Şâtîbî*, (Beyrut: el-Mahedu'l-âlemiyyü li'l-fikri'l-islâmî, 1995), 181-202.

Bu bağlamda şunu da ifade etmek isteriz ki, özellikle çağdaş fıkıh usûlü eserlerinde gözlemlendiği şekliyle, mutlak, yani mezhepler üstü bir fıkıh usûlü çalışmasına, genel manada usûl literatüründe rastlamak pek mümkün görünmemektedir. (Çağdaş usul eserlerinin bu açıdan eleştirisine dair bk. Mürteza Bedir, “Usûl-i Fıkıhın Geçmişte ve Günümüzdeki Müfredatı -Fıkıh Usûlü Tasavvurunda Büyük Değişim: Fıkıh Usûlü Ders İçeriği Üzerinden Bir İnceleme”, *Kelam İlminde ve İslam Hukukunda İçerik Sorunları*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 305-337) Geleneksel usûl eserleri incelendiğinde, bu eserlerin, amelî bir mezheple organik ilişkisi bir yana, en azından fukahâ veya mütekelim yöntemlerine göre kaleme alındığı gözlemlenir. Burada yeri gelmişken belirtilmelidir ki fıkıh usulünde memzûc yöntem, mesâil düzeyinde *mezhepler-üstü* bir usûl inşası çabası değil, daha çok dil ve üslup birliğini ifade etmektedir. (Konuyla ilgili değerlendirmeleri de içeren bir çalışma olarak bk. Seyit Mehmet Uğur, “Fıkıh Usûlü Yazımında Memzûc Metot Üzerine Bir İnceleme: İbnü's-Sââtî'nin Nihâyetü'l-Vüsûl'ü Örneği”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, (2019/2), 38/689-724). *El-Muvâfakât*'ın içerik analizine geçmeden yalnızca eser ismi (*el-Muvâfakât beyne ârâi Ebî Hanîfe ve'bni'l-kâsım*) dahi, müellifin iki büyük ekol arasında uzlaşma çabasını ortaya koymaktadır. Haddizatında müellifin eser için ilk düşündüğü isim, kendisinin mevcut mezheplerin üzerinde, deyim yerindeyse bir *meta-sistem* arayışı içinde olduğuna işaret ediyor görünmektedir: *et-Ta'rif bi Esrâri't-teklîf*. (Bk. Ebû İshâk İbrahim b. Müsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân, (Huber: Dâru İbn Affân, 1997/1317), 1/10; Mehmet Erdoğan, “el-Muvâfakât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/406-408). Kısacası Şâtîbî'nin *el-Muvâfakât* adlı eserini kaleme alırken temel amacı hukuka ahlâkî muhteva kazandırmak olup, zemini fıkıh usûlü disiplini ve yöntemi, kesinlik taşıdığı mülahazası ile *tümevarımdır* (Şâtîbî'de tümevarım yönteminin bir değerlendirmesi için bk. Sait Duran, “Anlamsal Tümevarım (İstikrâ-i Mânevî)”, *Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 16 (2016): 177-196). Eserin, “Kuşkusuz, dinde fıkıhın esasları zannî değil, kat'îdir. (ان اصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية)” şeklindeki ilk cümlesinin (*el-Muvâfakât*, 1/17) de bu bakış açısıyla anlaşılması uygun görünmektedir. (Bu ilk cümle, “والدليل على ذلك انها راجعة الى كليات الشريعة” şeklindeki gerekçe ifade eden cümleyle birlikte analizi ve eleştirisi için bk. Abdurrahim Kozalı, “el-Muvâfakât Okumaları, 3. Seminer”, *Youtube*, (24 Mayıs 2022, 22:48-1:16). “Fıkıh usûlünün katılığı” bağlamındaki diğer bakış açıları konusunda bk. Kutb er-Reysûnî, *et-Tecdidü'l-usûlü inde'ş-Şâtîbî: Müntalakât ve tecilliyât*, (Riyad: Darü'l-Meyman, 2018/1439), 37-40; Haçkalı, *Şâtîbî'de Makâsîd ve Fıkıh Usûlü...*, 137-139, Ferid el-Ensârî, *Usûl Terminolojisi (Şâtîbî Örneği)*, çev. Soner Duman, Osman Güman (İstanbul: Akademi Yayınları, 2012), 276-285. Diğer yandan makâsîdın meyve, fıkıh usulünün ise bu meyveye götüren yol olduğu, yani bu iki kavram arasında sebep-müsebbep ilişkisi bulunduğu şeklindeki yaklaşım da kanaatimizce pek isabetli görünmemektedir. İlgili değerlendirme için bk. Aşur, *es-Sâbit*, 133, 134.

- 17 Bu yönüyle, Mes'ûdun, Şâtîbî'nin çalışmasıyla ilgili olarak iddia ettiği, “manevî ve dinî değerlerden bağımsız hukuk teorisine yaklaşımı pozitivizme doğru bir yöneliş” şeklindeki tespitine (Bk. *İslam Hukuk Teorisi*, 39.) katılmadığımızı ifade etmek istiyoruz. Makalede savunulan temel fikir tam aksine, Şâtîbî'nin ana gayesinin hukuk ile sözü edilen manevî ve dinî değerler alanını yakınlaştırmak olduğu şeklindedir. Hukukî alanla, makalemizde tercih ettiğimiz ifadeyle “ahlâkî-dinî alan”ı yakınlaştırma gayesinin ötesinde, Şâtîbî'nin eserinde işlediği makâsîd

ında geleneksel anlamda fıkıh usulü eseri sayılamayacak¹⁸ olmakla birlikte, fıkıh usulünün sistematiğini, kavramlarını, dahası etkinliğini kullandığı *el-Muvâfakât*'ta, kendisine çokça atıfta bulunduğu müellifin, *İhyâ* yazarı olarak Gazzâlî olması tesadüf değildir.¹⁹ Gazzâlî, döneminin ulemasını ilmi fetvâ bilgisine indirgemekle eleştirmiş²⁰ ve bu yönüyle adeta ölü hale gelen din ilimlerinin bir bütün olarak ahlâkî içerik kazanabilmesi için *ihyâ* projesini ortaya koymuştur.²¹

Fıkıh ilminin ahlâkî içerikten yoksun kalması tehlikesine Gazzâlî'den önce de işaret eden müellifler olmuştur.²² Mamafih söz konusu tavır ve etkinliklerde dikkati çeken, her bir disiplinin kendi sınırlarını korumaları koşuluyla ahlâkın hukuku denetlemesidir.²³ Bunun ötesinde hukukun mahiyetine teknik bir müdahale denilebilecek düzeyde *hukukun ahlâkîleştirilmesi* çabasının ilk olarak ve yetkin biçimde Şâtübî tarafından denendiği ifade edilebilir.

Bu çalışmada Şâtübî'nin söz konusu müdahalesi, bu müdahalenin tipik olarak gözlemlenebileceği değerlendirilen birkaç mesele özelinde²⁴ inceleme konusu yapılmıştır. Bu konu-

düşüncesinden yola çıkarak İslam düşüncesinde "ahlâk"ı temellendirmeyi amaçlamış bir çalışma olarak bk. Nuvre Bû Hannâs, *Makâsîdü's-şeria inde's-Şâtübî ve te'silü'l-ahlak fi'l-fikri'l-Arabiyyi'l-İslami*, (Rabat: Dârü'l-Emân, 2012/1433).

- 18 Bu doğrultudaki değerlendirmeler için bk. Abdurrahim Kozalı, "el-Muvâfakât Okumaları, 3. Seminer", *Youtube*, (24 Mayıs 2022, 22:48-34:03; Saliha Kasapoğlu, "Şâtübî'nin el-Muvâfakât Adlı Eseri ile Yeni Bir Fıkıh Usulü Telif Ettiği İddiasına Dair Bir İnceleme", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2023) 32/1, 157-173; Erdoğan, "el-Muvâfakât", 31/406.
- 19 Ahmed Reysûnî'ye göre de *el-Muvafakat*'ta kendisine en çok atıfta bulunulan kişi İmam Gazzâlî olup, onu (arada büyük fark olmak üzere) Râzî, Cüveynî, Karâfî ve İzz b. Abdisselâm izlemektedir. Yine aynı müellife göre, Şâtübî sadece *el-Muvafakat*'ta değil *el-İtisam*'da da Gazzâlî'den onlarca yerde yararlanmış olup, aradaki üç asırlık farka rağmen Gazzâlî Şâtübî'nin hocası sayılabilir. Bk. *Nazariyyetü'l-makâsîd*, 319, 320. Makalede ele alınan konu açısından önemli olan husus ise Şâtübî'nin, Gazzâlî'nin özellikle *İhyâ ulûmi'd-dîn* adlı eserinden yararlanmış olmasıdır.
- 20 Gazzâlî, daha önsözde söz konusu eleştiriye yer vererek *İhyâ*'yı kaleme alma nedenini ihlas etmiştir. Bk. Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İhyâ ulûmi'd-dîn*, nşr. (Cidde: Dârü'l-minhâc, 2011) 1/7-9.
- 21 Bk. W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın: Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma*, çev. Hanifi Özcan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 167 vd.
- 22 Bu bağlamda Gazzâlî'den önce Ebû Tâlip Mekkî (öl. 386/996), Serrâc (öl. 378/998), Kuşeyrî (öl. 465/1072) gibi müellifler dikkati çekmektedir. Gazzâlî bağlamında konuyla ilgili bir çalışma olarak bk. Ali Karakoyunluoğlu, "Gazzâlî'nin Ulema Eleştirisi: Tecditçi Yaklaşım Ve Bazı İthamlar", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Aralık 2019), 48/304, 305.
- 23 Makalenin başında da ifade edildiği üzere, İslam ilim geleneğinde hukukun *ahlâkî* denetlemesinin *dinî* olanla paralel yürüdüğüne dikkat edilmelidir.
- 24 Şâtübî'nin hukuka ahlâkî boyut katma çabasına dair eserinin birçok yerinde farklı mülahazaları olmakla birlikte, konunun dağılmaması için mesele, tipik olarak değerlendirilen birkaç konu özelinde işlenmiştir. Şâtübî düşüncesinde, ahlâkî muhtevaları sebebiyle Mekkî âyetlerin *ilksel/primär* niteliği bu bağlamda verilebilecek örneklerdendir: "Şöyle ki: Mekke döneminde vaz' edilen hükümler ki bunlar ilk olma özelliğine sahiptirler; genellikle mutlak olup, herhangi bir kayıt taşımamaktadırlar. Bunlar, aklı selim sahiplerince yapıla gelmekte olan âdetlerin gereği doğrultusunda cari olan, üstün ahlâk ilkelerinin gerekli kıldığı kabilden bulunan şeyler olmaktadır. Dolayısıyla bunlar akılla bilinmesi imkânsız bulunan namaz ve benzeri şeylerin izah ve belirlenmesi dışında cari bulunan âdetlerin iyilerine yapışmak, kötü ve çirkin olanlarından da uzak durmak gibi şeylerdir. Bunların büyük çoğunluğu, o âdetlerle ilgili olmak üzere mükelleflerin kendi değerlendirmelerine ve şahsî ihtihâdlarına havale edilmiştir. Böylece her bir mükellefin, kendince uygun olanı ve o küllî güzellikler içerisinden güç yetirebildiği kadarını

lar zimmet dışı teklif, vaz'î hükümlerin hikmet eksenli tanımı, sıhhat ve butlân kavramlarına uhrevî boyut katılması ve sebepler için öngörülmemiş müsebbeplerin, hukuken geçersiz sayılması şeklindedir.

2. Şâtıbî'nin Hukukî ve Dinî-Ahlâkî Sahaları Yakınlaştırmasına Dair Uygulama Örnekleri

2.1. Zimmet Dışı Teklif

Fıkıh kavramının Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) nispet edilen, “مَعْرِفَةُ النَّفْسِ مَا لَهَا وَ مَا عَلَيْهَا” şeklindeki tanımı Türkçeye, esasen hukukî bir perspektiften “kişinin haklarını ve sorumluluklarını (borçlarını) bilmesidir”, şeklindeki aktarılmaktadır.²⁵ Bu tanım bütün hukuk sistemleri gibi İslam hukukunun da *hak ve borç* kavramları üzerine kurulduğunu ifade etmektedir. Farklı olarak, *ibadet* konuları da İslam hukukunun konuları arasında yer alsa da bu konular da hak ve borç kavramları ekseninde ele alınmaktadır. Söz gelimi zekât örneğinde, nisap miktarı mala sahip olan bir kimse, bu malın üzerinden bir yıl geçmesi durumunda zekât *borcu* altına girmekte, bu borç zekât alabilecek durumda olan kimsenin *hakkı* olmaktadır. İslam hukuku kapsamına giren konuların hemen hepsi hak ve borç kavramları çerçevesine oturduğu için, fıkıhın konu edindiği hemen bütün fiiller, işlemler, akitler ve uygulamalar “kişiyi hak ve borçlara ehil kılan itibari bir kap” şeklinde tanımlanan “zimmet” kavramına²⁶ bağlı olarak tasavvur edilmiş ve ele alınmıştır. Ancak bu noktada bir husus dikkati çekmektedir: İslâm dini ve ahlâkî bakımından inananlardan talep edilen birtakım fiiller fıkıhın konusu olmayabilir. Şâtıbî'nin de verdiği bir örnek²⁷ üzerinden gitmek gerekirse,

alabilmesine ve edinebildiği faziletlerle tek olan Yaratıcısına yönelebilmesine imkân hazırlanmış olmaktadır. Namazı farz ve nâfilesıyla Kitap ve sünnetin beyan ettiği şekilde kılmak, muhtaçlara yardımcı olmak, fakirlere, yoksullara maddî destekte bulunmak için şeriatla belirlenmiş bir miktar (oran) aramaksızın infakta bulunmak, sağduyu sahiplerince güzel görünen sıla-ı rahim ilişkilerini sürdürmek ve onların uzak ya da yakın olduklarına bakmamak, komşu haklarına riayet etmek, bütün toplumun, uzak yakın herkesin haklarını gözetmek, insanlar arasında bir ayırım yapmaksızın herkesin arasını bulmaya çalışmak, tartışmaya girmemek ve en güzel yollarla karşılık vermek.” Bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, V, 234. Konuyla ilgili benzer değerlendirmeler için bk. Hammadi Ubeydi, *eş-Şâtibi ve makasidü'ş-şeria*, (Beirut: Dâru Kuteybe, 1992); 119 vd.; Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, 184.

25 Örnek olarak bk. Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/1; Hasan Hacak, “İslam Hukukunda Kişi ve Kişilik (Zimmet) Kavramı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 65 (Aralık 2023), 21 (1 nolu dipnot). Esasen Ebû Hanîfe'nin tanımı fıkıh kavramını inanç, ahlâk ve hukuk sahalarının ihata edecek şekilde anladığı malumdur. (Bk. Karaman, “Fıkıh”, 13/1.) Söz konusu bütünlük fikrinin korunabilmesi mümkün olsaydı, makalede inceleme konusu yapılan sorun, yani İslam dininde hukuk ve ahlâk sahalarının ayrışması problemi gündeme gelmeyebilirdi. Bununla birlikte zaman içinde meselelerin çoğalması başta olmak üzere birtakım nedenlerden dolayı ihtisaslaşma ve bu yönüyle ilimlerin ayrışmasının kaçınılmaz olduğu kanaatindeyiz. Diğer yandan daha sonraki dönemde ilimlerin mevzû, gâye, mesâil ve tarif bakımından ayrışmaları vakıası da ihtisaslaşmanın teknik bir gereklilik olduğunu ortaya koymaktadır. Kanaatimizce bu noktada takınılması gereken tavır, bir âlimin ihtisas alanında, söz konusu bütünlük fikrini kaybetmeden faaliyet gösterme noktasındaki hassasiyetini korumasıdır.

26 İlgili değerlendirmeler için bk. Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, (İstanbul: İz yayıncılık, 2016), 1/252.

27 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/247-249.

vacip olan zekât, fıtır sadakası, nafaka ödemesi gibi malî mükellefiyetler dışında hayatında hiç sadaka vermeyen bir kimsenin fikhî sorumluluğu yok görünmektedir. Bunun nedeni sadakanın zimmette sabit olmamasıdır. Aynı şekilde ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarının giderilmesi, mazluma yardım edilmesi, boğulan kimsenin kurtarılması gibi ahlâkî-dinî yükümlülükler de zimmet eksenli oluşan fikhî mükellefiyetler içinde yer almıyor görünmektedir. Dikkat edilirse bu yaklaşım şöyle bir sonuç doğurmaktadır: Bir Müslümanın, mükellefiyetlerini fikhî belirlenmiş alanla sınırlı tutması ahlâkî ve dinî bakımdan Yaratacı'nın muradını tam olarak karşılamayan bir dindarlık anlayışına yol açmaktadır. Tam da bu noktada Şâtübî'nin ahlâkî ve dinî mükellefiyetleri de fikhî olanlar kapsamına sokmak adına geliştirdiği bakış açısını biz *zimmet dışı teklîf* şeklinde kavramsallaştırmayı uygun görüyoruz.

“İnsanın hak ve borçlarının varlık zemini” şeklinde de tanımlanan *zimmet*²⁸ kavramı mükellefiyet olgusuyla doğrudan irtibatlıdır. Bir diğer ifadeyle sadece edâ ehliyeti açısından değil vücup ehliyeti²⁹ bakımından da kaçınılmaz olan kavram zimmettir.³⁰ Mükellefiyet (*teklîf*) ile zimmet arasında bir nevi telâzüm ilişkisi kurma, esasen teklif paradigmasını benimsemiş normatif gelenek için tipik bir özelliktir. Oysa yukarıda da ifade edildiği ve örneklenildiği üzere bir takım dinî-ahlâkî mükellefiyetler zimmette sabit olmamaktadır. Şâtübî tarafından hukuk alanına dâhil edilmeye çalışılan yükümlülükler, fıkıh geleneğinin daha çok ahlâkî-dinî alanda gördüğü anlaşılan düzenlemelerdir.

Şâtübî *el-Muvâfakat*'ın “Hükümler Kitabı”nın 9. meselesi çerçevesinde bu konuyu ele alırken öncelikle, ister Allah isterse kul hakkı türünde olsun mükellefin kendisiyle yükümlü olduğu hakları (vecibe)³¹ ikiye³² ayırmaktadır. Bunlardan ilk türün özelliği sınırlarının belirlenmiş olmasıdır ve bu itibarla bu haklar zimmette sabit olabilir niteliktedir. İlgili yükümlülüğün yerine getirilmesiyle de zimmet boşalmış olur. Müellif, bu ilk tür kapsamında gördüğü mükellefiyetler arasında satış bedellerini, telef edilen malların tazmin bedellerini, zekât ve farz namaz gibi yükümlülükleri görmektedir. Bu türün özelliği ilgili mükellefiyetlerin ancak şer'an belirlenmiş şekliyle ifası durumunda yerine getirilmiş sayılmasıdır.³³

Mükellefin kendisiyle yükümlü tutulduğu vecibelerin ikinci türü kapsamına giren fiillerin temel özelliği ise bunların şer'an belirlenmemiş, bir diğer ifadeyle mutlak bırakılmış olmasıdır. Bu nitelikleri sebebiyle bu tür fiiller zimmette sabit olamaz.³⁴ Burada akla şu soru

28 Eyüp Said Kaya, Hasan Hacak, “Zimmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/424.

29 Vücup ve edâ ehliyetleri konusunda bk. Ali Bardakoğlu, “Ehliyet” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/534-536.

30 Bk. Kaya, Hacak, “Zimmet”, 44/425, 426.

31 Orijinal ifade “الحقوق الواجبة على المكلف” şeklindedir. Bk. Şâtübî, *el-Muvâfakat*, 1/246.

32 Şâtübî ilerleyen satırlarda bu iki türe, “her iki tür arasında yer alan” şeklinde bir üçüncü tür eklemiştir. Müellifin anlatımında asıl olan, metinde zikredilen iki tür olduğu ve makalemiz açısından özellikle ikinci tür ehemmiyet arz ettiği için üçüncü türü metne almadık.

33 Şâtübî, *el-Muvâfakat*, 1/246.

34 Şâtübî, *el-Muvâfakat*, 1/247.

gelmektedir: Zimmette sabit olmayan bir mükellefiyetten söz edilebilir mi? *Zimmet dışı mükellefiyet* anlayışı normatif geleneğin bakış açısıyla sorunlu görülebileceğinden olsa gerek, nihayet bir fakih olan ve eserini fıkıh usulü zemininde kaleme alan Şâtıbî ilgili yerde bu konuyu açma ihtiyacı hissetmiştir. Müellif sorunu şu şekilde vazetmiştir: “Şer’an sınırları belirlenmemiş olan bir mükellefiyet zimmette sabit olabilir mi?” Hiç kuşkusuz burada öncelikle zımnen, şeriat kapsamında sınırları belirlenmemiş mükellefiyetler de olabileceği kabul edilmektedir. Daha sonra bu tür mükellefiyetlerin zimmette sabit olamayacağı kanıtlanmaya çalışılmaktadır. Şayet bu gerçekleştirilebilirse *zimmet dışı tekliften* söz edilebilecek ve teklif-zimmet telâzümü kırılmış, daha açık bir anlatımla mükellefiyetin hukukî karakterine ah-lâkî boyut katılmış olacaktır.³⁵

Şâtıbî şer’an belirlenmemiş mükellefiyetlerin zimmette sabit olamayacağına dair dört argüman ortaya koymuştur. Esasen bu argümanların son tahlilde şeriatın makuliyeti ile irtibatlı olduğu görülmektedir. İlgili argümanlara geçmeden önce şunu ifade etmekte yarar vardır: İslam hukuku kapsamında yer alan mükellefiyetlerin *hak ve borç* kavramları çerçevesinde değerlendirilmesi ve bu yönüyle zorunlu olarak zimmetle irtibatlı düşünülmesi müellif tarafından, kanaatimizce haklı olarak, *belirlenmiş (muayyen) olma* niteliğiyle birlikte tasavvur edilmiştir. Buna göre İslam hukuku düzleminde ister ibadet, ister muâmelât, isterse ceza hukuku sahasında olsun bir mükellefiyetin zimmette mevcut olabilmesi için o mükellefiyetin belirlenmiş (muayyen) olması gerekir. Esasen hukukta hâkim olan *zimmet* kavram-sallaştırması bunu gerektirmektedir. Şâtıbî’nin belirttiği argümanlar bu hususu izah eder niteliktedir. Örnek vermek gerekirse belli bir vaktin belli rekâtlardan oluşan namazı; belli bir Ramazan ayının orucu, miktarı belli zekât mükellefiyeti; bir satım akdinde belli bir malın yine belirli bedeli gibi. Bunun dışında miktarsal olmayan borçların da muayyen olduğuna dikkat edilmelidir. Örneğin bir evlilik sözleşmesinin sonucunda kocanın karısına, nitelikleri örfe göre belirlenen bir mesken temini borcu gibi. Dikkat edilirse örneklerin tümünde belirli borçlar/haklar söz konusudur.

Şâtıbî’nin belirli olmayan yükümlülüklerin zimmette sabit olamayacağına dair argümanları şöyledir:

1. Bir şey belirsiz ise zimmette sabit olamaz ve bu anlamda borç doğuramaz. Aksinin kabul edilmesi *teklif-i mâ lâ yutâk*ın da kabul edilmesi manasına gelir.
2. Sınırları belirli olmayan mükellefiyetlerin zimmette sabit olması aklen mümkün değildir (gayri makuldür).

35 Çalışmanın başında da ifade edildiği üzere İslam hukuku açısından da hukuk ve ahlâk sahaslarının ayrılarak ele alınması en azından kimi müelliflerce mümkün görülmekte olup, biz de makaledeki temel tezimizi bu ayrımı mümkün, hatta gerekli görmek suretiyle ortaya koymaya çalıştık. Diğer yandan zimmet kavramının “kişiye ait olan ve onu hak ve borçlara ehil kılan manevî bir kap” olarak anlaşılmasıyla “kişi”nin kendisi olarak anlaşılması arasındaki farkın, tezimiz bakımından sonuç doğurmayacağı kanaatini taşıyoruz. Zira son tahlilde, “hukukî ilişkilerin objesi yani konusu haklar ve borçlar; süjesi yani öznesi ise kişilerdir.” (Bk. Hacak, “İslam Hukukunda Kişi ve Kişilik (Zimmet) Kavramı”, 21.) Şâtıbî’nin düşüncesinde “zimmet dışı teklif” olgusuna dair tespitimizin temelini, ilkesel olarak hukukun “hak ve borç” kavramları üzerine inşa edilmesi oluşturmaktadır.

3. Sınırları belirli olmayan bir mükellefiyet ya aynî veya kifâî olacaktır. Her iki durumda, yerine getirilmediği takdirde ya belirsiz olarak bir kişinin veya herkesin zimmetinde sabit olacaktır. Her iki ihtimal de gayri makul olması hasebiyle bâtıldır.
4. Aynı şekilde sınırları belirli olmayan mükellefiyetlerin zimmette sabit olması abes olacaktır. Oysa şeriatla abes kabul edilebilecek düzenlemeler yoktur.³⁶

Sayılan argümanlar belirlenmiş olmayan mükellefiyetlerin zimmette sabit olamayacağına matuftur. Oysa aşağıdaki paragrafta da işaret edileceği üzere kişilerin belirlenmemiş birtakım mükellefiyetlere de sahip oldukları naslarla sabittir. İşte bu olgu “zimmet dışı mükellefiyetlerin/teklifin” kabul edilmesini gerekli kılmaktadır.³⁷

Zimmet dışı teklif olarak adlandırdığımız kategorinin ahlâkî-dinî mahiyeti, müellifin bu kategoriye dair verdiği örneklerde kendisini açık bir şekilde göstermektedir. Yukarıda kısken değinilmiş olan bu örnekler (zekât dışında kalan) mutlak sadakalar,³⁸ ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarının giderilmesi, mazluma yardım edilmesi, boğulan kimsenin kurtarılması ile cihat ve emr-i bi'l-maruf gibi mükellefiyetlerdir. Şâtübî ilgili kimi naslara³⁹ işaretle sayılan hususların birer mükellefiyet olduğundan kuşku duyulamayacağını ifade etmiştir. Ancak naslarda geçen talepler mutlak ve bu yönüyle, kişinin mutlak olarak mükellef olduğu anlaşılacakla birlikte, hangi durumda nasıl bir mükellefiyetin gerekli olduğu duruma göre kişinin kendisinin karar vermesiyle tespit edilebilecektir. Söz gelimi aç bir kimseyle karşılaşan bir mükellefin görevi bu kimseyi doyurmak olup, bunun için ne kadar yardımda bulunacağına aç kimsenin durumuna göre mükellef karar vermek durumundadır.⁴⁰ Söz konusu dinamik ve değişken karakterinden dolayı böylesi mükellefiyetler zimmette sabit olamamaktadır. Ancak zimmette sabit olamaması bu fiillerin, fikhî bakımdan olmasa bile ahlâkî-dinî açıdan birer mükellefiyet olmasına engel değildir.

Mükellefiyetin konusundaki belirsizlik vasfının o konudaki yükümlülüğe de engel olması gerektiği, zira teklifin şartlarından birisinin yükümlülüğün konusunun bilinmesi olduğu, ikinci tür yükümlülükte ise bunun söz konusu olmadığı şeklindeki bir itiraza Şâtübî şu şekilde cevap vermiştir: “Teklifin aslına mani olan bilinmezlik muayyen haklar (vecîbeler) için söz konusudur. Gayrimuayyen haklar (vecîbeler) söz konusu olduğunda teklif,

36 Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1/247-249.

37 Zimmetin kişi ile özdeş görülmesi durumunda dahi “zimmet dışı teklif” kategorisinin mümkün olabileceğine dair bk. Dipnot 35.

38 Bu bağlamda Şâtübî şöyle bir itiraza yer vermiştir: Sizin yukarıda belirli mükellefiyetler arasında saydığımız zekât da mutlaka sadakalar gibi ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarını gidermek amacıyla vaz' olunmamış mıdır? Müellif bu soruya cevap verirken, zekâta “ihtiyacı giderme” amacı da bulunmakla birlikte, mutlak sadakalardan farklı olarak bu ihtiyacın belirsiz olduğunu, hatta bundan dolayı ortada somut bir ihtiyaç olmasa bile zekâtın yine de eda edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bk. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1/249, 250.

39 “İhtiyacını gizleyen-gizlemeyen fakirlere yedirin” (Hac 22/36); “Allah yolunda infak edin” (Bakara 2/195) Bk. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1/248.

40 Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1/248.

muhayyer vacip gibidir.”⁴¹ Bu cevap şu şekilde açıklabilir: Yukarıdaki itirazda bir mükellefiyetin konusu belirsiz ise kendisinin de belirsiz olması gerektiği ifade edilmişti. Müellifin cevabında konudaki belirsizliğin teklifin kendisinde de belirsizliğe neden olmasının, ancak yukarıda zikredilen, vecibelerin birinci türü için söz konusu olabileceği ifade edilmiştir. Buna göre söz gelimi, birinci tür vecibeler (müellifin ifadesiyle haklar) arasında yer alan beş vakit namaz veya zekât belirli, dolayısıyla da zimmette sabit olan yükümlülükler olmaları hasebiyle, bunlarda olabilecek belirsizlik, daha açık bir anlatımla bu mükellefiyetler hususunda mükelleften tam olarak neyin talep edildiğinin net olmaması, ilgili konudaki mükellefiyeti temelinden ortadan kaldıracaktır. Buna mukabil ikinci tür vecibelerde, yani mükelleften bir şey talep edilmekle beraber neyin talep edildiğinin netleştirilmemesi durumunda, söz konusu belirsizlik teklifi kökten kaldırmayıp *muhayyer vacibe*⁴² benzer bir durum meydana gelmektedir. Buna göre, tıpkı yemin kefareti örneğinde olduğu gibi, kefaretle yükümlü olmakla birlikte kefaret türlerinden hangisini seçeceği kişiye bırakılmışsa, ikinci tür vecibelerde de aynı şekilde tam olarak ne ile yükümlü olduğunu belirlemek mükellefin kendisine bırakılmıştır. Burada şunu ifade etmek gerekir ki, fıkıh kapsamında yer almasa da ahlâkî-dinî sahada önemli bir yer tutan zimmet dışı tekliflerin *muhayyer vacibe* benzetilerek inşa edilmesi zayıf görünmektedir. Müellif bu yaklaşımıyla, zimmet dışı mükellefiyetleri, tıpkı bu mükellefiyetler gibi belirsiz olmakla birlikte fikhî mükellefiyetler çerçevesinde yer alan muhayyer vacibe benzetmek suretiyle mezkûr mükellefiyetlere fikhî mükellefiyetler içinde alan açmak istemiş olabilir. Bununla birlikte muhayyer vacipte mükellefiyetin belirsizliğinin değil, alternatifli olmasının söz konusu olduğu gözden uzak tutulmamalıdır.

Zimmet dışı teklif konusunu bitirirken, dikkat çekici bir hususa işaret etmek istiyoruz. Şâtübî bu konuyu tamamlarken, ilk tür vecibeleri zarûriyyât kapsamında görürken, bizim ahlâkî boyutuna dikkat çektiğimiz ikinci tür vecibeleri ise tahsîniyyât kapsamında görmektedir.⁴³ Bu yaklaşım ise ikinci tür vecibelerin *ikincilliğini* (*sekundâr*) hatıra getirmektedir. *el-Muvâfakât*'ın başka yerlerinde de tespit edilebilecek olan bu yaklaşım kanaatimizce üç makâsîd kategorisi ve özellikle tahsîniyyât (mütemmimât/mükemmilât) kategorisinin diğer iki kategori ile münasebeti, daha açık bir anlatımla ilk iki kategorinin üçüncü kategori (tahsîniyyât) olmadığı takdirde eksik kalacağı, binâenaleyh üç kategori arasındaki organik ilişki⁴⁴ dikkate alınarak izah edilebilir.

41 Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1/250, 251.

42 Vacip, talep edilen işin seçenekli olup olmaması bakımından muayyen ve gayri muayyen (muhayyer) kısımlarına ayrılır. Yapılacak iş seçeneksiz olarak talep edilmişse birinci, seçenekli olarak talep edilmişse ikinci kısım (*vacib-i muhayyer*) söz konusudur. İkinci kısmın usûl kitaplarında verilen tipik örneği yemin kefaretinde on fakiri doyurma veya on fakiri giydirme yahut bir köle azat etme şeklinde üç seçeneğin belirlenmiş (Mâide 5/89) ve mükellefin bunlardan birisini yerine getirmesinin istenmiş olmasıdır. Bk. İbrahim Kâfi Dönmez, “Vâcip”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/412.

43 Bk. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1/251.

44 Bu bağlamda Şâtübînin örnek bir değerlendirmesi şöyledir: “Zarûriyyât kategorisine giren hükümler tamamlayıcı (tahsîniyyât/mütemmimât) olanlara hâlel gelmesinden etkilendiğine göre onların da dikkate alınması gerekir. Zarûriyyât hükümlerinin güzellik niteliği ancak tamamlayıcılarla ortaya çıkar nitelikte olduğuna göre tamamlayıcı hükümler de kaçınılmaz olmaktadır.” Bk. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, I/43. Mes'ûd makâsîd kategorileri arasındaki

2.2. Vaz'î Hükümlerin Hikmet Eksenli Tanımları ve Sıhhat-Butlân Kavramlarında Uhrevî Boyut

Şâtîbî, *el-Muvâfakât*'ın başında, mukaddimeler vasıtasıyla tezinin epistemolojik çerçevesini ortaya koyduktan sonra hükümler konusuna başlar. Hükümler konusu Şâtîbî'nin, *hukukun ahlâkî açıdan denetlenmesi* şeklinde nitelenebilecek olan projesinin uygulamaya konulmaya başladığı bir konu olarak görülebilir. Müellif teklifi hükümler konusunu tamamladıktan sonra vaz'î hükümleri işlemeye başlamıştır. Konunun başlangıcında vaz'î hükümler çerçevesinde sebep, şart, illet ve mâni kavramlarının sadece örnekleme yoluyla açıklandığı dikkati çekmektedir.⁴⁵ Bu kavramların tanımı daha sonraya, şart konusunun müstakil olarak ele alındığı, vaz'î hükümlerin ikinci konusuna bırakılmıştır. Bütün bu tanımlarda dikkat çeken *hikmet* eksenli bakış açısı makalemizin bu kısmının ilk konusunu teşkil etmektedir. İkinci konu olarak, normalde teklifi hükümler içerisinde dünyevî nitelikli olmakla karakterize olan⁴⁶ sahih ve bâtıl kavramlarının tanımları, Şâtîbî'nin anlayışında aynı zamanda uhrevî boyut da işin içine katılarak inceleme konusu yapılacaktır.

2.2.1. Şart, Sebep, İlet ve Mâni'nin Hikmet Eksenli Tanımı

Fıkıh usulü tarihini, “Kuruluş Merhalesi”, “Mantığın Hakim Olduğu Merhale” ve “Makâsîd Anlayışının Hakim Olduğu Merhale” şeklinde üç döneme ayıran Ferid el-Ensârî (ö. 2006), ilk iki dönemde fıkıh usulünün geçirdiği değişimi; birinci dönemde “dilî karmaşası”, ikinci dönemde ise “ideolojik karmaşa” ile irtibatlandırmış, İmam Şâtîbî'nin asıl temsilcisi olduğunu düşündüğü üçüncü dönemin ise o dönemde yaygın hale gelen “ahlâkî karmaşa”yı düzeltmeyi temel amaç edindiğini ifade etmiştir.⁴⁷ Ensârî, İmam Şâtîbî'nin söz konusu temel gayesi için fıkıh usulünün temel kavramlarını yenilemeyi, onlara kendi amacı doğrultusunda yeni bir anlam kazandırmayı hedeflediğini belirtmiştir.⁴⁸ Buna mukabil Reysûnî, Şâtîbî'nin yaptığının esasen kavramların aslî anlamlarına dönüş olduğu görüşündedir. Bilhassa *illet* kavramı özelinde konuyu ele alan Reysûnî bu kavramın orijinal manasının zaten “hikmet” olduğunu savunmuştur.⁴⁹ Konumuz açısından önemli husus da

ilişkiyi ele aldığı yerde şu değerlendirmede bulunmuştur: “Şâtîbî'ye göre yukarıda zikri geçen masâlihîm üç mertebesi birbiriyle bağlantılıdır. Konu üzerindeki ayrıntılı tahlili bunlar arasında iki yönlü bir ilişkinin olduğunu ortaya koyar: İlki, her mertebe bunu tamamlayıcı ve bütünleyici bazı unsurların eklenmesini gerektirir. İkincisi, her mertebe diğerleriyle bağlantılıdır” Bk. Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, 203. Şâtîbî'nin zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât kategorilerinin aralarındaki ilişkilere dair zikrettiği beş esasın açıklaması için bk. Abdurrahman İbrahim el-Geylânî, *Şâtîbî'de Makâsîdî Kaideler*, çev. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: Beka Yayınları, 2022), 212-242.

45 Bk. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/298, 299.

46 Ubeydullah b. Sadruşşeria, *et-Tavzîh*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.), 2/133, 134.

47 Ensârî, *Usûl Terminolojisi (Şâtîbî Örneği)*, 175.

48 Ensârî, 186. Ensârî'nin *Usûl Terminolojisi* adlı çalışmasında, bu bağlamda incelediği kavramlar usûl, ictihâd, meâl, seddü'z-zerâî', hiyel, istihsan, murâatu'l-hilâf kavramları olup, incelemekte olduğumuz vazî hükümler bu açıdan ele alınmamaktadır.

49 er-Reysûnî, *Nazarîyyetü'l-makâsîd*, 24.

hikmetin *şer'î maksat* ile oldukça yakın olan bir anlam içeriğine sahip olmasıdır.⁵⁰ Haçkalı'nın kanaatine göre ise söz konusu kavramların tanımlanmasında, Şâtıbî döneminde özellikle Râzî ile iyice yaygın hale gelen *mantık temelli tanımlama* anlayışından kaçınma gayesi ön plandadır.⁵¹ Esasen Ensârî bu noktaya da işaret ederek, Şâtıbî tarafından aşılınan dönemi, kendi sınıflandırmasında fıkıh usulünün ikinci dönemini teşkil eden ve en önemli temsilcisi Gazzâlî olan “mantığın hâkim olduğu dönem” olarak adlandırmıştı.⁵² Mantık ilmi bağlamındaki değerlendirmelerine bakıldığında Şâtıbî'nin mantığın özellikle, tanım konusunun da içinde yer aldığı *tasavvurât* kısmına mesafeli olduğu *tasdikât* kısmına dair konuların kullanılmasına ise görece daha olumlu yaklaştığı dikkati çekmektedir.⁵³ Bilindiği üzere mantığın *tasavvurât* kısmı felsefenin ontoloji alanına, tasdikât ise epistemoloji sahasına yakın olup, Şâtıbî de dâhil olmak üzere İslam alimlerinin özellikle ontoloji sahasındaki hassasiyetleri sebebiyle mantığa mesafeli oldukları bir gerçektir.⁵⁴

Kanaatimizce, büyük ölçüde yukarıda ifade edilen kaygılar sebebiyle sebep, şart, illet ve mâni' kavramları, *el-Muvâfakât*'ta önce sadece örneklendirilmekle yetinilmiş, daha sonra *şart* kavramının tanımı vesilesiyle tarife konu edilmiştir. Buna göre önce *şart* kavramı tanımlanmış, bu münasebetle⁵⁵ sebep, illet ve mâni'nin de tanımları yapılmıştır. Bütün bu tanımlarda dikkati çeken, bu kavramların geleneksel fıkıh usulü eserlerinde yer alan ve esasen daha ziyade zahiri olanı esas alan tanımlarının yerine *hikmet* eksenli tanımlanmış olmasıdır. Yeri gelmişken geleneksel fıkıh usulü eserlerinde yer alan ve objektiflik kaygısıyla zahiri esas alan tutumun esasen hukuk olgusu için kaçınılmaz olan *düzen* fikri bakımından önem taşıdığını belirtmek isteriz. Bu açıdan bakıldığında Şâtıbî'nin mezkûr kavramları *hikmet* eksenli tanımlamasının hukukun işleyişi bakımından subjektif bir duruma yol açabileceği dikkate alınmalıdır.

Diğer kavramların, şart konusu içinde tanımlanmış olması hasebiyle öncelikle *şart* hükmünün nasıl tanımlandığına bakmakta yarar vardır: “Biz bu kitapta “şart” derken, meşrûnun veya meşrûnun hükmünün gerektirdiği konuda meşrûtu tamamlayıcı vasfı, kastediyoruz.”⁵⁶

Bu tanımı, müellifin de verdiği “taharetin namazın şartı olması” örneğini kullanarak açıklamak istiyoruz. Buna göre taharet şart, namaz ise meşruttur. Tanımı dikkate alırsak

50 Geylânî her iki kavram arasında anlam bakımından tam bir örtüşme olduğu kanaatindedir. Bk. el-Geylânî, *Şâtıbî'de Makâsıd Kaideler*, 54. Bilindiği üzere geleneksel fıkıh usulünde illetin şer'î maksada uygunluğu “münasebet” kavramıyla ifade edilmiştir. Bk. Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 105.

51 Haçkalı, *Şâtıbî'de Makâsıd ve Fıkıh Usulü*, 151.

52 Ensârî, *Usûl Terminolojisi (Şâtıbî Örneği)*, 186.

53 Bk. Şâtıbî, *el-Muvafakat*, 1/67-72.

54 Kanaatimizce, Ensârî'nin yaklaşımından farklı olarak Gazzâlî'nin mantığı fıkıh usulüne dâhil etme süreci de aynı hassasiyet çerçevesinde gelişmiştir. Daha açık bir anlatımla Gazzâlî mantıktan sadece epistemolojik bir araç olarak yararlanmak istemiş, ontolojik düzlemde kelâm ilminin belirleyici olması hususunda tereddüt etmemiştir. Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Muhammet Ateş, *Gazzâlî'de Mantık ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

55 Bk. Şâtıbî, *el-Muvafakat*, 1/410, 411.

56 Bk. Şâtıbî, 1/406.

taharet ya doğrudan meşrut olan namazın veya meşrûnun hükmü olan namazın farz (vacip) olmasının şartıdır. Diğer yandan şartın meşrûtu tamamlayıcı niteliğine vurgu yapılmış olması, vaz'î hükümler içerisinde özellikle *sebep* hükmünün birincilliğini ortaya koymaktadır. Nitekim bir sonraki konuda da ele alınacağı üzere sebep fiilî olarak kesilmiş olan vahyin işlevsel olarak devamını sağlayan bir vaz'î hükümdür.⁵⁷ Müellifin ilerleyen satırlarda şart ile meşrûn arasındaki ilişkiyi sıfat-mevsûf ilişkisi şeklinde görmesi⁵⁸ de aynı şekilde şartın ikincil bir işleve sahip olduğu görüşünü desteklemektedir.⁵⁹

Makale konumuz açısından asıl dikkati çeken husus, yukarıda geleneksel fıkıh ve fıkıh usulü anlayışına göre taharetin şart, namazın ise meşrûn olarak belirlenmesine mukabil Şâtıbî'nin meşrûn olarak namazın ötesinde *boyun eğmeyi/inkiyâdı* ön plana çıkarmasıdır.⁶⁰ Bu durumda şart olan taharet, *boyun eğme/inkiyâd* eylemini tamamlamak için vaz' olunmuş olup tanım bu bakış açısıyla kurgulanmıştır. Aynı durum zekât için de geçerli olup, nisap miktarı mala sahip olmanın üzerinden bir yıl geçmesi (*havl*) şartı, fûru fıkıh eserlerinde zekâtla mükellef olmanın sebebi olarak gösterilen *nisap miktarı mala sahip olmanın* değil, bu sebebin zımındaki hikmet olan *zenginliğin* temekkün etmesi için öngörülmüştür.⁶¹ Görüldüğü üzere, bu örnekler özelinde fûru fıkıh eserlerinde meşrûn olarak bildirilen namaz ve nisap miktarı mala sahip olma şeklindeki objektif eylem ve durumların yerini Şâtıbî'de “boyun eğme” ve “zenginlik” şeklinde sübjektif durumlar almıştır. Oysa geleneksel usûl eserlerinde şartın, form esas alınarak yapılmış olan tanımını çok daha farklıdır.⁶²

Şartın bu şekilde hikmet eksenli açıklaması Şâtıbî'nin sisteminde bir başka açıdan da yine temel amacına hizmet edecek şekilde sonuç doğurmuştur. Şöyle ki, meşrûnun ortadan kaldırılabilmesi için şarta müdahale formel bakımdan geçerli olsa da Şâtıbî'ye göre ilgili işlemin bâtil olması sonucunu doğurabilir.⁶³ Burada Şâtıbî'nin dikkate aldığı gerekçe de yine söz konusu işlemlerle, ilgili hükümlerle gözetilen hikmetin ortadan kalkacak olmasıdır.⁶⁴ Konuya verdiği önemden dolayı, müellif bu görüşünü desteklemek üzere pek çok âyet ve hadis zikretmiştir.⁶⁵ Bu bağlamda verilen örnekler arasında, zekât mükellefi olmamak için, normalde nisap miktarını bulmuş olan maldan harcanarak mükellefiyetin düşürülmesi yer

57 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 205.

58 Bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/409, 413.

59 Diğer yandan şartın tanımında geçen “Biz bu kitapta “şart” derken” ifadesi üzerinde de durmakta yarar vardır. Makalenin başında da ifade edildiği üzere, kanaatimizce *el-Muvâfakât* geleneksel anlamda bir fıkıh usulü eseri olmayıp, Şâtıbî'nin “hukuka ahlâkî içerik kazandırılması” şeklindeki projesi çerçevesinde “şart” kavramı örneğinde görüldüğü üzere, kimi kavramlar bu eserde müellifin projesi doğrultusunda tanımlanmaktadır.

60 Bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/409.

61 Bk. Şâtıbî, 1/413.

62 *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nde yer alan tanım şu şekildedir: “varlığı hükmün varlığını gerektirmemekle birlikte yokluğu hükmün yokluğunu gerektiren ve onun yapısından bir parça oluşturmayan durum.” Bk. Mehmet Boynukalın, “Şart”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010) 38/364.

63 Bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/423.

64 Bk. Şâtıbî, 1/432.

65 Bk. Şâtıbî, 1/423-431.

almaktadır.⁶⁶ Makalemizin temel tezi açısından bu örnekle tezimiz arasındaki irtibatın daha anlaşılır kılınabilmesi gayesiyle şu hususları ifade etmekte yarar görünmektedir: Yukarıda da ifade edildiği üzere bir kimsenin zekât mükellefi olmasının sebebi, nisap miktarı mala sahip olması iken, şartı ise bunun üzerinden bir yıl geçmesidir. Mükellef adayı zekât mükellefiyetini düşürebilmek için sebep veya şart aşamasında müdahalede bulunma yoluna gidebilir. Şöyle ki kişi, kendisini zekât mükellefiyeti kılacak miktar olan nisap miktarı mala sahip olmamak adına malvarlığını başkasına aktarabilir ya da zekât kalemleri arasında birleştirme veya ayırma yapabilir. Bunun gibi yollarla malvarlığının nisap miktarının altında kalması sayesinde kişi zekât mükellefi olmayacaktır. Aynı işlem zekât mükellefiyetinin şartı olan bir yıllık süre zarfında da yapılabilir ve bu süre zarfında malvarlığında eksilme olmasını sağlayarak, vaz'î bir hüküm olan şartın gerçekleşmemesini temin edebilir. Bütün bu işlemler sonucunda kişi zekât mükellefi olmayacaktır. Zira objektif ölçütleri esas alan hukukî bakış açısı, zekât mükellefiyeti bakımından şer'an belirlenmiş zenginlik seviyesinde olmaması hasebiyle mezkûr kişinin zekâtla mükellef olmadığına hükmedecektir. Oysaki böyle bir kimsenin tutumu dinî ve ahlakî bakımdan sorunsuz değildir. Şâtübî'nin zekât mükellefiyeti için objektif bir ölçüt olan nisap yerine, sebep olarak nisap miktarı mala sahip olmanın delalet ettiği *zenginlik* vasfını ön plana çıkarması aynı kaygıya matuf olmalıdır. Zira örnekte zikredilen hîle-i şer'ıyyeyi yapan kimse şer'an mükellef olmasa da realitede zengin bir kimsedir. Nitekim aynı örneği *el-Muvâfakât*'ın bir başka yerinde Şâri'in zekât mükellefiyetindeki kastı açısından inceleyen Şâtübî örnekteki kişinin tutumunun dinî-ahlâkî açıdan ne denli sorunlu olduğunu ele almıştır. Müellif "Makâsîd Kitabı"nın 12. meselesi kapsamında, zekât mükellefiyetinin "cimrilik duygusunun kalkması, gariplerin ihtiyaçlarının giderilmesi ve nefs-i ıslah" için meşru kılındığını ifade etmiş, kişinin bu mükellefiyetten kurtulmak için sene (*havl*) dolmadan malını bağışlaması durumunda, yaptığı bu tasarrufun, Şâri'in maksadının aksine o kimsenin cimriliğini artıracaklarını, yoksulların ihtiyacının giderilmeyeceğini ve nefsin ıslahı amacının da gerçekleşmeyeceğini ifade etmiştir. Dahası bu kimsenin zekât mükellefiyetinden kurtulmak için yaptığı bağış (*hibe*) işlemi, haddizatında güzel bir tasarruf iken, bu örnekte kötü amaçla kullanılmış olacaktır.⁶⁷ Şâtübî bu tür, deyim yerindeyse kötü niyetli tasarruflarla ilgili olarak "bâtıl" ifadesini kullanmaktadır. Peki, somut olarak örnekte zikredilen kişi zekâtla mükellef midir, değil midir? Ne yazık ki müellifin bu konudaki net görüşüne ulaşma imkânı görünmemektedir. Nitekim zekâtla ilgili fetvaları arasında böyle bir mesele yer almamaktadır.⁶⁸ Dikkat edilirse, aynı örnek bir önceki maddede ele alınan *zimmet dışı teklif* açısından da incelenebilir. Örnekteki kişi malvarlığını eksiltmek suretiyle zekât mükellefiyetinin zimmetinde borç olarak sabit olmasına engel olmuş

66 Bk. Şâtübî, 1/423.

67 Bk. Şâtübî, 3/121, 122.

68 Haddizatında doğrudan kendisi tarafından kaleme alınmış olmayıp, farklı zamanlarda verdiği fetvaların bir araya getirilmesinden oluşan (Bk. er-Reysûnî, *Nazarıyyetü'l-makâsîd*, 113) *el-Fetâvâ* adlı esere bakıldığında Şâtübî'nin zekât bağlamında üç konuda fetvâ verdiği görülmektedir. Bunlar zenaatkârın zekâtı, yetim malına düşen zekât ve zekâtı gerekli kılan sa'in miktarıdır. Bk. Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ, *Fetâvâ el-İmâm eş-Şâtübî*, thk. Muhammed Ebû'l-Ecfân, (Tunus: Matbaatü'l-Kevakib 1985), 132-134.

ve bu yönüyle fikhî bakımdan zekât mükellefi olmaktan kurtulmuştur. Ancak zimmeti itibarıyla yükümlü olmamakla birlikte ahlâkî-dinî açıdan bu kimsenin yükümlülüğünün gerçekten düştüğü ifade edilebilir mi? Şâtıbî'nin konuyla alakalı olarak zikrettiği naslar arasında ise hülle nikâhı yapanın lanetlendiğine dair hadis⁶⁹ de yer almaktadır.⁷⁰ Nitekim bu konu bir sonraki başlıkta, *sebepler için öngörülmemiş müsebbeplerin, hukuken geçersiz sayılması* bağlamında ele alınacaktır.

Müellifin, vaz'î hükümleri, kendi bakış açısıyla tanımlaması *sebepe* hükmü özelinde de gözlemlenebilir. Buna göre sebepe, "hüküm gerektirdiği bir hikmet için, şer'an o hüküm için vaz' olunmuş şeydir", şeklinde tanımlanmıştır.⁷¹ Burada ibadet sahasından örnek olarak zekât mükellefiyeti için nisap miktarı mala sahip olma; öğle namazı ile mükellef olmak için zevâl olarak belirlenirken; muâmelât alanında akitlerin, akit konusundan yararlanmayı mubah kılması veya mülkiyetin intikali için sebepe olması örnek olarak zikredilmiştir.⁷² Burada, verilen örneklerin geleneksel usûl eserlerinde zikredilen örneklerin aynı olmakla birlikte tanımda sebeplerin ötesinde yer alan *hikmet* unsuruna vurgu yapılmış olması dikkati çekmektedir. Buna göre sebepe esasen, şer'an bir hüküm doğması için vaz' olunmuş şey olmakla birlikte müellif, Şârî tarafından vaz' olunmuş sebebin, hüküm gerektirdiği hikmete mebnî olduğunu ifade etmiştir. Bilindiği üzere, zekât mükellefiyeti için nisap miktarı mala sahip olmanın sebepe olması örneğinde olduğu üzere sebepe objektif bir vasıftır. Şâtıbî'nin sebepe tanımının sadece ikinci kısmına (şer'an o hüküm için vaz' olunmuş şey) odaklanılacak olursa, malvarlığı bir şekilde nisap miktarının altında kalan kimse fikhen zekât mükellefiyeti olmayacaktır. Şâtıbî tanımına "hüküm gerektirdiği bir hikmet için" ifadesini eklemek suretiyle bir yandan *nisap miktarı* ölçütünün delalet ettiği *zengin olma* olgusuna, diğer yandan da yukarıda da temas edilen, Şârî'in zekât mükellefiyetiyle güttüğü amaçlara, -yani cimrilik duygusunun kalkması, gariplerin ihtiyaçlarının giderilmesi ve nefsin ıslahatıfta bulunmuş olmaktadır. Bu şekilde müellif esasen fikhî ölçütün arka planında yer alan dinî-ahlâki boyutu da işin içine katmaktadır.

Bir sonraki başlık çerçevesinde, *sebepe-müsebbepe ilişkisi* bağlamında ele alınacak *hukuksal nedensellik* olgusunun kendisini *sebepe* hükmünden çok *illet* hükmünde gösterdiği malumdur. Zira zorunlu olarak hukuksal sonuç doğurma niteliği usûl âlimleri tarafından özellikle *illete* nispet edilmiştir.⁷³ Bu durumda Şâtıbî'nin *illet* tanımı daha fazla önem kazanmaktadır. Zira aşağıda verilecek olan tanımda da görüleceği üzere *illet*, geleneksel

69 Ebû Dâvud, Nikâh, 15; Tirmizî, Nikâh, 27.

70 Bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/429.

71 Bk. Şâtıbî, 1/410.

72 Bk. Şâtıbî, 1/410.

73 Esasen illeti ifade etmek için kullanılan ve daha çok, hüsün ve kubhun zâtîliğini kabul eden usûlcüler tarafından tercih edilen *müessir* ifadesinin, haddizatında Eş'arî bir usûlcü olmakla birlikte Gazzâlî tarafından da "bizatihî değil, Şârî'in öyle kılmış olması dolayısıyla hükme müessir olan ve hüküm gerekli kılan vasıf" şeklinde ifade edilerek orta yolcu bir yaklaşımla kabul edilmesine dair bk. İbrahim Kâfi Dönmez, "İllet", "Vâcip", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/118.

anlayıştan farklı olarak, bütünüyle *hikmet* odaklı tanımlanacak, dahası hukukçuların hikmet bağlamındaki en önemli çekincelerini teşkil eden *sübjektiflik* olgusu müellifimiz tarafından göze alınacaktır. Usûl disiplininde illete biçilen, *zorunlu olarak hukuksal sonuç doğurma* işlevi dikkate alındığında, Şâtîbî tarafından bu işlev hikmete yüklenmiş olmaktadır. Şâtîbî'nin hikmet muhtevalı illet tanımı şöyledir: “Emretme veya mubah kılmanın kendilerine bağlandığı hikmet ve maslahatlar yahut yasaklamanın kendilerine bağlandığı mefsedetlerdir.”⁷⁴

Tanıma dikkat edildiğinde öncelikle, *hikmet* ve *maslahat* kavramlarının zımında vücûp ve ibâha hükümleriyle *iyilik* (*hüsün*); *mefsedet* kavramının zımında da hürmet (ve kerâhet) hükmüyle de *kötülük* (*kubuh*) nitelikleri arasında bağ kurulmaktadır. Daha açık bir anlatımla, tanımda emretme ve mübah kılma hikmet ve maslahat niteliklerine bağlanmaktadır. Bu şu anlama gelmektedir: Bir fiil veya nesne şer'an emir veya ibâhanın konusu olmuşsa, o emir veya ibahadan önce mevcut olan hikmet veya maslahat sebebiyledir. Aynı şekilde bir fiil veya nesne şer'an haramlık (veya kerâhe) hükmünün konusu olmuşsa, yine söz konusu haramlık (veya kerâhe) hükmünden önce zaten mevcut olan bir mefsedet sebebiyledir.⁷⁵

Konumuz açısından asıl önemli olan husus, Şâtîbî'nin bu tanımında illetin, yaygın anlayıştan⁷⁶ farklı olarak zâhir ve objektif bir nitelik olarak değil, bu niteliğin zımındaki hikmetle özdeşleştirilmiş olmasıdır. Nitekim müellif bu görüşünü yolculukta namazların kısaltılması ve oruç tutmama ruhsatı konusunda *yolculuğu* (*sefer*) değil, *meşakkati* illet olarak göstermekle pekiştirmiştir.⁷⁷ Dahası aşağıdaki ifadeleriyle bu anlayışını açıkça ifade etmektedir:

“Genel olarak illet maslahat ve mefsedetin ‘mazınnesi (bunlara kuvvetle muhtemel olan objektif nitelik)’ değil, bunların kendisidir; açık olsun veya olmasın, bidüziye (muttarit) olsun veya olmasın.”⁷⁸

Aşağıda *hukuksal nedensellik* olarak kavramsallaştırdığımız bağlamda da ele alınacağı üzere, hukukun varlık şartı olan *düzen* fikri açısından *objektiflik* niteliği kaçınılmaz olduğu için, fakihler hükmün varlık ve yokluğunu hikmete değil, illete bağlamışlardı. Fıkıh ve fıkıh usulü eserlerinde verilen tipik bir örnek olan *konfor içinde seyahat eden kimse* örneği dikkate alındığında, usûl âlimleri tarafından sübjektif bir nitelik olan *meşakkat* yerine objektif bir nitelik olan *yolculuğun kendisinin* (*sefer*) illet olarak belirlenmesinin söz konusu örnek açısından sorun teşkil etmesi, bu ve benzeri durumlarda Şâtîbî'nin, hükmü, illeti aşarak arka planda yer alan hikmet üzerine inşa etmesine neden olmuştur. Zira müellifin mezmûm

74 Bk. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/410.

75 Dikkat edilirse birçok konuda Eş'arî mezhebine mütemâyil görünen Şâtîbî, bu tanımda, hüsün ve kubuh şer'iliği değil, akliliğine kâil görünmekte ve bu yönüyle Hanefî-Mâtürîdî geleneğe paralel düşmektedir. Hüsün ve kubuh şer'iliği ve akliliği konusunda bk. İlyas Çelebi, “Hüsün Kubuh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/60-62.

76 Dönmez, “İllet”, 22/118.

77 Bk. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/411.

78 Bk. Şâtîbî, 1/411.

hîle-i şer'iyeler çerçevesinde yer verdiği örneklerden birisi de oruç yükümlülüğünü düşürebilmek amacıyla kişinin yolculuğa çıkmasıdır.⁷⁹ Bu örnekte kişi, ahlâkî-dinî sorumluluğunu bir kenara bırakarak fikhen belirlenmiş illete dayanarak söz konusu hîle-i şer'iyeyi ortaya koymuştur. Oysa bu noktada illet müellifin önerdiği şekliyle tanımlanacak ve objektif niteliğin arka planında yer alan hikmet ve maslahat, dolayısıyla Şâri'in maksadı dikkate alınacak olursa zikredilen hîle-i şer'iyeye boşa çıkmış olacaktır. Makalenin çeşitli yerlerinde ifade edildiği üzere varlığı için *düzen* fonksiyonu kaçınılmaz olan hukuk sistemi bu yönüyle normların ve bunların nedenlerinin objektif olmasına muhtaçtır. Bu yönüyle Şâtıbî'nin önerdiği yaklaşımın hukuk sisteminin sürdürülebilirliği açısından sorunlu olacağı açıktır. Bununla birlikte müellifin bu yaklaşımı, hukukun objektiflik ihtiyacının art niyetli kimselerce suistimal edilerek dinî-ahlâki sorumluluğun ortadan kalkması endişesine dayanıyor görünmektedir.

Son olarak *mâni'* hükmünün de yine aynı bakış açısıyla tanımlandığı görülmektedir. Buna göre *mâni'*, “sebebin gerektirdiği illete (hikmet) aykırı düşen bir illettir (hikmet).” Şâtıbî *mâni'* hükmünü de zekât örneği üzerinden açıklamaktadır. Şöyle ki borç zekât mükellefi olmaya *mâni'* olup, bu şu anlama gelmektedir: Borç, borçlunun, kendisiyle borcunu ödeyeceği şeye muhtaç olmasını gerektiren (muktezî) bir sebeptir. Normal şartlarda zekât mükellefiyetinin sebebi olan nisap miktarı mala borçtan dolayı alacaklıların hakları taalluk edince söz konusu sebebin (nisap) hikmetini teşkil eden *zenginlik* ortadan kalkar. Müellifin anlayışına göre aynı zamanda zekât mükellefiyetinin illeti olan zenginliğin ortadan kalkmasıyla zekât mükellefiyeti de sâkit olur.⁸⁰ Dikkat edilirse Şâtıbî'nin genel perspektifi açısından *mâni'* hükmü, yukarıda da işlendiği üzere, fakihler tarafından objektif bir nitelik olması hasebiyle sebep olarak belirlenen ve bu yönüyle hîle-i şer'iyeler yoluyla düşürülmesi mümkün olan *belirli bir malî güce sahip olma (nisap)* yerine *zenginlik* vasfının esas alınması üzerine inşa edilmiştir. Şâtıbî'nin *vaz'î* hükümlerle alakalı değerlendirmelerine bakıldığında sebep, şart, illet ve *mâni'* hükümlerinin izahında ve bu hükümlerin kendi aralarındaki ilişkilerde müellifin kendi içinde tutarlı, kaygısını yansıttığı, *hikmet odaklı* bir açıklama ortaya koyduğu ve bütün bunları fıkıh ilminin objektif ölçütlerinin suistimali olgusuna dikkat çekmek amacıyla ele aldığı görülmektedir.

2.2.2. Sıhhat ve Butlânın Tanımı

Şâtıbî sıhhat ve butlânı, *vaz'î* hükümlerin dördüncü türü olarak ele almış ve bu iki hükmün iki bakış açısıyla tanımlanabileceğini ifade etmiştir. Bu perspektiflerden birisi dünyevî, diğeri ise uhrevîdir. Hatırlanacağı üzere, özellikle Hanefî usûlünde sahih ve bâtil dünyevî nitelik taşıyan teklifi hükümler içerisinde sayılmıştır.⁸¹ Buna göre farz, vâcip, mendûp, mu-

79 Bk. Şâtıbî, 3/107.

80 Bk. Şâtıbî, 1/411-12.

81 Bk. Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 133, 134. Kelamcı usûlcülere göre sıhhat ve butlânın *vaz'î* hükümler içinde değerlendirildiğine dair bk. Yunus Apaydın, “Sıhhat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV

bah, mekrûh ve haram uhrevî nitelik taşırken, mün'akid-gayri mün'akid, sahih-fâsit-bâtıl, mevkûf-nâfiz ve lâzım-gayri lâzım ise yine teklifi hükümler olmakla birlikte *dünyevî* nitelik taşımaktadır. Bu yönüyle Hanefî usûlünde, konumuz olan sıhhat ve butlân hükümlerinin *dünyevî* karakteri öne çıkarılmıştır.

Diğer yandan Hanefî usûlcüler ile kelâmcı usûl âlimleri arasında, sıhhat anlayışı bakımından şöyle bir fark da dikkati çekmektedir: Hanefîlere göre bir işlemin sahih olması kazâ yükümlülüğünü düşürmesi anlamına gelirken, mütekellim usûlcülere göre ise, kazâ yükümlülüğünün düşmesine bakılmaksızın Şârî'in muradına uygun olması demektir.⁸² Bu farklılıkta Hanefîlerin *kazâ yükümlülüğünün düşmesi* ölçütü, bir diğer ifadeyle ilgili yükümlülüğün zimmetten düşmesi, yukarıda ele alınan ve Şâtübî tarafından eleştiri konusu yapıldığı görülen *zimmet eksenli teklif* anlayışıyla paralellik arz etmektedir.

İlginçtir ki, Şâtübî bir yandan Eş'arî usûl geleneğine uyarak sıhhat ve butlân hükümlerini vaz'î hükümler içinde ele alırken, diğer yandan bu kavramların, kendi ifadesiyle *dünyevî* bakımdan tanımını verirken Hanefî tanımını tercih etmektedir. Müellife göre sahih *dünyevî* bakımdan hukuksal sonuç doğurmak, anlamına gelmektedir. Bu bağlamda kendisinin verdiği örneğe göre, bir ibadetin sahih olmasından, geçerli olması, zimmetten düşmesi ve kazasının gerekmemesi anlaşılmalıdır. Aynı hüküm muâmelât bağlamında kullanıldığında ise, bundan, akdın konusunda şer'an mülkiyetin nakli veya yararlanmanın cevâzı sonucunun doğması anlaşılır.⁸³ Müellifin bu tavrı butlânın *dünyevî* tanımında da sürmektedir. Buna göre butlân kavramının *dünyevî* perspektifle tanımı, ibadet sahasında ilgili fiilin *dünyevî* sonuç doğurmaması, geçerli olmaması ve zimmetten düşmemesi; muâmelât sahasında kullanıldığında ise bir işlemin mülkiyetin nakli veya akit konusundan yararlanmanın cevâzı gibi sonuçlar doğurmamasıdır.⁸⁴ Şâtübî'nin, sıhhat ve butlânın *dünyevî* anlamlarını verirken Hanefî bakış açısını kullanmasının, daha sonra yapacağı uhrevî tanımına zemin hazırlayabilmek için *dünyevî* perspektiften yapılan tanımı marjinalleştirmek amacına matuf olabileceğini düşünüyoruz. Buna göre sıhhat ve butlân kavramlarını yalnızca *dünyevî* perspektiften anlamak, daha açık bir ifadeyle bir fiilin veya işlemin sahih olmasını bu fiil veya işlemle ilgili mükellefiyetin zimmetten düşmesi; bâtıl olmasını ise zimmetten düşmemesi şeklinde anlamak müellif açısından meselenin fikhî boyutta tutularak dinî-ahlâkî boyutunun ihmalî anlamına gelmektedir. Açıktır ki Şâtübî, geleneksel usûl eserlerinden farklı olarak sıhhat ve butlânı ayrıca *uhrevî* perspektiften de tanımlamaya bu açıdan ihtiyaç duymuştur.

Bir diğer ifadeyle sıhhat ve butlân kavramları bağlamında Şâtübî'nin katkısı hiç kuşkusuz, bu kavramların tanımına uhrevî perspektif eklemiş, yani geleneksel usûl anlayışında salt hukuksal ve *dünyevî* görünen anlayışa dinî-ahlâkî perspektifi eklemiş olmasıdır. Buna

Yayımları, 2009), 37/110. Şâtübî de sıhhat ve butlânı vaz'î hükümler çerçevesinde ele almıştır. Bk. *el-Muvâfakât*, 2/297.

82 Apaydın, "Sıhhat", 37/110.

83 Bk. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1/451.

84 Bk. Şâtübî, 1/452 vd.

göre sahih kavramının uhrevî anlamı, kişiyi ahirette sevaba müstehak kılmasıdır. Sözgeçlimi, bu anlamda bir amelin sahih olduğu ifade edildiğinde bu ameli işleyen ahirette sevaba müstahak olmasının ümit edileceği kastedilir.⁸⁵ Aynı şekilde, yine ibadetler bağlamında kullanılan bâtil, ilgili ibadetin ahirette sevap doğurmayacağı şeklinde anlaşılır. Buna göre bir ibadet ilk manada, yani dünyevî bakımdan sahih olup da uhrevî bakımdan bâtil olabilir ki, müellifin buna verdiği misal gösteriş amacıyla yapılan ibadetler ve peşinden başa kakma gelen tasadduklardır.⁸⁶

Sıhhat ve butlân kavramlarının ibadetler bağlamında uhrevî sonuç doğurma veya doğurmama şeklinde nitelenmesi bir noktaya kadar anlaşılabilirken, konu muâmelâta geldiğinde mesele güçleşmektedir. Şâtübî'nin bu sorunun çözümü noktasındaki açıklaması şöyledir: Muâmelât (العمالات) kapsamına giren fiillerin ve işlemlerin uhrevî bakımdan sahih olması, bu eylem ve işlemlerin, bunlar Şâri'in emir veya yasaklamasıyla ilgiliyse, bu emir veya yasağın gereğini yapma; mubah kılmasına bağlı ise, onun serbest kıldığı alandan yararlanma amacıyla yapılmış olmasına bağlıdır. Burada mükellefin ilgili fiil ve işlemlerin, şer'î boyutunu dikkate almaksızın bu fiil ve işlemlerle ulaşacağı hazza odaklanması, bunların uhrevî bakımdan bâtil olması sonucunu doğuracaktır.⁸⁷ Şâtübî aşağıdaki ifadeleriyle, uhrevî perspektiften yapılan sahih ve bâtil tanımlarının fıkıh geleneğinde ihmal edildiğini açıkça belirtmektedir:

Esasen bunlara da (zikrettiğimiz şekilde, muâmelât sahasına girip de şer'î boyutu, emre imtisâl kastı ihmal edilmiş işlemlere de) sahih denilmektedir. Bu yaklaşım fakihlerin değinmediği, aslında tuhaf bir kullanımdır. Bununla birlikte Gazzâlî gibi kimi ahlâk âlimleri bu konuları işlemler, selef mensup olan müttekaddim âlimler de bu konulara titizlik göstermişlerdir.⁸⁸

Bu noktada akla, muâmelât sahasına dâhil olup da uhrevî boyutu ihmal edilmiş olan bir işlemin hukuksal bakımdan sonuç doğurup doğurmayacağı sorusu gelmektedir. Müellifin izleyen satırlarda yer alan ifadelerine⁸⁹ bakıldığında, uhrevî bakımdan bâtil olan söz konusu fiil ve işlemlerin dünyevî ahkâm bakımından geçerli kabul edilmesi görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁰ Bu yaklaşımıyla müellifin, fakihlerin genelinde olduğu üzere, son

85 Bk. Şâtübî, 1/451, 452.

86 Bk. Şâtübî, 1/455, 456. Makalenin başında da belirtildiği üzere İslam hukuku açısından *olması gereken (sollen)* kategorisini, bu hukuk sisteminin vahiy temelli olması hasebiyle *ahlâkî-dinî* olarak nitelemeyi uygun görüyoruz. Buna göre metinde verilen örnekle ilgili olarak şu ifade edilebilir: Rükün ve şartları tamam olmakla birlikte kişinin amacının Şâri'in ilgili ibadette güttüğü amaçla uyuşmadığı bir ibadet hukukî ve dünyevî bakımdan sahih kabul edilmektedir. Buna karşın kişinin niyetinin Şâri'in maksadıyla uyuşmaması hasebiyle söz konusu ibadet *ahlâkî-dinî* bakımdan, Şâtübî'nin ifadesiyle uhrevî açıdan geçersiz olmaktadır.

87 Bk. Şâtübî, 1/452, 458.

88 Bk. Şâtübî, 1/452.

89 Bk. Şâtübî, 1/459-461.

90 Duran, bu konuyu detaylıca inceledikten sonra muâmelât bağlamında şu sonuca varmıştır: Muâmelât kapsamına giren işlemlerde emre imtisal (Allah Teâlâ'ya itaat) yegâne amaçsa ilgili fiil veya işlem ideal manada geçerlidir; (emre imtisal) yegâne amaç olmayıp öncelikli amaçsa fiil geçerlidir; (emre imtisal) ikincil amaçsa yine geçerlidir. Buna mukabil yine muâmelât sahasına giren bir fiil veya işlemde dünyevî amaç ikincil ise bu fiil veya işlem

tahlilde hukuksal bakımdan objektif olan eylem ve olguları dikkate alma eğiliminde olduğu, uhrevî boyut vurgusuyla hukuksal eylem ve işlemlerde ahlâkî-dinî hassasiyet oluşturma gayretinde bulunduğu anlaşılmaktadır.

2.3. Sebepler İçin Öngörülmemiş Müsebbeplerin, Hukuken Geçersiz Sayılması

Vaz'î hükümlerden birisi olarak sebep hükmünün konuluş mantığı, fiilî olarak devam etmeyen vahyin etki bakımından devam ediyormuş gibi işlev görebilmesidir. Sebebin müsebbebini gerektirmesi doğadaki kozaliteye benzer şekildedir. Burada *zorunluluk* anlamında nedenselliği kabul etmek söz konusu olmasa da “gereklilik” anlamında bir nedensellikten söz edilebilir. Bu husus Gazzâlî tarafından *el-Müstasfâ*'da şu cümlelerle açıkça ifade edilmiştir:

Özellikle vahyin kesilmesinden sonra Allah'ın hitabını bilmek insanlara zor geldiğinden, Allah teâlâ hitabını kullarına -maddi illetin malulünü iktiza edişi örneğine göre- hükümlerinin sebepleri olarak ön gördüğü (nab) ve hükümleri gerektirici kıldığı bir takım “maddi şeylere” (umûr-u mahsûse) göstermiştir.⁹¹

Bilindiği üzere Eş'arî mezhebi açısından nedensellik (determinizm) kabul edilmemektedir.⁹² Bu açıdan bakıldığında, gerek Eş'arî mezhebine mensup olduğunu bildiğimiz Gazzâlî,⁹³ gerekse yine itikadî bakımdan bu mezhebe daha yakın gördüğümüz Şâtîbî⁹⁴ açısından *maddi illetin malulünü iktiza edişi*, *zorunluluk* değil de ancak *gereklilik* şeklinde anlaşılmalıdır. Esasen *el-Muvâfakât*'ta sıklıkla kullanılan “âdet” kavramsallaştırılması büyük ölçüde bu manaya karşılık geliyor görünmektedir. Nitekim sebeplerle müsebbepler

geçerlidir; (dünyevî amaç) birincil amaç olmakla birlikte emre imtisal de amaçlanmışsa, söz konusu fiil veya işlem yine geçerlidir; (dünyevî amaç) yegane motivasyon ise bu durumda ilgili fiil veya işlem (sadece) etik olarak geçersizdir. Bk. Duran, *Zur Theorie einer teleologischen Methode*, 294-301. Geylânî'nin konuyla ilgili değerlendirmeleri için bk. *Şâtîbî'de Makâsîd-i Kaideler*, 462, 479.

91 Gazzâlî, *el-Müstasfâ: İslam Hukukunun Kaynakları*, 205.

92 Gazzâlî'nin nedenselliği reddetmesine dair bir değerlendirme için bk. Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer-Muhammed Fatih Kılıç, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 279-281.

93 Gazzâlî'nin Eş'arîliğine dair bk. M. Sait Özervarlı, “Gazzâlî (Kelam ilmindeki Yeri)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/505-511.

94 *El-Muvâfakât*'tan hareketle Şâtîbî'nin itikadî mezhebinin belirlenmesi bir sorun olarak durmaktadır. Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. er-Reysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsîd*, 264 vd.; Duran, *Zur Theorie einer teleologischen Methode*, 191 vd.; Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, 197 vd. Kanaatimizce bu bağlamda Şâtîbî'nin meselelerin teolojik arka planından çok pratik boyutuna odaklandığını ifade etmek yerinde görünmektedir. Makâsîd kitabının başında “Şerî hükümlerin kulların maslahatlarıyla muallel olması” konusu bağlamındaki şu değerlendirmelerinde bu husus açıkça görünmektedir:

“Konuya başlamadan önce mevzu ile alakalı teolojik bir mukaddimeyi zikredelim: “Şeriatın vaz edilmesi kulların dünya ve ahret maslahatı içindir.” Bu, doğruluğu kanıtlanması gereken bir iddia olup, burası yeri değildir. Bu hususta kelam ilminde görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır. Şöyle ki, Fahreddin Râzî Allah Teâlâ'nın hükümlerinin hiçbir şekilde illete bağlanamayacağını savunmuştur. Mutezile ise hükümlerin kulların maslahatına riayet etme şeklinde bir gerekçeye sahip olduğu kanaatinde. Müteahhir fakihlerin geneli de bu görüştedir.... (Bize göre, söz konusu önermeyi kanıtlamak için) başvurulması gereken delil tümevarım yöntemidir” (Bk. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/12)

arasında ilkesel bakımdan gereklilik ilişkisinin bulunması gerektiği bizzat Şâtübî tarafından “âdet” kavramına gönderme yapılarak ifade edilmiştir.⁹⁵

Esasen aynı bakış açısının bir uzantısı olarak sebep kavramına dair usûl âlimlerinin yaptıkları tanımlar da ortaya koymaktadır ki,⁹⁶ teknik olarak sebebin bulunduğu yerde müsebbep de olmalıdır.⁹⁷ Bir diğer ifadeyle, *hukuksal nedensellik* diyebileceğimiz bu durum hukukun fonksiyonlarından birisi olan hukuk güvenliğinin de en önemli tezahürlerindedir. Bu, bir hukuk sisteminde hukuk güvenliğinden söz edilebilmesi için yasa koyucunun sebep olarak belirlediği durumların müsebbepleri doğurması gerektiği anlamına gelmektedir.

Şâtübî sebep kavramını⁹⁸ “Hükümler Kitabı”nın ikinci kısmını oluşturan “Vaz’î Hükümler” konusunun 1. meselesinden itibaren ele almıştır. Yukarıda da ifade edildiği üzere, müellif vaz’î hüküm olarak sebep, şart, mâni‘, sıhhat-butlân ve azimet-ruhsatı saymıştır.⁹⁹ Müellife göre vaz’î hükümler, mükellefin gücü dâhilinde olabilir de olmayabilir de. Sebep hükmü özelinde ifade etmek gerekirse, öğle namazının vaktinin girdiğini gösteren, güneşin en tepe noktasından batıya meyletmesi (*dülûku ‘ş-şems*) örneğinde olduğu gibi mükellefin gücü dâhilinde olmayan sebepler olabileceği gibi, nikâhın eşler arasında mirasçılığa neden olması gibi, mükellefin gücü dâhilinde olan sebepler de olabilir.¹⁰⁰

Sebepler için ön görülmemiş müsebbeplerin, hukuken geçersiz sayılması, deyim yerindeyse hukuksal nedenselliğin reddi meselesini, Şâtübî'nin de sıklıkla gündeme getirdiği tipik bir mesele olarak *hülle nikahı* örneği üzerinden işlemeyi uygun görüyoruz. Öncelikle belirtmek gerekir ki, nikah akdinin meşruiyetinin sebebi olarak fûru fıkıh eserlerinde, tıpkı diğer akitlerde olduğu gibi “dünya hayatının devamının kendisine bağlı olması” boyutuna vurgu yapılmaktadır.¹⁰¹ Şâtübî açısından bakıldığında ise esasen bu amaçla doğrudan ilişkili olan *neslin devamı* konusuna işaret edilmiştir. Bilindiği üzere Şâtübî “Makâsıd” kitabını iki

95 Şâtübî'nin *el-Muvâfakât*'ta bu bağlamdaki şu ifadeleri dikkat çekicidir:

“... sebebin gerçekleştirilmesi (işlenmesi) müsebbebin işlenmesi mesabesindedir. Zira âdeten sebep kıldığına göre, sanki sebep doğrudan fail gibi olur. Âdetlerin cereyanı, yani “müsebbepler sebeplere nispet edilir”, kaidesi bunu ortaya koymaktadır; doymanın yemeye, kanmanın suya, yangının ateşe nispeti gibi.” Bk. Şâtübî, 1/335, 336, 339 vd.

96 Usûl bilgilerinin sebep tanımlarına dair bk. İbrahim Kâfi Dönmez, “Sebep”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/244, 245.

97 Bu mülâhazamız, her iki anlamıyla da, yani *illet* anlamında olsun veya olmasın mutlak olarak sebebin bulunduğu yerde müsebbebin de bulunması gerektiğine dair olup, bir zorunluluk olmasa bile, bir gereklilik ve bir beklenti şeklinde anlaşılmalıdır.

98 Şâtübî'nin sebep-müsebbep ilişkisine dair, niyet-eylem ilişkisi bağlamında kaleme alınmış bir çalışma olarak bk. Eren Gündüz, “Şâtübî'nin *El-Muvâfakât*'ında Niyet-Eylem İlişkisinin Hukukî Sonuca Etkisi”, *II. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu “Din, Ahlâk ve Hukuk”* (07-09 Ekim 2021), (İstanbul: Sonçağ Akademi, 2021), 404-417.

99 Bk. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1/297.

100 Bk. Şâtübî, 1/298, 300. Burada sebep olarak belirlenen nikâh akdi mükellefin gücü dâhilinde olmakla birlikte, bu sebebin müsebbeplerinden birisi olan mirasçılığın ortaya çıkmasının mükellefin gücü dışında Şâri' in belirlemesiyle, bir gereklilik olarak ortaya çıktığına dikkat edilmelidir.

101 Örnek olarak bk. Şeyhizâde Abdurrahman, *Mecma' u'l-enhur*, (İstanbul, Bosnevî el-hâc Muharrem Efendi Matbaası, t.y.), 1/316.

ana kısma ayırmış ve makâsîd meselesini ilk kısımda Şârî açısından, ikinci kısımda ise mükellef bakımından incelemiştir. Şârî açısından konunun irdelendiği kısmın ilk konusu “Şârî şeriat vaz’ı ile neyi amaçlamıştır?” sorusu çerçevesinde ele alınmış ve zarûriyyât, hâciyyât ve tahsiniyyât şeklindeki meşhur üç makâsîd kategorisi burada gündeme gelmiştir. Bilindiği üzere zarûriyyât kapsamındaki amaçlardan birisi de “neslin devamıdır”.¹⁰² Şârî’in maksatlarını aslî ve tâbî maksatlar şeklinde ikiye ayıran¹⁰³ Şâtübî’ye göre evlilik sözleşmesinde Şârî’in temel amacı (aslî maksadı) neslin devamı iken ikincil amaçlar (tâbî maksatları) arasında eşlerin huzur bulmaları, yardımlaşmaları, cinsel yararlanma, haramdan korunma ve şükre vesile olma gibi hususlar sayılmıştır.¹⁰⁴ Şâtübî, aslî maksatla uyumlu olması koşuluyla tâbî maksatların amaçlandığı bir nikah akdini de meşrû görmüştür.¹⁰⁵ Meşrû bir nikah akdinin birtakım sonuçları da vardır ki, bunlardan birisi de kocanın boşama hakkı elde etmesidir. Nitekim Şâtübî’nin de ifade ettiği üzere, İslam hukukunda Hıristiyanlığın Katolik mezhebi mensuplarında olduğu gibi ebedî nikah anlayışı yoktur.¹⁰⁶ Bununla birlikte İslam hukuku açısından da asıl olan nikahın sürekli olmasıdır.¹⁰⁷ Nitekim Şârî’in nikah akdinde gözetildiği ifade edilen aslî ve tâlî maksatlar bu şekilde gerçekleşebilir. İncelemekte olduğumuz *hülle nikahı* sıkıntılı hale getiren hususların başında haddizatında evlilik sözleşmesinin sonuçlarından olan ve bu sözleşmede gözetilen amaçlarla uyumlu olmayan boşama işleminin amaçlanmış olması gelmektedir:

Mesela hülle nikâhı gibi; zira böyle bir nikâh yapan kimse kadının başkasına helal olmasını amaçlamıştır. Oysa Şârî’ nikâh sözleşmesini böyle bir müsebbep için sebep kılmamıştır. Hülle şeklindeki nikâh akdine böyle bir kasıt bitişince şer’an sebep olmakta ve esasen batıl olması hasebiyle hiç kimse açısından helallik doğmamaktadır.¹⁰⁸

Daha açık bir anlatımla hülle nikâhı yapan ve yaptırان kimseler, kadının ilk kocasına dönebilmesi için, bu nikahın sonucundaki boşama işlemini amaçlamıştır.¹⁰⁹ Konu başlığımızı esas alarak ifade etmek gerekirse, Şâtübî açısından, rükün ve şartları tam olması hasebiyle geçerli kabul edilmesi gereken *hülle* amaçlı evlilik sözleşmesi, Şârî’in amacına aykırılığı sebebiyle geçersiz kabul edilmelidir. Dikkat edilirse söz konusu işlemde sebep ile sonuç

102 Bk. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/19, 20

103 Bk. Şâtübî, 3/138.

104 Bk. Şâtübî, 3/139. Krş. er-Reysûnî, *Nazariyyetü’l-makâsîd*, 300.

105 Bk Şâtübî, 3/139. İdris Vehennâ tâbî bir maksadın amaçlanmasının meşru olabilmesi için şu şartları saymıştır: 1. (Tâbî maksat) aslî maksadı desteklemelidir. 2. (Tâbî maksat) şer’an muteber olmalıdır. 3. Mükellef tâbî maksada yöneldiğinde asıl sebebin Allah teâlâ olduğunun bilincinde olmalıdır. 4. Emre imtisal amacı (tâbî maksat olan) hazzını giderme amacının altında kalmamalıdır. 5. Kişi (tâbî maksat olan) hazzını gidermede dengeli olmalıdır. 6. (Tâbî maksat yoluyla) kendini muhafaza ederken başkasına zarar vermemelidir. 7. Dünyevî amaca ve hazza bunların birer vesile olduğu bilinciyle yeltenmelidir. Bk. İdris Vehennâ, *el-Aslî ve’l-tebeî fi’l-ictihâdi’l-usûli min hilâli “el-Muvâfakât” li’l-imam eş-Şâtübî*, (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2011/1432), 381-394.

106 Bk. Şâtübî, 3/126.

107 Şâtübî’nin müt’a nikahı bağlamındaki değerlendirmeleri için bk. Şâtübî, 3/139, 140.

108 Bk. Şâtübî, 1/342.

109 Hülle nikahının hükmü konusunda mezheplerin görüşleri için bk. Saffet, Köse, “Hülle”, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/475-477.

arasındaki irtibat, Şâri'nin amacına aykırılık sebebiyle koparılmıştır. Bir diğer ifadeyle, Şâri'nin maksadına aykırı olması hasebiyle bu işlemde sebep (hülle nikahı) sonucu/müsebbebi (boşama hakkı ve dolayısıyla kadının ilk kocasına helal olması) doğurmamalıdır. Gerek hülle nikahı örneğinde gerekse bey'u'l-âcâl¹¹⁰ gibi örneklerde sebebin sonucunu doğurması gerektiği savunuluyorsa, hukuksal alanda kategorik olarak sebep ile sonuç arasında zorunluluk ilişkisi kabul edilmediği sonucuna varılabilir. Oysa bilindiği üzere bir hukuk sisteminde *düzen/hukuk güvenliği* fonksiyonu hukuksal sebeplerin hukuksal sonuçları doğurması kabulüne dayanır. Söz konusu zorunluluğun kabul edilmemesi düzen fikrini ve dolayısıyla hukuk güvenliğini olumsuz etkileyecektir. Şâtîbî'nin bu meseledeki duruşunun temel nedeninin dinî-ahlâki hassasiyeti olduğu açıktır.

Bu bağlamda, bir husus daha dikkati çekmektedir. Şöyle ki yukarıda da ifade edildiği üzere, Şâtîbî'ye göre hülle nikahı vb. işlemlerin gayrimeşru olmasının temel nedeni, bu işlemlerin Şâri'nin maksadına aykırı olmasıdır. Burada dikkati çeken, müellifin, söz konusu işlemleri geçerli gören fakihlerin¹¹¹ yaklaşımlarını anlama ve izah etme çabasıdır. Şâtîbî'nin bu bağlamdaki genel ilkesi şudur: Hiçbir fakih, hatta sıradan Müslüman Şâri'nin amacına aykırı olduğunu düşündüğü bir işlemin meşrû olduğunu iddia etmez. Buna göre incelenen örneklere benzer hîle-i şer'iyeleri geçerli gören fakihler Şâri'nin amacının o işlemlerde olduğu kanaatinde dirler. Onlara göre Şâri'nin amacı eşlerin bir arada olmasıdır ki, örnek verilen hülle nikahı bu amacı sağlayan bir akit olarak değerlendirilmektedir.¹¹² Şâtîbî'nin bu işlemleri meşru gören fakihlerin itibarını korumayı amaçladığı anlaşılmaktadır.¹¹³ Bununla birlikte kanaatimizce söz konusu işlemleri hukuken geçerli gören fakihlerin aynı işlemleri dinen sorunlu görüyor olmaları Şâtîbî'nin yorumunu tartışmalı hale getirmektedir.¹¹⁴

Şâtîbî'nin bu işlemlerin geçerliliği konusundaki tercihi ise aksi yöndedir.¹¹⁵ Nitekim müellifin, kişilerin fiillerindeki sebep-sonuç ilişkisi bağlamındaki teolojik duruşu da aynı doğrultudadır. Zira ona göre kişinin gücü dâhilinde olan, sadece sebeplere imtisal olup,

110 “Kişinin bir malı başkasına altı ay vade tanıyıp 100'e sattuktan sonra peşin olarak seksene geri alması gibi şekillerde yapılan ve ribâyaya vasıta kılınması muhtemel vadeli satışlar” (Bk. İbrahim Kâfi Dönmez, “Sedd-i zerâi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/280) “Büyü'u'l-âcâl” konusunda Şâtîbî'nin değerlendirmeleri için bk. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 3/127.

111 Genel olarak ifade etmek gerekirse, Şâri'nin kastına aykırı görünen akitlerde Hanefî ve Şâfiî fakihler akdin aslı ile niyeti birbirinden ayırmak suretiyle bu tür işlemleri, zahirî şartların mevcut olması şartıyla sahih kabul etmişlerdir. Buna mukabil Mâlikîler niyetteki sakatlık sebebiyle ilgili işlemleri bâtil kabul etme eğilimindedirler. Bk. er-Reysûnî, *Nazarîyyetü'l-makâsîd*, 94-101.

112 Bk. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 3/125. Krş. Geylânî, *Şâtîbî'de Makâsîdî Kaideler*, 477.

113 Bk. Şâtîbî, 3/125.

114 Benzer değerlendirmeler için bk. Geylânî, *Şâtîbî'de Makâsîdî Kaideler*, 474-479.

115 Bk. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 3/126, 126. Şâtîbînin görüşünün aksi yönde olduğunun, “Bu zikredilenler bu tür hileleri tecviz edenlerin bakış açısıdır. Aksini savunanların görüşleri de daha açık olup zikretmeğe gerek yoktur” (Bk. Şâtîbî, 3/126, 127), şeklindeki ifadelerinden net bir şekilde anlaşıldığı kanaatindeyiz. Müellifin, metinde de ifade edilen teolojik duruşu, dahası *el-Muvâfakât*'ta ortaya koyduğu bakış açısı söz konusu hîle-i şer'iyeleri meşrû kabul etmemesini gerektirmektedir. Bu yönüyle, Hâlid Mes'ûdün Şâtîbî'nin söz konusu hilelerin meşrû olduğunu savunanların argümanlarını sunduğu, kendisinin ise lehte ve aleyhte herhangi bir görüş beyan etmediği şeklindeki değerlendirmesi (Bk. Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, 252) isabetli görünmemektedir.

sebeplerden müsebbeplerin ortaya çıkması kişinin gücünün dışında olup Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla: "Bu görüşümüzün (sebeplerle müsebbeplerin aynı hükmü alması gerekmez) delili kelâm ilminde ele alınmış olan, "mükellefe düşen sebeplere sarılmak olup, müsebbepler Allah Teâlâ'nın fiili ve hükmüne bağlıdır; kulun bunlarda kudreti yoktur" ilkesidir."¹¹⁶ Bu durumda sebeplerden zorunlu olarak müsebbeplerin doğması hukukî bakımdan gereklilik olurken başta teolojik açıdan ve daha sonra dinî-ahlâkî mülahazalarla bir zorunluluk olarak görünmemektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışmada modern akademide egemen olan Batı kökenli hukuk felsefesinin dil ve bakış açısıyla, İmam Şâtıbî'nin hukuk düşüncesi temelinde ve tipik kabul edilen birkaç mesele özelinde İslam hukukunda ahlak-hukuk ilişkisi inceleme konusu yapılmıştır. Söz konusu ilişkinin bir yönüyle gündeme gelmesi aynı zamanda İslam hukuku bakımından da olan ve olması gereken hukuk ayırımının kabul edilmesini gerekli kılmaktadır. Bununla birlikte dinî/vahyî temelli olması sebebiyle, İslam hukuku bağlamında *olması gereken* sahası sadece ahlâkî değil, *ahlâkî-dinî* olarak ifade edilmiştir.

Hukukun fonksiyonlarından adalet düzen fonksiyonu gibi varlık nedeni kabul edilmese bile, bir hukuk sisteminin devamı için kaçınılmaz görüldüğünden, hukuk sürekli olarak adalet bakımından, yani ahlâkî perspektiften denetlenen bir kurum olagelmıştır. Genel hukuk tarihinde daha çok doğal hukuk düşüncesi tarafından üstlenen söz konusu denetleme işlevinin İslam düşüncesinde daha çok dinî-ahlâkî hassasiyet perspektifinden gerçekleştirildiği görülmektedir. İmam Şâtıbî'nin hukuk sahasına ahlâk perspektifinden yaptığı değerlendirmelerin ise daha teknik bir işlem olarak neredeyse hukukun içyapısını etkileyebilecek düzeyde olduğu dikkati çekmektedir. Müellifin söz konusu ameliyesi bu makalede, tipik olduğu değerlendirilen birkaç mesele özelinde inceleme konusu yapılmıştır.

Bu meselelerden ilki, tarafımızdan *zimmət dışı teklif* olarak isimlendirilmiş olan olgudur. Bilindiği üzere, diğer hukuk sistemlerinde olduğu gibi İslam hukukunda da gerek ibadet gerekse muâmelât sahası, Ebu Hanîfe'nin fıkıh tanımından başlayarak hak ve borç eksenli olarak tasavvur edilmiştir. Söz konusu tasavvur aynı zamanda *zimmət* kavramıyla doğrudan ilintili bir yaklaşıma işaret etmektedir. Şâtıbî bu noktada İslam dininde zimmete taalluk etmediği halde kişiden beklenen yükümlülükler üzerinde durmuş ve bu yükümlülüklerin, belirsiz olmaları hasebiyle zimmette sabit olamadığını ifade etmiştir. Söz konusu nitelikteki fiillerin dinî-ahlâkî bakımdan kişiden beklenen yükümlülükler olması *zimmət dışı teklif* şeklinde bir kavramsallaştırmayı gerekli kılıyor görünmektedir.

Şâtıbî *el-Muvâfakât*'ın başında ortaya koyduğu epistemolojik çerçeveden sonra, hukukî saha ile ahlâkî-dinî saha arasındaki irtibata dair incelemelerini *hüküm* konusuyla birlikte

116 *el-Muvâfakât*, I/308.

yoğunlaştırmış görünmektedir. Müellif bu bağlamda teklifi hükümleri inceledikten sonra, çalışmamızda odaklandığımız vaz'î hükümleri ele almaya başlamıştır. Burada dikkati çeken, esasen teklifi hükümlerin kendilerine bağlı olduğu ve bu yönüyle objektif nitelik taşıması beklenen vaz'î hükümlerin haddizatında subjektif nitelikteki *hikmet* kavramı ekseninde tanımlanmış olmasıdır. Çalışmada Şâtübî'nin söz konusu tavrına dair çağdaş bir kısım araştırmacının yorumlarına da yer verilmiştir. Müellifin bu meseledeki söz konusu tavrına dair makalede ulaşılan sonuç yine Şâtübî'nin hukukî saha ile ahlâkî-dinî saha arasında irtibat kurma gayreti şeklinde görünmektedir. Zira verilen örnekler üzerinden de izlenebileceği gibi, geleneksel fıkıh usûlü anlayışında olduğu şekliyle objektif nitelikte anlaşılan vaz'î hükümler hîle-i şer'iyelere kolaylıkla konu olabilmekte ve sonuçta hukukî bakımdan geçerli olmakla birlikte ahlâkî-dinî açıdan oldukça sorunlu işlemler ortaya çıkabilmektedir.

Esasen bir önceki meseleyle irtibatlı olarak, izleyen mesele çerçevesinde Şâtübî'nin sıhhat ve butlân kavramlarına nasıl yaklaştığına odaklanılmıştır. Bu bağlamda dikkati çeken, müellifin bu kavramların yalnızca dünyevî perspektiften tanımlanmasını sorunlu görerek, aynı zamanda uhrevî boyutu da işin içine katmayı gerekli görmüş olmasıdır. Öncelikle kendisi daha çok kelamcı usûl âlimleri arasında görünse de müellifin dünyevî bakımdan sıhhat ve butlânın tanımında Hanefî bakış açısını, yani *zimmekten düşme* boyutunu öne çıkarmış olması dikkati çekmektedir. Kanaatimizce bu sayede söz konusu iki kavramı uhrevî perspektiften tanımlayabilmesine zemin hazırlamış olmaktadır. Ancak burada şu husus dikkati çekmiştir: Bir fiilin, emre imtisâl kastı olmaması hasebiyle uhrevî bakımdan olduğu gibi dünyevî açıdan da geçersiz kabul edilmesi ibadet sahasında daha kolay açıklanabilirken, muâmelât alanında yer alan fiil ve işlemlerde nasıl bir tavır alınacağı müellif açısından da sorunlu görünmektedir. Çağdaş kimi çalışmalardan da yararlanılarak Şâtübî'nin söz konusu fiil ve işlemlerin dünyevî hükmü bağlamındaki tercihi ortaya konmaya çalışılmış ve müellifin son tahlilde bu işlemlerin dünyevî düzlemde geçersizliği kanaatine sahip olmadığı görüşüne ulaşılmıştır.

Makalede son olarak sebep-müsebbep ilişkisi, yine odak noktamız itibariyle inceleme konusu yapılmıştır. *El-Muvâfakât*'tan hareketle itikadî mezhep aidiyeti çok da net olmayan İmam Şâtübî'nin, daha çok Eş'arî mezhebine eğilimli görünmesi ve bu mezhep açısından nedenselliğin kabul edilmiyor olması dikkate alındığında, müellif açısından sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluk değil de ancak *gereklilik* şeklinde anlaşılabilirliği ortaya çıkmaktadır. Nitekim Şâtübî bu konuyu işlerken teolojik değerlendirmelerde de bulunarak kişinin sebeplere sarılmakla yükümlü olduğunu, sebeplerden müsebbeplerin doğmasınsa kişinin değil Allah Teâlâ'nın gücü dahilinde bulunduğunu ifade etmiştir. Esasen Şâtübî'nin eserinde sıklıkla geçen *âdet* kavramının bu anlamda da kullanıldığı dikkati çekmektedir. Müellifin bu bağlamda özellikle odaklandığı konu, fûru fıkıh açısından da sorunlu gördüğü anlaşılan *hülle nikahı* örneğidir. Fiillerin zahirî boyutu dikkate alınarak rükün ve şartlarının yerine gelmesi hasebiyle geçerli ve dolayısıyla sonuç doğurması beklenen bu evlilik türü, müellif açısından,

Şâri' in maksadına aykırılık teşkil etmesi hasebiyle geçersiz görülmektedir. Dolayısıyla sebebin müsebbebi doğurması beklentisi, bu örnekte müellifimiz tarafından eleştirilmiştir.

Şâtıbî'nin bu makalede ele alınan bakış açısının hukukun düzen fonksiyonu, dolayısıyla hukuk güvenliği bakımından sıkıntı oluşturabileceği açıktır. Diğer yandan fakihlerin, meslekleri ve formasyonları icabı, dahası hukukun doğası gereği objektif nitelikler üzerinden hukukî hayatın işleyişini tasavvur ettikleri de bir gerçektir. Bununla birlikte bütünüyle objektif ve zahir olanın, yani sadece düzen fikrinin eksen alındığı bir hukuk telakkisinin de ilgili hukuk sistemini idealinden uzaklaştıracağı da bir vakıadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere varlık şartı olmasa bile devam şartı, diğer bir ifadeyle etik ve deontolojik koşul olarak adalet ve ahlâk unsurunun (ahlâkî-dinî boyutun) gözden kaçırılması sonucunda hukukun zamanla, Şâri' in arzu etmediği bir yöne doğru evrilebileceği ve müntesiplerinin ahlâkî bakımdan duyarsız hale gelebileceği de dikkate alınmalıdır. Bu yönüyle Şâtıbî'nin makalede ele alınan bakış açısı “hukukun ahlâkîleştirilmesi” olarak değil de ahlâkî perspektiften denetlenmesi bakımından kayda değer bir katkı olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Apaydın, Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Apaydın, Yunus. "Sihhat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/110-11. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Aşur, Mecdî Muhammed Muhammed. *es-Sâbit ve 'l-mütegayyir fî fikri 'l-İmam Ebî İshak eş-Şatîbî*. Dübey [Dubai]: Dârü'l-Buhus li'd-Dirasati'l-İslâmiyye ve İhyai't-Türas, 2002/1423.
- Bardakoğlu, Ali. "Ehliyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/533-539. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bedir, Mürteza. "Usûl-i Fıkıhın Geçmişte ve Günümüzdeki Müfredatı -Fıkıh Usulü Tasavvurunda Büyük Değişim: Fıkıh Usulü Ders İçeriği Üzerinden Bir İnceleme". *Kelâm İlminde ve İslam Hukukunda İçerik Sorunları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019, 305-337.
- Boynukalın, Mehmet. "Şart". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/36-365. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çağıl, Orhan Münir. *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1966.
- Çelebi, İlyas. "Hüsün Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Del Vecchio, Giorgio. *Hukuk Felsefesi Dersleri*. çev. Suut Kemal Yetkin. İstanbul: Maarif Matbaası, 1940.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "İllet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/117-120. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Sebep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 36/244-248. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Sedd-i zerâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 36/ 277-282. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Vâcip". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/410-414. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Duran, Muhammet Sait. *Zur Theorie einer teleologischen Methode in der islamischen Normenlehre: Aş-Şâtîbîs (gest. 790/1388) Konzept der Absichten der Scharia (maqâşid aş-Şari'a)*. Berlin, EB Verlag, 2015.
- Duran, Muhammet Sait. "Anlamsal Tümevarım (İstikrâ-i Mânevî)". *Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 16 (2016), 177-196.
- Ensârî, Ferîd. *Usûl Terminolojisi (Şâtîbî Örneği)*. çev. Soner Duman, Osman Güman İstanbul: Akademi Yayınları, 2012.
- Erdoğan, Mehmet. "el-Muvâfakât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/406-408. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mustasfâ: İslâm Hukukunun Kaynakları*. çev. H. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Geylânî, Abdurrahman İbrahim. *Şâtîbî'de Makâsîdî Kaideler*. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: Beka Yayınları, 2022.
- Griffel, Frank. *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*. çev. İbrahim Halil Üçer-Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gözler, Kemal. *Hukukun Temel Kavramları*. Bursa: Ekin y., 2023.
- Gündüz, Eren. "Şâtîbî'nin El-Muvâfakât'ında Niyet-Eylem İlişkisinin Hukukî Sonuca Etkisi". *II. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu "Din, Ahlâk ve Hukuk"* (07-09 Ekim 2021). İstanbul: Sonçağ Akademi, 2021, 404-417.

- Gürler, Sercan (ed.). *Adalete Yönelmiş Bir Toplumsal Düzen Olarak Hukuk: Prof. Dr. Yasemin Işıқтаç Armağanı*. (İstanbul: Sümer Kitabevi Yayınları, 2021).
- Hacak, Hasan. “İslam Hukukunda Kişi ve Kişilik (Zimmet) Kavramı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65 (Aralık 2023), 19-39.
- Haçkalı, Abdurrahman. *Şâtübî’de Makâsîd ve Fıkıh Usûlü: Makâsîdî Düşünce ve Delil Teorisine Katkıları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Karakoyunluoğlu, Ali. “Gazâlî’nin Ulema Eleştirisi: Tecditçi Yaklaşım Ve Bazı İthamlar”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (Aralık 2019). 48/304-330.
- Kasapoğlu, Saliha. ‘Şâtübî’nin el-Muvâfakât Adlı Eseri ile Yeni Bir Fıkıh Usulü Telif Ettiği’ İddiasına Dair Bir İnceleme”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (2023) 32/1, 157-173.
- Kılıçoğlu, İsmail. *İnsan ve Değerler Kavramı Açısından Ahlâk ve Hukuk*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2020.
- Kozalı, Abdurrahim. *Hukuk Felsefesi Açısından Doğal Hukuk ve İstihsan*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Kozalı, Abdurrahim. “el-Muvâfakât Okumaları, 3. Seminer”, *Youtube*, Yayın Tarihi 24 Mayıs 2022.
https://www.youtube.com/watch?v=iqHJSjavo4g&t=28s&ab_channel=KlasikD%C3%BC%C5%9F%C3%BCnceOkulu.
- Köse, Saffet. “Hülle”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/475-477. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özervarlı, M. Sait. “Gazzâlî (Kelâm ilmindeki Yeri)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/505-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kaya Eyüp Said, Hacak, Hasan. “Zimmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Mes’ûd, Muhammed Hâlid. *İslam Hukuk Teorisi*. çev. Muharrem Kılıç. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Nesefî, Ebû’l-berekât Hâfizuddîn. *Menâru’l-envâr*. İstanbul: Asitane yayınları, 1329.
- Sadrüşşeriâ, Ubeydullah b. *et-Tavzih*. Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, t.y.
- Şâtübî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân, 4 Cilt. Huber: Dâru İbn Affân, 1997/1317.
- Şâtübî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ. *el-İ’tisâm*. çev. Ahmet İyibilden. İstanbul: İtisam Yayınlar, 2009.
- Şâtübî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ. *Fetâvâ el-İmâm eş-Şâtübî*. thk. Muhammed Ebû’l-Ecfân, Tunus: Matbaatü’l-Kevakib 1985.
- Reysûnî, Ahmed. *Nazariyyetü’l-makâsîd inde’l-İmâm eş-Şâtübî*. Beyrut: el-Mahedu’l-âlemiyyü li’l-fikri’l-islâmî, 1995.
- Reysûnî, Kutb. *et-Tecdidü’l-usûlî inde’ş-Şâtübî: Müntalakât ve tecilliyât*. Riyad: Darü’l-Meyman, 2018/1439.
- Uğur, Seyit Mehmet. “Fıkıh Usulü Yazımında Memzûc Metot Üzerine Bir İnceleme: İbnü’s-Sââtî’nin Nihâyetü’l-Vüsûl’ü Örneği”. *Bilimname: Düşünce Platformu*. (2019/2), 38/689-724.
- Vehennâ, İdris. *el-Aslî ve’l-tebeî fi’l-ictihâdi’l-usûlî min hilâli “el-Muvâfakât” li’l-imam eş-Şâtübî*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2011/1432.
- Watt, W. Montgomery. *Müslüman Aydın: Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma*. çev. Hanifi Özcan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Yörük, Abdülhak Kemal. *Hukuk Felsefesi Dersleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1966.