



bilimname XXXVII, 2019/1, 889-914
Geliş Tarihi: 14.02.2019, Kabul Tarihi: 11.03.2019, Yayın Tarihi: 30.04.2019
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.527058>

HİKMET EKSENİNDE NASSLARIN YORUMLANMA İMKÂNI VE SINIRLARI*

© Nasi ASLAN^a

Öz

Alîm olan ve kemal ilmiyle kullarının dinî ve dünyevî maslahatlarını en iyi bilen yüce Allah, hakîm olarak onlarla ilgili koyduğu hükümlerde de en ince hikmeti gözetmiştir. Yüce Allah hikmeti gereği, kullarının maslahatlarını hem maddî hem de manevî; hem bu dünyaya 'âcile dönük hem de uzun vadeye/ ahirete dönük olarak gözetmiştir. İstikrâ/ tümevarım metoduyla incelendiğinde söz konusu gâî hikmetin Kur'an ve Sünnette yer alan nasslarda da gözetildiği görülür. Nassların sınırlı olayların sınırsız olduğu düşünüldüğünde Müslümanların karşılaştığı yeni meselelerde vahiyle olgu arasında sağlıklı bir bağ kurulabilmesi bu hikmetin gözetilmesiyle mümkündür. İslam Hukuku geleneği içerisinde ilk üç asır hariç diğer zamanlarda nasslarla olgu arasında hikmet eksenli bu bağ kurulduğunu söylemek (bazı müçtehitler istisna edilirse) güç gözüküyor. Zira naslarla ilgili yapılan yorum ve istidlaller daha çok literal nitelikli olmuştur. Kıyas yolu ile illet benzerliğinden hareketle hükmü nasslarda açıklanmış bir meselenin hükmünü, hükmü bilinmeyen meselelere de tadiye ederek hükmü genişletme şeklindeki bir içtihat yöntemi olan kıyasta, hukuk istikrârının korunması adına hükümler illet üzerine bina edilmiş ve hikmet çoğu zaman göz ardı edilmiştir. Kıyasta ta'lilin neye göre yapılacağı bağlamında illet mi? Hikmet mi? Sorusunda söz konusu edilen hikmet daha dar anlamlıdır. Çünkü burada hikmet kıyas konusu olayın özelinde cereyan eder. Biz araştırmamızda sadece bunu konu edinmiyoruz. Bilakis geniş anlamda yani hükmün konulmasında hedeflenen sonuç ya da korunmak istenen maslahat anlamındaki hikmeti merkeze alıyoruz. Neticede iki hususa cevap arıyoruz 1.Nassların yorumlanmasında gözetilen bu gâî hikmetin sınırları nedir. 2.Doğabilecek sonuçların dikkate alınması anlamında "hikmeti" önceleyen bir gâî yorum geliştirilerek günümüzde ortaya çıkan problemlerin çözümüne katkı sağlamak mümkün mü? Makalede bu sorular somut örnekler üzerinden tartışılmaktadır.

* Bu çalışma, 8-10 Mayıs 2017'de Malatya'da gerçekleştirilen Uluslararası Uluslararası İslam ve Yorum konulu sempozyumda sözlü olarak sunulan "Hikmet Ekseninde Nassların Yorumlanma İmkânı ve Sınırları" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek geliştirilmiş halidir.

^a Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, nasiaslan@cu.edu.tr

Anahtar kelimeler: İslam Hukuku, Hikmet, Gâi Yorum, Hükümlerin Ta'lîli, Maslahat.



THE POSSIBILITY AND LIMITS OF INTERPRETING THE NASS IN THE BASIS OF WISDOM

With his perfect lore, knowing best what is best for his servants' religious and worldly good, Allah, the Almighty, regards the deepest wisdom in his judgements he has made as the Judge. Due to his wisdom, Allah, the Almighty, considers the good of his servants both physically and spiritually both in this World "in the short term" and in the afterlife "in the long term". Adopting the inductive method, one can see that the functional wisdom in question is kept in view in Qur'an and Sunnah. When we regard that the nass are limited but not the cases, when Muslims experience a new problem, it can be possible to reasonably correlate between the revelation and the fact by taking the wisdom into account. Within the tradition of Islamic law, except for the first three centuries, it seems hard to say that this wisdom -based correlation (with the exception of some mujtahids) has been achieved. This is because interpretation and reasoning of the nass has been mostly literal. Judgement are built on the causes for the sake of stability in law, thus wisdom has mostly been bypassed in analogy, an ijtihad method functioning as a judgement extender by applying the judgement for a familiar case whose judgement is already known to a new case because of the cause similarity between the two.

The wisdom mentioned in the question "How will analogy be fulfilled, in a cause-based context or in a wisdom -based context?" has narrower meaning as wisdom takes place specifically in the case which is subject to analogy. Our subject matter is not only this; conversely, we focus on the wisdom with its largest meaning as the desired result or the maslaha (good) aimed at judgement making process. As a result, we search for answers to two subjects: 1. What are the limits of this functional wisdom regarded in the interpretation process of the nass? 2. Is it possible to contribute to the solutions for the problems that arise at present by improving a functional interpretation without ignoring the probable outcomes? In this article, these questions are discussed on concrete examples.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Nasların anlaşılması ve yorumlanması bağlamında öncelikle yorum çeşitleri üzerinde durmakta fayda var. Burada mevcut nassların yorumlanması ile hakkında nas olmayan meselelerin hükme bağlanmasında yapılacak içtihat açısından olmak üzere iki yön ortaya çıkar. Birinci durumda ortada bir metin olup onun anlaşılmasıyla ilgili yorum söz konusu ki bu, fıkıh usulünde "lafzî mebhâs" olarak bilinen delalet şekilleri muhteviyatı

içerisindedir. İkinci durumda hakkında nass bulunmayan meselenin eğer benzeri Kuran ve sünnette varsa aralarındaki ortak illetten hareketle kıyas yoluyla hükmün alanının genişletilmesi şeklinde sınırları belli bir içtihat faaliyetini ifade eder. Burada belirttiğimiz bu iki durumun dışında kalan ve hakkında nassın bulunmadığı içtihat gerektiren meseleleri bir yana bırakacak olursak sadece bu iki düzlemde yapılacak yorumlarda hikmetin rolü, meselenin nirengi noktasını oluşturmaktadır.

İşte geleneğimizde yer alan yorumla ilgili iki ana damarı oluşturan kıyas ve delalet şekillerinin hukukta hangi yorum çeşidine tekabül ettiği izahı varestedir. Bilindiği üzere yorumla ilgili hukukta “lafzi” ve “gâî” olmak üzere iki ana ekol öne çıkar. Maalesef bizim yukarıda sözünü ettiğimiz “lafzi mebhas” içerisinde yer alan delalet şekilleri ve kıyas bahislerinde bazı istisnaları dışarıda bırakacak olursak lafzi/literal yorumun dışına çok çıkılmamıştır. Bu da hikmetin göz ardı edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu itibarla öncelikle hikmet kavramı üzerinde durmak istiyoruz. Hikmet kelimesi lügat açısından zengin bir anlam dağarcığına sahip olmasının yanında terim anlamı yönüyle de din, felsefe, ahlak, fıkıh ve tasavvuf alanında geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Bunların hepsine temas etmemiz konumuzun sınırlarını aşacağından biz kısaca lügat anlamı sonra da konumuzla ilgisi açısından fıkıh ıstılahındaki anlamı üzerinde duracağız.

A. Hikmetin Anlam ve Önemi

Lugatte ‘h-k-m’ kökünden türeyen “hikmet” kelimesinin çoğulu “hikem” olup hükm masdarından isimdir. Yargıda bulunmak anlamındaki “hüküm” (حُكْمٌ - حُكْمٌ - حُكْمٌ و حُكْمَةٌ) kelimesi birbiriyle ilintili geniş bir anlam alanına sahiptir. Sözlüklerde ilk olarak tespit ve tayin edilen anlamının ‘engellemek, alıkoymak, geri döndürmek, sakındırmak’ olduğunu ve kelimenin ‘kişiyi zulümden alıkoymak’ (أصل الحكومة ردّ الرجل عن الظلم), ‘gem kullanarak hayvanı idare etmek’ (حِكْمَةٌ لِلْجَمَامِ؛ حَكْمْتُ الْفَرَسِ) tabirleriyle ifade edildiğini görmekteyiz.¹ Fiil, (حَكَّمَ، حَكَّمَ، حَكَّمَ) gibi ziyade bablara taşındığında ‘sabitleştirmek, sağlamaştırmak, karar kılmak, verilen hükmü yerine getirmek, işi gereği gibi

¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî. *Tehzîbu'l-Luğâ* (tah. Ahmed A. Muhaymir), (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2004), III: 166; İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-luğâ ve Sihâhu'l-Arabiyye* (Beyrut: Daru ihyâi't-turasi'l-Arabi, 1999), IV: 1544; Muhammed b. Abdurrezzak el-Hüseynî ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Dâru'l-hidâye, tsz.), XXXI: 512.

sağlam ve kusursuz yapmak’ anlamlarına gelir.² Ebû Ubeyde; ‘bir sınırı aşması engellenen şey bulunduğu yerde sağlamlaştırılmış olur’ diyerek kelimenin sülâsisi ile mezid sigaları arasındaki anlam bağlantısına işaret etmektedir.³ ‘Adaletle yargılamak, adil bir bakış sergilemek’ anlamı da kaydedilen *hüküm* mastarı’nın ‘bilmek (ilim)’ ve ‘anlamak (fıkıh)’ manalarına geldiği de belirtilmiş, bu bağlamda *وَأَتَيْنَاهُ الْحَكْمَ صَبِيًا* (Meryem 19/12) ayetine atıfta bulunulmuştur.⁴ Bu mastardan türeyen hikmet (الحكمة) kelimesi için verilen anlamlar ise şöyle sıralanmıştır: ‘adalet, ilim, hilm, nübüvvet, Kur’ân, İncîl, taat, fıkıh’.⁵ Bu anlamların dışında şu açıklamasıyla Zebidî kelimenin ıstılahî anlamını vurgulamaktadır: ‘Hikmet, eşyanın hakikatini olduğu şey üzere bilmek ve onun gereğine göre davranmaktır.’⁶ Ayrıca hikmet, Allah’ın sıfatlarından birisi olması bakımından Allah’a nisbeti durumunda ‘en değerli şeylerin en üstün bilgiyle bilinmesi’ olarak da açıklanmıştır.⁷

Hikmetin ihkâmla bağlantısı nedeniyle Allah’a nisbet edilen “hakîm” kelimesi hem “işleri gereği gibi sağlam ve kusursuz yapan” hem de “âlim ve ilmî hüküm sahibi” anlamlarını ihtiva etmektedir. Hüküm, yukarıda geçtiği üzere ilim ve fıkıh anlamlarının yanında yargıda bulunma (kaza) anlamına da gelmektedir. Nitekim Allah’a “hakîm” denilmesi öncelikle hükmün ona ait olduğundanır. İnsana nisbet edilmesi halinde “hikmet”, “dengeli olma, orta yol üzerinde bulunma ve adalet vasfını taşıma” anlamında kullanılır.⁸ Râğıb el- İsfehânî ise hikmet terimini “ilim ve akılla gerçeği bulma” şeklinde tanımlamaktadır. Hikmet Allah için kullanıldığında “Eşyayı bilmek ve onu en sağlam ve kusursuz biçimde yaratmak” insan için kullanıldığında “Mevcutatı bilip hayırlı işler yapmak” anlamına gelmektedir. Hüküm hikmetten daha geneldir. Aralarında umum-husus ilişkisi olup her hikmet hükümdür, ama her hüküm hikmet değildir. Hikmete “Kur’an tefsiri, Kur’an ilmi” ve “Nübüvvet” anlamları da verilmiştir.⁹

² Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğâ*, III: 167; Cevherî, *es-Sihâh*, IV: 1545; İbn Manzûr, Cemaleddin, *Lisanu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, 1993), XII: 142; Fîrûzabâdî, Muhammed b. Yakub, *Kâmûsu'l-Muhît* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 2011), 1179.

³ Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğâ*, III: 167.

⁴ Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğâ*, III: 166; Fîrûzabâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, 1179.

⁵ Fîrûzabâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, 1179; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXI: 513.

⁶ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXI: 512.

⁷ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, XII: 144; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXXI: 521.

⁸ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, XII: 144; İlhan, Kutluer, “Hikmet” *DİA*, (İstanbul, 1998), XVII: 503.

⁹ Ebü'l-Kâsım Hüseyin Muhammed b. Muhammed b. Mufaddal Râğıb el- İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur’ân*, “hkm” md. thk. Safvân Adnân Davûdî, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2002), 248-250.

Zemahşerî de hikmetli kişiyi Allah katında ilmiyle amel eden âlim şeklinde açıklamıştır.¹⁰ Elmalılı Hamdi Yazır da, hikmetin çok geniş anlamı olduğunu belirterek bunların en önemlilerini, maslahata göre hareket etmek, zarardan ve mefsedetten de uzak durmak, kaçınmak şeklinde açıklar. Ayrıca O, hikmetin tutarlılık anlamına atıfta bulunarak hikmetin ilim ve ameli cem etme anlamının ehemmiyeti üzerinde de durur. Hikmetli kişiye hakîm denildiğini, ilim ve ameli cem edemeyen kişiye de hakîm denilmeyeceği belirtir.¹¹

B. Hikmetin Fıkıh Terminolojisindeki Açılımı

İslam Hukukçularına göre hikmet, “hükümün konuluş amacı” (makâsıd-ı şâri) veya “bu hükümle sağlanmak istenen maslahat” (mesâlih-i ibâd) anlamındadır. Mefsedetin giderilmesi de bu maslahatın sağlanması kapsamında sayıldığından ayrıca zikredilmez.

Hikmetin biri hükmü koyan, diğeri hükme muhatap olan açısından iki yönü olup bu da “hükümlerin konuluş gayesi kulların maslahatlarını gerçekleştirmektir,” ilkesinde buluşur. Buna göre dini literatürde makâsıd-ı şeria olarak bilinen dinin korumayı hedeflediği “can, mal, nesil/nesep, din ve akıl” şeklinde formüle edilen bu beş esas bir yönüyle Şariin genel amacını teşkil ederken bir yönüyle de insanların umumi maslahatlarını göstermektedir. Mesela malın korunması için hırsızın, ırz ve namusun korunması için zina eden kimsenin cezalandırılması konusunda dinde bir dizi hükümler konmuştur. Bu hükümler Şariin temel amaçlarına uygun olduğu gibi insanların yararına da uygundur. Dolayısıyla hikmetin, hükmü koyan ve hükme muhatap olan açısından iki yönlü oluşu da burada gerçekleşmiş olmaktadır. Netice olarak hikmet kavramı Kuran ve sünnette yer alan mevcut hükümlerin anlaşılması, yorumlanması ve yeni olaylara yansıtılması faaliyetinin odağında yer aldığı için usûlcüler nezdinde de önemli bir kavramsal boyuta sahiptir.¹²

C. Ta’lil Bağlamında Usulcülere Göre Hikmetin Anlamı

Hükümün uygulama alanının kıyas yoluyla genişletilebileceğini kabul eden hukukçular, kıyasın hükmün konulmasına uygun düşen vasfa göre

¹⁰ Ebû'l- Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf an Hakâiku't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, nşr. Adil Ahmet Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvîd, (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1417/1997), I: 500.

¹¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), II: 915.

¹² Ferhat Koca, “Hikmet, *DİA*, XVII: 514.

yapılacağını söylerler. Vafsin uygunluğu, hükümle bu hükmün konuluş amacı arasında aklen ve şeran uygunluk ve mülayemet bulunması demektir. İslam Hukukçuları genel olarak illeti “hükmün konulmasını münasip gösteren mana” şeklinde tarif ederek bu durumu formüle etmişlerdir. Hikmeti ise “hükmün teşrii” kılınmasına uygun düşen anlam (münasip mana) şeklinde tarif etmişlerdir. Bu iki tarifte her iki terim aynı manada özdeşleşmiştir. Örneğin yolculukta meşakkat, bir münasip mana olup sefer ruhsatlarının teşrii kılınmasını gerektirmiştir. Bu anlam itibariyle hikmet “illet” manasında kullanılmıştır. Dolayısıyla Ramazan ayında yolculuk yapan kimsenin oruç tutmamasına müsaade edilmesi hükmü için meşakkat bu anlamda bir illettir. Bir vafsin illet olarak değer kazanması onun hikmete uygunluğunun sonucudur. Ancak illet her zaman bu hikmeti gerçekleştiremeyebilir. Tartışmalar da tam da bu noktada başlar. Usulcüler hikmeti, kıyasta hükümlerin neye göre ta'lil edileceği meselesiyle ilgili olarak tartışmışlardır. Hükümler illet üzere mi bina edilecektir yoksa hikmet üzerine mi bina edilecektir? Tartışma bu noktada odaklanır. Fıkıhta illet; hükmün konulmasına uygun düşen durum, hükmün konulmasından amaçlanan sonuç ve hükmün konulmasını münasip gösteren durumu genellikle ifade eden açık ve munzabıt vasıf anlamında olmak üzere üç manaya gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında illetin hikmetle büyük oranda örtüştüğü görülür. Kıyas bağlamında illet, hükmün konuluş gerekçesi anlamına gelip bu da hükmün gerçekleştirmek istediği maslahatı genellikle içeren münasib (uygun) zahir (açık) ve munzabıt (objektif) vasıf kastedilir.¹³ Zaten usulcüler de “illet” kelimesini kullandıklarında bununla açık, munzabıt ve hükmün konulmasını münasip gösteren durumu genellikle ihtiva eden vasfı kastederler. Ramazanda oruç tutmamanın veya başlanmış bir orucu bozmanın illeti yolculuk; mülkiyetin intikalinin illeti alım-satım akdi; kısas cezasının illetininse kasten adam öldürme olması gibi. Usulcüler “hikmet” kelimesini şu iki manada kullanırlar:

a. Hükmün konulmasına uygun düşen durum. Örneğin yolculukta meşakkatin; alım-satımda bu akde duyulan ihtiyacın; kasten adam öldürmede can kaybının bulunması gibi.

b. Hükmün konulmasından amaçlanan sonuç veya korunmak istenen menfaat. Örneğin yolculuk halinde oruç tutmama ruhsatında meşakkatin giderilmesi; alım-satımın caiz kılınmasında tarafların menfaatinin

¹³ H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, (Kayseri: Kardeşler Form Ofset Baskı, 2016), 103.

sağlanması ve ihtiyaçlarının karşılanması; kasten adam öldürme yasağında yasağa uymayanın cezalandırılmasında can kaybının önlenmesi gibi.

İllet ve hikmet arasındaki fark örnekler üzerinde şöyle ele alınmıştır: Kısasın illeti, öldürme fiilidir. Bu fiil ile kısas hükmü arasındaki münasebet (münasib vasıf) kasıttır. Bu hükme terettüb eden maslahat ise canın korunmasıdır. Namazın kasredilmesi ve orucun ertelenmesi gibi hükümlerin illeti yolculuk fiilidir. Bu hükümlerle yolculuk fiili arasında bulunan münasebet (münasib vasıf) meşakkatin kaldırılmasıdır. Bu hükümlere terettüb eden maslahat ise kolaylığın sağlanmasıdır.¹⁴

İllet ile hikmet arasındaki farkı gösterme adına şöyle bir örnek verilir: Kısas hükmüyle öldürülen kişi hakkında “neden öldürülmüş?” sorusunun cevabı “o, bir insanı haksız yere kasden öldürmüştür” şeklinde ise işte bu cevap kısas hükmünün illeti sayılmıştır. Ancak “kısas neden ölüm sebebidir?” sorusunun cevabı ise “kısas yolu ile öldürmeyi engelleme, böylece insanların yaşamasına yol açmak” şeklinde olacaktır. Bu cevap da kısas hükmünün hikmeti olarak tanımlanabilir.¹⁵ Burada hikmet hükümde hedeflenen gayedir o da canın korunmasıdır.

Neticede illet, hükümle eylem arasındaki münasebet ve bağlantıyı ortaya çıkarmaya dönük sorunun cevabı olurken, hikmet ise Şâriin bir hükmü koymadaki amacını anlamaya yönelik sorunun cevabını oluşturmaktadır. Bu noktada illetle hikmet arasında şöyle bir fark daha ortaya çıkmaktadır: İllet genellikle tek tek hükümler için söz konusu ve Şâriin bir hükümdeki özel amacına ilişkindir. Hikmet ise tek tek hükümler için söz konusu olabileceği gibi daha ziyade hükümlerin geneli için söz konusu olup Şâriin genel amaçlarına matuftur. Bu itibarla illet eksenli teknik anlamdaki kıyastan başka bazı fakihlerin maslahî kıyas, mürsel kıyas ve manâ kıyas gibi yaklaşımları özelde ıstıslah teorisi çerçevesinde, genelde ise hikmet çerçevesinde yer alır. Zira ıstıslah, hikmetin mesâlih-i ibâd (kulların maslahatına dönük) veçhesini oluşturur.¹⁶ Bu açıdan hikmetin maslahattan daha geniş ve kuşatıcı olduğu söylenebilir.

Usulcülerin illet konusundaki yaklaşımlarını incelediğimizde, onların hükmün konulmasına uygun düşen durumu ihtiva eden zahir ve munzabit vasıfla ta’lilin caiz olduğu konusunda görüş birliği ettikleri görülür. Hikmetle

¹⁴ İbrahim Özdemir, *Usûl-i fıkıhta talil tartışmaları (hicri IV-VIII. asırlar)*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (basılmamış doktora tezi), (Diyarbakır, 2013), 310.

¹⁵ Koca, “Hikmet”, XVII: 515-516.

¹⁶ Koca, “Hikmet”, XVII: 518.

ta'lil konusunda Seyfeddin el-Âmidî'ye (ö. 631/1233) nisbetle usûlcülerin şu üç farklı görüşe kail oldukları nakledilir.

Birinci görüşe mensup usulcüler zâhir ve munzabıt olsun olmasın hikmetle ta'lili mutlak anlamda reddetmektedirler. Usulcülerin cumhuru bu görüştedir.

İkinci görüşte olanlar mutlak anlamda hikmetle ta'lilin yapılacağını savunurlar. Fahreddin Râzi (606/1210) ve Beydâvi'nin (685/1286) de aralarında bulunduğu birçok âlim bu görüştedir.

Üçüncü görüşte olanlar ise, zâhir ve munzabıt olması halinde hikmetle ta'lilin yapılabileceği aksi takdirde yapılamayacağını belirtirler. Amidi de bu görüştedir.¹⁷

Ancak bu nakli biraz tashih etmek gerekmektedir. Şöyle ki: Seyfeddin el-Âmidî, illetin Şâriin makasidına ve hükmün teşriine uygun hikmeti kapsadığını dile getirir. Ancak hükmün konulmasında Şâriin maksûdu yoksa bu vasıf sürekli de bulunsa hikmeti içermediğinden sadece emâre olarak kalır ve bununla da ta'lil mümkün olmaz.¹⁸

Onun ifadesine göre âlimlerin çoğunluğunu oluşturan bir grup, munzabıt olmayan hikmetle hükmün ta'lil edilemeyeceği görüşünde iken, ikinci grup ise ta'lil edilebileceği görüşünü savunur. Üçüncü grup âlimler ise zâhir ve munzabıt olan hikmetle gizli olan hikmet ayrımına giderek kendi zatında zâhir ve munzabıt olan hikmetle talil yapılabileceğini ifade etmektedirler ki Âmidî, tercihe şayan görüşün bu olduğunu vurgular. Eğer hüküm, özü itibarıyla munzabıt olmayan bir hikmeti içeren zahir ve munzabıt bir vasfa mukterin olursa onunla ta'lil sahih olur. Bu vasıf, hükmün teşriinde maksûd olmasa dahi gizli bir hikmeti içermektedir. Eğer hikmet hükmün teşriinde maksûd olan bir vasfı barındırırsa o vakit zâhir ve munzabıt vasfa eşit olur ki bununla talil daha evla olur.¹⁹

Zekiyyüddin Şaban, yukarıda Râzi'yi hikmetle ta'lili caiz gören ikinci grup arasında zikretmiştir. Râzi'ye nisbet edilen görüşün böyle olmadığı noktasında tashih gerekmektedir. Öncelikle Râzi, hikmeti illetin illiyet sebebi olarak açıklamakta ve hikmetin, hükümlerin temel amacı olduğunu ifade

¹⁷ Bu nakil için bkz. Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (çev. İbrahim Kafi Dönmez), (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 149.

¹⁸ Ebü'l-Hasen Seyfeddin Alî b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), III: 180.

¹⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, III: 180.

etmektedir. Öte yandan Râzi, ihtiyaç ile hükümleri ta'lîl etmenin hükmünü tartışmaktadır. İhtiyacı da 'maslahata göre hareket etme, mefsebetten de kaçınma' şeklinde açıklar. Daha sonra bu manayı fıkıhçıların hikmet diye isimlendirdiğini belirtir.

Râzi, diğer birçok İslam hukukçusu gibi "ihtiyaç" kavramının bazı çeşitleri ile ta'lilde bulunmaya karşı çıkmaktadır. Bunun sebebi olarak da şu gerekçeleri ileri sürer: Eğer ihtiyacı illet olarak kabul edersek bütün ihtiyaçlar muteber hale gelecektir. Bu durum ise hukuk açısından istikrarsızlığa yol açacaktır. İhtiyaçlar gizli ve kişiye göre değişebilen manalar olduğu için bunların illet olması uygun değildir, bunlar üzerine hüküm bina edilemez. Zira bunlara muttali olmak her zaman mümkün değildir. Bu durumda kişilerin beyanı esas alınacağı için kişiler adedince hukuk kuralı doğacaktır. Bu durumda hukukun işlemeyeceği aşikârdır. Diğer taraftan eğer hikmet ile ta'lîl caiz olsaydı münasip vasıf diye belirtilen illet ile ta'lîl caiz olmazdı. Ancak bu vasıfla ta'lîl caiz olup, hikmetle ta'lîl caiz değildir. Eğer hikmetle ta'lîl caiz olsaydı mükelleflerin hikmeti bulması vacip olurdu. Ancak eşyanın, şeriatın hikmetini bilmek insanlar için her zaman mümkün değildir. Bu durumda hikmetle ta'lîlin caiz olmadığını anlıyoruz.

Râzi hikmetle ta'lîli eleştirmekte ve şöyle demektedir: Hikmet söz konusu hükmün uygulanması neticesinde ortaya çıkan fayda veya zarardan kaçınmadır. Ancak hükmün verilmesini gerektirecek münasip vasıf hükümden önce var olması ve hükmün verilmesini sağlaması gerekir. Çünkü hükmün illetinin hükümden önce var olması gerekir ki hüküm verilebilsin. Dolayısıyla illetin hükümden sonra gelmesi mümkün değildir.

Râzi yukarıda ifade edilen görüşleri aktarıp sonra bazılarını tenkide tabi tuttuktan sonra kendisi açık ve zahir hikmet diye isimlendirdiği hikmeti kabul etmekte bununla ta'lîli savunmaktadır.²⁰ Netice olarak yukarıda nakledilen görüşün aksine Râzî, hikmetle ta'lîli mutlak olarak kabul etmeyip onu belli kayıtlara bağlamıştır denilebilir.

Cessâs, (ö. 370/981) hikmete büyük önem vermekle birlikte nasların hikmetle ta'lîl edilmesini kabul etmez. Hikmet gereği hüküm vermenin tevkiî olduğunu kabul eder. Bu iddiasına delil olarak da Hz. Musa'nın bilge kişi (hızır) ile yol arkadaşlığını anlatan ayeti zikreder. İlgili âyette Hz. Musa, bilge kişinin yapmış olduğu bazı fiilleri, zahirine bakarak kerih görür ve itiraz eder. O bilge kişi ise bunları kendi iradesiyle yapmadığını her birini bir

²⁰ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, nşr. Taha Câbir Feyyaz el-Alvâni, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), V: 286-293.

hikmet gereği yaptığını belirtir. Cessâs ise bu yapılan fiillerin bir hikmet ile yapıldığını bilge kişiye ait (Gemiye -delik açmaya- gelince...; Çocuğa gelince; Duvar meselesine gelince...) ²¹ şeklindeki ifadelerden çıkarmaktadır. ²²

Cessâs da maslahat ve hikmeti aynı anlamda kullanmaktadır. Ona göre, maslahatlar, üzerine hüküm bina edilen illetlerden farklıdır. Bu sebeple onun üzerine kıyas yapılarak hadiselerle ilişkin hüküm verilmesi doğru olmaz. Bu nedenle hükümlerin illetleri delillerde ortaya çıkan bir kısım vasıflar olduğunu maslahatların ise bu illetler gibi açık vasıflar taşımadığını söyler. Buna göre maslahatı, ahkâmın illeti olarak kabul etmemekle birlikte maslahatın, bizim kendisiyle Allah’a kulluk ettiğimiz ahkâmın kendisi olduğunu belirtir. O, maslahatın hükmün kendisinde olmadığını bilakis kulluk etmede gerçekleştiğini dile getirerek maslahatın ameli boyutuna vurguda bulunur ve “eğer biz bu hikmeti havi hükümlerle amel edersek salaha ereriz etmezsek fesada uğrarız” diyerek hikmetin finalist karakterine işaret eder. Ancak o, söz konusu maslahatın açık olmaması nedeniyle kulların her zaman o maslahatı bilmesinin mümkün olmayacağını ifade eder. ²³

Cessâs, illet-hikmet ayırımına gider ve bunu şöyle açıklar: Hikmet söz konusu hükümle ilişkilidir. Ancak illet ise kullar ile ilgilidir. İleti tespit edilmiş bir hüküm kullar tarafından yerine getirilmezse söz konusu hikmet elde edilemez. Bu açıdan bakıldığında Cessâs hikmeti illetin bir sonucu olarak görmekte ve illetin dikkate alınmasıyla hikmetin tahakkuk edeceğini düşünmektedir. Bunu da şöyle örneklendirmektedir. Altın ve gümüş için para olma illeti insanların kabulü ile ortaya çıkmıştır. Ancak bu illete binaen verilen hükümlere bağlı hikmet ise, söz konusu hükümler uygulandığı zaman ortaya çıkacak maslahat ve mefsedetten kaçınmadır. Dolayısıyla illet kullar tarafından bilinir ve tespit edilebilir; hikmet ise tevkifi olup sadece Şâriin bildirimleriyle bilinir, genel manada biz maslahata dönük mana ve illetleri bilsek de; gerçekte maslahat kendisiyle kulluk ettiğimiz hükümlerde gizlidir. ²⁴

Hikmetle ta’lîl kabul etmeyen usulcülerdeki temel endişe, hukukta objektifliği istikrar ve hukuk güvenliğinin korunabilmesine dairdir. Bu nedenle onlar ta’lîlin daha açık ve objektif vasıflara bağlanmasını ön görmüşlerdir. Mesela riba ile ilgili hadiste “*Altını altınla, gümüşü gümüşle,*

²¹ Bkz. Kehf 18/79,80,82.

²² Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî el-Cessâs, el-*Fusûl fi'l-Usûl*, nşr. Uceyl Câsim en-Neşmi, (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslamiyye,1994), IV: 140-141.

²³ Cessâs, el-*Fusûl fi'l-Usûl*, IV: 141.

²⁴ Cessâs, el-*Fusûl fi'l-Usûl*, IV: 141.

buğdayı buğdayla hurmayı hurmayla, arpayı arpayla ve tuzu tuzla aynı miktarlarda ve peşin olarak değiştirin. Fazlalık ribâdır. Bunlardan farklı sınıflar arasında olursa peşin olmak kaydıyla istediğiniz miktarlarda satabilirsiniz"²⁵ denilmektedir. İbnü'l-Hümâm, ribânın haram kılınmasındaki asıl amaç/hikmetin, insanların mallarının korunması ve zarara uğramalarının önlenmesi olduğunu belirterek gerçek illetin de bu hikmet olduğuna vurguda bulunur. Ancak bu hikmetle ta'lîle gidilmediğini zira "malları koruma" gerekçesiyle ta'lîle gidilmesi durumunda örneğin bir devenin iki deveye karşılık, bir elbisenin iki elbiseye karşılık satılmasının caiz olamayacağını söyler. Oysa peşin olması durumunda Hanefî mezhebinde bunun caiz olduğunun ittifakla kabul edildiğini söylemiştir. İşte bu noktada mezhebe yöneltilecek eleştirilerden endişe edilmesinden dolayı Hanefîler, ribânın haramlığı hükmünü, ribâ yasağının hikmeti olan "insanların mallarını haksız mübadeleden koruma" ilkesi yerine ölçü ve tartı birliği illetiyle ta'lîl etmişlerdir. Eğer hikmetle ta'lîl yapsalardı bir devenin iki deveye karşılık, bir elbisenin iki elbiseye karşılık satılmasının caiz olamaması gerekirdi.²⁶

Diğer taraftan bazı İslam hukukçularının hikmetle ta'lîlin mümkün olduğu yönündeki ifadeleri onların mutlak anlamda hikmetle yani doğrudan ve sadece Şâriin gözettiği gayeler esas alınarak ta'lîl yapılmasını caiz gördükleri anlamına gelmez. Bu ifadelerin bir kısmı gerçek illetin hikmet olduğunu anlatmaya yöneliktir.

Bu mülahazalardan sonra kıyasa esas teşkil eden nasların sadece illet ekseninde anlaşılması naslarda gözetilen gayelerin de dikkate alınarak hikmet bütünlüğü içerisinde yorumlanmasının daha faydalı olacağı kanaatindeyiz. Mesela: içkinin haramlığını bildiren ayette kıyas neticesi ulaşılan "haramlığın illeti sarhoşluk olup sarhoşluk veren her şey haramdır" hükmünün ayetin sonunda ve takip eden ayette yer alan ".... Şeytan, sarhoşluk verici şeyler ve şans oyunları ile sadece aranızda düşmanlık ve nefret sokmaya... çalır." ²⁷ kısmıyla birlikte yorumlanarak "insanları kin ve düşmanlığa götüren durumların" da norm koymada temel alınabileceği kanaatindeyiz. Çünkü doğabilecek sonuçların dikkate alınması hikmetin bir gereğidir.

²⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, nşr. Halil b. Me'mun Şiha, (Beyrut: Daru'l-Marife, 2010), "Büyû", 78.

²⁶ Kemâlüddin Muhammed b. Abdül'l-Vâhid es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, (Beyrut, ty.), V: 279; Koca, "Hikmet", XVII: 518.

²⁷ Maide 5/90-91

D. Hikmete Dayalı Gaî Yorumun Temeli

Hikmetle ta'lîl meselesinde yukarıda geçen tartışmalarda İslâm hukukçularının büyük çoğunluğunun Allâh'ın koyduğu hükümlerde mutlak surette bir takım gâyeler olduğunu ve onlara göre bu hükümlerin büyük kısmının ta'lîl edilebilir nitelikte olduğu görüşünü benimsediklerini belirtmiştik. Bu gayeler ise esas itibarıyla insanlar için fayda sağlama ve onlardan zararı def ederek dünyayı kötülüklerden arındırma ilkesine dayanır. Şâriin bu temel amaçları, nasların anlaşılması, uygulanması ve hakkında nas bulunmayan meselelerde hüküm istidlâl edilmesinde en önemli yorum vasıtalarıdır. Nitekim nasların birden fazla manaya ihtimali halinde ya da naslar arasında bir teâruz durumunda, uzlaştırma ya da bir tercih için öncelikle onların ihtiva ettiği hikmetlerin bilinmesine ihtiyaç vardır.²⁸

Bu bağlamda İslam hukukunda da kurallar vaz edilirken, bu kuralların rastgele değil de belli sebeplere binaen vaz edildiği, bir takım amaçların gözetildiği kabul edilir. Cessas da şer'i emirlerin güzel sonuçlara, maslahata yönelik olduğunu kabul eder. Bunun da hikmetin bir gereği olduğunu söyler. Hikmetli bir kişi ile sefih arasındaki farkın hikmet sahibi kişinin yaptığı işlerin övgüye değer bir gayeye matuf olup maslahata uygun olduğunu, sefihin işlerinin ise böyle olmadığını söyler. Allah'ın hakîm olmasının anlamının da onun ahkâm, emir ve fiillerinin yüce gayelere dönük olduğunu hakîm olmasının bunu gerektirdiğini, aksinin Allah'ın abes iş yapması anlamına geldiğini ki, bundan da Allah'ın münezzeh olduğunu izah eder.²⁹

Serahsî'ye göre "O hevâ ve hevesinden konuşmaz, onun konuştuğu ancak kendisine vahyedilen vahiydir." ayeti gereği Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin ilahi boyutu bulunmaktadır. Öte yandan pek çok ayette kendisine insanlara indirilmiş şeyleri insanlara emretmekle görevlidir. Serahsî, gönderilen yeni emirlerin belli bir hikmete mebni olmasının yanında, mevcut hükümlerin neshedilmesinde ve yerine yeni ahkâmın bina edilmesinde de belli hikmetler gizli olduğunu belirtir.³⁰ Serahsî, hikmete uygun olmayan bir şeyin Şeriat tarafından emredilmeyeceğini ve yasaklanmayacağını söylemektedir.³¹ Bu gayelere temel teşkil edecek ilkeler esas itibarıyla Kur'an'da mevcuttur. Bu ana ilkeler sadedinde Kur'an-ı Kerimdeki şu ayetleri

²⁸ Bkz. Koca, "Hikmet", XVII: 518.

²⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, IV: 140.

³⁰ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *Usulü's-Serahsi*, Ebu'l-Vefâ el-Afgâni, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2005), 345.

³¹ Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, tz.), XXIV: 23.

zikredebiliriz: “... Allah sizin için kolaylık ister zorluk istemez”³² “Allah size dinde bir zorluk kılmamıştır”³³ “... Allah sizi zorlamak istemez. Allah sizi arıtıp üzerinize olan nimeti tamamlamak ister.”³⁴ İçkiyi yasaklayan âyetin sonunda “... Şüphesiz şeytan, içki ve kumar yüzünden aranızda düşmanlık sokmak ister.”³⁵ “...Kıyasa sizin için hayat vardır... Doğru yoldan sapmamanız için en uygun olanı budur.”³⁶ Yukarıda teysîr/ kolaylaştırmanın genel bir ilke olduğu ile ilgili âyette geçen “Allah sizin için kolaylık ister” ve akabinde “Allah size zorluk istemez” şeklinde tekit gelerek kolaylaştırmanın ana bir gâye olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca bu gayeyi teyit edici çok sayıda nas mevcuttur.³⁷

1. Hikmet Eksenli Kıyasın İmkânı

Teknik manada illeti merkeze alan kıyasın yanında, doğabilecek sonuçları dikkate almayı gerektiren hikmet eksenli bir kıyas mümkün müdür? Burada bu sorunun cevabı aranacaktır.

Hz. Peygamber, bir kadının aynı nikâh altında halası ve teyzesi ile cem edilmesini (bir arada bulundurulmasını) yasaklarken, “Çünkü siz bunu yaparsanız aile bağlarını koparmış olursunuz.”³⁸ buyurarak bu fiilin doğuracağı olumsuz sonuçlara vurgu yapmıştır.

Aynı şekilde Hz. Peygamber, bir kadınla evlenmek istediğini söyleyen Muğire b. Şu’be’ye şöyle demiştir: “Ona bak zira aranızda sevgi ve ülfetin oluşabilmesi için uygun olanı budur.”³⁹ Rasullulah (a.s) burada erkeğin evleneceği kadına bakmasına izin verirken bunun eşler arasında sevginin oluşması ve uyuşup anlaşmalarına zemin hazırlaması gibi bir maslahata vesile olacağına işaret etmiştir. Nitekim bu da kullarla ilgili maslahatı sağlaması açısından hikmet kapsamındadır.

Konumuz açısından şu örnek daha da açıklayıcı niteliktedir: Hz. Peygamber, “Savaş esnasında el kesilmez (hırsızlık suçu işleyene ceza

³² Bakara, 2/185.

³³ Hacc, 22/78.

³⁴ Mâide, 5/6.

³⁵ Mâide, 5/91.

³⁶ Nisa, 4/3.

³⁷ Bkz. Bakara, 2/286; Nisâ, 4/28; Buhârî, İman, 29; Vudû 58; Edeb, 80; Müslim, Cihad 5.

³⁸ Buhârî, Nikah, 27; Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac, *Sahîh-i Müslim*, nşr. Muhammed Fuad Abdûlbaki, (Kahire: Müessesetü'l-Muhtar, 2010), Nikah, 37-38.

³⁹ Müslim, Nikâh 74, 75; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr.

Ammar Tayyar ve dğr., (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2011), Nikah, 5; İbn Mâce, Nikâh 9;

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali, *Kitabü's-Süneni'l-Kübrâ*, nşr. Hasan Abdülmün'im, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), Nikâh, 5.

uygulanmaz)”⁴⁰ buyurmuştur. Sahabe ve tabiûn bu hadisteki yasağın hikmetini cezanın uygulanması durumunda bunun ortaya çıkaracağı zarar ile açıklamış olup bu da suçlunun düşmana sığınma gibi zararlı bir sonucu doğurmasıdır. Sonra onlar bu yasağı aynı hikmetten hareketle kıyas yaparak el kesme dışındaki –zina cezası, şarap içme cezası gibi şer’an tayin edilmiş-diğer cezaları da içine alacak şekilde genişleterek uygulamışlardır. Çünkü bu cezaların savaş esnasında uygulanması da aynı şekilde zikredilen bu olumsuz sonuçlara neden olabilir. Daha sonra bunu “düşman ülkesinde iken hadler uygulanmaz şeklinde” genel bir ilkeye dönüştürmüşlerdir. Bu da düşmana iltica ve düşmanın güçlenmesi gibi bir zararlı sonucu önlemeye dönüktür.

Nitekim Ebû Hanife de aynı hikmeti esas alan bir kıyasla “kadın olsun erkek olsun düşman ülkesinden çıkarılmış ve Müslümanların eline geçmiş esirlerin, Müslümanların düşmanı olan ülkeye satılmasını doğru bulmam. Çünkü bu durum düşmanların güçlenmesine yol açar” diyerek bu satışı doğuracağı zararlı sonuçlara işaret etmiştir.⁴¹ Ebû Hanife burada, Hz. Peygamberin, “*Savaş esnasında el kesilmez (hırsızlık suçu işleyene ceza uygulanmaz)*” hadisindeki mündemiç hikmeti temel alarak bu hükme kıyasla ulaşmıştır denilebilir. Neticede bu örnekler bize hikmet eksenli bir kıyasın mümkün ve ilk dönemlerde fiilen gerçekleştiğini göstermektedir.

2. Nasların Gâi Yönden Yorumlanmasının İmkânı

Şâriin maksadının ne olduğu ve bunun nasıl anlaşılacağı, gâi yorumda önem arz eden bir meseledir. Şâtibi, Şâriin maksadının, maksadı olmayandan ne şekilde ayırt edileceği hususunda üç yaklaşım olduğunu dile getirir:

a. “Bize kendini bildiren/bildirimde bulunan nass (Kur’an veya sünnette yer alan norm) bulunana kadar Şâriin gayesinin bilinemeyeceğini benimsemek düşer” diyen görüş. Söz konusu bu yaklaşım mutlak olarak zahiri esas alır. Şâriin gayelerini bilme yerlerini zahire ve naslara hasreden bu yaklaşım Zâhirilerin görüşüdür.

b. Şâri’in gayesinin, bu zahirlerde ve ondan anlaşılmalarda değil, onun ötesinde bulunan bir durum olduğunu ileri sürmek. Bu görüş sahipleri, dinî hükümlerde bütünüyle sürekli bu yolu izlerler. Onlar, “zahirine bakarak Şâriin gayelerini belirleyemeyiz” derler. Bu yaklaşım, dini ortadan kaldırma niyeti olan kesimin görüşüdür ki bunlar Batınîlerdir.

⁴⁰ Süleyman b. Eş’as es-Sicistani Ebû Dâvûd, *Sünenu Ebî Davud*, nşr. İzzet Ubeyd ed-De’as, Muhammed Ali es-Seyyid, (Beyrut: Dâru’ İbni Hazm, 1997), Hudûd, 18.

⁴¹ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 152.

c. Hukukun farklılık ve çatışma olmaksızın hep aynı istikrar içinde yürümesi için, nasla veya ruhuyla her iki durumda birlikte göz önüne alınmasını benimsemek. Âlimlerin çoğunluğunun benimsediği yöntem budur.

Şâriin gayesi çeşitli şekillerde bilinebilir, buna dair şu ölçütler esas alınabilir.

a. Doğrudan ve açık, emir ve yasağın olması. Çünkü emir, yapmayı (fiil) gerektirdiğinden dolayı emir olur. Böyle bir durumda fiilin yapılması Şâriin maksadıdır. Yapmamak konusundaki yasak da böyledir.

b. Emir ve yasakların illetlerini dikkate almak. Neslin devamına dönük fayda için nikâh, akit konusu maldan faydalanmaya dönük maslahat için alım-satım gibi.

c. Şâriin norm koymasında aslî ve tâlî (tebiî) gayeleri vardır. Bunların mansûsu (Kur'an ve sünnetteki normların lafızlarıyla ifade edilen mana ve gayeler) vardır, medlûlü (işaret edileni) vardır, bir de mansûslardan çıkarılanı vardır. Böylece nasla belirtilmeyenlerin de Şâriin maksudu olabileceği sonucunu çıkar.⁴²

Şâriin maksûdu olan gâyeler çeşitli yollarla bilindikten sonra naslar da bu gayelere mütenasip bir şekilde yorumlanabilir. Bu durum Hz. Ömer'in bazı uygulamalarında daha açık şekilde görülür. Nitekim Irak, Hz. Ömer devrinde Müslümanlar tarafından kılıçla fethedildikten sonra Hz. Ömer bu araziye eski sahiplerinin elinde bırakıp, bu araziden haraç vergisi almayı ve bu şekilde elde edilen geliri Müslümanların kamu yararına harcamayı daha uygun gördü. Bu konuda temel dayanağı Haşr suresinin 6-10 ayetlerini anlayış ve yorumlayış tarzı idi. Hz. Ömer'e göre ganimetlerin dağıtılmasını konu alan Enfal suresi 41. âyeti, Haşr suresinin 6-10 âyetleri ile tahsis edilmiştir. Nitekim Enfal suresi 41. ayeti ve Haşr sûresinin ilgili âyetleri ganimetlerin dağıtılması ile ilgilidir.

Sahabenin büyük çoğunluğu ise menkul malların savaş gazileri arasında dağıtıldığı gibi bu arazinin de taksim edilmesini istemekte, bu konuda Hz. Peygamberin, Hayber topraklarını taksim etmiş olması ile Enfal suresi 41. âyeti delil olarak gösteriyorlardı. Ayrıca onlara göre Haşr sûresinin ilgili âyetleri ile Enfal suresi 41. âyeti arasında bir ilgi de yok ki tahsisten söz

⁴² Ebû İshak eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, Dâru'l-Fıkr, tsz., II: 273-278 ; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, (çev. Mehmet Erdoğan; Vecdi Akyüz), (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2006), 38-39.

edilebilsin. Enfal suresi 41 âyet kılıç zoruyla, Haşr suresi 6-10 âyetleri ise sulh yoluyla elde edilen “fey”⁴³ hakkında idi.

Bu mesele ile ilgili sahabe arasında günlerce devam eden tartışmalar olur.⁴⁴ Neticede Hz. Ömer görüşünde ısrar eder ve konuyu izah sadedinde önemli makul gerekçeler ileri sürer. O, Özellikle Haşr sûresi 8,9 ve 10 âyetleri birbiriyle irtibatlandırarak bir bütünlük içinde ele alarak cumhurdan farklı yorumlar. Hz. Ömer, bu âyetleri müstakil olarak değil ganimette hak sahiplerini açıklayan 6. ayete atfederek bu ganimetlerden özellikle yurtlarından ve mallarından uzak kalmış Allah’ın rızasını isteyen muhacirlerin ve ensarın hakkı olduğu gibi 8. ayette sözü edilen gelecek kuşakların da hakkının olduğu sonucuna ulaşır.

Nitekim ilgili ayette “*Bunların arkasından gelenler şöyle derler: Rabbimiz! Bizi ve bizden önce gelip geçmiş imanlı kardeşlerimizi bağışla; kalplerimizde, iman edenlere karşı hiçbir kin bırakma! Rabbimiz! Şüphesiz ki sen çok şefkatli, çok merhametlisin!*”⁴⁵ buyrulurken daha sonra gelecek nesillerin de bu ganimetlerde hakkı olduğuna işaret edilmektedir.

Hz. Ömer’in sadece bu uygulaması değil daha sonraki uygulamalarda da arazi daima Fey hükümlerine tabii kılınarak ganimet hukuku dışında tutulmuş, dolayısıyla savaşanlara dağıtılması cihetine gidilmemiştir.⁴⁶

Aslında fey’in taksiminde hak sahiplerini açıklayan “*Allah’ın, (fethedilen) ülkeler halkından Peygamberine verdiği ganimetler, Allah, Peygamber, yakınları, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir. Böylece o mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir devlet olmasın...*”⁴⁷ meâlindeki ayet de Hz. Ömer’in bu uygulamasının isabetli olduğuna delâlet eder. Çünkü âyette söz konusu taksim gerekçelendirilirken bu elde edilen fey’ (ganimetler)in cahiliyede olduğu gibi fakir ve güçsüzlerin yoksun bırakıldığı, zenginler, güçlüler ve idareciler arasında paylaştırılan ve onlar arasında dolaşan bir servete dönüşmemesine vurguda bulunulmuştur.

⁴³ Fey’: savaşız elde edilen ganimetler ve mallar. Ayrıca haraç, cizye, ticari mal vergisi gibi gelirleri de fey kapsamında değerlendirenler var. Bkz. Mustafa Fayda, “Fey” , *DİA*, XII: 511-513.

⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, X: 15-16; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984); II: 401; Ali Bardakoğlu, *İslam Hukukunda Metodolojik İhtilaflar ve Sonuçları* (Ders Notları), (Kayseri,1987), 9-10.

⁴⁵ Haşr 59/10.

⁴⁶ Ayrıntılı Bilgi İçin Bkz. Fayda, “Fey” , XII: 511-513; Mehmet Erkal, ‘Ganimet’, *DİA*, XIII: 351-354.

⁴⁷ Haşr 59/7.

Böylece servetin belirli bir kesimin elinde toplanarak diğerlerinin bundan mahrum kalmaması ve ümmetin bütününe yayılması hedeflenmiştir.⁴⁸

Nitekim cahiliye döneminde elde edilen ganimetlerin en iyisini gücü elinde bulunduran kabile reisleri alır, geride kalan ve beğenilmeyen değersiz malları ise fakirlere bırakılırdı. Allah, zulüm ve haksızlığın cari olduğu fakirlerin ezildiği bu sisteme son vererek, ihtiyaç odaklı muhtaç ve fakirlerin de dikkate alındığı âdil bir paylaşımı tesis etmiştir.⁴⁹ Neticede ayette “*zenginler arasında dolaşan bir servet olmasın*” denilmesi “cahiliye hükmüne” dönülmemesi noktasında bir uyarı teşkil edip bu da gâî açıdan fey yoluyla elde edilen servetin adil bir şekilde paylaşımını hedeflemektedir. Hz. Ömer’in de Irak topraklarıyla ilgili tasarrufunda bu uyarıyı dikkate almış olduğu düşünülebilir.

Böylece nasların bir bütünlük içinde ele alınarak gözetilen gayelerin dikkate alınması hikmet gereğidir. Örnek sadedinde (tarihsel olduğu düşünülen) şu ayet de bu perspektiften yorumlanabilir. “*Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve savaş atları hazırlayın ki onlarla Allah’ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve bunlardan başka sizin bilmediğiniz fakat Allah’ın bildiği diğer düşmanları korkutasınız...*” Âyette “*أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ*” Onlara yani düşmanlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet hazırlayın denilirken “kuvvet” mutlak olarak gelmiş olup her türden güç, kuvvet ve teçhizatı içine alır. Yine savaş atlarının hazırlanması tarihsel bir örnek olsa bile buradaki verilen mesaj evrenseldir. Burada “savaş atları” numune bir kuvvet olarak zikredilmiş olup asıl olan her çağın şartlarına uygun her yönden stratejik bir caydırıcı kuvvet hazırlamaktır. Burada kuvvet hazırlamaktan temel maksat doğrudan savaş değil düşmana karşı caydırıcı olmaktır. Çünkü “*تُرْجَبُونَ*” lafzı, burada güdülen gayenin nihaî manada düşmanı yıldırma ve korkutma olduğunu gösterir. Kâfirler, Müslümanların güçlü olduğunu bildiklerinde savaşı göze almayıp yılarak korkacaklardır zaten amaçlanan da bu caydırıcılıktır.⁵⁰

Şâriin, hüküm koymada gözettiği temel maksad kulların maslahatı olup nasların yorumlanmasında bu gayenin göz ardı edilmemesi gerektiğini belirtmiştik. Kur’an-ı Kerim’de en uzun ayet olarak bilinen “müdâyene” ayeti

⁴⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Beyrut: Müessesetü Târihi'l-Arabî, 2000), XXVIII: 76; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 159-160.

⁴⁹ Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta'lîlü'l-Âhkâm*, (Beyrut, 1981), 18; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII: 76.

⁵⁰ Şelebî, *Ta'lîlü'l-Âhkâm*, 17.

(Bakara/282), içerdiği hükümler ve meseleler açısından bu bağlamda önem arz etmektedir.

Bu âyette birden fazla emir kipiyle gelen ifadeler mevcuttur. Bu emirlerin ne ifade ettiği ise âlimler arasında ihtilafa sebep olmuştur. Cumhuriyet buradaki emirlerin tamamının nedb ifade ettiğini savunurken -rehin alma hariç- başta Zâhirîler olmak üzere bazı âlimler bu emirlerin vücûb ifade ettiği görüşündeler. Şimdi bu ayette geçen emir kipi ile gelen ifadelerin neler olduğunu ve âlimler tarafından neye hamledildiğini kısaca serdedeceğiz.

Ayette emir sigası ile gelen dört ifade bulunmaktadır ki, o ifadeler şunlardır: 1-“Belirli bir süreye kadar borçlandığınız zaman onu yazın”, 2-“(Bu işleme) şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği eğer iki erkek olmazsa, bir erkek ve iki kadını şahit tutun. Bu, onlardan biri unutacak olursa, diğerinin ona hatırlatması içindir”, 3-“Alış-veriş yaptığınız zaman da şahit tutun” ve 4-“Eğer yolculukta olur da bir yazıcı bulamazsanız, o zaman alınmış rehinler yeterlidir”.

Bu âyetin en çok emir ihtiva eden bir içeriğe sahip olmasına rağmen ve bu emirleri güçlendiren “Çağırıldıkları vakit şahitler gelmemezlik etmesin”; “Büyük veya küçük, vâdesine kadar hiçbir şeyi yazmaktan sakın üşenmeyin” gibi tekit ifade edici açıklamaları barındırmasına rağmen Zâhirîler ve bazı alimler dışında âlimlerin cumhuru bu emirleri lafızca/literal bir yorumla nedbe hamletmişlerdir.

Biz burada emir sigasının vücub mu? Ya da nedb mi ifade eder? şeklindeki lafzi tartışma kısmına girmek istemiyoruz. Ancak şu soruyu sormak isteriz. Şâriin bu kadar emirden maksadı nedir ya da hangi gayeyi güdüyor. Bunu tartışmak gerekir. Ancak geçen soruya verilecek cevap her halde çok açık olsa gerekir ki bu da borçlanmalardan doğan hakların korunmasıdır. O zaman gaye bu hakların korunması ise bu gayeyi mendub hükmü mü? yoksa vacib/farz hükmü mü gerçekleştirecektir? Bu da izahtan varestedir. Fakat maalesef geleneğimizde bu konu gaî açıdan pek tartışılmamıştır. Bu tartışmaya girmemiz araştırma sınırların aşacağından bunun ayrı bir araştırma konusu olacağını düşünüyoruz.

Burada konuyu çok uzatmadan İbn Âşûr’un bu husustaki mülâhazalarına kısaca yer vermek istiyoruz. O bu konuda şunları söyler:

“Yazma emrinden maksat hakların güvence altına alınması, husumete götüren yolların kapatılması, insanların muamelelerinin düzenlenmesi ve fasit akitleri bilme imkânıdır. Allah, ümmetten başlangıçta gevşek davranıp da sonuçta çekişmeyle karşı karşıya

kalmamaları için onlara işi sağlam yapmalarını gerekli kılmıştır. Böylece anlaşmazlığa ve kavgaya götüren yolları bertaraf etmiştir. Şeriatin maksadı insanların birbirine güvenini ortadan kaldırmak değil daha başlangıçta hak sahiplerini uyararak ileride ortaya çıkabilecek kötü sonuçları engellemektir. Diğer bir maksat ise borçlunun, yazma emrinin Allah'ın emri olduğunu bilince borç veren kişiyi işini sağlam yaptığından dolayı itham etmemiş olacaktır.⁵¹

Sonuç

Hikmetin gerek kelime anlamı gerekse fıkıh ve usuldeki yüklendiği mana açısından geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğunu gördük. Hükmün konulmasından amaçlanan sonuç veya korunmak istenen maslahat bağlamında hikmet İslâm hukukçu ve usûlcüler nezdinde muteber bir mana olarak kabul edilir.

Usûlcüler hikmeti, muteber bir mana olarak kabul etseler de onların büyük çoğunluğu mutlak şekilde hikmetle tâ'lîli kabul etmezler. Hikmetle tâ'lîli kabul etmeyen usulcülerdeki temel endişe, hukukta objektifliğin, istikrarın ve hukuk güvenliğinin korunabilmesine dönüktür.

Hikmetle tâ'lîle taraf olanlar da bunu mutlak anlamda tecviz etmeyip bilakis tâ'lîli bir kısım kayıtlara bağlamışlardır. Nitekim onlar getirdikleri kayıtlarla bir bakıma hikmeti esnek yapısından çıkarıp illete dönüştürmüş olmaktadır.

Bu mülahazalardan sonra kıyasa esas teşkil eden nasların sadece illet ekseninde anlaşılması, naslarda gözetilen gayelerin de dikkate alınarak hikmet bütünlüğü içerisinde yorumlanmasının daha faydalı olacağı düşüncesindeyiz.

Bu bağlamda teknik manada illeti merkeze alan kıyasın yanında, doğabilecek sonuçları dikkate almayı gerektiren hikmet eksenli bir kıyasın da mümkün olabileceği kanaatindeyiz. Hz. Peygamberin bildirdiği, bir kadının aynı evlilik içinde halası ve teyzesiyle cem edilme yasağı ve savaş esnasında hırsızlık suçu işleyene el kesme cezasının uygulanması yasağı gibi birçok durumda doğabilecek sonuçlar dikkate alınmıştır. İlk dönem âlimlerin içtihatlarında da bu hikmetin gözetildiği görülür. Mesela Ebû Hanife'nin esirlerin, düşman ülkeye satılmasını doğru bulmamasında aynı hikmeti esas alarak kıyas yaptığı görülür.

⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, III: 566.

Şâriin maksûdu olan gâyeler bilindikten sonra nasların da bu maksada uygun bir şekilde gâi manalarının da dikkate alınarak yorumlanması mümkündür.

Hız. Ömer'in Irak topraklarıyla ilgili tasarrufunda söz konusu gâi yorum başat rol oynamıştır. Zira onun, zikredilen araziye savaş gazileri arasında dağıtmayıp vergi karşılığında eski sahiplerinde bırakması, onun kamu yararını gözetmesinin yanında gelecek nesilleri düşünen uzun vadeli bir hikmeti gözetmesine mebnidir. Hız. Ömer'in bu tasarrufu, daha sonraki uygulamalar için de ilham kaynağı olmuş, nitekim Osmanlı devletindeki mîrî arazi sisteminin oluşumuna örnek teşkil etmiştir.

Hâsılı hikmet, hukuk düşüncesinde hükümlere ilişkin özel amaçların gerçekleşip gerçekleşmediği noktasında kendine başvurulabilecek önemli yorum kriteridir.



KAYNAKÇA

- ÂMİDÎ, Ebû'l-Hasen Seyfeddin Alî b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- APAYDIN, H. Yunus, *İslam Hukuk Usûlü*. Kayseri: Kardeşler Form Ofset Baskı, 2016.
- BARDAKOĞLU, Ali, *İslam Hukukunda Metodolojik İhtilaflar ve Sonuçları* (Ders Notları). Kayseri: 1987.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*. nşr. Halil b. Me'mun Şiha, Beyrut: Daru'l-Marife, 2010.
- CEVHERÎ, İsmail b. Hammad. *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1999.
- CESSÂS, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *el-Fusûl fî'l-Usûl*. nşr. Uceyl Câsim en-Neşmî, Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 1994.
- EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. Eş'as, es-Sicistani. *Sünenu Ebî Davud*. nşr. İzzet Ubeyd ed-De'as, Muhammed Ali es-Seyyid, Beyrut: Dâru' İbni Hazm, 1997.
- ERKAL, Mehmet. "Ganimet", *DİA*. XIII, (s. 351-354).
- EZHERÎ, Ebu Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Luğa*. (tah. Ahmed A. Muhaymir), Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004.

- FAYDA, Mustafa. "Fey" , *DİA*. XII, (s. 511-513)
- FÎRÛZABÂDÎ, Muhammed b. Yakub, *Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2011.
- İBN ÂŞÛR, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Beyrut: Müessesetü Târihi'l-Arabî, 2000.
- İBN ÂŞÛR, Muhammed Tâhir, *İslam Hukuk Felsefesi*. (çev. Mehmet Erdoğan; Vecdi Akyüz) İstanbul: Rağbet Yayınları, 2006.
- İBN MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid, *Sünenü İbn Mâce*, nşr. Ammâr Tayyâr, Yâsir Hasan, Dimaşk: Müessetü'r-Risâle, 2009.
- İBN MANZÛR, Cemaleddin. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru sadr, 1993.
- İBNÛ'L-HÛMÂM, Kemâluddin Muhammed b. Abdül'l-Vâhid es-Sivâsî. *Fethu'l-Kadîr*. Beyrut: ty.
- İSFAHÂNÎ, Ebû'l-Kâsım Hüseyin Muhammed b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb. *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Davûdî, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2002.
- KOCA, Ferhat. "Hikmet" *DİA*. İstanbul: 1998, XVII, (s. 514-518)
- MÜSLİM, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac *Sahîh-i Müslim*. nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki, Kahire: Müessesetü'l-Muhtar, 2010.
- NESÂÎ, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali, *Kitabü's-Süneni'l-Kübrâ*, nşr. Hasan Abdülmün'im, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- ÖZDEMİR, İbrahim. *Usûl-i Fıkıhta T'alîl Tartışmaları (hicri IV-VIII. asırlar)*. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (basılmamış doktora tezi), Diyarbakır: 2013.
- RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*. nşr. Taha Câbir Feyyaz el-Alvâni, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- SERAHSÎ, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Marife, tz.
- SERAHSÎ, *Usulü's-Serahsi*. thk. Ebu'l-Vefa el-Afganî, Beyrut: Daru'l-Fikr, 2005.
- ŞABAN, Zekiyyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. (çev. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- ŞÂTİBÎ, Ebû İshak. *el-Muvâfakât*. Dâru'l-Fikr, y.y., t.y.
- ŞELEBÎ, Muhammed Mustafa. *Ta'lîlü'l-Âhkâm*, Beyrut: 1981.
- TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmîzî*. nşr. Ammar Tayyar ve dğr., Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2011.

YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

ZEBİDÎ, Muhammed b. Abdurrezzak el-Hüseyini. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Dâru'l-Hidaye, tsz.

ZEMAŞERÎ, Ebü'l- Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *Tefsîrû'l-Keşşâf an Hakâiku't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te`vil*. nşr. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvid, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1417.



THE POSSIBILITY AND LIMITS OF INTERPRETING THE NASS IN THE BASIS OF WISDOM*

© Nasi ASLAN^a

Extended Abstract

The Islamic jurists state that Hikmah means “the reason for the commandment” (maqasid al-Shari’a) or “the advantage intended with the commandment” (mesalih-il-ibad).

There are two aspects of Hikmah for the commander and the commandant. In this context, the five essentials that Islam aims to safeguard, well-known as the term of “maqasid al-Shari’a” in literature can be formulated as “the protection of life, property, offspring, religion and mind”. In one respect, these principles constitute the Commander’s overall aim and involve the public welfare in another respect.

They acknowledge that the practical area can be enlarged through Qiyas and pronounce that it will be made in accordance with the suitable quality for the command. These scholars typically describe the cause (illat) as “the meaning reasonably given to the intention of commandment”.

The cause in Islam is, for example, traveling in the avoidance of fasting during Ramadan, purchase-sell contract for the transfer of ownership, or intentional manslaughter for the punishment of retaliation.

The term of hikmah is used as the following meaning:

- a. The expedient case for the commandment (e.g. hardship in traveling, requirement for such a trade agreement, or loss of life in manslaughter)

* This article is reviewed and improved version of the report which has been presented verbally in International Sempodium on Islam and Commentary on May 8-10, 2017 in Malatya/Turkey.

^a Prof., Çukurova University Theology Faculty, nasiaslan@cu.edu.tr

- b. The intentional outcomes through the commandment, or the wilful interest to be protected (e.g. overcoming the hardship with permission of avoiding fast of Ramadan during travel, providing the interests and meeting the necessities of the contracting parties in rendering the exchange permissible (jaiz), or preventing loss of life by way of prohibiting wilful murder and punishing the murderer who has violated the cannon law.

In this context the cause is answering the question asked to reveal the association and determination between the command and the action, while hikmah is the reply to what aim the Commander has got in establishing commandments.

Consequently, it will be evidently more useful that the Islamic rules (nass) essential for Qiyas should not only be perceived with the cause but also interpreted within integrity of hikmah considering the reasons behind the rules. For example, the judgment of “the cause of illicitness is intoxication and any toxicants are illicit” has been made through Qiyas method from the verse of unlawfulness of alcoholic beverages, and to interpret it together with the phrases in the end of the verse and the following verse: “...*The Shaitan only desires to cause enmity and hatred to spring in your midst by means of intoxicants and games of chance...*”, the circumstances to incite hatred and enmity can also be grounded on in norm making so that hikmah involves considering the potential outcomes.

For ratiocination of the commandments in a way of hikmah, the great majority of Islamic jurists confirms that there exist some absolute reasons laying behind the divine commandments, and the most of these rules are ratiocinable. These reasons are mainly based on the principle of providing benefits for the sake of people and purifying the world by getting rid of harms from them. These primary goals of the Commander’s are the key analytical tools in understanding and applying the Islamic norms as well as deducing judgments in lack of applicable norms.

Technically with the cause-centered Qiyas, is it possible to apply a hikmah-oriented approach requiring the consideration of the potential outcomes? In this paper, its applicability will be discussed.

The Prophet (his holiness) prohibited the action in which a woman is under the same marriage with her aunt (the sister of her father or mother) and highlighted the adverse consequences saying like “That is why you will broken the family bonds if you do so”.

Furthermore, the Prophet (his holiness) pronounced to Mughira bin Shuba

who expressed his opinion of marriage with a woman, like “Look at her because doing so is such a proper action that affection and fondness can occur between both of you”. The Allah’s Messenger (Rasulullah, peace be upon him) gives permission that a man may look at his prospective woman and indicates that this may allow for the couple to love and get along with each other. Therefore, this is of hikmah because it achieves the advantages of worshippers.

In our topic, the more explanatory example is: the Prophet (his holiness) said “*Hands are not to be cut off during a war (no haad penalty would be enforced to a thief)*”. The hikmah of the restriction in this hadith is related to the would-be damage when the penalty is performed, according to sahaba and tabiun, and it is disadvantageous outcomes such as the criminal’s defection. Afterwards they judged this forbidden for other haad penalties determined in sharia including adultery penalty and wining penalty because the execution of all these punishments in war may also lead to the mentioned adverse outcomes. Then, they transformed this into a general principle that the haads/severe penalties will not be executed in the enemy country in consideration of avoiding a damaging consequence such as defection to the foe and hence its empowerment.

Accordingly Abu Hanifa said “I find it inappropriate that nobody man or woman who has expelled from an enemy country and captured by Muslims is sold to a country at enmity with Muslims so that the enemies will strengthen by this means” judging with the Qiyas based on the same hikmah and pointed out potential disadvantages from such a business. It can be inferred that he must have reached this judgment through Qiyas on the basis of the hikmah in that hadith of the Prophet’s (his holiness). Consequently all these cases show us that a hikmah oriented Qiyas is possible from its practice in the early periods.

Such a teleological interpretation had major part in the disposition of the Caliph Omar (his holiness) on the Iraqi lands. In this case, he did not distribute them among the war veterans but leave the estates to the previous owners, and this application is based on the long-term hikmah acting thoughtfully for next offspring as well as concern for public interest. His disposition would be the source of inspiration for further developments and serve as an example for the establishment of demesne system in the Ottoman State.

After all, it is likely to be useful that the underlying Islamic nass (inconvertible cannon laws) for Qiyas is not realized simply around the cause

but also interpreted with integrity of hikmah.

In conclusion, hikmah is a key criterion for interpretation that can be used in terms of whether the specific purposes for the commands is juristically achieved or not.

Keywords: Islamic Jurisprudence, Hikmah, Teleological Interpretation, Ratiocination of the Commandments, Maslaha (Considering One's Good).

