

HUKUKİ GEÇERLİLİK VE AHLAKİ GEÇERLİLİK BAĞLAMINDA ŞÂTİBÎ'DE “SİHHAT” VE “BUTLAN” KAVRAMLARININ KULLANIMI

USE OF THE CONCEPTS OF “SİHHAT” AND “BUTLAN” IN SHÂTİBÎ IN THE
CONTEXT OF LEGAL VALIDITY AND MORAL VALIDITY*

Zeynep CERRAH** 

Öz

Bu makale, Şâtibî'nin sıhhat ve butlan kavramlarını alışılmışın dışında bir şekilde, hem hukuki geçerlilik hem ahlaki geçerlilik bağlamında kullandığını göstermeyi amaçlamaktadır. Hukukun dışa dönük, ahlakın içe dönük yapısının bir sonucu olarak hukuki geçerlilik fiillerin kurala uygun görünmesiyle alakalı iken ahlaki geçerlilik fiillerin gerçekleştirilme niyetiyle alakalı bir kavramdır. Sıhhat ve butlan kavramları fıkıhta genellikle fiillerin dışa yansıyan yönüne ilişkin hukuki geçerlilikle ilgili bir yargı bildirdiği halde Şâtibî, bu kavramların ayrıca niyet bağlamında yeni anlamlar kazanacağını vurgulayarak sıhhat ve butlan kavramlarını ahlaki geçerlilikle de ilişkilendirmiştir. Fiilin ahlaki geçerliliğinde önemli olan unsurun niyet oluşu, Şâtibî'yi niyetin mahiyetiyle ilgili bir sorgulamaya itmiş ve ahlaken geçersiz bir fiilin yalnızca sevap doğurmayan bir fiil mi, yoksa günaha neden olan bir fiil mi olduğunun cevabını aramıştır.

Anahtar Kelimeler: Sıhhat, Butlan, Şâtibî, Hukuki geçerlilik, Ahlaki geçerlilik

* Bu çalışma, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri programı kapsamında yürütülen “Şâtibî'de Hukuk ve Ahlak İlişkisi” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, zeynepcerah@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2285-2717

How to cite this article/Atıf için: Cerrah, Z. (2024). Hukuki geçerlilik ve ahlaki geçerlilik bağlamında şâtibîde “sıhhat” ve “butlan” kavramlarının kullanımı. *Öneri Dergisi*, 19(62), 18-38. DOI: 10.14783/maruoneri.1458183

Makale Gönderim Tarihi: 24.03.2023

Yayına Kabul Tarihi: 01.04.2024



Bu eser Creative Commons Atıf-Gayri Ticari
4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Abstract

This article aims to show that Shâtibî uses the concepts of sihhat and butlan in an unusual way, in the context of both legal validity and moral validity. As a result of the outward-looking structure of law and the inward-looking nature of morality, legal validity is related to the actions appearing to comply with the rules, while moral validity is a concept related to the intention of the actions. Although the concepts of sihhat and butlan in fiqh generally express a judgment regarding the legal validity of the external aspects of acts, Shâtibî also associated the concepts of sanctity and nullity with moral validity, emphasizing that these concepts will gain new meanings in the context of intention. The fact that the important element in the moral validity of the act is intention led Shâtibî to question the nature of intention and seek the answer to whether a morally invalid act is merely an act that does not lead to good deeds or an act that causes sin.

Keywords: Sihhat, Butlan, Shâtibî, Legal validity, Moral validity

1. Giriş

Hukuka uygunluk (legalite) ve ahlaka uygunluk (moralite) farkı, normlara uygun olarak gerçekleştirilmiş eylemin değeriyle ilgili bir tartışmaya temas eder. Bir fiilin hukuka uygun kabul edilmesi için hukuk normuna uygun olarak gerçekleşmesi, yani norma aykırı olmaması kafidir. Öte yandan hukuk normlarına ya da konvansiyonel ahlak normlarına uygun olarak işlenen bir fiil, doğrudan ahlaki bir fiil olarak değerlendirilmemektedir. Hukuken geçerli bir fiilin ahlaken de geçerli kabul edilebilmesi fiilin ardında yatan niyetin de ahlaki olması ile mümkündür (Çağıl, 1966, ss. 58-61; Del Vecchio, 1940, ss. 282-283). Hukuk felsefesi tartışmalarından hareketle fıkıh kavramlarına yaklaştığımızda hukuk felsefesinde hukukun dışa dönüklüğü ve ahlakın içe dönüklüğü tartışmasının bir boyutunu oluşturan hukuka uygunluk-ahlaka uygunluk ayrımını, fıkhıta herhangi bir meselenin diyani ve kazai olarak farklı hükümler alabilmesinde okumamız mümkündür. Bu sebeple günümüzde hukuka uygunluk ve ahlaka uygunluk kavramlarının en yakın karşılığı olarak diyani hüküm ve kazai hüküm kavramları tespit edilmiştir. Ayrıca kazai hüküm bildirdiği düşünülen sihhat ve butlan kavramları, günümüzde hukuki geçerliliğe ya da geçersizliğe yönelik kavramlara tekabül edecek şekilde anlaşılmaktadır. Bununla birlikte geçmişte bu kavramların yalnızca kaza alanına ilişkin kavramlar olarak değerlendirilip değerlendirilmediği incelenmelidir. Legalite-moralite ayrımı bağlamında yürütülen bu tartışma, Şâtıbî'nin sihhat ve butlan kavramlarına ilişkin olarak verdiği örnekleri değerlendirerek müellif açısından sihhat ve butlan kavramlarının günümüz hukuk felsefesi tartışmalarında hangi geçerlilik düzeyine tekabül ettiğini anlama hususunda bize yardımcı olacaktır.

Bu makale ile Şâtıbî'nin sihhat ve butlan kavramlarını, bazen diyani bazen kazaî hüküm olarak kullandığı; bu bağlamda sihhati hukuki geçerlilik ve ahlaki geçerlilik; butlanı, hukuki geçersizlik ve ahlaki geçersizlik olmak üzere dört farklı kategoriye karşılayacak şekilde kullandığını göstermek hedeflenmektedir. Ayrıca Şâtıbî'de fiillerin ahlaki geçerliliğinin yalnızca ahlaken geçerli ya da ahlaken geçersiz şeklinde iki kutuplu olarak değerlendirilmediği, fiillerin farklı ahlaki derecelere sahip olabildiğini göstermek hedeflenmiştir. Makalenin amacı sihhat ve butlan kavramlarını fıkıh

literatürü açısından değerlendirmek değil, hukuk felsefesi açısından bu kavramların karşılayabileceği anlamları tespit etmektir. Bu sebeple makalede hakim olarak hukuk felsefesi terimleri kullanılmıştır.

Makasid düşüncesine atıfla özellikle dini ilimlerde yenilik anlayışı ve dinin evrenselliği bağlamında Şâtıbî'nin görüşleri çokça tartışılmıştır (Cârullah, 2010, ss. xvii-xxiv; Masud, 1995; Rahman, 2018, ss. 73-77, 92-94). El-Muvâfakât adlı eserinden hareketle Şâtıbî'nin makasida ilişkin görüşlerinin tespiti ve makasid düşüncesindeki pozisyonunun belirlenmesine yönelik de pek çok çalışma yapılmıştır (el-Ensârî, 2004; Kilânî, 2000; er-Reysûnî, 1992; el-Ubeydî, 1992). Muvâfakât'ın yanı sıra el-İ'tisâm adlı eseri de bid'ate ilişkin tartışmalara temel olmuştur (Ali, 1998). Bu bağlamdaki tartışmalar sıklıkla fıkıh, fıkıh usulü ve dini ilimler temelinde gerçekleşmiştir. Ne var ki Şâtıbî, multi-disipliner yaklaşımla incelenmesi gereken yoğunlukta -makasid düşüncesi başta olmak üzere- çeşitli görüşler sunmuş, sosyoloji, psikoloji, felsefe gibi pek çok disiplinin referans gösterebileceği geniş bir fikir yelpazesi ortaya koymuştur. Şâtıbî'nin yalnız İslami ilimler çalışmalarına sıkıştırılmaması, felsefe gibi farklı disiplinlerin de istifade edebileceği önemli bir kaynak olarak keşfedilmesi amacına hizmet etmek istedik. Çalışmamız yalnız Şâtıbî çalışmalarına değil aynı zamanda hukuk felsefesi çalışmalarına da katkı sunmak üzere planlanmıştır. Bu sebeple fıkhi kavramlar, hukuk felsefesinde tekabül edebilecekleri kavramlarla mukayese edilerek tartışılmış ve hukuk felsefesi problemlerine fıkhi bir bakış açısıyla cevap vermek hedeflenmiştir.

Hukuki geçerlilik ve ahlaki geçerlilik bağlamında Şâtıbî'de sıhhat ve butlan kavramlarının kullanımına yönelik incelemeyi Şâtıbî'nin el-Muvâfakât (eş-Şâtıbî, 1997) adlı eseri ile sınırlı tuttuk. Bidatler ve bidatlere karşı Kur'an ve Sünnet'e bağlı kalmaya ilişkin görüşlerinin yer aldığı El-İ'tisâm (eş-Şâtıbî, 1992), Şâtıbî'ye ait fetvaların Muhammed Ebul-Ecfân tarafından toplanıp yayınlanmasıyla oluşan Fetâva'l-İmâm eş-Şâtıbî (eş-Şâtıbî, 1985), Arap dilinin ana gayeleri ile İbn Mâlik et-Tâî'nin el-Elfiye'sinde kastettiği manaların incelendiği el-Makâsıduş-şâfiye fi şerhi'l-Hulâsati'l-kâfiye (eş-Şâtıbî, 2007) ve genellikle Arapça dil bilgisi, şiiirler ve bazı fıkıh konularına dair hocalarından ve ilim meclislerinden duyduğu tespitlerden oluşan derleme niteliğindeki (Masud, 1995, ss. 79-80) el-İfadât ve'l-inşadât (eş-Şâtıbî, 1986) adlı eserlerini ve günümüze ulaşmayan ya da Şâtıbî'ye nispeti tartışmalı eserleri (Masud, 1995, ss. 78-80; Baltacı, 2006, ss. 243-244) araştırma konumuza doğrudan katkı sağlamamaları dolayısıyla çalışmamızın kapsamı dışında bıraktık. El-Muvâfakât'ta hemen her meseleyi ahlaki amaçlar bağlamında değerlendiren Şâtıbî'de (Abdurrahman, 1994, ss. 97-103) hukuki geçerlilik ve ahlaki geçerlilik tartışmalarına katkı sağlayabilecek pek çok tartışma ve örnek bulmak mümkündür ancak bu, makalenin kapsamını hayli genişletecekti. Bu sebeple konu, sıhhat ve butlan kavramlarına ilişkin örneklerle sınırlandırıldı.

Konunun doğası, nitel veri toplama tekniklerinden istifade etmemizi gerektirmiştir. Tartışma konusuna ilişkin veri, hukuk felsefesi eserleri ve Şâtıbî'nin el-Muvâfakât adlı eserinden doküman analizi yöntemiyle toplanmış, elde edilen veriler karşılaştırmalı ve yorumlayıcı bir yaklaşımla içerik analizi yöntemi kullanılarak değerlendirilmiştir. Bu suretle detayları ve derinliği ile incelenen sıhhat ve butlan kavramlarının en iyi şekilde ifade edilmesi amaçlanmıştır.

Makalenin ilk bölümünde hukukun dışa dönüklüğü ve ahlakın içe dönüklüğü tezinin bir neticesi olarak gündeme gelen hukuka uygunluk ve ahlaka uygunluk kavramları değerlendirilmiştir. İkinci bölümde, fıkhîta, bu kavramlara tekabül edebilecek kazai hüküm ve diyani hüküm kavramları üzerinde durulmuştur. Son bölümde sihhat ve butlan kavramlarının, hangi geçerlilik seviyesine karşılık gelebileceği ve Şâtıbî'nin sihhat ve butlan kavramlarını ne şekilde kullandığına odaklanılmıştır. Müellifin bu kavramları bazen kazai hüküm, bazen diyani hüküm anlamında kullandığı, böylece sihhat kavramını hem hukuki geçerlilik hem ahlaki geçerlilik anlamında, butlan kavramını ise hem hukuki geçersizlik hem ahlaki geçersizlik anlamında kullanabildiği açıklanmaya çalışılmıştır.

2. Hukuk Felsefesinde Hukukî Geçerlilik ve Ahlakî Geçerlilik Ayrımı

İnsan fiillerinin, biri dışarıdan görülen ve fizik dünyada varlık bulan, diğeri insanın içinde gerçekleşen niyet ve iradeden ibaret iki yönü bulunmaktadır. Fiillerin çift kutuplu yapısından hareketle hukukun dışa dönük, ahlakın içe dönük olduğu tezi ileri sürülmüştür. Bu makale, ahlak ile hukukun, fiillerin yalnızca bir yönünü ele aldığına değil, başlangıç noktalarının farklı olduğuna işaret etmektedir. Yani hukukun öncelikle dışa yansıyan fiillerle ilgilendiği ve ancak gerekliyse bu fiillerin ardında yatan niyete baktığı, öte yandan ahlakın ise öncelikle niyeti esas aldığı kastedilmektedir (Abadan, 1954, s. 13; Del Vecchio, 1940, ss. 274-275). Hukukun öncelikli ilgi alanını fiillerin dış görünüşlerinin oluşturması, hukukun toplumsal hayatı düzenleyebilmek üzere somut davranışlardan hareket etme ve kural koyarken önceden kestirilebilen ve tekrarlayan davranışları dikkate alma gerekliliğinden kaynaklanır. Bu sebeple dış dünyaya yansıyan ve sıklıkla karşılaşılan fiiller, hukukun gündeminde yer alır. Fiillerin ardında yatan niyet ve irade her zaman açık olmadığından kurallara dayanak olmaya uygun değildir (Çağıl, 1966, ss. 58-59; Yörük, 1956, s. 18).

Hukukun niyet ve iradeyi özellikle ceza hukuku alanına dahil pek çok durumda göz önüne aldığı gözlemlenmek mümkündür. Mesela taammüdün, kastın ve tedbirsizliğin ceza hukuku açısından farklı sonuçlarının bulunması, iç iradenin hukuk açısından da dikkate alındığını gösterir. Yani hukukun niyeti incelemeye alabilmesi için öncelikle hukuka aykırı bir fiilin gerçekleşmiş olması gerekir. Hukuka aykırı bir fiil gerçekleşmedikçe hukuk niyetle ilgilenmez. Öte yandan hukuka aykırı her fiilin ardında yatan niyet ve iradeyle de ilgilenilmemektedir. Niyetin hukuki neticeye tesiri çoğunlukla sınırlıdır (Aral, 1971, s. 68; Çağıl, 1966, 58-59).

Dış dünyada var olmayan fiiller, düşünceler, niyetler ahlakın konusu olabilir hatta sevmek, dost olmak gibi fiiller yalnızca ahlakın değerlendirme alanına girer. Ahlak, dış dünyada var olmasını istediği bir davranışı emrettiğinde dahi bu davranışın arka planında yatan saikleri incelemektedir. Bu sebeple bir davranışın iyiliğini, onun iyi bir iradenin ürünü olup olmaması belirlemekte, yalnız dış görünüşü itibarıyla iyi olması bir davranışa ahlaki açıdan iyi niteliği kazandırmaya yetmemektedir. Ahlaki geçerlilik fiilin içte ve dışta iyiye yönelmesini gerektirmektedir. Ahlaki değerlendirmelerde, hukuktan farklı olarak içten dışa bir yol izlenmesi, ahlakın hukuk gibi kanunlaştırılmasına engel teşkil etmektedir çünkü insanların fiillerinde hangi niyet ve zihniyete sahip olması gerektiği her

durum ve şarta göre yeniden belirlenecektir (Çağıl, 1966, ss. 63-64; Çobanoğlu, 1964, s. 27). Öte yandan ahlakın da yalnız niyet ve iradeyle ilgilendiğini söylemek mümkün değildir. Mesela meşru müdafaa durumunda başkasının ölümüne neden olmak, hukuken suç olarak kabul edilmemesine rağmen kişinin ahlaken kendini suçlu hissetmesini engellemez. İçsellik önemli bir yönü olmakla birlikte bu durum ahlakın dış davranışları denetlemediği anlamına gelmemektedir (Ceylan, 2015, s. 38).

Hukuk ile ahlakın başlangıç noktalarının farklılığı, herhangi bir fiil ya da tasarrufun hukuka uygunluğu (legalite) ile ahlaka uygunluğunu (moralite) belirlemeye yönelik farklı kriterlerin doğmasına neden olmuştur.

Legalite ile moralite farkı, normlara uygun olarak gerçekleştirilmiş eylemin değeriyle ilgili bir tartışmaya temas eder. Bir fiilin hukuka uygun kabul edilmesi için hukuk normuna uygun olarak gerçekleşmesi yani norma aykırı olmaması kafidir. Öte yandan hukuk normlarına ya da toplumsal ahlak normlarına uygun olarak işlenen bir fiil, zorunlu olarak ahlaki bir fiil olarak değerlendirilmemektedir. Fiilin ahlaka uygun kabul edilebilmesi için fiilin ardında yatan niyetin de ahlaki olması gerekir. Cezalandırılma ya da kınanma korkusu veya menfaat elde etme isteği ile gerçekleştirilen fiil, hukuka ya da konvansiyonel ahlaka uygun olsa dahi ahlaki fiil olarak değerlendirilmemektedir. Fiilin ahlaka uygun oluşu, kurala uygun görünmesiyle değil fiili gerçekleştirme iradesinin ahlaka uygun olması ile mümkün olmaktadır (Çağıl, 1966, ss. 58-61; Kılıç, 2007, ss. 598-599). Kanuna duyulan saygı, vicdanın emrini yerine getirme isteği, görev duygusu ve benzeri sebeplerle kanuna uygun davranmak içsel bir durumun, kanuna uygun davranış dışsal bir durumun göstergesidir (Bardakoğlu, 2017, s. 60).

3. Hukukî Geçerlilik ve Ahlakî Geçerlilik Bağlamında Fıkıhta Kazaî Hüküm ve Diyânî Hüküm Ayrımı

Çağdaş düşünürlerin başlangıç noktasından hareketle hukuk ve ahlakı ayırmaya yönelik yaklaşımının benzerini fıkıhta, fetva ve kazadaki yaklaşım farklılığında görmek mümkündür. Kalpte olanın dini-ahlaki açıdan daha değerli kabul edilmesi karşısında kaza açısından fiillerin dışa yansıyan yönünün esas alınması fetva ve kaza ayırımında kritik rol oynamaktadır. Kaynağının şer'î olması itibarıyla kazaî hüküm de diyânî hüküm gibi dinî bir nitelik taşımakla birlikte buradaki ayırım, tanrının değil, insanların fiillere vereceği değerle alakalı olarak başlangıç noktasına atıfta bulunmaktadır.

Beşeri davranışların dini hükmünü, dini açıdan geçerliliğini (İbn Kayyim, 1993, I, s 35) başka bir ifadeyle ahlaki geçerliliğini belirleme faaliyetine ifta, verilen hükme fetva denmektedir (Seyyid Bey, 2010, s. 276). Kaza ise insanlar arası ilişkilere konu olan davranışlar hakkında verilen yargı kararına yahut bu ilişkilerin hukuki geçerliliğini belirleme faaliyetine verilen isimdir. Bu minvalde şer'î ameli hükümler içerisinde hak ve sorumlulukları baz alan, yargıya konu olabilecek hakları esas alan, beşeri ilişkileri düzenleyen, hukukun düzenleme alanına ilişkin meselelere yönelik hükümlere de kazâî hüküm denmektedir (Türcan, 2006, s. 161).

Herhangi bir meselenin şer'î hükmünü beyan etme temelinde ortak olan ifta ve kaza arasındaki farkların başında kadı'nın belirli bir mesele hakkındaki diyani hükmü bildirmenin ötesinde belirli bir davranışı emretme ve davranışı zorlama gücüne sahip olması yer alır. Fıkıh normunun fetva yoluyla bildirilmesinde ise dünyevi açıdan bir bağlayıcılık ortaya çıkmamaktadır. Belirli bir fıkıh normu fetva yoluyla bildirildiğinde ahlaki bağlayıcılığın ötesine geçmezken kaza yoluyla bildirildiğinde hukuki bağlayıcılığa ve icbar gücüne sahip olmaktadır (Karâfi, 1995, ss. 43-57, 97-98; Seyyid Bey, 2010, s. 280). Müftünün fetvasının icbar gücü olmadığı için fetvanın zahiri delillere uygun olması da zorunlu değildir. Hatta müftiden, fetva isteyenin niyetini de hesaba katması ve vereceği cevabın neden olabileceği sonuçları kestirmesi beklenir (Güman, 2019, ss. 16-17). Kazada ise adaletin yanı sıra toplumsal düzeni sağlama amacı da bulunmaktadır. Toplumsal düzenin sağlanabilmesi açısından icbar gücüne sahip olan kaza uygulamasında asıl olan, davranışın öncelikle dışa yansıyan yönünü ele almaktır. Fetvada vicdani yöne önem verilirken kazada zahiri yön ön planda tutulur (Seyyid Bey, 2010, s. 282). Yine de bu, kazada niyetin tamamen ihmal edildiği anlamına gelmemektedir. Hakkın kötüye kullanımı, maraz-ı mevte boşama, mirasçılar lehine borç ikrarı, suç teşkil eden fiilde failin kastı gibi pek çok mesele, kaza alanında niyetin de göz önünde alındığına dair örnekler barındırır. Ayrıca belirtmek gerekir ki fetvada, müftü açısından muhatabın fiilinin uhrevi neticesi kapalı bir alandır. Onu yalnızca Allah bilebilir.

Fıkıh disiplinini evrensel bir adalet sistemi kurmak üzere normatif kurallar koyan bir sistem olarak algılayan Johansen (1999, ss. 23-24, 33-34, 70-71), bu hususa ilişkin olarak, adalet sağlayıcı bir sistemin öncelikli olarak bakması ve düzenlemesi gereken alanın dışa yansıyan davranışlar olduğunun altını çizer. Bu davranışların ardında yatan sebebi yalnızca Allah bilebilir ve yalnız Allah'ın bileceği bir hususta hüküm vermek doğru olmayacaktır. Johansen, fukahanın zihninde ahlaki normlar ile hukuki normlar arasındaki ayrımın "zahir" ve "batın" ayrımının bir sonucu olduğuna inanır. Ona göre fakihler de fiillerin zahirine göre hüküm verdiklerinin bilinciyle fiilleri ayırma yoluna gitmişlerdir. Mesela iman kişinin vicdaniyla alakalı bir durum iken kelime-i şahadet ile dışa yansması halinde kişiye Müslüman olarak davranmak gerekli olacaktır.

Şâtıbî de benzer bir yaklaşım sergilemektedir. O, "Şeriatta zahir olan ameller batın olanlara delil kılınmıştır" diyerek zahirdeki eksiklik veya bozukluğun, batının da eksiklik veya bozukluğuna delalet edeceğini, zahiri düzgün bir eylemin batınının da düzgün olduğuna hükmetmenin bir ilke olduğunu belirtir. Şer'î bir hüküm verirken, dışa yansıyan fiillerden hareketle hüküm vermek bir kriter olarak belirlenmiştir. Bu yüzden müminin imanına, kafirin küfrüne bu kıstasla hükmedilir (eş-Şâtıbî, 1997, I, s. 367). Neticede kişinin imanını bilecek olan yalnızca Allah'tır ancak kişinin İslam toplumunda Müslüman olarak muamele görmesi, Müslümanların sahip olduğu hukuki haklara sahip olup yüklendiği hukuki sorumluluklara muhatap olabilmesi için kelime-i şahadet ile imanını izhar etmesi gerekmektedir. Hüküm verilirken dışa yansıyan fiil esas alınır ve aksi bir delil olmadıkça kelime-i şahadet getiren kişinin Müslüman olduğuna hükmedilir.

Bir akdin kurulup kurulmamasına yine dışa yansıyan unsurlardan hareketle karar verilir (eş-Şâtıbî, 1997, I, s. 367). Fıkıhta genel kural, akdin inikadının irade beyanına bağlı olduğudur. "Bir şeyi

yapmaya karar vermek ve ona yönelmek” (Zerka, 1998, I, s. 366) anlamına gelen irade, özü itibariyle insanın iç dünyasıyla ilişkili subjektif bir durumdur. İradenin hukuki bir mahiyet kazanabilmesi ancak beyan edilmesine bağlıdır. Yalnızca niyet ile herhangi bir akit doğmamakta ya da hukuki fiil ortaya çıkmamaktadır. Benzer şekilde sadece boşamaya niyet etmek de boşamanın gerçekleşmesini sağlamamaktadır. Hukuki bir fiilin ortaya çıkması ya da bir akdin doğması için niyetin veya iradenin beyan edilmesi gerekir. Özellikle muamelat alanında, iradenin söz ya da fiille beyan edilmemesi halinde mevcut niyet, hukuk açısından herhangi bir sonuç doğurmayacaktır. Asıl olan herhangi bir tasarruftaki irade ile beyanın birbirine uygun olmasıdır yani irade beyanının, iradeyi yansıttığı var sayılır. Bu sebeple aksi bir delil olmadıkça iradenin araştırılması şart görülmemektedir (Zerka, 1998, I, ss. 435-437).

Şâtıbî'nin nikahın geçerliliğine dair yürüttüğü tartışmada aynı kuralın işletildiği görülür. Şâtıbî; Kâfî'nin, bir beldede belirli bir süre kalacak olan kimsenin, kaldığı sürenin bitiminde boşamayı niyet ederek biriyle evlenmesi durumunda nikah akdinin geçerli olacağına çoğunluk ulema tarafından kabul edildiğini naklettiğini belirtir. Şâtıbî, benzer ifadeleri İbnu'l-Arabî'den de nakleder. İbnu'l-Arabî'ye göre nikah akdinde bulunan kimsenin ebedi nikaha niyet etmesini gerekli görmek, nikahı bir anlamda Hristiyanların nikahına döndürmek olacaktır. Cumhura göre nikahta boşama niyeti açıkça ifade edilmedikçe ve niyet dışı vurulmadıkça bu tür bir niyet, nikahın hukuki geçerliliğini zedelememektedir (eş-Şâtıbî, 1997, I, s. 388). Öte yandan nikah akdi yapan kimselerin ayrılma niyetinde olduğu ya da ayrılması beklenen bir ortam içinde olduğu karinelerle biliniyorsa Şâtıbî'ye göre bu nikah akdi hukuken de geçersiz sayılmaktadır (eş-Şâtıbî, 1997, I, s. 398).

Hukuk felsefesinde hukukun dışa dönük, ahlakın içe dönük oluşunun neticesi olarak hukuka uygunluk-ahlaka uygunluk kavramlarına dair belirlenen kriterlerdeki farklılıkların fıkhıdaki yansımaları zahiri ve batini durumların, diyani hüküm ve kazai hüküm ayrımını doğurmasında takip edilmiştir.

Diyânî hüküm kavramı şer'î-amelî hükümlerin tamamını karşılayacak genişlikte, fetva anlamında kullanılmıştır. Diyanî hükmü fetva anlamında kullananlar yaygın olarak Hanefiler olmuştur (Güman, 2019, s. 14). İster toplumsal ilişkileri düzenlemeye yönelik bir kural olsun ister bireysel sorumluluklara ilişkin bir kural olsun, tüm fıkıh normları dayandığı kaynak ve uhrevi sorumluluğu esas alması itibariyle diyânî bir hükmü bildirmektedir. Zaten mükelleflerin fiillerine yönelik beşli tasnifin hukuki değil, dinî-ahlaki nitelikte olması, fıkıhın öncelikle diyânî hükmü bildirdiğine işaret etmektedir (Türcan, 2006, s. 161).

Kazâî hüküm tabiri, hem yargı kararını hem hukuki geçerliliği ifade etmektedir. Fıkıhın pozitif düzeyde tedvine konu olmadığı teşekkül döneminde, hukuka uygunluğu belirleyen yargı kararları ya da yargı ile ulaşılması ihtimal dahilinde olan kararlardır. Hukuk sisteminin yargı kararlarıyla belirlendiği göz önüne alındığında, hukuka uygunluğu ifade etmek üzere kazâî hüküm, kazâen ya da fi'l-kadâ, fi'l-hukm, fi hakk'îl-hukm gibi tabirlerle yargısal içeriğe işaret edilmesi şaşırtıcı değildir (Türcan, 2006, ss. 161, 164-167). Zâhiren, fi'z-zâhir, ale'z-zâhir, şer'an, eş-şer'î, fiş-şer', el-hukm fi'd-dunya tabirlerinin de bu anlamda kullanıldığı ifade edilir (Güman, 2019, s. 15).

Diyânî hüküm ve kazâî hüküm kavramları; zaman içinde değişen anlam yelpazesi, tek başlarına kullanıldıklarında kazandıkları anlamların yanı sıra birbirlerine karşılık olarak kullanıldıklarında bir eylemin dini/ahlaki geçerliliği ve hukuki geçerliliği arasındaki farkı belirtmek üzere kullanılmaktadır (Mahmesânî, 1979, ss. 321 vd.; Türcan, 2006, ss. 159-167).

Hukuki düzenlemelerin objektif ve formel değerlendirmeleri gerektirmesi, ahlaki değerlendirmelerde süenin vicdanına ve sorumluluk bilincine dayanılması; hukuka uygunluk ile ahlaka uygunluğun, başka bir ifadeyle diyani hüküm ile kazâî hükmün birbirinden ayrılmasının sebebi. ¹ Hukuki geçerlilik ile ahlaki geçerlilik farklılığını, hukuka uygun bir fiilin diyani hükmünün haram olmasında ya da diyani hükmü helal olmasına rağmen kazaen geçerli olmayan tasarrufların bulunmasında okuyabiliriz (Türcan, 2016, ss. 162-163; Yaylalı, 2003, s. 30). Bir meselenin kazâen farklı diyâneten farklı bir hüküm alması mümkün olduğu gibi bir meselede kazai ve diyânî hüküm aynı da olabilir ki zaten fihki hükümlerden beklenen budur (Güman, 2019, s. 15; Yaylalı, 2003, s. 30). Fıkıhta, hukuki geçerliliği olan her bir fiil ve tasarrufun ilke olarak ahlaki geçerliliği de barındırması beklenmektedir (Türcan, 2006, s. 159).

Tahrimi gerektiren nehyin, fesadı/butlanı gerektirip gerektirmediği meselesi (ez-Zerkeşi, 2000, II, s. 163) hukuki geçerlilik ile ahlaki geçerlilik ayırımına ilişkin tartışmalara zemin olmaktadır. Bu noktada nehyin yöneldiği fiillerin sonuçları, fiillerin hissi fiil ya da şer'î fiil olması açısından ayrılmaktadır. Hissi fiiller, duyularla bilinebilen ve ortaya çıkması şer'î bir düzenlemeye bağlı olmayan, öldürmek, zina etmek, içki içmek gibi fiiller olarak tanımlanmaktadır (eş-Şâfi, 1982, s. 165). Hissi fiillere yönelik nehy, doğrudan fiilin kötülüğüne delalet eder. Dolayısıyla fiilin işlenmesi durumunda da uhrevi-ahlaki sorumluluk doğmaktadır. Nehyedilmiş hissi fiiller vesilesiyle herhangi bir hakkın elde edilemeyeceği hususunda ittifak edilmiştir (Türcan, 2016, s. 164).

1 Kaza, insanlar arasındaki anlaşmazlıkların çözüme kavuşturulması ve hukuka aykırılıklara uygun yaptırımın belirlenmesi için vardır. Mahkeme, mükelleflerin beyanına ve maddi belgelere göre hüküm vereceğinden dolayı manipülasyona açıktır ve her zaman adaleti sağlayamayabilir. Mahkemenin hükmü somut ispat vasıtalarına dayandığı için taraflar için bağlayıcı olacaktır. Bununla birlikte mahkemenin verdiği hüküm, diyâneten uygun olan sonucu karşılamayabilir. Kaza konusu olmuş bir meselede delil yetersizliği, taraflardan birinin kendini diğerinden daha iyi savunması ya da delilini ispatlaması sebebiyle kadı'nın kararı sonucunda taraflardan birinin hak kaybı yaşaması ve diğerinin haksız kazanç elde etmesi mümkündür çünkü kadı, kişilerin niyetlerine ya da ispat vasıtaları dışında olayın iç yüzüne vakıf değildir. Kadı, somut delillerle hükmetmeye mecbur olsa da verilen hükmün dini meşruiyeti sağlamaya yetmediği fakihlerce hatırlatılmıştır. Hz. Peygamber'in de vurguladığı üzere bir beşer olarak o dahi ancak sunulan delillerden hareketle hüküm vermekle mükelleftir ve delillerin yönlendirmesi sonucunda birine, başkası lehine haksızlık etmesi mümkündür (Buhârî, Mezalim, 17). Deliller neticesinde birinin lehine haksız bir kazançla hükmetmekle o kişiye ateşten bir parça vermiş olacağını belirtmektedir (Buhârî, "İ'tisâm", 21, "Megazi", 79; Tirmizî, "Ahkâm", 2). Diyâneten-kazaen hüküm ayırımı, hukuki ve ahlaki geçerlilik farkını vurgularken uhrevi sorumlulukları hatırlatarak fikhin ahlaki tutarlılığının sağlanmasına hizmet etmektedir (Güman, 2019, ss. 16-18; Yaman, 2008, ss. 114-115. Ayrıca bkz. Yaylalı, 2003, ss. 29-36).

Gerçekleşmesi, şer’î bir düzenlemeye bağlı olan ve kendisine fıkhi sonuç bağlanabilen şer’î tasarruflar açısından durum daha farklıdır. Şer’î tasarruflar yalnız hukuki işlemleri değil ibadetleri ve cezaya konu fiilleri de içine alacak şekilde geniş anlamda kullanılmıştır (Dönmez, 2011, s. 118). Şer’î fiil ve tasarruflar söz konusu olduğunda, hukuki geçerlilikleri bağlamında karşımıza sıhhat, fesad ve butlan gibi kavramlar çıkmaktadır.

Literatürde başlangıçta “bir ibadet veya hukuki işlemin unsurlarını ve temel gereklerini taşıması sebebiyle geçerli olması” anlamında kullanılan sıhhat kavramı, sonra gelen usulcüler tarafından çoğunlukla muamelat açısından kullanılmış ve “yapılan işlemin, onunla amaçlanan sonuçların doğmasına uygun nitelikte olması” anlamında kullanılmıştır (Apaydın, 2009, s. 110). Sıhhatin karşısında ise fesad ve butlân kavramları yer almıştır. Fesad ve butlân kavramları, ibadet veya hukuki işlemlerdeki bozukluk ve hükümsüzlüğü ifade etmek üzere kullanılmıştır. Alimlerin çoğu, fesad ile butlânı aynı anlamda kullanmakla birlikte Hanefiler, muamelat alanında bu iki kavramı ayırarak farklı hukuki sonuçlar ön görmüştür. Muamelat alanında fesad, alimlerin çoğunluğuna göre “akidlerin, kendileriyle ulaşılmak istenen sonuçları doğurmaması” anlamına gelir ki bu, aynı zamanda butlânın da tanımıdır. Hanefiler ise muamelat alanı söz konusu olduğunda, hukuki işlemdeki eksikliği türüne göre ayırmakta ve bir akdin, rükün ya da inikat şartlarındaki eksikliği işlemin butlanına, sadece vasıflardaki eksikliği ise fesadına sebep olarak değerlendirmektedir (Apaydın, 1995, s. 417; Bardakoğlu, 1992, ss. 476-477).

Hanefi usulcülerin, şer’î fiillerin uhrevi ve dünyevi hükümlerini birbirinden ayırarak fiillerin uhrevi açıdan aldıkları hükümleri vücut, nedb, kerâhat ve ibaha; dünyevi açıdan aldıkları hükümleri inikat, adem-i inikat, sıhhat, butlan, fesad, nefaz, adem-i nefaz, lüzum ve adem-i lüzum olarak belirledikleri görülür (Türcan, 2016, ss. 75-76). Gazzâlî (2012, II, s. 100) ve Râzî (1988, I, s. 344) gibi usul alimleri de Hanefiler gibi şer’î fiillerin hukuki sonuç doğurması ile uhrevi sorumluluk doğurmasını farklı kategorilerde değerlendirmişler. Onlara göre de ilke olarak mutlak nehiy, şer’î tasarrufun fesadını gerektirmemektedir. Mesela uhrevi sorumluluğu itibariyle farklı sonuçları olan sünni talak ile bid’î talak, aynı hukuki sonuçları doğurmakta, hukuki sonuçlarını doğurması itibariyle aralarında bir fark bulunmamaktadır. Uhrevi sorumluluk doğuran bid’î talakın, nehyedilmiş bir fiil olmasına rağmen tasarruf fesada uğramamış, geçerli olmuştur çünkü herhangi bir şer’î tasarrufun fesadı, unsur ve şartlarının yokluğuna bağlı kılınmıştır. Netice itibariyle haram kılmak, haram kılınan şeyin dünyevi sonuçları üzerinde değil uhrevi karşılığı üzerinde etkilidir. Örnek olarak Gazzâlî, mutlak nehyin, yöneldiği fiili tahrime ettiğini ancak ibadet nitelikli tasarruflar dışındaki fiillerin fesadına hükmetmek için farklı bir delilin bulunması gerektiğini, nehyin muamelata dair fiillerin fesadını gerektirmeyeceğini belirtmektedir (Gazzâlî, II, ss. 100, 104). Hanefilerin ve onlar gibi düşünen alimlerin, mutlak nehyin uhrevi sorumluluk doğurduğu ancak hukuki tasarrufun hükümsüzlüğünü gerektirmediği şeklindeki değerlendirmesi, günümüzde hukukilik ile ahlakilik ayırımına benzer bir ayırımın fıkhta da gözlemlendiğini göstermektedir. Haram kılınan bir fiilin bazı hukuki sonuçlar doğurabildiğini kabul etmek, hukuka uygunluk ile dine-ahlaki ahlaka uygunluğun birbirinden ayrı olarak değerlendirildiğine işaret eder.

Fiillerin dünyevi ve uhrevi açıdan farklı hükümlerinin olmadığını savunan usulcüler; dünyevi hükümleri de vücut, nedb, hürmet, kerahat ve ibaha hükümleri kapsamında değerlendirirler. Mesela onlara göre alışveriş akdinin sıhhati ile mebiden faydalanmanın mübahlığı kastedilirken, akdin butlan ya da fesadı, mebiden faydalanmanın haramlığını gerektirir. Nafız bir akitten bahsedildiğinde anlaşılın, mülkiyetin müşteriye feshedilemeyecek şekilde intikalinin vacip olduğudur (Türcan, 2016, ss. 76-77).

Mükelleflerin fiillerinin değerlendirildiği birden çok kategori bulunmakta ve bu kategorik farklılıklar, hukuki geçerlilik ile ahlaki geçerlilik ayırımına işaret eden örnekler barındırmaktadır. Bizim de konuyu tartışmak üzere verdiğimiz örneklerde dini/ahlaki hüküm bildiren vücut, nedb, kerâhat ve ibâhanın yanı sıra şer'î fiillerin hukuki geçerliliklerine işaret etmek üzere inikat, adem-i inikat, sıhhat, butlan, fesat, nefaz, adem-i nefaz, lüzum ve adem-i lüzum gibi kavramlar yer almaktadır (Tücan, 2016, ss. 75-76). Bazı günümüz araştırmacıları benzer bir yaklaşım sergiler ve mükelleflerin fiillerine yönelik vacip, müstehap, mübah, mekruh ve haramdan oluşan beşli kategoriyi ahlaki kategori olarak değerlendirir. Sahih ve batıldan oluşan kategori ise geçerlilik ve hükümsüzlüğü ifade eden hukuki değer grubudur. Ahlaki ve hukuki geçerliliğe ilişkin kategorilerin birbirine karışmaması, bazı araştırmacılar tarafından fukahanın hukuk ile ahlak alanlarını ayırdığına delil kabul edilmiştir (Johansen, 1999, ss. 69-70).

Vacip, müstehap, mübah, mekruh ve haramı dini-ahlaki geçerliliğe ilişkin vasıflar; fasit, sahih ve batılı hukuki geçerliliğe ilişkin vasıflar olarak nitelemek fıkıh tarihi açısından işimizi hayli kolaylaştırıcı bir ayırım olabilirdi. Ne var ki sıhhat, fesat ve butlan kavramları başlangıçta yalnız hukuki işlemler için değil, ibadetler dahil hemen her tür fiilin dışı yansıyan yönünü değerlendirmek üzere kullanılmış, zamanla bu kavramların muamelat gibi kazaya konu olabilecek alana yönelik bir kullanımı tercih edilmiştir (Apaydın, 2009, s. 110). Bu bağlamda Türcan (2006, s. 167), kazai hüküm ifade eden sıhhat, fesat, butlan hükümlerinin kaza konusu olmayan ibadetler için kullanılmasının mecazi bir kullanım olduğunu ifade etmektedir. Çoğunlukla herhangi bir akdin ya da ibadetin şekil şartları itibarıyla geçerliliğini ifade etmek üzere kullanılan bu kavramlar, bazı alimler tarafından eylemin içe yansıyan yönünü de kapsayacak genişlikte diyani hüküm bildirmek üzere de kullanılmıştır. Şâtıbî bunlardan biridir. Bir sonraki bölümde sıhhat ve butlan kavramlarının Şâtıbî açısından hem diyani hem kazai hüküm bildirdiği, dolayısıyla hem hukuki geçerlilik hem ahlaki geçerliliğe ilişkin kavramlar olduğu üzerinde durulacaktır.

4. Hukukî Geçerlilik ve Ahlakî Geçerlilik Bağlamında Şâtıbî'de Sıhhat ve Butlan Kavramlarının Kullanımı

Şâtıbî cumhur ulema gibi ikili bir kategori kullanarak geçerlilik ve hükümsüzlük durumlarını sıhhat ve butlan kavramlarıyla ifade etmektedir. Bununla birlikte o, sıhhat ve butlanı sadece dünyevi geçerliliğe ilişkin kavramlar olarak değerlendirmek yerine dünyevi ve uhrevi açıdan taksime tabi tutarak incelemektedir. Bu bölümde, ilgili kavramlara Şâtıbî'nin yüklediği anlamlar hem ibadetler

hem muamelat açısından değerlendirilecek ancak sıhhat ve butlan kavramlarının Şâtîbî açısından hangi geçerlilik düzeyine tekabül ettiği, özellikle muamelat alanına ilişkin olarak incelenecektir. İbadetlerin genellikle² dini/ahlaki alana ilişkin oluşu dolayısıyla hukuki geçerlilik ve ahlaki geçerliliğe ilişkin farkın gözlemlenebileceği zemin muamelat sahasıdır.

Şâtîbî sıhhatin iki anlamda kullanıldığını belirtir. İlk anlamıyla sıhhat “amelin neticelerinin dünyada gerçekleşmesidir.” Bu anlamda kullanıldığında ibadet nev’inden bir amelin sahih olarak nitelenmesi, o amelin zimmetteki borcu temizlemek için yeterli olduğu ve fiilin sonuç doğurduğu anlamına gelmektedir (eş-Şâtîbî, 1997, I, s. 451).

Sıhhatin muamelata ilişkin fiil ve tasarruflar için kullanımı ise tartışmamıza zemin oluşturmaktadır. Muamelata ilişkin bir fiilin, ilk anlamıyla sahih olarak nitelenmesi, akdin yapısına göre mülkiyetin nakli, evliliğin gerçekleşmesi, akdin konusu olan maldan faydalanmanın mübahlığı gibi dünyevi sonuçlar doğurduğu anlamına gelmektedir (eş-Şâtîbî, 1997, I, s. 451). Şâtîbî’nin, ilk anlamda kullandığı sıhhat kavramı, muamelata ilişkin fiil ve tasarruflar söz konusu olduğunda hukuki geçerlilik anlamına karşılık gelmektedir. Bu durumda sahih bir akit, ilgili sonuçlarını doğuran ve hukuken geçerli bir akittir. Bu durumda sıhhat, kazai bir hüküm bildirmektedir.

Şâtîbî, sıhhatin ikinci anlamının “amelin neticelerinin ahirette gerçekleşmesi” olduğunu ifade eder. İbadet nev’inden bir fiilin bu anlamda “sahih” olarak nitelenmesi ahirette bu amelden ötürü sevabın umulabileceği anlamına gelir ki bu durum, uhrevi maslahatlar dolayısıyla vaz edilmiş ibadetler için anlamlıdır (eş-Şâtîbî, 1997, I, s. 451). Burada Şâtîbî’nin kelime tercihi önemli görülmektedir. O, bu tür bir amelin sevabı gerektirdiğini değil, ancak sevap umudunu doğurduğunu ifade etmekle diyani hükmün ancak Allah tarafından bilinebileceği kabulüne uygun davranmaktadır. Uhrevi sonuç doğurması anlamıyla sıhhat, bu örnekte diyani bir hüküm bildirmektedir.

Muamelat alanındaki bir fiil veya tasarrufun, neticelerinin ahirette gerçekleşmesi anlamında sahih olarak nitelendirilmesini Şâtîbî de “fukahanın üzerinde durmadığı garip bir kullanım biçimi” olarak betimlemektedir. Bununla birlikte o, niyet ve ihlas kavramlarına vurgu yapan Gâzâlî gibi alimlerin üzerinde durduğu şekilde muamelata ilişkin bir fiilin ikinci anlamda da sahih olabileceğini değerlendirmektedir. Normal şartlarda muamelat alanı, mubah alanı olarak görülmekte ve muamelata ilişkin herhangi bir fiilden dünyevi menfaat temin edilmesi beklenmektedir. Bu sebeple bu tür bir tasarrufun uhrevi maslahat doğurmasının umulması anlamında sahih kabul edilmesi garip bir kullanım olarak değerlendirilmiştir. Şâtîbî, kişinin yapıp yapmama hususunda muhayyer

2 Zekat gibi ibadetlerin ayrı bir konumu bulunmaktadır. Şâtîbî devlet eliyle zorla alınan zekatı örnek göstererek bu türden bir zekatın dünyevi sonuç doğurması bakımından geçerli olduğunu, zimmetteki borcu düşürdüğünü ve kaza gerektirmediğini belirtir. Ne var ki ekonomik bir anlama sahip olmasının yanında önemli bir ibadet olan zekatın ibadet kastının ihmal edilmesi, uhrevi bir sonuç doğmasını engellemektedir. İbadet olması yönünün ihmal edilmesi dolayısıyla dini/ahlaki geçerliliği olmayan zekatın hukuki geçerliliğinin olduğuna işaret etmektedir. Bkz. eş-Şâtîbî, 1997, I, s. 460.

bırakıldığı bir hususu, kendi çıkarı ve hazzı³ dolayısıyla değil, şâriin muradını yerine getirme kastı dolayısıyla yapması halinde sevaba nail olabileceğini, bu açıdan fiilin ikinci anlamda "sahih" olarak isimlendirileceğini belirtmektedir (eş-Şâtıbî, 1997, I, s. 452). Muamelat alanı söz konusu olduğunda alışılan kullanım, sıhhatin hukuki sonuç doğurması, sahii bir fiilin hukuken geçerli bir fiil olarak değerlendirilmesi ve kazai bir hüküm bildirmesidir. Ne var ki Şâtıbî, muamelat alanı söz konusu olduğunda da sıhhat terimini biri hukuki geçerlilik, diğeri dini/ahlaki geçerlilik olmak üzere iki anlama karşılık gelecek şekilde kullanmıştır. Burada da Şâtıbî'nin sıhhatte yüklediği dini/ahlaki geçerlilik anlamı diyani bir hükme işaret etmektedir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, herhangi bir fiilin ahlaki kabul edilmesi fiilin ardında yatan niyetin de ahlaki olmasına bağlı kabul edilmektedir. Yalnız kurallara uygun olarak gerçekleşmiş bir fiil, ahlaki geçerliliğe sahip bir fiil olarak değerlendirilmemektedir. (Aral, 1971, ss. 62-63; Çağıl, 1966, ss. 58-61; Del Vecchio, 1940, ss. 282-283). "Kimin hicreti Allah'a ve Resulüne ise onun hicreti Allah ve Resulünedir. Kimin de hicreti elde etmek istediği bir dünyalık ya da nikahlanmak istediği bir kadına ise onun hicreti de hicret etmiş olduğu şeyedir." (Buhârî, İmân, 41) hadisinin işaretiyle Şâtıbî'nin fiillerin, niyetlere göre değer alacağı savunusu da benzer bir yaklaşıma işaret etmektedir (eş-Şâtıbî, 1997, I, s. 459).

İslam düşüncesindeki genel kanı maslahatlarla mefsedetleri belirleyen tek kıstasın nasslar olduğudur (er-Reysûnî, 2018, s. 179). Bu durumda kulun, maslahata ulaşabilmesi nassların belirlediği kriterlere uyumuyla mümkün olacaktır. Şâtıbî'nin bu noktadaki yaklaşımı mükellefin fiili işleme kastının, şâriin fiili emretme kastıyla uyumlu olması noktasında düğümlenmektedir. Mükellefin fiili işleme kastı şâriin fiili emretme kastıyla aynı olduğunda maslahat tamamlanmış olacak, dolayısıyla mükellef maslahatı elde etmeye layık olacaktır. Fiilin ahlaki yönünü belirleyen şâri' olduğu için şâriin güzel gördüğü fiili çirkin görmek şeriatla ters düşmek olarak nitelenecektir (eş-Şâtıbî, 1997, III, ss. 28-29). Şâtıbî, bu suretle fiili ahlaki kılan niyetin kifayetine de işaret etmektedir.

Şâtıbî'nin de günümüz ahlakçıları gibi niyetin ahlakiliğini şahsi çıkarlardan bağımsız, yalnız kanuna duyulan saygı ile ilişkilendirdiğini aşağıdaki ifadelerinde okumak mümkündür:

Yapılması ya da terkedilmesi emredilen bir şeyi sadece emre uyma kastıyla yapmak ya da terk etmek durumunda fiilin işlenmesi ya da terki her iki anlamda sahii olacaktır. Bunun aksine muhalefet etme kastıyla emredileni terk etmek, terki istenileni işlemek de her iki anlamda batıl olacaktır (eş-Şâtıbî, 1997, I, s. 461).

Bununla birlikte o, günümüz ahlakçılarının keskin ayırımına karşı bir ara kategori önermektedir çünkü niyetin saf bir şekilde muhafaza edilmesinin zorluğunun farkındadır. Ona göre de sadece kanuna duyulan saygı dolayısıyla, çıkardan ve korkudan bağımsız niyetlerle yapılan fiil ahlakidir,

3 Şâtıbî, haz ile heva ve hevesin ayırımını yaparak hazzın şeriat tarafından reddedilmediğini ifade eder. Kişinin kendi hazzını önceleyerek bir fiili ifa etmesi özünde kötülenmemiştir. Yalnızca rıza niyetinin haz talebinden önde tutulması halinde mubah sahasına ait bir eylemin bile uhrevi menfaat doğurabileceği üzerinde durulmuştur. Haz talebinin şeriatça reddedilmediği hususuna ilişkin olarak bkz. eş-Şâtıbî, 1997, I, s. 300 vd.

bununla birlikte niyetin saf olmaması ihtimali söz konusu olduğunda ağırlıklı olan niyete göre hüküm verilmesi gerektiğini belirtir. Baskın niyetin esas alınması gerektiği üzerinde durmak suretiyle fiilin ahlakiliğinin farklı kademelerde olabileceğine işaret etmektedir:

Kişi fiili işlerken taabbud kastının yanında kendi hazzına yönelik bir kasıt da bulundurur ya da bulundurmaz. Birinci ihtimal açısından da haz kastı, taabbud kastına ya galip gelir ya da gelmez. Bunlar üç kısımdır. Birincisi, fiilin işlenişinde herhangi bir haz kastı yoktur. Bu fiilin sıhhatinde şüphe yoktur. İkincisi, taabbud kastı, hazza galip gelmiştir. Bu durumda hüküm, galip olan tarafa göre verilir, dolayısıyla bu fiil de sahihtir. Üçüncüsü, iki duruma da ihtimallidir. Taabbud kastı hazza galip gelme bile ikinci duruma göre de sahih olur çünkü muamelat söz konusu olduğunda, ibadetlerin aksine insanların hazlarını da hedeflemeleri amellerin sıhhatini zedelemeyecektir. İkinci ihtimal; haz kastının, taabbuda galip gelmesi durumunda muamelata ilişkin fiilin ilk anlamıyla sahih olup ikinci anlamda sahih olmaması. Bu durumda hüküm, galip olan niyete göre verilmiştir (eş-Şâtîbî, 1997, I, ss. 462-463).

Metinden anlaşılacağı üzere failin muhayyer bırakıldığı bir fiili işlerken yalnız şâriin kastını gözetmesi, ibadet niyetiyle fiili gerçekleştirilmesi, kendi arzu ve hevesinin fiili işleminde herhangi bir etkisinin bulunmaması, fiilin dinî/ahlaki geçerliliğe sahip olduğu anlamına gelmektedir. Şayet kişi ağırlıklı olarak ibadet kastıyla fiili işliyor ancak kendi hazzını da bu fiilde gözetiyorsa bu durumda ağırlıklı olan niyete göre fiil değer kazanacak ve yine dinî/ahlaki açıdan geçerli kabul edilecektir. Taabbud niyetinin haz beklentisinden fazla olmasının, haz beklentisinin yok sayılmasına neden olduğu gibi haz beklentisinin taabbud niyetinden fazla olmasının taabbud niyetinin de yok sayılmasına neden olup olmadığı hususunda ise Şâtîbî'nin, herhangi bir tercihte bulunmaksızın iki farklı yaklaşımı nakletmekle yetindiği görülmektedir.

İster muamelat ister ibadet alanına ilişkin olsun sıhhatin karşısında konumlanan terim “butlân”dır. Dolayısıyla Şâtîbî açısından butlanın sıhhat gibi iki anlamı bulunmaktadır. Butlanın ilk anlamı, “işlenilen amel üzerinde dünyada neticelerinin gerçekleşmemesidir.” İbadetin, bu anlamda butlanına hükmedilmesi, ibadetin zimmeti temize çıkarmaya yetmediği, kaza borcunun düşmediği anlamına gelmektedir (eş-Şâtîbî, 1997, I, s. 452-453).

Muamelat alanına dahil bir fiilin butlanından söz edildiğinde, mesela alışverişin batıl olması durumunda bu fiilin hukuken geçersiz olduğu ve kendisinden beklenen sonucu doğurmadığı anlaşılır. Evliliğin batıl oluşu, evlilik akdinin geçersiz olduğu ve bu akitten beklenen sonuçları doğurmadığı anlamına gelir (eş-Şâtîbî, 1997, I, s. 453). Evlilik, alış-veriş gibi tasarrufların butlanından söz edildiğinde hukuki anlamda geçersiz oldukları, bir hüküm doğurmadıkları kastedilmiş olmaktadır.

İkinci anlamıyla bâtil, fiilin uhrevi olarak sonuç doğurmamasıdır. İbadet nev'inden bir fiilin ikinci anlamda bâtil olması, bu fiilden herhangi bir sevabın doğmayacağı anlamına gelmektedir. Mesela bir ibadet ilk anlamda bâtil ya da sahih olabilir ancak ikinci anlamda bâtil olması onun uhrevi neticesini etkilemektedir. Bu noktada eylemin şekil şartlarını taşımasından ziyade niyetine odaklanılır. Riya için yapılan ibadet, ibadetin emredilme amacının tam tersi bir niyetle yapıldığı

takdirde hem dünyevi hem uhrevi açıdan geçersiz kabul edilmektedir. Bu tür bir ibadet, doğru niyetle gerçekleştirilmediği için kaza borcunu düşürmediği gibi ahlaki açıdan da geçersiz olacaktır (Bkz. eş-Şâtıbî, 1997, I, s. 456). Şâtıbî, menfaat elde etmek, insanların sevgisini kazanmak ya da kendisine gelebilecek zararlardan korunmak için namaz kılmayı, şer'î emre aykırı davranma kastıyla yapılan fiilden çok daha tehlikeli bulmaktadır (eş-Şâtıbî, 1997, III, s. 37). Tamamen uhrevi amaçlar için yapılması gereken ibadet, dünyevi çıkar elde etmek için yapıldığında amacından saptırılmış ve şer'î-ahlaki boyutundan soyutlanmış olmaktadır.

Sadaka verip sonradan başa kakan kimsenin durumu incelendiğinde sadaka verme eyleminin dünyevi sonuç doğurması anlamında sahih olduğu değerlendirilirken sonradan başa kakılması ile batıl olarak uhrevi sonuç doğurma beklentisi yok edilmiş olmaktadır (Bkz. eş-Şâtıbî, 1997, I, s. 456). Esasında ahlaki bir eylem olması gereken sadaka ahlaken geçersiz bir fiile dönüşmüştür.

Şâtıbî, ilk anlamda batıl bir ibadetin ikinci anlamda sahih olup olmayacağına yönelik bir tartışma yapmamıştır. Her ne kadar yukarıda geçtiği gibi zahirin, batına ilke olarak delalet ettiğinin kabul edildiğine ilişkin ifadesi fıkhi yaklaşıma (eş-Şâtıbî, 1997, I, s. 367) işaret etse de kalpte olanın yalnızca Allah tarafından bilinip değerlendirileceği ve Allah'ın dilediğine dilediği şekilde ikram edeceği kabulü, şartlarını taşımayan ve kaza borcunu düşürmediği kabul edilen bir ibadetin Allah tarafından mükafatlandırılıp mükafatlandırılmayacağı hususunda sükut etmesine neden olmuş görünmektedir.

İbadetlerin butlanının ahlaki geçerlilikle ilişkili olarak değerlendirilmesi ibadetlerin yapısı gereği anlamlıdır. Butlanın bu anlamının muamelata ilişkin fiiller için söz konusu oluşu ise alışılmadık bir tartışmaya temas etmektedir. Kişinin, yalnızca kendi arzu ve hevesiyle muamelata ilişkin bir fiili gerçekleştirmesi, o fiilin ilk anlamıyla sahih olmasını engellemekle birlikte fiilden herhangi bir uhrevi netice beklenmemektedir. Kişinin şâriin maksadına ilişkin herhangi bir kastı olmaksızın tesadüfen şer'î kurallara uygun olacak şekilde eylediği yeme, içme, alış-veriş gibi fiiller, şer'î kuralara uygunluğu dolayısıyla hukuka aykırılık teşkil etmemektedir. Ne var ki bu fiillerden herhangi bir sevap beklenmemesi, ahlaken geçersiz olduklarını göstermektedir (eş-Şâtıbî, 1997, I, s. 458). Ancak belirtmek gerekir ki bu fiillerin ahlaken geçersiz kabul edilmesi, kötülendikleri anlamına gelmemekte, yalnızca uhrevi bir menfaat beklentisi doğurmadıkları anlamına gelmektedir.

Buraya kadar Şâtıbî'nin sıhhati hem hukuki geçerlilik hem ahlaki geçerlilik anlamında, butlanı da hem hukuki geçersizlik hem ahlaki geçersizlik anlamında kullandığı görülmüştür. Yukarıdaki örnekleri incelediğimizde ahlaki geçerlilik anlamında kullanıldığı takdirde sıhhatin ahirette sevap beklentisi taşıdığı görülmektedir. Ahlaki açıdan geçersiz anlamında kullanıldığında ise butlan, bazen uhrevi açıdan sevap ya da günah gibi herhangi bir sonuç doğurmaması anlamına gelirken bazen de günaha neden olması anlamında kullanılmıştır. Yani ahlaki açıdan geçersiz olan bir fiil, bazen sadece nötr değerini alırken bazen kötü bir fiil olarak nitelenebilmektedir.

Batıl bir fiilin sorumluluk doğurup doğurmaması kasit unsuruyla ilişkili olduğundan dolayı Şâtıbî öncelikle failin kastını incelemeye almaktadır. Failin gaflet halinde, unutarak, uykudayken yani herhangi bir niyete sahip olmaksızın işlediği fiiller dolayısıyla ne sevaba ne de günaha muhatap

olacağını ifade ederek kasıt olmadıkça teklife muhatap olunamayacağı için bu tür fiilleri konu dışında bırakır (eş-Şâtîbî, 1997, I, s. 459). İrade ve kasıt olmadığı için ahlak alanının dışında kalan bu fiillerin ahlaken herhangi bir değeri olmayacaktır.

Sonrasında Şâtîbî'nin kasıtlı yapılan eylemlerdeki maksadı şârie muhalefet edip etmeme açısından değerlendirdiği görülmektedir. Uhrevi açıdan batıl bir fiilin yalnızca sevaba hak kazanmamak anlamına mı geldiği yoksa cezaya hak kazanma anlama mı geldiği failin isyan niyeti taşıyıp taşıyamamasıyla ilişkilendirilmiştir.

Şâtîbî bu hususta kişinin sırf kendi hevesi dolayısıyla şer'î emirleri yerine getirmesi ya da sadece tabiatına uygun olmadığı için yasaklanmış fiillerden kaçınmasının ona uhrevi bir kazanç sağlaması beklenmemesini örneklemiştir. Mesela bir kadına ulaşmak için evlilik dışında bir yol bulunmadığından dolayı kişinin kadınla nikahlanması yani nikahı amaç değil araç olarak kullanması durumunda olduğu gibi şâriin emrini zorunlu olarak fiilinde gözetmesi halinde fiil, uhrevi sonuç doğurması anlamında batıl olacaktır. (eş-Şâtîbî, 1997, I, s. 459) Bu örnekte kişinin izin verilmiş bir alanda kendi menfaat ve hazzını takip ettiği, niyetin mahiyetine göre ibadet niteliği de taşıyabilecek bir eylemin, ibadet niteliği taşımaktan arındığı görülmektedir. Bu eylem kötü bulunmamakta, sadece uhrevi açıdan herhangi bir maslahat beklentisi doğurması dolayısıyla nötr bir değere işaret etmektedir.

Şâriin emrine uygun düşecek şekilde işlenen ya da terk edilen fiilde failin niyetinin kendi çıkarı ya da hazzı değil, bizzat Allah'a muhalefet etmek olması durumunda fiilin butlanı başka bir anlam ifade edecektir. Şâri'e itaatsizlik etmek maksadıyla şarap içmeye niyetlenen kişinin yanlışlıkla gül suyu içmesi durumunda fiilin nasıl bir hüküm alacağına yönelik Şâtîbî'nin yürüttüğü tartışma, konuya ilişkin önemli bir örnektir. Mezkur fiilin neticesinde, fiilin yasaklanmasını gerektiren aklın baştan gitmesi illeti gerçekleşmemiş, sonucu itibarıyla hiçbir kurala aykırılık gerçekleşmemiştir. Vakıada meşru olan fiil dolayısıyla herhangi bir had cezası da gerekmeyecektir. Öte yandan niyetin şarap içmek suretiyle şer'î emre aykırı davranmak oluşu, zahiren emre uygun olsa dahi fiilin günah ile karşılık bulmasına neden olmaktadır. Şâtîbî'nin bu durumdaki kişiyi asi ve günahkar olarak nitelemesinden anladığımız (eş-Şâtîbî, 1997, III, ss. 34-35) uhrevi açıdan batıl olan bu fiilin nötr bir değere değil kötü değerine işaret ettiği. Kişi günahkar kabul edilse dahi hukuka aykırı bir fiil gerçekleşmediği için dünyevi bir cezayla karşılaşmamış ancak ahlaken kötü olarak nitelenebilecek bir fiil gerçekleştirmiştir.

Şâtîbî, Allah hakkı-kul hakkı bağlamında değerlendirerek incelediği bir başka meselede kişinin başkasının malı zannıyla kendi malını gasp etmesi örneğini tartışmaktadır. Burada da kul hakkı açısından kendisine yönelecek bir talep bulunmadığı için kişinin kazai bir sorumluluğu olmayacaktır. Ne var ki neticesi itibarıyla kurala uygun olarak gerçekleşse de fiilin işleme amacı bir başkasının malını gasp etmek yani kurala aykırı davranmaktır. Bu da Allah hakkı açısından kula sorumluluk yüklemekte ve kulun günahkar sayılmasını gerektirmektedir (eş-Şâtîbî, 1997, III, s. 35).⁴ Bir başka ifadeyle hukuki

4 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, III, s. 36.

geçerliliğe sahip olsa da dini-ahlaki açıdan geçerli kabul edilmeyen batıl fiil, uhrevi açıdan sorumluluk doğurmuştur ve butlan, burada uhrevi ceza gerektiren diyani bir hüküm bildirmektedir.

Yukarıdaki örneklerde geçtiği üzere başa kakılmış sadaka, sadaka eyleminin uhrevi değerini iptal etmekten ibaretken riya için kılınan namaz kişiyi günahkar kılmakta, dolayısıyla batıl fiilin kötülüğüne işaret ederek diyani bir hüküm bildirmektedir.

5. Sonuç

İnsan fiillerine yönelik normatif kurallardan hukukun öncelikle fiillerin dışı yansıyan yönüyle ilgilendiği, ahlakın öncelikli alanını niyetin oluşturduğu kabul edilir. Hukuk ve ahlakın başlangıç noktalarına ilişkin bu ayırım, herhangi bir fiilin hukuka uygunluğu ile ahlaka uygunluğunun farklı kriterlerle belirlenmesini beraberinde getirmiştir. Bir fiilin hukuki geçerliliği kanuna uygun olarak gerçekleşmesiyle ilişkili iken ahlaki geçerliliği fiilin gerçekleşme niyetinde kendini göstermektedir. Bu sebeple hukuki açıdan geçerli bir fiilin zorunlu olarak ahlaki geçerliliğe sahip olması beklenmemektedir.

Fıkıhta da benzer bir yaklaşımın takip edildiği görülmekte ve fiillerin zahir ve batın yönlerinin farklı değerlendirilerek hükme bağlandığı fark edilmektedir. Fakihler kalpte olan ile fiilin dışı yansıyan yönü arasında bir ayırım yapmış ve kazai hüküm verirken fiillerin dışı yansıyan yönünü esas alırken diyani hükümde asıl olanın fiilin ardında yatan niyet olduğunu ve bu niyetin ancak Allah tarafından bilinebileceğini kabul etmiştir. Fiillerin ardında yatan niyet kazaya konu olmasa da fetvanın önemli bir unsuru olarak muhataba hatırlatılmış ve ondan doğru davranışı sergilemesi beklenmiştir. Fiilin dışı yansıyan yönünün geçerliliğiyle ilişkili olarak verilen kazai hükümlerden en önemlileri sihhat ve butlan hükümleridir.

Şâtıbî de cumhur ulema gibi geçerlilik ve hükümsüzlüğü ifade etmek üzere sihhat ve butlan terimlerini tercih etmektedir. Cumhur ulemadan ayrıldığı nokta ise geçerlilik ve hükümsüzlüğü fiilin yalnız dışı yansıyan yönüne ilişkin kazai bir hüküm olarak değil, fiilin niyetiyle alakalı diyani bir hüküm olarak da değerlendirmesidir. Şâtıbî sihhat ve butlan kavramlarını hem dünyevi hem uhrevi yönüyle değerlendirmek suretiyle kapsamını genişleterek bu kavramların hukuki geçerliliğinin yanı sıra ahlaki geçerliliğe ilişkin kavramlar da olabileceğini göstermiştir. Mesela Şâtıbî açısından sihhat biri dünyevi diğeri uhrevi geçerlilik olmak üzere iki anlama gelirken dünyevi anlamda sahih bir fiil dünyevi sonuçlarını doğuran bir fiil iken uhrevi anlamda sahih fiil ahirette sevap kazanılmasını umduran fiildir. Sihhatin karşılığı olarak butlan da amelin dünyada sonuç doğurmaması ile ahirette sonuç doğurmaması anlamlarında kullanılır. Dünyevi açıdan butlan, herhangi bir fiilin hukuki geçersizliği anlamına gelirken uhrevi açıdan butlan fiilin ahlaki geçersizliğini bildirmektedir.

Fiilin uhrevi açıdan sahih ya da batıl olması, esasında ibadet niteliği taşıyıp taşınamaması, dolayısıyla sevap kazandırıp kazandırmamasıyla ilişkili yeni bir anlamda kullanılmıştır. Bu kullanımın neticesinde batıl bir fiil yalnızca sevap doğurmayan bir fiil anlamında da kullanılabilirdi. Ne var ki Şâtıbî, butlanın bazen günaha da neden olabileceğinin altını çizerek butlanın olası iki sonucuna temas etmiştir. Eylemin yapılış amacının isyan niyeti taşınamaması, muamelata ilişkin bir fiilse meşru

kılındığı üzere yalnızca kişinin kendi menfaatini temine yönelmesi eylemi ahlaki açıdan geçersiz kılma dahi bu geçersizlik nötr bir anlama sahiptir. Bu tür bir eylem kötülenmemiş, meşru bulunmuştur. Ne var ki eylemin yapılış amacının bizzat Allah'a itaatsizlik olması halinde ahlaken geçersiz olan fiil aynı zamanda kötü bir fiil olarak nitelenmekte ve günah doğurmaktadır. Riya ile kılınan namaz, şarap içmek isterken yanlışlıkla gül suyu içmek ve benzeri örnekler fiilin kötü değerini kazanmasını sağlayan butlan örnekleridir.

Bu yargıların sonucunda Şâtıbî'nin fiile ahlaki değeri kazandıran unsuru niyet olarak tespit ettiği anlaşılmaktadır. Şâtıbî'ye göre, bir eylemin ahlaki değeri niyetle belirlenir. Eylemin yapılış amacı, sadece kanuna uyma ile değil, aynı zamanda Allah'ın hoşnutluğunu kazanma niyetiyle ilişkilendirilir.

Kaynakça

- Abadan, Y. (1954). *Hukuk felsefesi dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi.
- Abdurrahman, T. (1994). *Tecdidu'l-menhec fi takvimi't-turâs*. Dârülbeyzâ: el-Merkezüs-Sekafiyyü'l-Arabi.
- Ali, A. A. (1998). *el-İmamü's-Şatibi: akidetuhu ve mevkufuhu mine'l-bida' ve ehluha*. Riyad : Mektebetü'r-Rüşd.
- Apaydın, H. Y. (1995). Fesad. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (C. 12, ss. 110-111). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Apaydın, H. Y. (2009). Sihat. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (C. 37, ss. 110-111). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Aral, V. (1971). *Hukuk ve hukuk bilimi üzerine*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları Fakülteler Matbaası.
- Baltacı, B. (2006). Şâtıbî'nin el-Muvâfakât'taki kaynakları üzerine. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi (ÇÜİFD)*, 6(1), 183-192.
- Bardakoğlu, A. (2017). Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması. *Eskiyeni*, (35), 51-94.
- Bardakoğlu, A. (1992). Butlan. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (C. 6, ss. 476-477). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Buhârî, E. A. M. (2001). el-Câmi' u's-şâhih, I-VIII. (Nasr, M. Z. Yay. Haz.). b.y.: Dâru Tavki'n Necât.
- Cârullah, M. (2010). 'el-Muvâfakât' neşrine ait bir-iki söz. Erdoğan, M. (ed.). *el-Muvâfakât, İslâmi ilimler metodolojisi*. (ss. xvii-xxiv). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Ceylan, Ş. Ş. (2015). H.L.A. Hart'a göre hukuk ahlâk ilişkisi. Gürler, S. (Ed.). *H.L.A. Hart ve hukuk-ahlâk ayrımı*. (ss. 29-63). Ankara: Tekin Yayınevi.
- Çağlı, O. M. (1966). *Hukuka ve hukuk ilmine giriş* (2. Baskı). İstanbul: Fakülteler Matbaası.
- Çobanoğlu, R. (1964). *Hukukta gaye problemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
- Del Vecchio, G. (1940). *Hukuk felsefesi dersleri* (1. Baskı) (Yetkin, S. K. Çev.). Ankara: Maarif Vekaleti.
- Dönmez, İ. K., (2011). Tasarruf. *TDV İslâm ansiklopedisi*, (C. 40, ss. 118-119). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Ebû Davud, S. (1999). *Müsnedu Ebî Davud et-Tayalisi*. I-IV. (et-Türki, M. A. Thk.) Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr.
- el-Ensârî, F. (2004). *el-Mustalahü'l-usuli inde's-Şâtibi*. Rabat: Ma'hedü'd-Dirasati'l-Mustalahiyye.
- Ertaş, H. (2020). Fıkıha dâir bir hadisin isnad analizi (üç şeyin ciddisi de ciddi, şakası da ciddidir: nikâh, talak, ricât). *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, (4), 215-252.
- el-Gazzâlî, E. H. M. (2012). *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, I-II, (el-Aşkar, M. S. Thk.). Şam: Müessesetü'r-Risale.
- Güman, O. (2019). İslam hukukunda diyânî hüküm: mahiyeti ve çeşitleri. *Hikmet yurdu düşünce-yorum sosyal bilimler araştırma dergisi*, 12(23), 11-49.
- İbn Mâce, E. A. M. (1984). Sünenu İbn Mâce, I-IV. (A'zami, M. M. Thk.). Riyad: Şeriketü't-Tibaati'l-Arabiyye.

- el-Karâfi, Ş. E. A. (1995). *el-İhkam fi temyizi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm*. (Ebu Gudde, A. Thk.) Halep: Mektebetü'l-matbuâtî'l-İslamiyye.
- İbn Kayyim, E. A. M. (1993). *İ'lâmu'l-muvakkûn an Rabbi'l-âlemin*, I-IV. (İbrahim, M. A. Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Johansen, B. (1999). *Contingency in a sacred law, legal and ethical norms in the muslim fiqh*. Boston: Brill.
- Kilânî A. İ. Z. (2000), *Kavâidü'l-makâsîd inde'l-imam eş-Şâtîbî: arzan ve dirâseten ve tahlîlen*. Amman: el-Ma'hedü'l-Alemi li'l-Fikri'l-İslâmî [The International Institute of Islamic Thought]; Dimaşk : Darü'l-Fikr.
- Kılıç, M. (2007). Hukuk-ahlak ilişkisinin temellendirilmesi ve ayırım kriterlerinin analizi. Kaymakcan, R. & Uyanık, M. (Ed.) *Teorik ve pratik yönleriyle ahlak*. (ss. 585-602). İstanbul: DEM Yayınları.
- Mahmesânî, S. R. (1979). *ed-Deâimü'l-hulkiyeli'l-kavâinîş-şer'iyye*, (2. Baskı). Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melayin
- Masud, K. M. (1995). *Shâtîbî's philosophy of Islamic law, a revised and enlarged version of Islamic legal philosophy*. Islamabad: Islamic Research Institute International Islamic University.
- Rahman, F. (2018). *İslam ve çağdaşlık, fikri bir geleneğin değişimi*. (Açıkgenç, A. & Kırbasoğlu, H. Çev.). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- er-Râzî, F. M. (1988). *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fıkh, I- II*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- er-Reysûnî, A. (1992). *Nazariyyetü'l-makâsîd inde'l-imam eş-Şâtîbî*. Riyad: International Islamic Federation.
- er-Reysûnî, K. (2018). *et-Tecdidü'l-usûli indeş-Şâtîbî: müntalakat ve tecilliyat*. Riyad: Darü'l-Meyman.
- Seyyid Bey, M. (2010). *Fıkıh Usûlü – Giriş*. (Hzr. Karayığit, H.). İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- eş-Şâşi, E. A. N. (1982). *Usûluş-şâşi*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî.
- eş-Şâtîbî, E. İ. İ. (1985). *Fetava'l-imam eş-Şatibi*. (Ebü'l-Ecfan, M. Yay. Haz.). Tunus : Matbaatü'l-Kevakib.
- eş-Şâtîbî, E. İ. İ. (1986). *el-İfadat ve'l-inşadat*. (Ebü'l-Ecfan, M. Thk.). Beyrut : Müessesetü'r-Risâle.
- eş-Şâtîbî, E. İ. İ. (1992). *el-İtisâm*, I-II, (el-Hilâlî, S. Thk.). Suudi: Dâru İbn Affân.
- eş-Şâtîbî, E. İ. İ. (2007). *el-Makasidüş-şafiye fi şerhi'l-hülasatil kafiye (Şerhu elfiyyetu ibn Malik)*, I-X. el-Useymim, A. S. vd. (ed.). Mekke: Ma'hedü'l-buhûsi'l-'Ilmiyye.
- eş-Şâtîbî, E. İ. İ. (1997). *el-Muvâfakât*, I-VI. (Âli Selmân, E. U. Thk.). Kahire: Dâru İbn Affân.
- Tirmizî, E. İ. M. (1937). *el-Câmiüş-sahih*, I-IV. (Abdulbâki, M. F. Thk.) Kahire : Mustafa el-Babi el-Halebi.
- Türcan, T. (2016). *İslam hukuk biliminde hukuk normu kavramsal analiz ve geçerlilik sorunu*, (2. Baskı). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Türcan, T. (2006). İslâm hukukunda iki farklı geçerlilik alanı: kazâî ve diyânî hüküm ayırımı. *İslâmî araştırmalar dergisi*, 19(1), 159-167.
- el-Ubeydî. H. (1992). *eş-Şâtîbî ve makâsidüş-şerîa*. Beyrut: Dâru Kuteybe.
- Yörük, A. K. (1956). *Hukuk başlangıcı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Yaman, A. (2008). Fıkıh-ahlâk ilişkisi, İslâm amelî ahlâkının ilke ve uygulamaları çerçevesinde bir giriş", *Usûl İslam araştırmaları*, (9), 87-118.
- Yaylalı, D. (2003). İslam hukukunda kazaî-diyânî hüküm ayırımı. *Dini araştırmalar dergisi*, 5(15), 29-36.
- Zerka, M. A. (1998). *el-Fikhü'l-İslâmî fi sevbihi'l-cedid: el-medhalü'l-fikhiyyü'l-âm, I-II* (1. Baskı). Dimaşk: Dâru'l-kalem.
- ez-Zerkeşî B. M. (2000). *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkh*, I-IV.(M. Muhammed Tâmir, M. M. Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.

USE OF THE CONCEPTS OF “SIHHAT” AND “BUTLAN” IN SHĀTIBĪ IN THE CONTEXT OF LEGAL VALIDITY AND MORAL VALIDITY*

Zeynep CERRAH** 

There are two aspects of human behavior: one observable externally, the other based on intention. Law primarily addresses external behavior to regulate social life effectively, focusing on concrete actions and predictable rules. Intentions behind actions, not always clear, don't determine legal rules. However, intention and will are crucial, especially in criminal law. Morality, while commanding external behavior, prioritizes motives. Thus, moral goodness depends on good intentions, not just outward appearance.

Since law primarily focuses on the external aspects of actions, and morality primarily concerns intentions, assessing the legality of actions differs from their moral evaluation. Legally, conformity to norms suffices for an action to be lawful, yet adherence to legal or social moral norms doesn't necessarily make it moral. For an action to be considered moral, its intention must also be moral. This distinction sparks debates about the value of norm-compliant actions.

Similar separation of legality and morality is observed in fiqh. While internal intentions hold greater religious-moral significance, external actions are crucial for judgment. Fakihs believe only God can discern motives, so judgments are based on outward appearances in Sharia rulings. Thus, a believer's faith or an unbeliever's disbelief is judged by their external actions.

This approach is evident in the distinction between religious judgment (diyani judgment) and legal judgment (qada'i judgment). When these terms are used interchangeably, they denote the disparity between the religious/moral validity and legal validity of an action. While qada'i judgment

* This study is derived from the doctoral thesis titled “The Relationship between Law and Ethics from the Perspective of Shatibi” conducted within the Basic Islamic Sciences program at the Social Sciences Institute of Marmara University.

** Marmara University Institute of Social Sciences, zeynepcerah@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2285-2717

pertains to the legal decision and its validity in law, diyani judgment pertains to its moral and religious validity.

Legal validity and moral validity are distinct in cases where an action considered lawful by legal standards is deemed haram religiously, or when actions are legally invalid despite being halal religiously. The debate on whether the prohibition requiring necessitates nullity can be given as an example of this issue. When it comes to Sharia acts and dispositions, which depend on a Sharia regulation and to which fiqh consequences can be attributed, there is a discussion on whether tahrīm (the prohibition requiring) necessitates nullity (butlan). Concepts such as sihhat (validity) and butlan (invalidity) arise in discussions concerning their legal implications. Sharia provisions encompass not only legal transactions but also acts of worship and those subject to punishment.

The concept of sihhat initially meant ‘validity due to containing the essential elements and requirements of a worship or legal transaction, suitable for achieving the intended results.’ Butlan, on the other hand, was used to denote disorder and invalidity in worship or legal transactions, contrasting with sihhat. These concepts originally assessed the outward aspects of various religious practices, including worship, but gradually became more restricted over time, particularly applied to areas like legal transactions. They primarily serve to affirm the formal validity of contracts or worship, though some scholars, including Shātibī, have extended their use to encompass the inner dimensions of actions.

Shātibī states that sihhat is used in two senses. In its first sense, sihhat is “the realization of the results of the deed in the world.” When used in this sense, when an act of worship is considered valid, it means that that act is sufficient to clear the debt and that the act produces results. The fact that an act related to legal transactions is considered sahih in the first sense means that it produces worldly consequences such as the transfer of property, the realization of marriage, and the permissibility of benefiting from the property that is the subject of the contract, depending on the structure of the contract. In this case sihhat means the transaction is legally valid.

Shātibī describes sihhat’s second meaning as “realizing the consequences of deeds in the afterlife,” implying that a worship deemed “sahih” in this context anticipates spiritual reward. He extends this to legal transactions, suggesting they too can be sahih in this sense, potentially yielding spiritual benefits. While legal transactions typically focus on worldly gains, Shātibī asserts that acts performed with the intention of fulfilling Allah’s will can also yield spiritual rewards, thereby defining “sahih” in a dual sense: legal validity and moral or religious validity.

According to Shātibī, “butlan”, which is the opposite of sihhat, has two meanings. Its first meaning is “the consequences of the deed are not realized in the world.” In this sense, the invalidity of an act of worship means that the obligation to perform it is not discharged. If an act related to a legal transaction is “batil”, it is understood that this act is legally invalid and does not produce the expected result. A batil marriage contract does not produce the expected legal consequences. In other words, these dispositions are legally invalid.

In the second sense, butlan means that the action does not result in any otherworldly reward. For example, a worship may be invalid or valid in the first sense, but its invalidity in the second sense affects its otherworldly outcome. At this point, the focus is on the intention of the action rather than its formal requirements. Worship performed for hypocrisy is considered batil both worldly and otherworldly if it is done with the opposite intention of the purpose of worship. Shātībī also examines the meaning of butlan for acts related to transactions. Acts such as shopping and marriage, which a person performs for his own pleasure or accidentally in accordance with the Sharia rules, without any intention regarding the Sharia's purpose, do not constitute unlawful acts due to their compliance with the Sharia rules. However, the fact that no reward is expected from these actions shows that they are morally invalid. However, these acts were not considered bad acts.

Whether a batil act from an otherworldly point of view only means not being entitled to reward or whether it means being entitled to punishment is related to whether the perpetrator has the intention of rebelling. Sometimes the person wanted to disobey, but no illegal act occurred. Even if it is not against the law, this act is morally invalid. In the example he gave about a person who accidentally drank rose water while trying to drink wine, Shātībī says that this person's act is batil in the second sense, and here butlan is accepted as a reason for sinning.

If used in the sense of moral validity, sihhat is associated with the expectation of reward in the afterlife. When used in the sense of moral invalidity, butlan is sometimes used to indicate that an action does not result in any otherworldly consequences such as reward or sin; other times, it implies that the action leads to sin. In other words, an action that is morally invalid may sometimes be viewed neutrally, while at other times it may be considered morally wrong.