

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI**

SERAHSÎ ÖRNEĞİNDE HUKUK İLE AHLÂK İLİŞKİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Muhammed Reşat ASLAN

Ankara 2025

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI**

SERAHSÎ ÖRNEĞİNDE HUKUK İLE AHLÂK İLİŞKİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Muhammed Reşat ASLAN

Tez Danışmanı

Dr. Öğr. Üyesi Hadi Ensar CEYLAN

Ankara 2025

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI**

SERAHSİ ÖRNEĞİNDE HUKUK İLE AHLÂK İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı

Dr. Öğr. Üyesi Hadi Ensar CEYLAN

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

1- Doç. Dr. Oğuzhan TAN

2- Dr. Öğr. Üyesi Ozat SHAMSHIYEV

3- Dr. Öğr. Üyesi Hadi Ensar CEYLAN

Tez Savunması Tarihi: 10.09.2025

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Dr. Öğr. Üyesi Hadi Ensar CEYLAN danışmanlığında hazırladığım “Serahsî Örneğinde Hukuk ile Ahlâk İlişkisi (Ankara.2025)” adlı yüksek lisans tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

06.11.2025

Muhammed Reşat ASLAN

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
ÖNSÖZ.....	III
KISALTMALAR.....	V
GİRİŞ.....	1
I. İÇERİK VE YÖNTEM.....	1
A. Tez Konusunun Önemi.....	1
B. Tezin Amacı.....	3
C. Tez Konusunun Sınırlandırılması.....	3
D. Araştırmanın Yöntemi ve Sunumu.....	4
E. Kaynakların Değerlendirilmesi.....	5
II. SERAHSÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ, DÖNEMİ VE HUKUK ANLAYIŞI.....	8
A. Serahsî'nin Hayatı.....	8
B. Serahsî'nin Eserleri.....	10
C. Serahsî'nin Yaşadığı Dönem.....	11
D. Serahsî'nin Hukuk Anlayışı ve Önemi.....	12
BİRİNCİ BÖLÜM.....	15
HUKUK İLE AHLÂK İLİŞKİSİ.....	15
I. HUKUK, FIKIH VE AHLÂK KAVRAMLARI ARASINDAKİ İLİŞKİLER.....	15
A. Hukuk, Fıkıh ve Ahlâk Kavramları.....	15
B. Fıkhî Bilgi ile Ahlâkî Bilginin Epistemik Değeri.....	19
C. Kur'ân Çerçevesinde Ahlâk.....	21
D. Sünnet Çerçevesinde Ahlâk.....	23
E. İslâm Ahlâk Sisteminin Gelişimi.....	25
II. HUKUK İLE AHLÂK İLİŞKİSİNİN BOYUTLARI.....	27
A. Ahlâkın Önceliği Meselesi.....	28
B. Hukukun Asgarî Ahlâk Niteliği.....	30
C. Hukuk ve Ahlâkî Değerler.....	31
D. Hukuk ile Ahlâk Bütünleşmesi.....	34
E. Hukuk ile Ahlâk Ayrışması.....	43
F. Hukukî ve Ahlâkî Sorumluluk.....	45
İKİNCİ BÖLÜM.....	49
SERAHSÎ'DE HUKUK İLE AHLÂK İLİŞKİSİ.....	49
I. <i>USÛLÛ'S-SERAHSÎ</i> ÇERÇEVESİNDE SERAHSÎ'DE HUKUK İLE AHLÂK İLİŞKİSİ.....	49
A. Mezhebin Kurucu İmamlarına Tabi Olmak ve Hikmet.....	50
B. Hukukta Tutarlılık ve Samimiyet.....	51
C. Hüsn-Kubh Tartışması Bağlamında Emir ve Nehiyde Ahlâkî Çerçeve.....	53
D. Hukuk ve İstişare Ahlâkı.....	56

E. Fıkıh Usûlünde Adâlet	56
F. Hukukta İdealist Yaklaşım	57
G. Hak ve Mes'ûliyyette Ahlâkî Çerçeve.....	59
H. Fıkıh Usûlünde Ahlakî Temellendirme	62
İ. Sedd-i Zerâî' ve Def-i Mefâsid Kavramlarının İşlevi	65
II. <i>EL-MEBSÛT</i> ÇERÇEVESİNDE SERAHSÎ'DE HUKUK İLE AHLÂK İLİŞKİSİ	67
A. Fakîhde İlmî ve Ahlâkî Tavır.....	68
B. Kavramsal Ahlâkın Furu' Fıkıhta Tezahürü	72
C. Furu' Fıkıhta İdealist Yaklaşım.....	75
D. İbadetlerde Ahlakî Hikmetler.....	77
E. Furu' Fıkıhta Ahlâkî Değerler	78
1. Adâlet ve İhlâs Bilinci	78
2. Akla Riayet	80
3. Tevazu' Bilinci.....	80
4. İffet Bilinci.....	82
5. Kadirşinaslık	82
6. Mal, Tüketim ve İnfâk Ahlâkı.....	83
7. Sadakat ve Kurbet Bilinci.....	85
F. Furu' Fıkıhta Hukukî ve Ahlâkî Sorumluluk.....	85
G. Furu' Fıkıhta Ahlâkî Temellendirme.....	87
H. Furu' Fıkıh ile Zühd İlişkisi	90
İ. Kazâî-Diyânî Hüküm Ayırımı Çerçevesinde Hukuk ile Ahlâk İlişkisi.....	90
SONUÇ	97
BİBLİYOGRAFYA.....	100
ÖZET	108
ABSTRACT	109

ÖNSÖZ

Hukuk ve ahlâk insan davranışlarına ilişkin kural koyucu alanlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Evrensel nitelik arz eden bu iki sistemin mevcut bulunmadığı dönem ve toplumdaki bahsetmek mümkün değildir. Bu iki alan arasında özel ve anlamlı bir ilişkinin olduğu inkâr edilemez. Ahlâkın hukuk sistemine yansımaları, hukukun ahlâk üzerindeki etkileri, iki alan arasındaki karşılıklı etkileşim incelenmeye değer bir konu olarak dikkat çekmektedir.

İslâm hukuku; karakteristiği, sahip olduğu zengin ve değerli mirasla, hukuk ile ahlâk ilişkisi bağlamında değerli ve kendine özgü bir çalışma zemini sağlamaktadır. Bu çerçevede, İslam hukuku ile ahlâk arasındaki bütünlük ilişkisi ve iç içe geçme durumu temel bir nitelik arz etmektedir.

Hukuk ile ahlâk ilişkisinin, Serahsî ve eserlerinden *el-Mebsût* ve *Usûlü's-Serahsî* özelinde ele alınmasının ayrı bir değeri bulunmaktadır. Meselede müctehid sayılan Serahsî, yaşadığı parlak dönemin fukahâsı arasında ilk sırada yer almaktadır. Eserlerinin neredeyse tamamını hapis halinde iken ve hiçbir şeye başvurmadan, imla suretiyle meydana getirmiştir. Evrensel düzeyde bir hukuk klasiği olmaya müstahak bulunan otuz ciltlik *el-Mebsût* da bu dönemin ürünüdür. *Usûlü's-Serahsî* eseri ise fukahâ tarzında yazılan klasik eserlerden biri olarak kabul edilmektedir.

Serahsî söz konusu iki eseri ile mezhep çerçevesiyle sınırlı kalmadan diğer görüşlerle ilgili olarak da sistematik analizler yaparak felsefi bir yaklaşım ortaya koymaktadır. İki eser de bu yönüyle, örnek olma vasfına sahip olup hukuk ile ahlak ilişkisini ele alma bağlamında önemli imkânlar sunmaktadır.

Söz konusu iki eser üzerinden; hukuk ile ahlâk ilişkisinin farklı boyutlarını, karşılıklı etkileşim çerçevesini ele almak, hukuk hükümleri üzerinde ahlâkî ilke ve değerlerin nasıl etkide bulunduğunu değerlendirmek, hukuk teori ve uygulamaları

çerçevesinde önemli katkılar sağlamaktadır.

Yüksek lisans tezimin bütün süreçlerinde, özverili ve müspet yaklaşımı ile her türlü desteği sağlayan muhterem hocam ve danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Hadi Ensar CEYLAN'a çok müteşekkirim. Ayrıca İslâm hukuku Anabilim Dalı'ndaki pek kıymetli öğretim üyesi hocalarıma da yüksek lisans dönemindeki benzersiz katkıları sebebiyle minnettarım. Hocalarımla ilgi, emek ve fedakârlığı sayesinde eğitim ve tez hazırlama mesaisini tamamlamam mümkün olmuştur. Nihayet, çalışmalarımındaki değerli destek ve yardımlarından ötürü aileme de teşekkürü bir borç bilirim.

Muhammed Reşat ASLAN

KISALTMALAR

b.	bin, ibn
çev.	Çeviren/çevirenler
ed.	Editör/editörler
h.	hicrî
Hız.	Hazreti (yalnızca Hz. Peygamber için kullanılmaktadır)
İSAM	İslâm Araştırma Merkezi
m.	mîlâdî
M.Ü.	Marmara Üniversitesi
nşr.	Neşreden/neşredenler
ö.	ölüm tarihi
t. y.	basım tarihi yok
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik eden/tahkik edenler
tsh.	Tashih eden/tashih edenler

GİRİŞ

I. İÇERİK VE YÖNTEM

A. Tez Konusunun Önemi

Hukuk ile ahlâk, insan davranışlarına ilişkin kurallar içeren normatif alanları ifade etmektedir. Bu iki alan arasında özel ve sıkı bir ilişki olduğu görülmektedir. Hukuk ile ahlak arasındaki ilişki bağlamında ortaya çıkan karşılıklı etkileşim ile bu etkileşimin çerçevesi ve boyutları incelenmeye değer ve önemli tahlillere imkân verecek bir çalışma alanı olarak dikkat çekmektedir.

Hukuk ile ahlâk ilişkisine dair, İslâm hukuku literatüründe araştırılmaya uygun zengin bir müktesebat olduğu görülmektedir. İslâm hukuku çalışmalarında, hukuk ile ahlâk ilişkisini ele alan çalışmalar sınırlı düzeyde kalmıştır. Hukukun, gelişmesinde önemli bir dayanak alanını ifade eden ahlâk ile münasebetine ilişkin yapılacak çalışmalar; hukukun temellendirilmesi, hukuk ile ahlakın birbirine güç vererek etkili bir sosyal ahlâkî ve hukukî düzeni sağlaması açısından zengin açılımlara imkân sağlayacaktır.

İslâm hukuku kapsamında, hukukun ahlâkî temelleri ve hukuk ile ahlâk arasındaki yoğun ilişkinin incelenmesi bir gereklilik olarak kendini göstermektedir. Mezheplerin teşekkülünde ve kurumsallaşmasında belirleyici rol oynayan fakihlerin yaklaşım ve hukuk yapma tarzlarının hukuk ile ahlak ilişkisi temelinde ele alınması literatüre farklı zenginlikler katacaktır. Nitekim Hanefî mezhebinin başlıca fakihlerinden Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî'nin (ö.483/1090) hukuk ile ahlâk ilişkisi bağlamındaki yaklaşımını ele almak suretiyle de bir boşluğun doldurulmasına hizmet edileceği düşünülmektedir.

İslâm hukukçuları arasında hukuk ile ahlak ilişkisi bağlamında çağır açıcı veya özel ve özgün bir yaklaşım sergileyen bir isimden bahsetmek mümkün değildir. Konu ile ilgili olarak Serahsî'yi tercih etmemizin sebebi; onun bu çerçevede çok özgün bir anlayış

ortaya koymasından, özel bir durumu olmasından ötürü olmayıp hukuk ile ahlâk ilişkisi hakkında yapılacak bir çalışmada akla gelebilecek ilk isimlerden olmasındandır.

Serahsî'nin, Hanefî mezhebi denince başta gelen isimlerden biri olarak kabul edilmesinin yanı sıra görüşlerini açıklarken gerekçeli, karşılaştırmalı ve adeta felsefî bir üslupla hareket etmesi; hukuk ile ahlak ilişkisi bakımından örnek alınması için önem arz etmektedir. Bu çalışmanın Serahsî örneğinde yapılması suretiyle, hukuk ile ahlak ilişkisi bağlamında İslâm hukukçularında gelişen ve hâkim hale gelen genel yaklaşım bakımından güçlü bir örneğe müracaat edilmiş olmaktadır. Daha önce, Serahsî örneğinde hukuk ile ahlâk ilişkisinin değerlendirilmemiş olması da konunun araştırılması ve özgünlük sağlanması açısından bir gerekçe ifade etmektedir.

Serahsî'de gerek usûl gerekse fîrû açısından, hukuk ile ahlâk ilişkisine ait önemli ifade, fikir, örnek, vurgu ve anlamlara ulaşmak mümkündür. Serahsî'nin özellikle *el-Mebsût* ve *Usûlü's-Serahsî* adlı eserlerinde bu ilişki bağlamında, hukuk kurallarının ahlâka dayanma keyfiyeti ile hukukî ilke ve hükümlerde ahlâkın tezahür edişine ilişkin özel ve değerli örnekler bulunmakla beraber bununla ilgili olarak gerekli incelemeler yapılmamıştır.

Bu tez, Serahsî'nin eserlerinden *el-Mebsût* ve *Usûlü's-Serahsî* çerçevesinde; farklı boyutları ile hukuk ile ahlâk ilişkisini, İslâm hukukunda hukuk ile ahlâk ilişkisinin nasıl şekillendiğini, ahlâkî ilke ve değerlerin hukuki normlara olan etkisini ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu kapsamda ortaya çıkacak tablonun; modern hukuk, ahlâk ile bu ikisi arasındaki ilişki tartışmalarına katkı bağlamında önemli bir zemin sağlayacağı beklenmektedir.

Ayrıca, İslâm hukuku alanına yapılacak katkının yanı sıra hukuk felsefesi bakımından da önemli tespitlere ulaşılması ve vurguların yapılması mümkün bulunmaktadır. Ayrıca, bu tür çalışmaların; İslâm hukuku alanındaki zengin birikimin, modern hukuk ile ahlâk çalışmalarında sağlayabileceği ciddi katkı potansiyelini

göstermesi de mümkün olacaktır.

B. Tezin Amacı

Bu çalışmanın genel amacı, hukuk ile ahlâk ilişkisi bağlamında; ortaya koyduğu ifade, fikir, örnek, vurgu ile bunlara yüklenebilecek anlamlardan hareketle, Hanefî fakîhi Serahsî'nin sahip olduğu yaklaşımla ilgili olarak gerekli analizleri yapmaktır. Böylece Serahsî'nin hukukta sahip olduğu ahlâkî bakış açısı ile görüşlerinden çıkarılabilecek ahlâkî değer örnekleri, bu konudaki özgün yaklaşımları ve bunun İslâm hukuk literatüründeki öneminin ortaya çıkarılması beklenmektedir.

Bu bağlamda, Serahsî'nin görüşlerinin; hukukî hükümlere ahlâk kaidelerinin etkisi, hukuk ile ahlâk sınırının gerçekleşme keyfiyeti, hukuk kurallarının ahlâk çerçevesine uyum düzeyi, hukukun ahlâkî olarak temellendirilmesi gibi yönlerden analizi yapılacaktır.

C. Tez Konusunun Sınırlandırılması

Konunun ele alınma süresi, çalışmanın akademik düzeyi, hacminin yeterliliği ve uygunluğu gibi sebepler göz önüne alınarak konu sınırlaması yapılmıştır. Konu, Hanefî mezhebinin başta gelen fakîhlerinden olan Serahsî ile sınırlı olarak ele alınmıştır. Buna ilaveten Serahsî'nin başlıca eserleri olan *el-Mebsût* ve *Usûlü's-Serahsî* isimli eserleri ile sınırlı olarak konu hakkında gerekli değerlendirmeler yapılmış ve onun hukuk ile ahlâk ilişkisine ilişkin yaklaşım ve fikirleri ortaya konmaya çalışılmıştır.

Bu araştırmanın kapsamını daraltmak amacıyla hukuk ve ahlâk ilişkisi; Serahsî özelinde ortaya konmaya çalışılmakta, diğer fakîhlerin görüşleri ile karşılaştırmalı bir analize gidilmemektedir. Ayrıca konunun genel çerçevesini de İslâm hukuku alanı teşkil etmekte ve bu çerçevede Serahsî'nin hukuk ile ahlâk ilişkisi yaklaşımını incelenmekte olup modern hukuk ve etik alanları gibi farklı disiplinlerle karşılaştırmalı değerlendirmeler de

kapsam dışında bırakılmaktadır. Serahsî'nin söz konusu eserlerindeki zengin muhteva ve geniş hacme karşılık çalışmamızın hacmi, niteliği ve kapsamına ilişkin sınırlılıklar sebebiyle bu çalışmada, eserlerdeki konuya ilişkin bütün görüş, örnek ve vurgulardan; ortaya konan teorik çerçeve ile uyumlu olarak öne çıkanları ile yetinilmek durumunda kalınmıştır.

D. Araştırmanın Yöntemi ve Sunumu

Bu çalışmada hukuk ile ahlâk ilişkisi Serahsî örneğinde ele alınırken konunun niteliğine ve alanın karakterine uygun olarak nitel araştırma metodu kullanılmıştır. Tez sürecinde öncelikle ilgili literatür üzerinden kavram taraması ve kavramsal analizler yapılmıştır.

Konunun ilişkisel ve akademik analiz gerektiren yönünü destekleyecek bir kavramsal ve ilişkisel temel sağlamaya yönelik özellikle ilgili modern akademik metinler incelenmiştir. Ortaya çıkan çerçeveye ve yapılan sınırlamaya bağlı olarak Serahsî'nin *el-Mebsût ve Usûlü's-Serahsî* eserleri ana kaynaklar olarak taranmıştır. Söz konusu eserlerin birlikte oluşturduğu geniş bir içerik hacmi üzerinden konumuza uygun taramaların yapılması suretiyle, çalışmamızın niteliğine uygun bir şekilde; öne çıkan ve yeterli olduğuna kanaat getirilen bir alıntı bağlamında konu ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

Konuyla ilgili olarak, hukuk ve ahlâk teorisine ilişkin literatür kapsamında gerekli değerlendirmeler yapıldıktan sonra ortaya çıkan temel çerçeve ve başlıklar gözetilmek suretiyle; klasik literatürde önemli yeri bulunan *el-Mebsût ve Usûlü's-Serahsî* eserlerindeki ilgili örnekler üzerinden hukuk ile ahlâk ilişkisine ilişkin yaklaşım, duruş ve görüşlerinin ana hatları ve temel özellikleri ortaya konmaya çalışılmıştır.

Tez; giriş ve iki bölümden müteşekkil bulunmaktadır. Giriş bölümünde; içerik ve yöntem ile Serahsî'nin Hayatı, Eserleri, Dönemi ve Hukuk Anlayışı ortaya konulmaktadır. Serahsî hakkındaki kısım, çalışmanın ana maksadı gözetilerek oldukça öz şekilde

hazırlanmıştır.

Tezin, Hukuk ile Ahlâk İlişkisi başlıklı ilk bölümünde; hukuk ile ahlak ilişkisine ilişkin literatürün incelenmesi neticesinde konuya ilişkin olarak tespit edilen teorik ve temel çerçeve; Hukuk, Fıkıh ve Ahlâk Kavramları Arasındaki İlişkiler ve Hukuk ile Ahlâk İlişkisinin Boyutları olarak iki bölüm şeklinde ele alınmaktadır. Hukuk ile Ahlâk İlişkisinin Boyutları kapsamında ise; Ahlâkın Önceliği Meselesi, Hukukun Asgarî Ahlâk Niteliği, Hukuk ve Ahlâkî Değerler, Hukuk ile Ahlâk Bütünleşmesi, Hukuk ile Ahlâk Ayırışması, Hukukî ve Ahlâkî Sorumluluk başlıkları altında elde edilen bağlamlar açıklanmaya çalışılmaktadır.

Birinci bölümün sağladığı çerçeve esas alınarak hazırlanan ve çalışmanın ana bölümünü teşkil eden, Serahsî’de Hukuk ile Ahlâk İlişkisi başlıklı ikinci bölümde ise; *Usûlü’s-Serahsî* Çerçevesinde Serahsî’de Hukuk ile Ahlâk İlişkisi, *El-Mebsût* Çerçevesinde Serahsî’de Hukuk ile Ahlâk İlişkisi şeklinde iki bölüm bulunmaktadır. Söz konusu bölümlerde; ilk bölümün sağladığı kavram ve bağlamlar da gözetilerek, söz konusu eserlerin incelenmesi suretiyle hukuk ile ahlak ilişkisi hakkında elde edilen sonuçlar ortaya konulmaktadır.

E. Kaynakların Değerlendirilmesi

Tezimizin hazırlanmasında başvurulan asıl kaynaklar, yapılan sınırlamaya bağlı olarak Serahsî’nin *el-Mebsût* ve *Usûlü’s-Serahsî* eserleri olmaktadır. Bu eserlerin; klasik niteliğinde, temel başvuru eserleri olmaları hasebiyle basılı nüshalarına ulaşmak kolaylıkla mümkün olmaktadır.

Konunun Serahsî ve söz konusu iki eseri bağlamında ele alınabilmesi için ihtiyaç duyulan kavramsal, teorik ve fikrî çerçeve için başvurulan önemli eserlerden biri Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya’kub b. Miskeveyh el-Hazin’in *Tehzîbü’l-Ahlâk* ile Ali Çelebi Kınalızâde’nin *Ahlâk-ı Alâî* eseri olmuştur. İlk sistematik ahlak düşünürü olarak İbn

Miskeveyh konumuz bakımından, ortaya koyduğu ahlak sistemi ile önemli ve temel bir çerçeve imkânı sağlamaktadır.

Tez konusunun ilişkisel ve akademik analiz gerektiren yönünü destekleyecek bir kavramsal ve ilişkisel temel sağlamak amacıyla modern dönem eserlerine de müracaat edilmesi gerekmiştir. Bu bağlamda Nurettin Topçu, Ahmet Yaman, Saffet Köse, Joseph Schacht, Wael B. Hallaq, Toshihiko IZUTSU'nun ilgili eserleri başlıca istifade kaynağı olmuşlardır.

Literatür değerlendirmesi bağlamında; söz konusu eserlerden hukuk ile ahlâk ilişkisini doğrudan konu edinen başlıca metinleri değerlendirmek isabetli olacaktır. Bu çerçevede; Saffet Köse ve Ahmet Yaman tarafından hazırlanan makaleler öne çıkmaktadır.

Saffet Köse, "*Hukuk mu Ahlâk mı? -İslâm Nokta-i Nazarından Din-Ahlâk-Hukuk İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme*" başlıklı makalesi ile üç normatif alan olan din, ahlâk ve hukuk arasındaki ilişkinin karakterini ve bu alanların işlevsellik yönlerini ele almakta, İslâm açısından din, ahlâk ve hukuk alanları arasında bir iç içe olma ve birbirini tamamlama halinin söz konusu olduğu temel fikri ile hareket etmektedir. Söz konusu makale çerçevesinde tartışılan ve savunulan başlıca hususlar şöyle ifade edilebilir:

– Kural alanlarının işlevsel olma mekanizmaları, müeyyide imkânları nasıl değerlendirilebilir? Din, ahlâk ve hukuk alanlarının birbirleri ile ilişkisi hangi mahiyeti taşımaktadır?

– Ahlakî olmayan bir hukukî davranış söz konusu olabilmektedir.

– Şeklî olarak hukuka uygunluk tezahür eden hukuka karşı hile uygulamaları ahlâkî sisteme aykırılık teşkil edecektir. Din ve ahlâk ile desteklenmeyen hukuk şekilci bir tablo ortaya çıkaracaktır.

– Toplumsal hayatta düzenin sağlanması için hukuk kurallarının yeterli görülmesi mümkün değildir.

– Üç normatif alan arasında uyumsuzluk olması toplumsal düzen bakımından sorunlara yol açacaktır.

– Din, hukuk ve ahlak alanları işlevsellik, kaynak ve yaptırım boyutları bakımından farklılaşmaktadır.

– Normatif alanlar bakımından zaafıların gözetilmesi ve yasakların ihlal edilmemesinin öncelikli olması söz konusudur.

Ahmet Yaman ise “*Fıkıh-Ahlâk İlişkisi İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş*” makalesi ile güncel çarpıcı örneklerden hareketle amelî ahlâk teorisi üzerinden önemli değerlendirmeler yapmakta, fıkıh ile ahlak ilişkisinin sağlıklı kurulmasının önemini ortaya koymaktadır. Bu makalenin temas ettiği başlıca hususlar da şöyle açıklanabilir:

– İslâm hukuku bakımından ahlâk ile fıkıh arasında yoğun bir ilişki mevcut olup fıkıh bakımından ahlâk bir temel teşkil ettiği gibi bir çerçeve de oluşturmaktadır.

– Amelî ahlâkın içerdiği başlıca ilkeler olarak şunlar ifade edilebilir:

- Samimiyetin esas olması ve şeklin sonra gelmesi
- Tüm fiillerde dengeli olma
- Bir meleke halinde ve kendiliğinden tezahür etmesi
- Yaygınlık kazanmaması için kötünün gizlenmesi
- İbadet ve hukukun; ahlakın toplumsallaşması için öngörülmesi
- Ahlakî erdemlerden uzak dindarlığın eksikliği
- Sorumluluğun haktan önce olması
- Affetmenin adâlete tercih edilmesi

Diğer taraftan, makalede Gazzalî’ye atfen ortaya konulan; fikhî bakışın dünya ve zâhir çerçevesiyle sınırlı olabileceği, ahirete taalluk eden kalbî boyut dolayısıyla ahlâk alanı ile ilgisinin olamayacağı şeklindeki görüşün kabul edilemeyeceği de vurgulanmaktadır.

Şu hususlar iki makaledeki ortak noktalar olarak dikkat çekmektedir:

- Dinin ahlâka kaynaklık teşkil ettiği
- Şekilcilik eleştirisi ile samimiyete ve erdemlere vurgu
- Def-i mefâsidin önemi
- Sorumluluğun haktan önce gelmesi
- Hukukun asgarî ahlâk olması
- Kazaî-diyânî hüküm ayırımına vurgu

II. SERAHSÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ, DÖNEMİ VE HUKUK

ANLAYIŞI

A. Serahsî'nin Hayatı

Tam ismi; Ebu Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed es-Serahsî¹ şeklinde ifade edilen Serahsî'nin, (400 h/1009-1010 m)'da doğduğu genel olarak kabul edilmektedir.² Doğduğu ve kendisine isim olan yer, Nişabur ile Merv'in ortasında ve Horasan civarındaki eski bir şehir olan Serahs'tır.³ Serahsî çocukluktan sonra bütünüyle Maverâünnehir ve Ferğana'da yaşamıştır.⁴

Serahsî'nin hayat hikâyesi; Buhara'da eğitim alması ve eğitim vermesi, Uzcend hapisanesinde eserlerini vermesi, hapisane sonrasına tekabül eden son yıllarını Fergana'da geçirmesi ve orada vefat etmesi şeklinde seyretmiştir. Onun eserlerinde kullandığı dil sadece Arapça olmuştur.⁵

Serahsî'nin hocaları olarak; unvanını devraldığı ve yetkin bir halefi olduğu

¹ Muhammed Hamidullah, "Serahsî'nin Devletler Umumi Hukukundaki Hissesi", 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Şemsü'l-eimme es-Serahsî Armağanı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 1965), 16.

² Hamidullah, "Serahsî'nin Devletler Umumi Hukukundaki Hissesi", 16.

³ Ebü'l-Adl Zeynüddin Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Dimâşk: Dârü'l-Kelâm, 1413/1992), 234, 235.

⁴ Osman Aydın, "İmam Serahsî'nin İçinde Yaşadığı Siyasi Ortam ve Hapis Hayatı" *Diyanet İlmî Dergi* 49/2 (Haziran 2013), 9.

⁵ Muhammed Hamidullah, "Serahsî, Şemsüleimme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/544.

Semsü'l-Eimme Abdülaziz el- Hulvânî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Suğdî ile Ebû Hafs Ömer b. Mansûr el-Bezzâz'dan bahsedebiliriz.⁶

Serahsî'nin öne çıkan talebeleri olarak ise; Burhânü'l-eimme Abdülazîz b. Ömer b. Mâze, Ebû Hafs Ömer b. Habîb, Mahmûd b. Abdülazîz el-Özcendî, Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim el-Hasîrî, Osman b. Ali el-Bîkendî, Rûkneddin Mes'ûd b. Hüseyin el-Küşânî, Mahmud bin Abdülaziz el-Evz Cündi sayılmaktadır.⁷

Serahsî, Özkent (Uzcend) hapishanesinde, 466-480/ 1073-1087 arasındaki 14-15 yıllık sürede hapis hayatı yaşamıştır. Serahsî'nin hapse girmesine ilişkin olarak farklı sebepler ileri sürülmekte ve kesin bir gerekçeye rastlanılmamakta ise de onu çekemeyen ve ona düşmanlık besleyen kişilerin bunda etkili olduğu genel olarak kabul edilmektedir.⁸ Eserlerinde muğlak ifadelerle temas ettiği hapis gerekçesi olan sözle ilgili olarak Serahsî, bu sözün Allah rızasına mebni olarak serdedildiğini ifade etmekle yetinmektedir.⁹

Serahsî, eserlerini hapis hayatında, hiçbir araca müracaat etmeden öğrencilerine imla yoluyla yazdırdı. Serahsî'nin eser verme faaliyetinin ağırlık teşkil eden kısmının mahpus kaldığı dönemde gerçekleştiği kabul edilmektedir.¹⁰ Klasik niteliği kazanan otuz ciltlik *el-Mebsût* da bu dönemde ortaya çıkmıştır.¹¹ *Şerhu's-Siyeri'l-Kebir*'i yazdırırken Kitabü'ş-şurut'a geldiğinde Serahsî'nin hapisten çıktığı ifade edilmektedir.¹² Hapisten çıkış tarihi 20 Rebûlevvel 480¹³ olan Serahsî, bundan üç yıl sonra 483/1090'de Fergana'da vefat etmiştir.¹⁴

⁶ Hamidullah, "Serahsî, Şemsüleimme", 36/544.

⁷ Joseph Schacht, "Serahsî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Notlar", 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Semsü'l-eimme es-Serahsî Armağanı*, çev. M. Esad Kılıçer (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1965), 7.; Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l Hanefîyye*, tsh. ve thk. Muhammed Bedrüddîn Ebû Firâs en-Na'sânî (Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1324), 158.

⁸ Schacht, "Serahsî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Notlar", 9.; Aydın, "İmam Serahsî'nin İçinde Yaşadığı Siyasi Ortam ve Hapis Hayatı", 20.

⁹ Salih Tuğ, "Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Serahsî'nin Hapis Hayatı", 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Semsü'l-E'imme es Serahsî Armağanı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1965), 44.

¹⁰ Hamidullah, "Serahsî, Şemsüleimme", 36/545.

¹¹ Aydın, "İmam Serahsî'nin İçinde Yaşadığı Siyasi Ortam ve Hapis Hayatı", 9.

¹² İbn Kutluboga, *Tâcü't-terâcim*, 234, 235.; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 159.

¹³ Hamidullah, "Serahsî, Şemsüleimme", 36/546.

¹⁴ Aydın, "İmam Serahsî'nin İçinde Yaşadığı Siyasi Ortam ve Hapis Hayatı", 25.

B. Serahsî'nin Eserleri

Serahsî'nin günümüze ulaşan eserleri bütünüyle hukuk alanına ilişkindir.¹⁵ Bu eserler şunlardır:¹⁶

– *Kitabu'l-Mebsût*: Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin başlıca eserlerini özet halinde içeren el-Hakimü's-Şehid el-Mervezî'nin *el-Kâfi* isimli eseri 150 sene sonra esas alınarak oluşturulan eserdir. Serahsî, eserin mukaddimesinde ifade ettiğine göre, güncel bir gereklilik gördüğü için giriştiği bu şerh çalışmasını, sadece her konudaki güvenilir kabul edilen bilgilere dayanma ve hükümle ilgili illet ve maksada ilave yapmama kaydıyla gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. Bu çalışma, çoğunluğu zor hapis koşullarında olmak üzere hiçbir yazılı araca müracaat edilmeden imla suretiyle telif edilmiştir. Eserin yaklaşık 70 bölümü bulunmaktadır.

Serahsî, *Mebsût* bablarının birçoğunun sonunda fikirlerinin, sünnete dayalı olduğu ve geleneğe bağlılık yönünden de güçlü olduklarını vurgulamaktadır. Serahsî, eserin sade ve sarıhlığını hedeflediğini de ifade etmektedir.¹⁷

El-Mebsût, içerik ve metot olarak genel şerh eserlerinden ayrılmakta olup *el-Kâfi*'deki ibareleri açıklanmaktan öte Hanefi mezhebinin temellendirilmesine hizmet ettiği görülmektedir.¹⁸

– *Usûlü's-Serahsî (Usûlü'l-fikh)*: Fukaha üslûbu fikh usulü eseri örneği olan *Usûlü's-Serahsî*, Pezdevi ve Debusi'nin usul eserleri ile birlikte fukahâ tarzının üç klasiği arasında sayılmaktadır. Bu eser, hukuk felsefesi bakımından başlıca eserlerdendir. Bu alana ilişkin başlıca mesele olan vahiy kaynaklı hukuk ve ahlâk oluşturma

¹⁵ Murteza Bedir, "Serahsî'nin İlmi Kişiliği Bir Dünya Hukukçusu Olarak Serahsî: Uluslararası Hukuk Açısından Bir İnceleme", *Orta Asyalı Bir Alim ve Bir Dünya Hukukçusu Serahsî*, ed. Murteza Bedir, Osman Aydın, Harun Abacı, Mahmut Yazıcı (Ankara: İlâhiyât, 2023), 15.

¹⁶ Schacht, "Serahsî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Notlar", 7.; Bedir, "Serahsî'nin İlmi Kişiliği Bir Dünya Hukukçusu Olarak Serahsî", 15-16.; Eyyüp Said Kaya, "*el-Mebsût*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 28/214.

¹⁷ Schacht, "Serahsî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Notlar", 8.

¹⁸ Kaya, "*el-Mebsût*", 28/214.

hususundaki görüşleri içermektedir.¹⁹

– *Şerhu's-Siyeri'l-Kebir*: Serahsî, Muhammed eş-Şeybânî'nin *Siyer-i Kebîr* eserinin şerhi olarak bu eseri meydana getirmiştir. Serahsî, 480'de, hapisten çıktıktan sonra gittiği Mergînan'da eseri tamamlamıştır.²⁰ Bu eser, o günün koşullarında, Müslüman bir orduya gerekli her türlü bilgiyi sağlamaktadır. Serahsî, tam bir yetkinlikle şerh ettiği esere sağlam bir temellendirme yapmak amacıyla ayet, hadis ve tarihî hadiselerden faydalanmıştır. Serahsî'nin siyasi analiz kabiliyeti bu eser üzerinden açık olarak fark edilebilmektedir.²¹

Bu eserler, Serahsî'nin başlıca eserleri olup telif sırasıyla belirtilmiştir.

Serahsî'nin diğer eserleri ise; *Şerhul-Cami'i's-Sağir*, *Nukatu Ziyadati'z-Ziyâdât* ve kısmen elimizde bulunan *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*'dir.

C. Serahsî'nin Yaşadığı Dönem

Maveraünnehirli olan Serahsî, Karahanlılar dönemi alimlerinden sayılmaktadır.²² Söz konusu dönemde, alimler ile yönetim arasında sünîlik ve i'tizâl eksenli tartışmalar yoğun olarak yaşanmaktadır.²³

İlk Haçlı seferlerinin gerçekleştiği bu dönemde Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebir* ile Batı'ya nazaran asırlar öncesinden Devletler Umumi Hukuku'na ilişkin olarak bir eser meydana getirmiş olmaktadır.²⁴

Yetkinlik ve etki bakımından parlak ve bugüne kadar önemli etkileri devam eden çok alimin yetiştiği, V/XI. yüzyıl dönemi Maveraünnehir'inde, özellikle Hanefîlik çerçevesinde ortaya konan eserlerde ciddi düzeyde gelişme sağlanmıştır. "Maveraünnehir ekolü" bu dönemin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. İlmî gelişmenin

¹⁹ Bedir, "Serahsî'nin İlmî Kişiliği Bir Dünya Hukukçusu Olarak Serahsî", 18.

²⁰ Schacht, "Serahsî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Notlar", 12.

²¹ Hamidullah, "Serahsî'nin Devletler Umumi Hukukundaki Hissesi", 21.

²² Hamidullah, "Serahsî, Şemsüleimme", 36/544-547.

²³ Schacht, "Serahsî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Notlar", 10.

²⁴ Hamidullah, "Serahsî'nin Devletler Umumi Hukukundaki Hissesi", 16.

özellikle fıkıh alanında sağlandığı bu dönemde, diğer ilim alanlarda da oldukça zengin bir kaynak külliyyatının ortaya çıktığını ifade etmek gerekmektedir.

Dönemin ilim ve medeniyet merkezleri olarak Semerkant, Buhara ve Fergana göze çarpmakta olup Sünnî-Hanefî bakış ile sûfliğin, bölgeye ilişkin genel karakteristiği ifade ettiğini söylemek mümkün görünmektedir.²⁵

D. Serahsî'nin Hukuk Anlayışı ve Önemi

Serahsî hocasından devren aldığı “şems'ul-eimme” unvanıyla, ilmî yetkinlik ve donanımı bağlamında; imâm, allâme, hukukçu, usulcü, delil, münazaracı, kelamcı, müctehîd olarak nitelenmiştir.²⁶ İbn Kemâl onu, meselelerde müctehîd olanlardan saymaktadır.²⁷ Döneminin ulema zincirinde de Serahsî en başta yer almaktadır.²⁸

İdare tarafından uzun süre hapiste tutulmasını, Serahsî'nin siyasi ve hukuki meselelerde kararlı ve dik bir duruşa sahip olduğu şeklinde yorumlamak mümkün görünmektedir.²⁹

Serahsî, başlıca eseri olan *el-Mebsût* ile Hanefî mezhebine ait görüş ve delilleri sistematik olarak değerlendirdiği, analiz ettiği, mezhebin en hacmi geniş eserini ortaya koymaktadır. *el-Mebsût*, sadece mezhebin temel görüşlerini aktarma ve bunların doğruluklarının ispatıyla yetinmeyerek diğer görüşler hakkında da tarafsız bir şekilde sistemli tahlil yapan büyük eserlerin de ilki durumundadır. Bu tür eserlerin meseleleri ele alışları felsefî mahiyette olup Serahsî de bu eserinde, meseleleri sistemli ve tarafsız tahlil yöntemi ile felsefî bir yaklaşım geliştirerek incelemektedir.³⁰

Serahsî, Hanefî fıkıh anlayışının temeli kabul edilen İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybani'nin *el-Asl* isimli eserini şerh etmek suretiyle, mezhebin en mükemmel eserini

²⁵ Aydın, "İmam Serahsî'nin İçinde Yaşadığı Siyasi Ortam ve Hapis Hayatı", 17.

²⁶ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 234, 235.; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 158.

²⁷ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 158.

²⁸ Schacht, "Serahsî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Notlar", 7.

²⁹ Hamidullah, "Serahsî, Şemsüleimme", 36/544-547.

³⁰ Hamidullah, "Serahsî, Şemsüleimme", 36/544-547.

meydana getirmiş olup bu eser dünya çapında bir hukuk klasiği sayılacak niteliktedir.³¹

Mâverâünnehir fakîhlerince, IV (X) ve V. (XI.) asırlarda Hanefi mezhebine sağlanan katkıyı, *el-Mebsût* üzerinden anlamak mümkün olmaktadır. Bu dönem Mâverâünnehir Hanefiliği, diğer coğrafyalardaki Hanefiliğe de önemli etkiler yapmış olup bu anlamdaki en merkezî âlimlerden biri Serahsî'dir.³²

Serahsî, dönemine ait sosyal ve ekonomik konuları yoğun olarak ele almakta olup bu kapsamdaki görüşlerinin de ele alınıp incelenmesi önemli kazanımlar sağlayacaktır.³³

Serahsî, *Şerhu'-Siyeri'l-Kebir* ile de uluslararası hukukun neredeyse bütün konularını içeren oldukça kapsamlı, çeşitli ve değerli bir kaynak ortaya koymuş olmaktadır.³⁴

³¹ Bedir, "Serahsî'nin İlmî Kişiliği Bir Dünya Hukukçusu Olarak Serahsî", 16.

³² Kaya, "*el-Mebsût*", 28/214.

³³ Hamidullah, "Serahsî, Şemsüleimme", 36/544-547.

³⁴ Bedir, "Serahsî'nin İlmî Kişiliği Bir Dünya Hukukçusu Olarak Serahsî", 25.

BİRİNCİ BÖLÜM
HUKUK İLE AHLÂK İLİŞKİSİ

BİRİNCİ BÖLÜM

HUKUK İLE AHLÂK İLİŞKİSİ

Hukuk ile ahlâk ilişkisini Serahsî üzerinden değerlendirmeden önce bu bölümde konuya bir zemin teşkil etmesi ve bir çerçeve sağlaması yönüyle, hukuk ve ahlâk kavramlarını ve aralarındaki ilişkinin öne çıkan nitelik, bağlam ve boyutlarını ele almak uygun olacaktır.

I. HUKUK, FIKIH VE AHLÂK KAVRAMLARI ARASINDAKİ İLİŞKİLER

A. Hukuk, Fıkıh ve Ahlâk Kavramları

Hukuk ve ahlâk kavramları; zaman, kültür ve sosyal koşullara göre birçok farklı anlam ve içerikle ifade edilmektedir. Aynı sosyokültürel yapı içerisinde bile bu kavramların farklılık arz edebildiğine şahit olabilmekteyiz. Dolayısıyla bu kavramlarla ilgili olarak genel geçer tek bir tanımdan bahsedebilmemiz mümkün olmayıp bu kavramların her biri hakkında birçok tanımın mevcudiyetinden bahsetmek durumundayız.³⁵ Bu sebeple çalışmamız için söz konusu kavramların anlam zenginliği içinde öne çıkan ve kapsamı daha genel olan anlamlarından hareketle, İslâm hukuku ağırlıklı olarak kavramsal temel sağlanmaya çalışılacaktır.

Arapça kökenli hukuk tabiri, hak kelimesinin çoğulu olarak kullanılmaktadır. Hak kavramı ise kullanma, ifâ etme veya etmeme, bir şeye mâlik olmayı ifade etmektedir. Birçok tanımla yapılabilecek hukuk kavramını, şekli bir tanımının yanı sıra maksat ve kaynak gözetilen bir tanımla açıklamak yerinde olacaktır.

Şekli olarak hukuk; kamusal güçle kendisine uyulmasının desteklendiği, bireyler arasındaki ve bireylerin toplum nezdindeki münasebetlerini tanzim eden kuralları

³⁵ Doğan Özlem, *Etik- Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2004), 205-206.

karşılıamaktadır.³⁶

Amaç ve kaynak gözetilen maddî diyebileceğimiz çerçevedeki tanımıyla ise hukuku; yetki sahibi otorite tarafından kamu yararını, toplum ve kişilerin müşterek iyiliğini temin etmek için tesis edilmiş, kamusal yaptırımla desteklenen sosyal kurallar şeklinde ifade etmek mümkündür.³⁷

Hukuk; insanların yönetilebilmesi, ferdî ve ictimâî mes'ûliyetleri ile birlikte sahip oldukları haklarının tayin edilebilmesi gibi ferdin muhafazasına dönük işlevlere sahip bulunmaktadır. Hak ihlallerinin oluşmasına ilişkin olarak sağlanan güvence kapsamında kamu gücüne yapılacak müracaat ile ferdin muhafazasına hizmet eden kamusal gücü, maddî değil aslında manevî bir güç olarak değerlendirmek daha isabetli olacaktır.³⁸

Hukuk kavramına ilişkin olarak genel ve modern diyebileceğimiz bu kavramsal yaklaşımdan sonra İslâm hukuku alanında göze çarpan kavramsal durumu ifade edebiliriz. Bu bağlamda, İslâm hukuku kavramına kök olarak ifade edilebilecek fıkıh kavramı karşımıza çıkmaktadır. Fıkıh benzer kelimelere göre taşıdığı özel anlamıyla dikkat çekmekte ve sözlük anlamıyla, bir hususta bilgi sahibi olmanın yanı sıra derin bir şekilde, iyi ve tam olarak kavrama demektir. Buna bağlı olarak aynı kökten türeyen fakîh ile de bir meseleyi derin bir şekilde, iyi ve tam olarak bilen kişi ifade edilmektedir.³⁹

Fıkıh kavramı, tarihî süreç içerisinde bir genişleme süreci yaşayarak sonraki yüzyıllarda bir İslâmî ilim dalına isim olmuştur. İslâm'ın ilk devri ve Kur'ân ile hadiste, söz konusu kelime anlamları ile sınırlı kalan fıkıh kavramı, önceleri İslâm toplumunda başlıca iki kaynak olan Kur'ân ve hadise dayanan bilgi ve yaklaşımı belirtirken İslâmî bilginin disiplinler şeklinde gelişmesi sürecinde; hem İslâm'da yer alan fert ve toplum hakkındaki fiilî kuralları kavramayı ve hem de buna ilişkin bir ilim alanını ifade eden

³⁶ Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2014), 13.

³⁷ Erdoğan Göğür, *Hukuk Başlangıcı Dersleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1976), 16.

³⁸ Nurettin Topçu, *Ahlâk* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 186.

³⁹ Muhammed Ali Et-Tehânevî. *Mevsûatu Keşşâfi Istulâhâti'l-funûn ve'lulûm*, thk.. Ali Dahruc, Abdullah Halidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), I/37-41.; M. F. Abdülbâkî, el-Mu'cem, "fkh".

teknik bir kelime şeklinde II. (VIII.) yüzyılın sonundan itibaren yerini bulmuştur.⁴⁰

İlim dalı haline gelen fıkıh; kendi içinde sayılmak suretiyle ele alınan ilmihal, iktisat, muamelat, idare ilimleri gibi konularla genişleyerek günümüze kadar oldukça hacimli bir muhtevaya ulaşmıştır.

Fıkıh mefhumu hakkında Ebû Hanîfe ile Şâfiî'nin yaptıkları tarifleri de zikretmek gerekmektedir. Ebû Hanîfe fıkıh; kişinin lehinde ve aleyhinde olanı bilmesi yani sahip olunan hak ve sorumlu bulunan yükümlülüklerle ilişkin vukûfiyet olarak ifade etmektedir.⁴¹ Şâfiî ise; dine ait belirli kaynaklara ve delillere müracaat ederek amele ait hükümleri çıkarmaya hizmet eden ilim için fıkıh demektedir.⁴²

İslâm hukuku tabirinin, İslâm'a ait dinî sisteme giren ve sistemle uyumlu hale getirilen hukukî meseleler hakkında kullanılması mümkündür. Bu meseleler dinî ve ahlâkî bir temele dayanmaktan başka Müslümanlara ilişkin dinî yükümlülüklerin bir unsuru olmak suretiyle İslâm hukukunu oluşturmaktadır.⁴³

Ahlâk kavramı da hukuk gibi çoğul olup tekili huy, karakter, kişilik anlamlarına gelen huluk kelimesidir. Huluk kelimesi insanın manevî yönü olarak sözlüklerde anlam bulmuştur.⁴⁴

Ahlâk ile ilgili olarak hukuk kavramında olduğu gibi çok farklı tanımlamalar olsa da İslâm düşüncesindeki şu tanımı esas almak isabetli olacaktır: İnsanın kişiliğinde yerleşik bulunan, düşünme ve tahlile ihtiyaç duymadan kolaylıkla ve kendiliğinden fiillerin ortaya çıkmasına yol açan doğal melekedir.⁴⁵ Bu tanımın esas vurgusu ahlâk

⁴⁰ Hayrettin Karaman, "Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/3.

⁴¹ Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit. *el-Fıkhü'l-Ebsa't*, thk. M. Zâhid Kevserî (Kahire: Matba'atu'l-Envar, 1368), 40.

⁴² Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatîb El-Bağdâdî, *El-Fakîh ve'l-mütefakkîh*. thk. Ebu Abdurrahman Âdil b. Yusuf el-Ğarazî. (Suûdiyye: Dârü İbni'l-Cevzî, 1417/1996), I/45.

⁴³ Joseph Schacht, *İslâm hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1986), 204.

⁴⁴ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullah, Hâşim Muhammed eş-Şâzeli (Kahire: Dâru'l-me'ârif, t.y.), "hık", 2/1243.

⁴⁵ Ali Çelebi Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, sad. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 22.

çerçevesinde yer alan faziletlerin zoraki veya bekleme ya da üzerine düşünme olmadan tabii bir şekilde tahakkuk etmesidir. Örneğin kişinin kendiliğinden veya doğal olarak değil de kendini zorlamak suretiyle bağışta bulunması cömertlik erdemine sahip olmayı sağlamamaktadır.⁴⁶ Bu ideal çerçeve hukuk alanı için yüce hedefleri referans alarak bir tekâmül süreci işletilebilmesi için ışık tutucu olacaktır.

İslam ahlâk sisteminin ortaya koyduğu kavramsal temelin ifade ettiği ideal ahlâk tasavvuru, uhrevî bile olsa bir menfaat motivasyonu olmadan, bizatihi ahlâkî hakikat değerine dayanarak bir alışkanlık halinde tezahürü öngörmektedir.⁴⁷

Ahlâkta karşılık gözetmenin, ideal ahlâktaki kemâl haline, ahlâkın hakikatine hâlel getireceği kabul edilmektedir. Ancak takva, hayır ve ma'ruf üzere şerefli bir çizgide yaşamak doğal olarak dünyevî ve uhrevî müspet neticeler sağlayacak olup bu neticelere ulaşılması durumunun karşılık gözetme ile bir ilgisi bulunmamaktadır.⁴⁸

Kant tarafından ortaya konulan ahlâka ilişkin koşulsuz ahlâk yasası ve buna ilişkin üç ilke de ahlâkın ideal çerçevesini açıklaması bakımından önemlidir. Bu ilkeler özerklik, evrensellik, insan şahsiyetine hürmettir:

Özerklikle ahlâk yasasının insanın iç dünyasından çıkması ve kendisine yönelmesi hasebiyle kendi otoritesine tabi olduğu ve böylece özerkliğin sağlandığı ifade edilmektedir.

Evrensellik ile fiiller icra edilirken bütün insanlığın gözetilmesi ve ortaya çıkan fiille adeta tüm insanlığa ahlâkî yasa konulduğu bilincine sahip olunması kastedilmektedir.

Farklı gelişmişlik düzeylerinde olsalar bile bütün toplumlarda ahlâk aynı öneme sahiptir. Aynı zamanda şartların veya zamanın farklılaşmasından bağımsız olarak

⁴⁶ Mehmet S. Aydın, "Ahlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 2/12.

⁴⁷ Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kub b. Miskeveyh el-Hazin, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985, I/25,26.

⁴⁸ Ahmet Yaman, "Fıkıh-Ahlâk İlişkisi İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş" *Usul İslam Araştırmaları* 9/9 (Haziran 2008), 99.

insanların ahlâken müşterek alanları bulunmaktadır.⁴⁹ Dolayısıyla ahlâkın evrensel ve tüm dönemler için ihtiyaç duyulan bir olgu olduğu ifade edilebilir. Bu durum insanların tamamında benzer şekilde manevî bir yapının bulunması ile doğrudan ilgilidir.

İnsan şahsiyetine hürmet ise insanlara araç değil amaç nazarıyla bakılmasını ve bu şuurla fiilde bulunulmasını ortaya koymaktadır.⁵⁰

Ahlâkın iki kısmından bahsetmek mümkündür: Birincisi; ahlâkın temellerini, fiillerimizin ve ruhî yönelimlerimizin kaynağı ile bunların yönetilmesini açıklayan teorik ahlâk iken ikincisi; fiillerimizi sınırlayıp bunların kişilere, koşullara göre iyi ve kötü olanlarını bildiren pratik ahlâktır.⁵¹

B. Fıkhî Bilgi ile Ahlâkî Bilginin Epistemik Değeri

Fıkıh bir ilim olarak hükmün kaynağı, yöntemi ve muhatabı arasındaki bilgi ilişkisini ele almaktadır. Fıkıhın dinde derin anlayış şeklindeki tanımı zahirî nass ile tefekkürü bir araya getirmesi yönünü ifade etmektedir. Dolayısıyla fikhî bilginin epistemik niteliği zannî olmaktadır. Fıkıhta ictihad süreci yakîn ile değil güçlü bir zan üzerinden işlemektedir. Fakat bu zan, ilahî vahyin çizdiği sınırlar içinde bir sistem ve disiplin çerçevesindeki aklın faaliyeti ile oluşmaktadır.

Fikhî bilgi, bireysel sorumluluğu ve toplumsal düzeni esas alan bir epistemik tablo sağlamak ve böylece şahsî fiillerde ve toplumsal düzenin sürdürülmesinde etkili olmaktadır. Ayrıca hükümlerin açıklanması, tasnifi ve tatbik edilmesi suretiyle de fikhî bilginin epistemik değeri tezahür etmiş olmaktadır.

Ahlâkî bilgi insan davranışlarına niyet ve netice yönüyle iyi ya da kötü olmasına ilişkin değer yükleyen bir bilgi olup bu özelliği ile sebep ve sonuç bakımından fiillerin niteliğini kavrama gücünü ifade etmektedir. Bu bilgi fikhî bilgi gibi yalnızca dışsal

⁴⁹ İsmail Kılıoğlu, *Ahlâk ve Hukuk İlişkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1988), 177.

⁵⁰ Kılıoğlu, *Ahlâk ve Hukuk İlişkisi*, 73.

⁵¹ Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 34.

davranışı değil insanın iç dünyasındaki tezahürü de içine almaktadır.

Ahlâkî bilgi epistemik açıdan ferdî fazîlet ve sosyal düzenin teminine temel teşkil etmektedir. Bu şekilde fiil ile bilgi arasında kurulan bağ sayesinde aklî ve ahlâkî çerçeveden insan davranışlarının değerlendirilmesi sağlanmaktadır.

Fıkhî bilgi ile ahlâkî bilgi arasında epistemik boyutta bir tamamlayıcılık ilişkisinden bahsedilebilir. Ahlâkî bilgi niyet ve maksat yönünü tayin ederken fıkhî bilgi fiilin doğruluğunu temin etmektedir. Böylece iki bilgi alanı insan fiilini hem normatif hem de değer ekseninde düzenlemektedir.

Fıkhî ile ahlâkî bilginin karşılıklı etkileşimi; kişinin iç dünyası ile sosyal hayatı arasında bir denge sağlamakta, bilginin teoriden pratiğe taşınarak fiilî ve ahlâkî bütünlük oluşmasına imkân vermektedir.

İslâm bilgi anlayışının temel konularından biri ilim ve amel arasındaki münasebettir. Epistemik değer açısından ilim ile amel uyumu bir ölçü olmaktadır. Uygulamaya geçmeyen ve teoride kalan bilgi için eksik bir epistemik değer söz konusu olmaktadır. Epistemik bütünlüğün sağlanması, bilginin teyidi için amel şart olmaktadır. Bu genel anlayışın önemi ile ilgili olarak Serahsî'nin yaptığı değerlendirme de güzel bir örnek olmaktadır.⁵²

İslâm ahlâkının epistemolojik kaynağına değinmek gerekirse burada ahlâkî bilginin dayandığı kaynağı ifade etmek gerekmektedir. İslâm ahlâkının bilinmesi, öğrenme konusu edilebilmesini sağlayan bu araçları ortaya koymaya yönelik olarak; İslâm ahlâkı ile ilgili olarak hangi kaynaklarda bilgi bulunmaktadır? İslâm ahlâkını bilmek için nereye başvurulur? Soruları gündeme gelmektedir.⁵³

İslâm ahlâkı ile ilgili olarak icma, kıyas, gelenek, görenek gibi farklı kaynaklardan da bahsedilse de Kur'ân ve Sünnetin İslâm ahlâkını şekillendiren asıl kaynaklar olduğu

⁵² Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993), I/10.

⁵³ Hüseyin Karaman, "İslâm Ahlâkının Kaynakları", *İslam Ahlâk Esasları ve İslam Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 39.

hususunda ittifak bulunmaktadır. Gerek Kur'an ve Sünnet gerekse kıyas, icma, gelenek, görenek, felsefi ahlak eserleri gibi ahlâk kaynaklarının tamamı için akıl ve nakil ile ilgili bir boyut bulunmaktadır. Akıl naklin anlaşılması ve etkin hale gelebilmesi için bir şart olarak karşımıza çıkmaktadır. Akıl asıl işlevini; ahlâk ilke ve kaidelerine kaynaklık etmekle değil, söz konusu anlama faaliyetini yerine getirmenin yanı sıra ilmî bir ahlak alanının oluşmasına ve bu alanda gelişecek sorunları tespit etmek suretiyle ifa etmektedir.

İslâm ahlâkının kaynaklarının nakil ile akıl olduğu şeklinde temel bir belirleme yapılabilir. Ancak burada iki kaynağın birbiri ile sürekli bir ilişkisi ile hayata eşlik etmesi söz konusu olup ikisi arasında kesin bir ayırımdan bahsetmek mümkün değildir.⁵⁴

C. Kur'ân Çerçevesinde Ahlâk

Kur'ân'daki kullanıma baktığımızda, ahlâk şeklinde olmasa da tekil haliyle huluk olarak ahlâk⁵⁵ ve âdet⁵⁶ manasına gelecek şekilde, ahlâk kavramının iki kullanımından bahsedebiliriz. Bununla birlikte Kur'ân'daki amel kavramının ahlâkî fiilleri de içerecek şekilde yoğun kullanımlarına da şahit olmaktadır.⁵⁷

Kur'ân çerçevesinde ortaya çıkan ahlâk teorisi, aralarında sınır bulunan üç derece halinde ele alınabilir. Böylece üç farklı kavramsal ahlâk kategorisi göze çarpmaktadır:

– Allah'ın isim ve sıfatlarını açıklayan ve ahlâkî boyutu olduğu değerlendirilebilecek kavramlar: Bu kavramlar üzerinden sonraları bir ilahî ahlâk telakkisinin geliştirildiği görülmektedir.

– İnsanın, Allah'a karşı ortaya koyduğu ana tutumunun farklı ayrıntılarını açıklayan kavramlar: Bu kavramlar, insanî ahlâkî ifade etmekte ve Allah ile insan arasında bulunan ahlâkî münasebete atıf yapmaktadır.

⁵⁴ Karaman, "İslâm Ahlâkının Kaynakları", 40, 41.

⁵⁵ 68. Kalem, 4.

⁵⁶ 26. Şuarâ, 137.

⁵⁷ Mustafa Çağrırcı, "Ahlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/1.

– İslâmî toplum üyesi fertler arasında gelişen ahlâkî münasebetleri tanzim eden kurallara dair kavramlar: Bu kategorideki kavramlar ise insanın sosyal münasebetlerinin ahlâkî boyutuna karşılık gelmektedir. Bunlarla, Kur’ân’ın nüzul döneminden sonra gelişen sosyal ahlâk sistemi ve İslâm hukuk sisteminin şekillendiği görülmektedir.

Allah merkezli bir anlayış ortaya koyan İslâm, bu özelliği ile söz konusu üç kavram kategorisini birbirine çok yakın olarak konumlandırmaktadır. Allah inancının bütün kavramlara nüfuz etmesi sebebiyle kavramları, Kur’ân’daki Allah kavramından kayıtsız şekilde düşünmek mümkün değildir. Bu çerçevede insanî ahlâka ilişkin Kur’ân’da bulunan kavramların Allah’a ait vasıfların yansımaları olduğu veya ilahî tasarrufun gerektirdiği karşılık olarak karşımıza çıktığı görülmektedir.⁵⁸

Kur’ân ile cahiliye dönemine ait asabiyece anlayış ıslah edilerek müminlerin kardeşliği ve insanların aynı atadan gelmeleri hasebiyle eşit konuma sahip oldukları anlayışı getirilmiştir. Kur’ân, iyi ile kötüyü ayırmakta olup kötülüklerin en uygun şekilde bertaraf edilmesi sonucu samimi dostlukların gelişeceğini öngörmektedir. Böylece mutabakat temelli bir sistemde ahlâkî alt yapıya sahip hukuk ve adâlet ölçüleri üzerinden sorunların ve uyuşmazlıkların çözülmesine ilişkin bir model ortaya konulmaktadır.⁵⁹

İslâm ahlâkî sisteminin Kur’ân’la bütünleştiği açık bir şekilde görülebilmektedir. Kur’ân’dan bağımsız herhangi bir ahlâkî alandan bahsetmek mümkün değildir. Bu gerçekliğin yansıması olarak İslâm’da din, hukuk ve ahlâk arasında bir bütünlük ve iç içe olma hali söz konusu olmaktadır.

Kur’ân’a bakıldığında değer olarak iyi grubundaki kelimelerin sınırlı ve karışık şekilde yer aldığı ortaya çıkmaktadır. Kur’ân’da, ahlâka ilişkin şemanın, birinci kademe ahlâk kavramları ve dağınık haldeki sınırlı sayıda kelime ile tezahür ettiği görülmektedir.

⁵⁸ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin AYAZ (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 62.

⁵⁹ Mustafa Çağrırcı, *Kur’ân’ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri* (İstanbul: Kuramer, 2017), 186.

Dolayısıyla birinci grupta yer alan yani Allah'ın isim ve sıfatlarına ilişkin olan kelimelerin, Kur'ân merkezli ahlâk anlayışının oluşmasında başlıca rolü taşıdığı ifade edilebilir. Bu zemin üzerinde sistematik ahlâk anlayışını geliştirenler İslâm hukukçuları olmaktadır.⁶⁰

İslâmî anlayışın, birbirine bütünüyle karşıt kavramlar olan iman ile küfr üzerinden sağladığı ahlâka ilişkin iki sınıf halindeki ölçütten bahsetmek mümkündür. Buradaki ikili yapı Kur'ân'da sürekli bir şekilde ortaya konulmakta ve böylece beliren bu tablo İslâm ahlâk modelinin temelini teşkil etmektedir.⁶¹

D. Sünnet Çerçevesinde Ahlâk

Hz. Peygamber dönemi, dinin şekillenmesi bakımından en önemli ve temel dönem olduğu gibi hukuk ile ahlâk ilişkisi bakımından da belirleyici ve gösterge niteliğinde bir tablo ortaya koymaktadır. Bu dönem, İslâm hukukunun gelişim sürecinde en mühim dilimi teşkil etmekte olup vahyin nezaretinde, vahye bağlı bir teşri ve tatbikat tecrübesi ortaya çıkmıştır. Bu tecrübe, sonraki dönemler için kaynak ve dayanak olmuştur. Söz konusu dönemin hukuk ile ahlâk ilişkisi bağlamında görülen en bariz niteliği, Hicret öncesi yaşanan dönemde inanç, ahlâk ve ibadet meselelerinin yoğun olarak işlenmesi ve ictimaî meselelere ilişkin muhtevanın ise geri planda kalmasıdır.

Mekke döneminde ortaya çıkan itikadî ve ahlâkî zemin üzerine, Medine döneminde bir devlet lideri olarak da rol üstlenen Hz. Peygamber'in öncülüğünde yine ibadet ve Allah ile insan münasebetlerine ilişkin bir temanın yanı sıra sosyal hayata dair yoğun düzenlemeler görülmektedir. Bu kapsamda; muamelat, aile, miras, ceza, uluslararası münasebet hakkındaki hükümler ile önceki imanî ve ahlâkî temel üzerinde hukuki bir yapının inşa edildiği açık olarak görülebilmektedir.⁶²

⁶⁰ Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, sy.70

⁶¹ Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 289.

⁶² Karaman, "Fıkıh", 13/3.

Kur'ân'da, Hz. Peygamber'in şahsına hitaben yapılan;

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ

“*Sen elbette üstün bir ahlâka sahipsin*”⁶³

beyanı ile Hz. Peygamberin ahlâkı yüceltilmekte;

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا

“*İçinizden Allah'ın lutfuna ve âhiret gününe umut bağlayanlar, Allah'ı çokça ananlar için hiç şüphe yok ki, Resûlullah'ta güzel bir örneklik vardır.*”⁶⁴

Ayeti ile ahlâkî boyutu da içermek üzere insanlara örnek hayat modeli olarak Hz. Peygamber'in hayatı gösterilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu yüksek ahlâkî örneklik, inanç farkı olmaksızın insanların kabul ettikleri gibi tarihî olarak ortada bulunmaktadır. O, insanlığın kurtuluşu için gerçekleştirdiği çağrı görevini ifa ederken kararlılık, cesaret, hakka dayanıp desteklemek, takva ile iyilik üzerine dayanışma göstermek, ihsân ve ikram gibi hususlardaki yüksek ahlâkî tutkunluğu ile en yüksek örnek ve temsili ortaya koymuştur.⁶⁵

Hz. Peygamber'in şu hadisi ahlakın yerini ifade bakımından özel bir yere sahip bulunmaktadır:

إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ

“*Ben güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderildim*”⁶⁶

Bu ifadeyle, Hz. Peygamber, peygamberlik misyonunu bütünüyle ahlâkın kemâline tahsis etmek suretiyle, ahlâkî tekamülün ana hedef oluşuna ve dindeki vazgeçilmez niteliğine vurgu yapmaktadır. Böylece dine ilişkin bütün alanlara dolayısıyla hukuka da sirayet eden bir ahlâktan bahsetmek mümkün olmaktadır.

Aişe'nin, Hz. Peygamber'in ahlâkının Kur'ân olduğuna ilişkin beyanı⁶⁷ ise, açık

⁶³ 68. Kalem, 4.

⁶⁴ 33. Ahzâb, 21.

⁶⁵ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmüri (Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 1410/1990), 1/14.

⁶⁶ Mâlik, *el-Muvatta'*, “Husnü'l-huluk”, 8; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 381.

⁶⁷ Müslim, “Şalâtü'l-müsâfirîn”, 139.

bir şekilde, İslâm ahlâkının mesnedinin Kur’ân ve onunla şekillenen sünnet olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla söz konusu iki kaynakla ortaya konulan ahlâk telakkisi; muamelat ve ibadeti de içeren fıkıh alanı için bir çerçeve işlevi görmüştür. Bu ahlâk anlayışı, diğer İslâmî ilimlerin müktesebatından da istifade ile zamanla zenginleşen bir dayanak ve temel olma vazifesini ifaya devam etmiştir.⁶⁸ Aişe’nin söz konusu ifadesi, bize Kur’ân’ı bütünüyle ahlâkî bir pencereden okuma imkânı olduğunu göstermektedir.

İslâm hukuk anlayışında, ilk dönemlerden beri, insanın maddi ve manevi yönüne ilişkin konuların düzenlenmesinin çerçevesi zihinleri meşgul etmiştir. İyi ile kötünün tespiti hususunda akli kabiliyetlerin kullanılması gündeme gelmiş ve sosyal düzen için ahlâk ile hukuk sistemine zaruri bir ihtiyaç olduğu ve parçası bulunduğumuz tabii düzenin bunlarla muhafaza edilmesi gerektiği tespit edilmiştir.⁶⁹

Hz. Peygamber tarafından:

إِنَّ الْحَلَالَ بَيِّنٌ وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعَرْضِهِ

*“Helâl olan şeyler belli, haram olan şeyler bellidir. Bu ikisi arasında, birçok kimsenin bilmediği şüpheli hususlar vardır. Kim şüpheli şeylerden sakınırsa, dinini ve ırzını korumuş olur.”*⁷⁰ şeklinde yapılan tavsiye, hakkında açık hüküm olan konuların dışındaki şüpheli durumları değerlendirmede bir ahlâkî ölçü olmaktadır. Nitekim bu değerlendirme, meleke halinde insanın taşıdığı değerlerin yerleşik bulunduğu vicdan ve kalp ile yapılabilmektedir.⁷¹ Bu tavsiye çerçevesinde, kişinin ahlâkî donanımının ve hassasiyetinin belirleyici olduğu hukuku da içeren bir eylem alanından bahsetmemiz mümkün olmaktadır.

E. İslâm Ahlâk Sisteminin Gelişimi

İslâm ahlâkı, tevhîd esası ve ahiret inancından anlamını elde etmektedir. İslâm

⁶⁸ Çağrı, “Ahlâk”, 2/1.

⁶⁹ Hallaq, *İslam Hukukuna Giriş*, 31.

⁷⁰ Buhârî, “İmân”, 39; “Büyü”, 2; Müslim, “Müsâkât”, 107, 108.

⁷¹ Çağrı, “Ahlâk”, 2/1.

ahlâk sisteminin içerdığı değer ve faziletlerin, Kur'ân ve sünnetin içeriğinden elde edilebilmesini sağlamak için akıl devreye girmektedir. İslâm ahlâkı ile filozoflar tarafından geliştirilen ahlâk arasında ortak araç akıl olduğu için bir mutabakat söz konusu olmaktadır.

İslâm ahlâk sistemi bakımından adâlet merkezî nitelikte bir kavramdır. Kur'ân, hukukun güçlü bir ahlâkî zemine dayanması bağlamında; adâlete, tam bir bağlılık sağlamak ve keyfi yaklaşımlardan uzak durmak suretiyle ulaşılabilecek bir saadet çerçevesi olarak bakmaktadır.⁷²

İnsanın, varlık gayesine uygun olarak faziletli bir kişilikle hayatını sürdürüp dünya ve ahiret saadetine ulaşmasının yolu, faziletleri elde edip reziletlerden kendini muhafaza etmesinden geçmektedir.⁷³

İslâm'ın gelişinden önce toplumda, murûet kavramı kapsamında sabır, soğukkanlılık, eli açıklık, cesaret gibi ahlâk değerleri yerleşik haldeydi. Bu değerler, İslâm'ın ahlak anlayışı çerçevesinde dönüşerek oluşan yeni sosyal sistem içinde dinî ve ahlâkî unsurlar olarak yer buldu.⁷⁴

Cahiliye döneminde, sınırlı ve kabileci bir nitelik taşıyan, manevî boyutu zayıf olan ahlâk anlayışının, İslâm'ın getirdiği tevhîd inancına dayanan anlayışla köklü bir dönüşüm yaşadığına şahit olmaktayız. Bu vesileyle sınırlı ve menfî ahlâkî kültürün yerine takvaya, bireysel ve toplumsal tekamüle hizmet edecek ihlâs, hüsnüniyet, merhamet, emniyet, doğruluk temelli; kötü ahlâkî temayülleri gidermeyi hedefleyen dinî ve ahlâkî bir yapının geliştiği görülmektedir.⁷⁵

Geleneksel İslâm toplumuna baktığımızda ise, hukuk sisteminin, muhataplarının ahlâkî yetkinliklerini kabul etmekte olduğu ve yaklaşımını ahlâkî seviyesi yüksek bir

⁷² Yaman, "Fıkıh-Ahlâk İlişkisi, 116.

⁷³ Yaman, "Fıkıh-Ahlâk İlişkisi, 109.

⁷⁴ Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 377.

⁷⁵ Çağrıncı, *Kur'ân'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*, 186.

topluma cevap verecek şekilde şekillendirdiği görülmektedir.⁷⁶

Hicrî II. asırla birlikte farklı ahlâkî telakkiler oluşmakla birlikte Kur'ân, Hz. Peygamber ve sahabe tecrübesini esas alan ve sürekli olarak oradan beslenen geleneksel yaklaşım etrafında zengin bir külliyat gelişti.

Hadislerin tasnif dönemine kadar uzanan ahlâk çalışmalarının, daha çok fıkıh ve hadis uleması tarafından yapılmış olması dikkat çekicidir. Fıkıhçıların bu kapsamdaki çalışmalarının hukuk oluşum ve gelişim süreci bakımından taşıdığı anlam önemlidir. Bunun sonucu olarak fıkıh kitaplarında amelî ahlâk konularının geniş şekilde yer aldığı görülmektedir.⁷⁷

İlk sistematik ahlâk mütefekkeri olarak görülen İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) ve ahlâk alanında onun devamı olarak görülebilecek Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından ortaya konulan ahlâkî sistemin ele alınması, hukuk ile ahlâk ilişkisinin temellendirilmesine katkı sağlayacaktır. Bu sebeple çalışmamızın ileriki kısımlarında İbn Miskeveyh tarafından ortaya konulan sistemin muhtevasına ilişkin detaylı değerlendirmeler yapılacaktır.

İbn Miskeveyh'ten sonra ahlâk üzerine kafa yoran İslâm âlimleri, Kur'ân ve sünnetin içerdiği fazilet, birr, salah, iyilik, iffet eksenli ahlâk tablosunun sağladığı imkânla ahlâk şemaları geliştirmişlerdir.⁷⁸

II. HUKUK İLE AHLÂK İLİŞKİSİNİN BOYUTLARI

Hukuk ile ahlâk ilişkisini temellendirmede alanlar arası benzerlik ve farklar, ilişkiyi ortaya koyan, buna yön veren ve anlam kazandıran kavramların ele alınması uygun olacaktır. Söz konusu temellendirmenin ana eksenini adâlet sağlamakta olup adâlet iki alan için de vazgeçilmez ve temel bir anlam ifade etmektedir. Hukuk için ana amaç ve varlık sebebi olan adâlet aynı zamanda ahlâk için de bileşke ve ana değer olarak karşımıza

⁷⁶ Wael B. Hallaq, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Necmettin Kızılkaya (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2014), 239.

⁷⁷ Mustafa Çağrı, "Ahlâk", 2/1.

⁷⁸ Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan. (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), 101.

çıkılmaktadır. Hukuk ile ahlâk ilişkisine ilişkin literatürden hareketle, söz konusu ilişkinin bağlam ve boyutları, aşağıda yer alan başlıklar üzerinden açıklanmasına çalışılacaktır:

A. Ahlâkın Önceliği Meselesi

Hakikate ancak ahlâkla varılması ve bütün disiplinlerden önce ahlakın gelmesi bakımından ahlâkın hukuka önceliği söz konusu olmaktadır. İbn Miskeveyh'in ahlâk anlayışında da buna ilişkin vurgulara rastlamaktayız. O, ahlâkı ilmin, dolayısıyla hukukun da önüne koymaktadır.

İbn Miskeveyh nefsin arınmasını ahlâk bakımından esas değil, bir araç olarak değerlendirmekte, ahlâkın doğal düzen çerçevesinde yaşamak olduğu fikrine de karşı çıkmaktadır.⁷⁹ Bu onun aşkın ahlâk anlayışı ile ilgilidir. Nitekim onun ahlâk sistemi gerçek anlamda ahlâkî tecellinin ruhen arınmak ve dünyadan sıyrılmakla mümkün olabileceği, bunu sağlayan ruhun, zamandan bağımsız olarak faziletler kaynağı olacağı anlayışını öne çıkarmaktadır. Ona göre hakikatin ilmine ahlâkla ulaşılabilir ve bütün ilimlerin önünde ahlâk bulunmaktadır.⁸⁰

Kanunun etkili fonksiyona sahip olması, ahlâkının da bulunması ile ilgilidir. Bu durum da ahlâkın önceliğine ilişkindir. Mekke döneminde ahlâkî temeller oluştuktan sonra Medine döneminde buna dayanan hukukun inşa edilmesi şeklindeki İslâm tecrübesi bu hususta örnek teşkil etmektedir.⁸¹

Mes'ûliyet bakımından bakıldığında da ahlâka ilişkin mes'ûliyetin önceliğinin bulunduğu ifade edilebilir. İnsanın iç dünyasının ürünü olmakla, ilk olarak hürriyet bilincinin oluşması ve bununla sorumluluk bilincinin vicdanda ortaya çıkması ile söz konusu öncelik vasfı tezahür etmektedir.⁸²

⁷⁹ Cavit Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980), 200.

⁸⁰ Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*, 197.

⁸¹ Saffet Köse, "Hukuk mu Ahlâk mı? -İslâm Nokta-i Nazarından Din-Ahlâk-Hukuk İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 9/17, (Nisan 2011), 16.

⁸² Topçu, *Ahlâk*, 192.

Ahlâk insanın iç dünyasının, manevi yapısının konusu olduğundan bunun dışarıdan bir kuvvetle zorla tesis ettirilmesi pek mümkün değildir. Dolayısıyla kamu gücünü, maddi yaptırımları kullanarak bireysel anlamda ahlâkî bir düzenin oluşturulmasının zorluğunu da gözetmek gerekmektedir.⁸³ Buna karşılık etkin bir hukuk sistemi çerçevesinde, bir sosyal ahlâkî sistemin tesis edilmesi ile ahlâkî alanın güçleneceği ve bunun ferdî planda yansımaları olacağını kabul etmek gerekmektedir.

Ahlâkın, sosyal ve ruhsal bir içerik taşıdığına ilişkin olarak ahlâk yaklaşımlarının bir ittifakı söz konusudur. Ahlâkın manevi kaynaklı, duygu veya akıl merkezli olduğu görüşü, ortak bir şekilde tüm sistemlerin kabulü olmaktadır.⁸⁴

Ahlâkın hukuka önceliği tarih bakımından da sabittir. Sosyalleşmesinin başlaması ile insanoğlu için her zaman bir ahlâk söz konusu olmuştur. Ancak devlet ve hukuk müesseselerinin oluşması daha sonradır.

Felsefesinin gelişmesi bakımından da ahlâkın önceliği bulunmaktadır. Hukuk kurallarının tamamı için her şartta bir ahlâkîlik söz konusu olup hukuk felsefesi için başlıca öncüllerini devamlı olarak ahlâktan alma zarureti bulunmakta olup bu her zaman da bu şekilde gerçekleşmiştir.⁸⁵

Sosyal sistemlerde ahlâkın hukuka önceliği bir zaruret halindedir. Bunun gerekçesi medeniyetlerin ahlâk temelli olarak kurulabilmesi ile ilgilidir. Medeniyet inşası ve muhafazası için fazilet ve rezîletleri gözetmek bir zarurettir.

Medeniyetlerin olgunluk düzeyi, ahlâkî donanımlarında sağlanan seviyeye bağlı bulunmaktadır. Sınırlamalarla muhatap olunduğu zaman ortaya çıkan ahlâkîlik; infak, îsâr gibi hukuk üstü değerleri taşıma ile medeniyetler gelişmekte ve kökleşmektedir.⁸⁶

⁸³ Köse, “Hukuk mu Ahlâk mı? 33.

⁸⁴ Topçu, *Ahlâk*, 18.

⁸⁵ Özlem, *Etik- Ahlâk Felsefesi*, 210.

⁸⁶ Köse, “Hukuk mu Ahlâk mı? 48-49.

B. Hukukun Asgarî Ahlâk Niteliği

Ahlakın önceliğine karşılık hukukun; ahlâka dayanan varlığı ve insanlar arası nizaları gerektiğinde kamusal gücün kullanılması suretiyle hallettiği düşünüldüğünde, asgarî ahlâk olduğu ifade edilebilir.⁸⁷

Hukuk düzenlerinin üstünlüğünün karinelerinden biri; sistemde hürriyetin esas, sınırlamanın istisna olmasını sağlamak suretiyle insanlara zaruri ve asgari düzeyde sınırlama getirmesine karşılık ferahlık ve güven sağlayan geniş bir hürriyet alanı temin etmesidir. Bu husus da hukukun asgari ahlâk olmasıyla ilgilidir.⁸⁸

Hukukun asgarî ahlâk oluşu, ahlâkın hukuku öncelemesi ile ilgilidir. Hukuk düzenince öngörülen hüküm, ahlâkî düzlemdeki hüküm olmayıp bunun en aşağı halini karşılamakta olabilir.⁸⁹ Bu durum, toplumun genel anlamda yüksek bir ahlâkî yetkinlik düzeyinde olsa bile bununla yetinilmeyip sınırlı sayıda da olsa ahlâk zafiyeti olan kişiler için tedbir alınması ve engeller konulması gereğine ilişkindir.⁹⁰ Bu hususun, sedd-i zerâi' ilkesi ile ilişkili olarak ele alınması mümkündür.

Hukukun asgarî ahlak olduğu yaklaşımı ana hatlarıyla doğru olsa da bazen hukukî olanın, ahlakî olanla uyuşmadığı durumlarla da karşılaşabiliriz. Nitekim Hz. Peygamber'in şu hadisi; hukukun ahlakî olanla bazen uyuşmayabileceğine örnek teşkil etmektedir:

“Siz bana aranızdaki anlaşmazlıklar sebebiyle davaya geliyorsunuz. Belki bazınız delilini diğerinden daha iyi ifade eder (Bu sebeple ben de onun lehine hükmedebilirim). Ben kimin lehine (onun sözünü dikkate alarak) kardeşinin hakkından bir şey hükmetmiş isem, ona ancak ateşten bir pay vermişimdir. Sakın o hükümle verdiğim bu payı almasın.”⁹¹

⁸⁷ Ahmet Yaman- Halit Çalış, “İslâm Hukukuna Giriş” (İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 23.

⁸⁸ Köse, “Hukuk mu Ahlâk mı? 28, 44.

⁸⁹ Köse, “Hukuk mu Ahlâk mı? 47.

⁹⁰ Yaman, “Fıkıh-Ahlâk İlişkisi, 115.

⁹¹ Buhârî, “Şehadât”, 28, “Hiyel”, 10, “Ahkâm”, 20; Müslim, “Akdiye”, 4; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 87;

Bu hadis, hukukun sınırlılığını açık olarak ortaya koyarken vicdanlara, insanların ahlâk dünyasına yapılan bir çağrıyla ifade etmektedir. Dolayısıyla, hukukun etkinliği için ahlâkî dayanağın önemi de gözler önüne serilmektedir.

C. Hukuk ve Ahlâkî Değerler

Hukuk ile ahlâk ilişkisini değerlendirmek için bir anahtar çerçeve ve kavramsallaştırma sağlamak isabetli olacaktır:

Öncelikle hadislerde olmak üzere, İslâmî literatürde ahlâk ve hulukun genel olarak fazilet ve rezîletlere tekabül edecek şekilde yer aldığı; müspet anlamıyla mehâsinü'l-ahlâk, hüsnü'l-huluk, mekârimü'l-ahlâk, el-ahlâku'l-hamîde, el-ahlâku'l-hasene; menfi olarak ise el-ahlâku's-seyyie, el-ahlâku'z-zemîme, sũü'l-huluk şekillerinde kullanıldığı görülmektedir.⁹² Burada zikredilen sıfatlar ahlâkî, farklı değerlere ve bağlamlara atıf yaparak ifade etmek bakımından anlamlıdır. Görülmektedir ki fazilet ve rezîlet kavramlarıyla ilişkili olarak bir zıtlık tablosu bulunmaktadır.

Eflatun'a dayandırılan ve İslâm âlimlerinin de benimsediği görüşe göre; insanda akıl, öfke, şehvet güçleri mevcut olup bunların müspet veya menfi kullanımına bağlı olarak ahlâkî fazilet ya da rezîlet halleri ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda söz konusu güçler birbiriyle ahenk içerisinde ve i'tidâl üzere kullanılırsa insan için akıl, hikmet; şehvet, iffet; öfke, şecaat faziletlerini temin etmekte, bunların ortak ürünü şeklinde de adâlet tecelli etmektedir.⁹³ Yani hikmet, iffet ve şecâ'atin bir araya gelmesiyle adâlet ahlâkî tezahür etmektedir.⁹⁴ Dolayısıyla ahlâk alanına ilişkin olarak faziletler bağlamında dört ana erdemden bahsetmek mümkün olmaktadır:

1. Hikmet

Tirmizî, "Ahkâm", 11, 18; Nesâî, "Kudat", 12, 33; İbn Mâce, "Ahkâm", 5; Mâlik, el-Muvatta', "Akdiye", 1; Ahmed b. Hanbel, II, 232; VI, 203, 290, 307, 308, 320.

⁹² Çağrı, "Ahlâk", 2/1.

⁹³ İbn Miskeveyh el-Hazin, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, I/14, 15, 33, 72, 108;

⁹⁴ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 87.

2. İffet
3. Cesaret
4. Adâlet

Hikmet, akıl ile düşünme kabiliyetinin i'tidâl ve uygun şekilde kullanımına ilişkin bir fazilet olarak karşımıza çıkmaktadır.

Öfke kuvvetinin kontrolü, sağlıklı idaresi ile korkaklık ve tehlikeye atılma arası dengeli bir hal ortaya çıkmakta, şehvet ve arzunun dengeli kullanımına ilişkin olarak ise iffet fazileti gerçekleşmektedir. Adâlet halinin tezahürü ise söz konusu üç faziletin birlikte mevcudiyetini gerektirmektedir.⁹⁵ Diğer ahlâkî değer olarak kabul edilen vasıfların tamamı ise söz konusu faziletlerden biriyle irtibatlı olduklarından kendilerine, bunların altında şemada yer bulmaktadırlar.

Ahlâkla ilgili mevcut sistematik yaklaşımın özündeki i'tidâl ve denge ölçüsü, hukuk alanı için gözetilmesi zarurî bir kriter olma vasfı taşımaktadır.

İslâm ahlâk sistematüğinde, temel yapıyı şekillendiren dört faziletin zıddı olarak dört rezîlet vasfı da söz konusu olmaktadır:

1. Cehalet
2. Hırs veya namussuzluk
3. Korkak olmak
4. Zulüm

Nefs zafiyeti olarak tezahür eden rezîletlerle ilgili olarak faziletlerde olduğu gibi birçok merteye bulunmaktadır.⁹⁶ Söz konusu derecelerin ziyadeliği, ferdî ve sosyal alanlara ilişkin olarak oldukça farklı yansımalar şeklinde ortaya çıkabilmektedir. Bu da diğer alanlar gibi hukuk alanının oluşması ve değerlendirilmesi bakımından iki uçlu bir bakıştan ziyade farklı ton ve kademelerin gözetildiği bir yaklaşımı zorunlu kılmaktadır.

⁹⁵ Aydın, "Ahlâk", 2/12.

⁹⁶ Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*, 88.

Ahlâk, hukuk ile adâlet ortak paydasına sahip olsa da hukukun sağladığı asgarî olandır ve ahlâk onun ötesini hedeflemektedir.⁹⁷ Çünkü ahlâkta en yüce ideallere ulaşılması, hukukta ise sosyal düzeni temin etme amacı gözetilmektedir.⁹⁸ Örneğin, insanlara karşı olan sorumlulukların ifası hukuk meselesi iken sorumluluğun üzerinde ziyade bir ikram, muhabbet, fedakârlık ahlâkın kazandırdığıdır.⁹⁹

Adâlete dayanak olmanın yanı sıra adâlet çerçevesinin ötesini de gözetmekte olan merhamet ilkesi ise, başkasına yardım ve iyilik şeklinde tahakkuk etmektedir. İkisi arasında tamamlayıcılığın gerçekleşmesi için birlikte işletilmesi zorunludur. Adâlet harici bir yapıyı ifade ederken merhamette, ruhsal ve dahili bir mekanizma söz konusu olmaktadır.

İslâm hukuk anlayışı, ahlakla bütünleşme niteliğine bağlı olarak sadece zaruri olanı değil aynı zamanda güzel nitelikte olup hayata incelik, kolaylık ve estetik kazandıran hükümleri de ortaya koymaktadır. Buna ilişkin olarak mekârim-i ahlâk, celb-i mekrume, tahsîniyyât şeklinde kavramsallaştırmaların gelişmesi dikkat çekmektedir. Burada toplumsal güven ve cazibe sağlama, mükemmellik bilincine sahip bir ahlâkî anlayışı geliştirmeye dönük bir anlayış bulunmaktadır.

Din ve ahlâkta asgarîlikle yetinilemeyeceği ve faziletlerde kemal hedeflendiği için bunu temin etmenin aracı olarak detaylarla ilgili mendûb şeklinde bir hüküm kategorisinin fakîhler tarafından ortaya konulduğu görülmektedir.¹⁰⁰

İslâm ahlâkî sistemini ifade eden en anlamlı ilke olarak haksızlık karşısında adâlet gereği haksızlık yapandan hak talep etmek yerine onun bağışlanması ve haktan vazgeçilmesinin üstün değer sayılması ifade edilebilir:¹⁰¹

“Kötülüğün cezası ona denk bir karşılıktır. Fakat kim affeder barışırsa onun

⁹⁷ Köse, “Hukuk mu Ahlâk mı? 31,32.

⁹⁸ Topçu, *Ahlâk*, 186.

⁹⁹ Cevdet Kılıç, “İslam Ahlâkı Açısından Modern Uygulamalı Etik”, *İslam Ahlâk Esasları ve İslam Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 426.

¹⁰⁰ İbn Miskeveyh el-Hazin, *Tehzibü'l-Ahlâk*, I/110.

¹⁰¹ Yaman, “Fıkıh-Ahlâk İlişkisi, 104.

mükâfatı Allah'a aittir. Doğrusu O, zâlimleri sevmez. Kim haksızlığa uğradıktan sonra kendisini savunursa böyle hareket edenler kınanmaz ve cezalandırılmazlar. Böyle olmakla birlikte kim sıkıntıya göğüs gerer ve affederse işte bu, gerçekten takdir edilecek büyük bir erdemdir."¹⁰²

D. Hukuk ile Ahlâk Bütünleşmesi

İslâm'da, hukukî bütün kurum ve işlemler bakımından bağlayıcı bulunan dinî ve ahlâkî değerlendirme ölçüleri bulunmaktadır: İtidale dikkat edilmesi, sû-i zannın yasak olması, faizin haram olması, tarafların eşitliği gibi. Teorik olarak hukuk ve ahlâk arasında ayrı oluşum süreçleri düşünülebilirse de uygulamada aksine bir bütünleşme ve iç içe geçme durumu görülmektedir.¹⁰³

İslâm'da insanı kuşatan ve bütün fiillerini konu edinen bir hukuk yaklaşımı söz konusu olduğundan hukuk ile ahlâk arasında bir çizgi bulunmamakta ve buna bağlı olarak hukuktan ahlâka kadar zenginleşen bir hukuk sisteminden bahsedilebilmektedir. Bunun yansımaları ise iki alan arasında ayırım yapma imkânı verecek kavramsallaşmanın ortaya çıkmamasıdır.¹⁰⁴

Hiz. Peygamber'e vahyin gelmeye başlamasıyla hukuk ve ahlâkın da başladığı kabul edilmelidir. Çünkü hukukun şekillenmesini sağlayan ahlâkî temelin atılması ile hukukî bir zemin sağlandıktan sonra baştan itibaren ve bütünüyle Kur'an ve ahlâk merkezli olarak şer'î hukuk ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁵

Hukuk ile ahlâk ilişkisinin İslâmî tezahürüne ilişkin olarak Kur'an'da net bir tablo bulunmaktadır. Hukuk ile ahlâk bütünlüğünü ortaya koyar şekilde Kur'an'a göre hukukî olanla ahlâkî olan karşılıklı olarak eşit düzeyde birbirine tekabül etmektedir. İlk ve model

¹⁰² 42. Şûra, 40,41,43.

¹⁰³ Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, 205.

¹⁰⁴ Hallaq, *İslam Hukukuna Giriş*, 39.

¹⁰⁵ Wael B. Hallaq, "Ahlâkî Hukukun Temeli: Kur'an'a ve Şer'î Hukukun Ortaya Çıkışına Yeni Bir Bakış", çev. Hacer Kontbay, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2012), 368.

olan ahlâk iken hukuk ahlâkın eseri olmaktadır. Kur’ân’ın ahlâk toplumu inşa etme sürecini değerlendirdiğimizde, ahlâkî yönünün diline ve hukuki bakışına hâkim olduğu, bunları kuşattığı açıkça görülmektedir.¹⁰⁶ İslâm ahlâkının dinîlik boyutuna bakıldığında, ahlâkîlik ile dinîlik arasında bir örtüşme olduğu görülebilmektedir.¹⁰⁷

Din; insanın manevî olarak beslendiği, kendisinden güç aldığı bir olgu olarak, bir unsurunu teşkil eden ahlâk ile amaç bakımından da ilişkilidir. Söz konusu amaç ilişkisinin bir yansıması olarak dinin unsurlarından olan hukuk ile ahlâk arasında ortak bir değerler zemini söz konusu olmaktadır. Nitekim şeref, hürriyet, güven, saadet, iyiliği yayma, kötülüğü engelleme, fazilet, hakkaniyet, liyakat, adâlet gibi ahlâk muhtevalı değerlerin; İslâm hukukunun da gözettiği ve gerçekleşmesini hedeflediği hususlar olduğu görülmektedir. Hukukun bu çerçevedeki işlevi, soyut olanı hayata taşıma ve ahlâkî temeli bulunan bir nizamı gerçekleştirmektir. Hz. Peygamber’in ortaya koyduğu usul ve tecrübe de buna ilişkin örneği teşkil etmektedir.¹⁰⁸

Hukuk ahlâk bütünleşmesinin bir örneğine de mezhepler üzerinden şahit olmaktadır. Mezhepler, hukuk odaklı fıkıh mektepleri hüviyetinde görülseler de bunların, belli bakış açılarını yansıtan, fikrî ve amelî ölçülere dayanmak suretiyle hukuku oldukça aşan bir yaklaşımla iman, ahlâk ve ibadet gibi alanları da kuşatan yapılar olmuşlardır.¹⁰⁹

Hukuk ile ahlâk arasında birlik ve ortak yönler bakımından ifade edilebilecek hususlar şöyle sıralanabilir:

- Hukuk ve ahlâk sosyal düzene ilişkin içerdikleri kurallar ile aynı değerler sistemine yaslanmaktadırlar.
- Hukuk ve ahlâk, insan davranışlarına taalluk ederken emredici, normatif

¹⁰⁶ Hallaq, “Ahlâkî Hukukun Temeli: Kur’an’a ve Şer’î Hukukun Ortaya Çıkışına Yeni Bir Bakış”, 352.

¹⁰⁷ Alparslan Açıkgenç, “İslam Düşünce Geleneğinde Ahlâk-Hukuk İlişkisi Üzerine Fazlur Rahman”, *Uluslararası Fazlur Rahman Sempozyumu: Günümüzde Felsefe Din Algısı ve Ahlâk*, Ed. Cafer Mum, (Malatya: İnönü Üniversitesi Rektörlüğü, 2016), 53.

¹⁰⁸ Yaman- Çalış, “İslâm Hukukuna Giriş”, 29, 30.

¹⁰⁹ Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII: Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 56.

karakter taşımaktadırlar. İkisi de olması gerekeni öngörmektedirler.

– Hukukun da ahlâkın da merkezinde kişiler bulunmakta olup iki alanın öngördüğü sonuçlar özneye taalluk etmektedir.

– Hukuk ve ahlâkla muhatap olabilmenin koşulu hür iradedir.

– Hukukî alanda söz konusu olan yaptırım maddî iken, ahlâkî alanda manevî nitelikte yaptırım mevcuttur. Böylece hukuk ile ahlâk için, niteliği farklı olsa da zorlayıcı yaptırımlara sahip olmaları bakımından bir benzerlikten bahsedebiliriz.

– Hukukî ve ahlâkî olarak uygulama birliğinin gerçekleşmesi ve böylece aynı fiilin hem hukukî hem de ahlâkî boyutunun ortaya çıkması söz konusu olabilmektedir.

– Hukuk ile ahlâk arasında zaruret ve meşruiyet yönünden de birlik söz konusu olabilir.¹¹⁰

Hukuk ile ahlâk arasında bir tamamlayıcılık ilişkisinden de bahsedilebilir. İkisi birlikte insanı varlık değerine taşımaktadır.¹¹¹ Hukuk ile ahlâk arasında karşılıklı bir dayanışma ve koruma statüsü söz konusudur. Ahlâkî kurallar, hukuk düzenince tanındığı zaman hukukun maddi koruma şemsiyesine de girmiş olmaktadır. Ahlâk kuralları, hukuk içinde yer bulmasına paralel olarak özellikle maddi yaptırım konusu olabilmektedir.

Hukuk düzeni de ahlâkî sisteme dayandığı ölçüde bu sistemin manevi koruma araçlarından faydalanmaktadır. Bu süreçlerde, ahlâka ait manevi koruma araçlarının etkisiz kalması durumlarında hukuki düzenlemeler devreye girebilmekte ve oluşabilecek açığı kapatabilmektedirler.¹¹²

Hukuk ile ahlâk arasında karşıtlık ilişkisi olması makul değildir. Çünkü ikisinin de mevzusu değerler sistemi olup ortak özlerinin iyi ve güzel olduğu görülmektedir. Böylece iki sistem içinde ortak bir şekilde mutlaklık ve doğallığın bulunduğu kabul

¹¹⁰ Kılıoğlu, *Ahlâk ve Hukuk İlişkisi*, 302-306.

¹¹¹ Yaman, "Fıkıh-Ahlâk İlişkisi, 102.

¹¹² Köse, "Hukuk mu Ahlâk mı? 28.

edilmektedir.¹¹³

Bu çerçevede, hukuk ile ahlâk ilişkisini, aynı doğrultudaki üç ilişki boyutu ile açıklama imkânı bulunmaktadır:

- İçerik ve konular bakımından hukuk ile ahlâk arasında ortaklık bulunabilmesi
- Hukukun, ahlâkın tahakkuku ve muhafazasında işleve sahip olması
- Hukukî olan fiillerin ahlâk tarafından desteklenebilmesi¹¹⁴

Ahlâkın, hukuk felsefesi kapsamında yoğun ve merkezi bir olgu olarak ele alınması söz konusu olup böylece hukuk ile ahlâk ilişkisinde bir ortaklık zemini ortaya çıkmaktadır. Buradaki tablo göz önüne alındığında hukukun temellendirilmesi için ahlâkın taşıdığı vazgeçilmez değer dikkat çekmektedir.¹¹⁵

Dinin bünyesinde bulunan ve amelî boyuta ilişkin olarak ibadet ve hukuku da içeren fıkıh ile ahlâk arasında bir bütünlük ilişkisi göze çarpmaktadır. İbadetler de ruhun gelişip güçlenmesi, inanç ve ahlâk yönünden tekamüle katkı sağlanması için yapılmaktadır.¹¹⁶ Ahlâkî sistemin gelişmesi ve güçlenmesi bakımından bazı destekleyici araçlara ihtiyaç bulunmaktadır. İbadet ve hukuk, ahlâkî sistemin korunup kökleşmesine hizmet etme işlevi olan başlıca araçlardır.¹¹⁷

İslâm âlimleri tarafından korunması öngörülen beş vazgeçilmez değer (el-makâsîdü'l-hamse)¹¹⁸ can, din, nesil, mal ve akıl olup bu hedefin bir yansıması olarak İslâm hukukunun; hukuk ile ahlâk arasında bütünlüğün sağlanmasını amaçladığı ifade edilebilir.¹¹⁹

Ahlâka ilişkin belirtilen dört ana fazilet ile el-makâsîdü'l-hamse arasındaki ilişki

¹¹³ Kılloğlu, *Ahlâk ve Hukuk İlişkisi*, 306.

¹¹⁴ Kılloğlu, *Ahlâk ve Hukuk İlişkisi*, 293, 294.

¹¹⁵ Kılloğlu, *Ahlâk ve Hukuk İlişkisi*, 343.

¹¹⁶ Topçu, *Ahlâk*, 35.

¹¹⁷ Yaman, "Fıkıh-Ahlâk İlişkisi", 100.

¹¹⁸ Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkıh*, thk. Salâh b. Muhammed b. 'Uveyde. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 2: 79.

¹¹⁹ Yaman- Çalış, "*İslâm Hukukuna Giriş*", 23.

açık bir şekilde görülebilmektedir.¹²⁰ Hukuk kuralları söz konusu beş değeri muhafaza fonksiyonu ile aynı zamanda ahlâkî alanı da korumaktadır.

Ahlâkın korunması hususunda, İslâmî uygulama içerisinde eğitim ve tavsiye araçları ile yetinilmediği, aynı zamanda hukukî sistemin de etkili mekanizmalarıyla bu amaca hizmet ettiği görülmektedir. Hukuk, bütün fıkıh kurallarının irtibatlı olduğunun kabul edildiği el-makâsîdü'l-hamse kavramı üzerinden ahlâkî bir denetim işlevi ile faziletlere destek verirken rezîletleri engelleyen bir araç olmaktadır.¹²¹

Din, insana ihtiyaç duyduğu değerler bakımından kaynak olmaktadır. Ahlâk; adâlet, ödev ve merhamet değerlerini içerirken din de bunları desteklemektedir.

Bir davranışla ilgili olarak ahlâkî boyutla birlikte hukuki boyut da söz konusu olabilmektedir.¹²² Ahlâkî yaptırım unsurları vicdana taalluk ederek ahlâkî alanı desteklemektedir. Böylece söz konusu unsurlar, insanın geçmiş kötülüklerle ilgili telafi edici rol oynamakla birlikte gelecek için de ahlâkî doğrulara yönlendirici etki yaparlar.¹²³

Toplumun kınaması ve ayıplaması şeklinde ortaya çıkan ahlâkî yaptırım, fertte müspet değerlere uyma bilincinin oluşması, ahlâkî değerlerin yaşatılması suretiyle sosyal dinamiklerin korunması ve manevî temelli bir sosyal yapının sürdürülmesini de teşvik etmiş olmaktadır.¹²⁴ Bu şekilde, toplumun güçlü sosyal dinamiklere sahip olması ile hukuk düzeninin başarısı için uygun zemine sahip olunmaktadır.

Ahlâkî meşruiyet içermeyen bir hukukun ise adâleti tesis edemeyeceği bilakis haksızlık aracına dönüşebileceği bir gerçektir.¹²⁵ Dolayısıyla hukukun bir istismar ve zulüm aracı olmasını engellemek için ahlâkî sistemin güçlü olması gerekmektedir.

Ahlâkî bir temele dayanmasının hukuka sağladığı etkinlik, bir yöntemi de ortaya

¹²⁰ Yaman, "Fıkıh-Ahlâk İlişkisi, 110.

¹²¹ Yaman- Çalış, "İslâm Hukukuna Giriş", 23.

¹²² Ali Akdoğan, *Kur'ân ve Sünnet'ten Örneklerle Sosyal Ahlâk -Sosyal İlişkiler ve Ahlâkî Değerler* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 63.

¹²³ Topçu, *Ahlâk*, 186.

¹²⁴ Akdoğan, *Kur'ân ve Sünnet'ten Örneklerle Sosyal Ahlâk*, 245.

¹²⁵ Köse, "Hukuk mu Ahlâk mı? 27.

çıkarmaktadır. Buna göre ancak gerekli ahlâkî koşulların oluşması ile hak ve yükümlülükler gündeme gelebilmektedir. Bu Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu metodun bir yansımasıdır. Örneğin; evliliğe uygun ahlâkî donanıma sahip olmayan kişinin uygun ahlâkî nitelikleri edindikten sonra evlendirilmesi.¹²⁶

Hukuk kuralları her zaman insan hak ve hürriyetlerine sınırlama getirmekte, hürriyetlere müdahale etmekte olduğundan sosyal meşruiyete sahip olmalıdır. Bunu sağlamanın şartı da hukuk kurallarının makul ve sağlam bir ahlâkî ve vicdanî dayanağa sahip olmasıdır.¹²⁷

Hukukun, ahlâkî temelden yoksun oluşunun kritik bir sonucu da toplumdaki kurallara saygı duyma ve uyma bilincine hâlel getirmesi, kuralsızlığın kural olacağı kaotik bir sosyal işleyişe zemin açmasıdır.

Kur'an'ın ortaya koyduğu çerçeve üzerinden şekillenen ahlâkî anlayışın, zamanla İslâm hukukunun oluşmasına dayanak teşkil ettiği söylenebilir. Bu çerçevede, sonradan hukukun unsuru olan sınırlara ilişkin şu örnekler verilebilir:¹²⁸

تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

“İşte bunlar [yani boşanma ile ilgili bütün kurallar] Allah'ın sınırlarıdır. Onları çiğnemeyin. Kim Allah'ın sınırlarını çiğnerse, onların zâlimûndur.”¹²⁹

وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ

“Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Kim Allah'ın sınırlarını çiğnerse, o, kendi nefesine zulmetmiştir.”¹³⁰

İslâm anlayışında hukuk; dinin, dış alemde tezahür eden boyutlarından birini teşkil etmektedir. Din, hukukî sistemi düzenleyip ıslah ederken kendisine ve ahlâka dayandırır. Böylece İslâm toplumunda sağlam bir dayanak ve meşruiyet imkânı bulan

¹²⁶ Köse, “Hukuk mu Ahlâk mı? 43.

¹²⁷ Köse, “Hukuk mu Ahlâk mı? 33.

¹²⁸ İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 262.

¹²⁹ 2. Bakara, 229

¹³⁰ 65. Talak, 1

hukuk; etkili, tarafsız, güvenilen, saygın bir araç halinde varlığını sürdürür.¹³¹

İslâm'ın öngördüğü ahirete ilişkin yaptırım, diğer ahlâk anlayışlarının ortaya koyduğu yaptırımlara göre oldukça etkili bir şekilde ahlâk alanını koruma özelliği taşımaktadır. Müslüman için, ahlâkî şuurun kökleşmesi ve kişilikle mündemiç olmasını sağlamak bakımından uhrevî yaptırımın önemi bulunmaktadır.¹³²

“İşte o vakit, kimin tartıları ağır gelmişse, artık o, hoşnut olacağı bir hayat içinde olacaktır. Ama kimin de tartıları hafif gelirse, işte o bir uçurumun girdabına sürüklenecektir. Sen o uçurumun ne olduğunu ne bileceksin? O, kızgın bir ateştir.”¹³³

Hukukta ortaya çıkan ilkelerle koruma konusu olan başlıca değerlere baktığımızda bunların ahlâk kaynaklı unsurlar olduğunu görürüz. Bu temeller üzerinden hukuk sisteminin şekillenmesi hukukun ahlâktan doğduğunu göstermektedir.¹³⁴ Bu gerçeklik üzerine İbn Miskeveyh, şer'î hükümlerin bütünüyle iyilik kaynağı olduğunu, ölene kadar faziletli bir hayat yaşamak için bunlara uyulması gerektiğini ifade etmiştir.¹³⁵

İslâm'da ahlâk dinin tamamlayıcı unsuru olduğundan İslâmî çerçeve dışında bir ahlâk alanı olamayacaktır. Fıkıh kavramının din, ahlâk ve hukukla ilişkisi sebebiyle de bu alanları birbirinden bağımsız düşünemeyiz.¹³⁶

İslâm'ın ahlâk anlayışı, hukukî birçok kurum ve kavramla ilgili gerçekliği tekrar yoğurarak kendi telakkisiyle donatmaktadır. Özel mülkiyeti esas alma yönünü korumakla beraber ahlâkî yönünü köklü olarak değiştirdiği mülkiyet hakkı bunun açık örneklerindedir.¹³⁷ İslam'da, mülkiyetin kaynağı ve kullanımındaki sınırlar hususunda, Allah'ın tüm kâinatın yaratıcısı olduğu inancının yansıdığı dinî, hukuki ve ahlâkî bir temellendirme ile bakış açısı ortaya çıkmaktadır. Bu eksende gelişen İslâm

¹³¹ Köse, “Hukuk mu Ahlâk mı? 19, 20.

¹³² Yaman, “Fıkıh-Ahlâk İlişkisi, 106.

¹³³ 101. Karia, 6-11

¹³⁴ Yaman, “Fıkıh-Ahlâk İlişkisi, 103.

¹³⁵ İbn Miskeveyh el-Hazin, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, I/67, 85, 97.

¹³⁶ Açıkgenç, “İslam Düşünce Geleneğinde Ahlâk-Hukuk İlişkisi Üzerine Fazlur Rahman”, 38.

¹³⁷ Yaman- Çalış, “İslâm Hukukuna Giriş”, 291.

hukukunun mülkiyet telakkisi kendine özgü bir nitelik taşımaktadır.¹³⁸

Ahlâkın dine dayanmasının, yaptırımını güçlü hale getirmesi göz önüne alındığında İslâm'da görülen din, hukuk ve ahlâk arasındaki tamamlayıcılık ve bütünlük ilişkisi oldukça güçlü bir ahlâkî sistemin varlığına delalet etmektedir.¹³⁹

Ahlâk ve dinin sağladığı manevi yaptırım sayesinde, hukuk sisteminin boşluklarının kullanılması ile oluşacak adâletsizlikler engellenebilmektedir. Bu bakımdan, modernlik ürünü olarak hukuku dinden soyutlayan ahlâk anlayışına göre dine dayanan ahlâk anlayışı daha etkili olmaktadır.¹⁴⁰

Din, hukuk ve ahlâk sosyal hayatı tanzim etmeye yönelik kural koymak suretiyle ortak bir zeminde buluşmaktadırlar. Dolayısıyla hukuk ve ahlâk arasında işlevsel bir birlik de bulunmaktadır.¹⁴¹

Ahlâk kuralları, gerekli şart olduğu zaman hukuk kurallarına dönüşür. Bu şart aklen ve vicdanen kuralların karşılıklı hak doğurmasına ilişkin toplumda oluşan kanaate bağlı olmaktadır.¹⁴²

Hukukun, din ve ahlâk kaynaklı manevi müeyyidelerden destek alması toplumsal etki ve gücünü arttıracaktır. Vahye dayanmak suretiyle doğup gelişen İslâm hukuku ile ilgili olarak söz konusu etki ve güçten bahsetmek gayet mümkündür.¹⁴³

Kur'ân'da, insanın bireysel ve toplumsal yönünün birlikte ele alınmasının yansımaları olarak hukuk ve ahlâkî bütüncül surette kuşatan dinî ve ahlâkî bir sistem ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple dinden bağımsız bir ahlâkî alan ya da ahlâkın dışında bir dinî, hukukî alandan bahsetmek mümkün değildir.¹⁴⁴

İslâm hukukunun yani fikhın İslâm toplumunda güçlü ve meşruiyet temelli olarak

¹³⁸ Yaman- Çalış, “İslâm Hukukuna Giriş”, 300.

¹³⁹ Köse, “Hukuk mu Ahlâk mı? 24.

¹⁴⁰ Köse, “Hukuk mu Ahlâk mı? 18,19.

¹⁴¹ Muharrem Kılıç, “Hukuk-Ahlâk İlişkisinin Temellendirilmesi ve Ayrım Kriterlerinin Analizi”, *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlak*, ed. Recep Kaymakcan, Mevlüt Uyanık (İstanbul: Dem Yayınları, 2007) 585.

¹⁴² Abdülhak Kemal Yörük, *Ahlâkla Hukukun Münasebeti*, Ankara 1942, s. 10.

¹⁴³ Köse, “Hukuk mu Ahlâk mı? 24.

¹⁴⁴ Açıkgenç, “İslam Düşünce Geleneğinde Ahlâk-Hukuk İlişkisi Üzerine Fazlur Rahman”, 37,38.

varlığını sürdürmesinde, iç içe olduğu kabul edilen ahlâkî sistem çerçevesini muhafaza edebilmesi önem arz etmektedir. Fıkıhın etkin ve sağlıklı işleyişi için, ayrılmaz parçası olduğu ve kendisiyle kayıtlı bulunduğu bir sosyal ahlâk sistem zaruret teşkil etmektedir.¹⁴⁵

İslâm hukukunun cari olduğu mahkemeler için temel mesele, ahlâkî bir dille tezahür eden ve özellikle aranan erdemler hususunda zengin ile fakir arasında fark gözetmeyen sosyal adâlettir. Bu uygulama ile güçlü ile zayıf, fakir ile zengin için yapılan eşit muamele vesilesiyle eşitlik duygusu pekiştirilmiş olmaktadır.¹⁴⁶

İslâmî mahkemeleri idare eden kadılar, mensubu buldukları ahlâkî sosyal sistemde hukuk ile ahlâk arasındaki iç içe olma durumunu gözetten bir yaklaşımla ortaya çıkan zıtlıkları uzlaştırma işlevine sahiptirler.

İslâm hukukundaki hukuk ile ahlâk bütünleşmesinin bir yansıması, hâkim ile halk arasındaki iletişimde kendini göstermektedir. Hâkim, ahlâk içerikli bir dil kullandığında bunun anlaşılmasında bir sorun olmadığı gibi halk için de hâkim ile açık bir hukukî dil ile konuşma yetkinliği söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla sosyal ahlâk ile fıkıh kuralları için bir ayrışma ihtimali olmadığı ve mahkemelerin de sosyal yapının ürünleri olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.¹⁴⁷

Adâletin karşısındaki bir rezîlet olarak ortaya çıkan zulüm, ahlâkî bir tavır olarak isyanı gerektirir. Bu tavrın anlamlı olabilmesinin şartı, vicdanda yer alan adâlet melekesi olarak tezahür etmesidir. Aksi halde ortaya konulan tepki anarşiye de sebep olan gayrı ahlâkî bir eylem hüviyeti kazanır. Hukuk da ahlâk gibi adâleti hedeflemektedir.¹⁴⁸ Adâleti gözetten, zulmü hedef alan bir anlayış; bir müessese olarak hukuk için varlık sebebidir. Bu durum da hukuk ile ahlâk arasındaki ortak zemine işaret etmekte olup aradaki bütünlükle ilgili bir yansıma olarak dikkat çekmektedir.

¹⁴⁵ Hallağ, *İslam Hukukuna Giriş*, 76.

¹⁴⁶ Hallağ, *İslam Hukukuna Giriş*, 98.

¹⁴⁷ Hallağ, *İslam Hukukuna Giriş*, 100,103.

¹⁴⁸ Topçu, *Ahlâk*, 99, 188.

E. Hukuk ile Ahlâk Ayrışması

İslâm hukuku ile ahlâk arasındaki bütünleşme ilişkisine karşılık genel ve özellikle modern anlamda bir ilişki boyutu olarak hukuk ile ahlâk arasında belirtilen genel farklılaşmayı dikkate almakta da fayda bulunmaktadır:

– Hukuk, dışsal bir şekilde insan davranışlarını konu edinirken ahlâk, içsel bir süreç şeklinde insan davranışlarına yaklaşmaktadır. Hukuk kuralları insanın iradesi dışında bir mekanizma tarafından ortaya konmakta (heteronom) iken ahlâk insanî vicdan merkezli olmaktadır (otonom).¹⁴⁹

– Hukuk düzenleme araçları ile hayatiyet kazanırken ahlâkın devamlılığı manevî bir şekilde gelenek üzerinden sağlanmaktadır.

– Hukuk kurallarının yazılılık niteliğine karşılık ahlâk kuralları yazılı halde değildir.

– Hukuk organizasyon olarak ve kurumsal boyutta işlerlik sağlarken bu özellik ahlâkta bulunmamaktadır.

– Hukuk, devlet gücünün uyguladığı maddi yaptırımını öngörürken ahlâk, manevi yaptırımla doğru davranışa yöneltmektedir. Ahlâk, yaptırımın gücü bakımından hukuka göre daha zayıf olduğundan neticeye her zaman götürmese de hukukî yaptırımın olmadığı alanlara da etki etmesi yönüyle daha kapsamlı bir nitelik taşımaktadır. Hukukî yaptırımdaki zorlayıcılık gücünün, ahlâkî olandan daha etkili olduğunu kabul etmek göreceli bir değerlendirme konusunu teşkil etmektedir.

– Hukuk sosyal düzeni temin etmeyi hedeflerken ahlâk, ferden ruhsal tekamülüne yönelmektedir.

Bu gibi farklılıklar hukuk ile ahlâk arasında bir ayrışmaya yol açmamakta, adâlet ortak hedefini sağlamak için iki alanın birbirini destekleyici, besleyici niteliğine halel

¹⁴⁹ Kılıç, “Hukuk-Ahlâk İlişkisinin Temellendirilmesi ve Ayırım Kriterlerinin Analizi”, 597.

gelmemektedir.¹⁵⁰

Hukuka uygunluk ile ahlâka uygunluk nitelemelerinin aynı şeyi anlatıp anlatmadığı meselesi de önem arz etmektedir. Hukuk ile ahlâk, insan davranışlarını farklı düzlemde konu edindikleri için ikisinin fiillere yükledikleri değer her zaman aynı olmayabilir.¹⁵¹ Ancak bu hususta, hukuk kurallarının etkinliğinin ahlâkî meşruiyetlerine bağlı olduğunu da ifade etmek gerekmektedir.

Hukuk ile ahlâk ve din arasında öngördükleri mes'ûliyet bakımından da bir ayrışma olduğu gözlemlenmektedir. Ortak konuları olan davranışlara; din ve ahlâk niyet ve kasıt ölçüsü ile bakıp değerlendirme yaparken hukuk bunları hükümlere uygunluk çerçevesinden ele alır.¹⁵² Hukukta yer alan mes'ûliyet için bilgi sahibi olma şartı yokken ahlâkî mes'ûliyetin şartı bilgi sahibi olmaktır. Hukuki sorumlulukta; somut durum üzerinden gerekçelerin gideremeyeceği sorumluluk doğmakta, ancak delil ve karineye dayalı sorumluluk hafifletilmektedir. Ahlâkta ise niyetler belirleyici olduğu için kasdî olmayana ilişkin olarak sorumluluktan bahsedilememektedir.¹⁵³

Genel kabul gören görüşe göre insanlık tarihi boyunca gelen her peygambere ait hukuk ve amel kuralları farklılık arz ederken din tarafından belirlenen inanç ve ahlâk ilkeleri değişmemiştir.¹⁵⁴

Modern dönem hukuk anlayışı sebebiyle hukuk ile ahlâkın arasını ayırmaya dönük bir tecrübe yaşanmış olup İslâmî bakışın bu yeni resimle arasındaki fark bariz olarak ortaya çıkmıştır. Devlet merkezli bir toplumsal dönüşüm anlayışına sahip modern hukuk; Şeriatın aksine beden ve ruhun ahlâkî bir çerçevede kişi ile ilişkisini çok sınırlı hale getirmekte, dünya merkezli bir bakışla, insanın Allah'la olan bütünsel ilişkisini

¹⁵⁰ Topçu, *Ahlâk*, 190, 196.

¹⁵¹ Kılıç, "Hukuk-Ahlâk İlişkisinin Temellendirilmesi ve Ayırım Kriterlerinin Analizi", 598.

¹⁵² Köse, "Hukuk mu Ahlâk mı? 17.

¹⁵³ Ahmet Kâmil Cihan, "İslam Ahlâkının Temel İlke ve Değerleri" *İslam Ahlâk Esasları ve İslam Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 62.

¹⁵⁴ Yaman- Çalış, "İslâm hukukuna Giriş", 21.

dikkate almadan ahlâkîliği silen bir uygulama ortaya koymaktadır.¹⁵⁵

Modern toplumla İslâm toplumu arasında bariz bir kültürel ve zihinsel ayrışmadan bahsedebiliriz. Modern toplumda, hukuk ile araya mesafeler girdiğinden toplumun, hukuk bilgisi ve anlayışından kopuşu yaşanmakta, buna karşılık modernliğe maruz kalmamış İslâm toplumu için ise hukuk, gelenek şeklinde yaşayan, dinî köklere sahip olduğu için hukuk ahlâkı ve değeri halinde topluma geçen bir özellik arz etmektedir. Dolayısıyla toplumun şer'î değerler sistemi olarak hukuka olan ilgi ve yönelimine denk şekilde, mahkemelerin de sosyal ahlâk sisteminde yer edindiği görülmektedir.¹⁵⁶

F. Hukukî ve Ahlâkî Sorumluluk

İslâm şeriatı ile ortaya çıkan sosyal ve kültürel yapıya baktığımızda bu yapının ziyadesiyle ahlâkî bir nitelik taşıdığı anlaşılabilir. Bu yapı insana, kainattaki yerini ve bir maksada mebni olarak kâinatın yaratıldığını gösteren ölçüler sunmaktadır.¹⁵⁷

İslâm'ın öngördüğü sosyal hayata ilişkin ilke ve kurallar ile bunlara dayanan fıkıh kaideleri de insanın yaratılış hikmetiyle mütenasip, güven, huzur, barış içindeki adâlete bağlı bir dünyaya ulaştırmaya yöneliktir.¹⁵⁸

İslâm hukuku, dinî sorumluluklar sisteminin bir unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yönüyle de söz konusu sistemin bir parçası olmakla beraber hukukî hususlar, sisteme teknik yönünü korumak kaydıyla intibak etmek suretiyle dinî ve ahlâkî hükümler şeklinde kendisine sistemde yer bulmaktadır.¹⁵⁹

Bir ahlâkî fazilet olan adâlet; hukuk ve ahlâk bakımından ortak bir maksat olarak kişilerin haklarının muhafazasını ve hak sahiplerine hakkını vermeyi gerektirmektedir. Hakka liyakat kesp etmek ise kişinin kabiliyet ve ihtiyaçlarına paralel olarak

¹⁵⁵ Hallaq, *İslam Hukukuna Giriş*, 11-12.

¹⁵⁶ Hallaq, *İslam Hukukuna Giriş*, 102.

¹⁵⁷ Hallaq, *İslam Hukukuna Giriş*, 11-12.

¹⁵⁸ Yaman- Çalış, "*İslâm Hukukuna Giriş*", 23.

¹⁵⁹ Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, 204.

gerçekleşmektedir.

Hukukta, hak ile ödev arasında bir karşılıklılık ve denge ilişkisi söz konusudur. Bu, aynı zamanda ahlâkî bir zarureti de ifade etmektedir. Bu dengenin muhafaza edilmesi ile hukuk sisteminin adâletli, sağlıklı işlemesi arasında bir paralellikten bahsedilebilir.

Hür bir şekilde davranışta bulunma imkânına sahip olmak, insan için ödev sorumluluğu doğurmaktadır. Bu sorumluluk hem ahlâkî ve hem de hukukîdir.¹⁶⁰ Dolayısıyla hukuk ve ahlâk bakımından ortak bir sorumluluk koşulu olarak hürriyetin gerekliliği dikkat çekmektedir.

Sorumluluğun diğer bir şartı, ahlâkî alana ait olmak üzere bilgi sahibi olmaktır. Burada söz konusu olan bilgi hali sonucun önceden öngörülebilmesi ile ilgili olabildiği gibi yapılanın ahlâkî meşruiyetini kabul etmekle de ilgili olabilir.¹⁶¹

Hukukî sorumluluk içeren bazı durumlarda ahlâkî sorumluluğun söz konusu olmaması mümkün olduğu gibi bunun aksi de mümkündür. Örneğin, bahçeye ait duvarın yıkılması sonucu komşunun zarar görmesinde ahlâkî değil ama hukukî sorumluluğun söz konusu olması ya da insanlara menfi fikirlerin aktarılmasının zararlı neticeleri hakkında medenî olmasa da ahlâkî sorumluluğun doğması ifade edilebilir.¹⁶²

Müslümanın bütün fiilleri, dinin konusu yapılmakla tanzime konu olmakta, böylece hukuk ile ahlâk kapsamında emirlere bağlanarak bütünüyle hukuku oluşturmaktadır. Bunlar mükellef fiilleri şeklinde tasnif edilmektedir.¹⁶³

– Müminlerin fiillerine ilişkin olarak sonraki dönemlerde fakîhler tarafından bir tasnif ortaya konulmuş olup ikinci kademe yani Allah ile insan arasındaki ahlâkî ilişkiye ait ahlâkî kavramları karşılayan bu beşli tasnifle iyi ile kötü ölçüleri üzerinden ayrıntılı bir çerçeve geliştirilmiş olmaktadır:

1. *Vâcip* (Zaruret taşıyan): Allah'ın yapılmasını emrettiği ve yapılmasında

¹⁶⁰ Topçu, *Ahlâk*, 192.

¹⁶¹ Topçu, *Ahlâk*, 194.

¹⁶² Topçu, *Ahlâk*, 192,193.

¹⁶³ Hallaq, *İslam Hukukuna Giriş*, 39.

zarurîlik bulunan; yapılmaması hukuken cezaya yol açan vazifeler.

2. *Mendûp* (Tavsiye konusu olan): Zaruri olmamakla beraber yapılması tavsiye edilen ve yapılması ödüle konu olan ancak yapılmamasına karşılık olarak ceza öngörülmeleyen fiiller.

3. *Câiz* (Tercihe bırakılan): Yapılıp yapılmaması hususunda muhayyerlik bulunan ve ödül ya da cezaya konu olmayan fiiller.

4. *Mekrûh* (Kabul görmeyen): Yasaklanmış olmasa da hoş görülmeyen terkinde ödül olmakla beraber icrasında cezaya sebep olmayan fiiller.

5. *Haram* (Yasak): Allah'ın yapılmamasını emrettiği ve yapılmamasında zarurîlik bulunan; yapılması hukuken cezaya yol açan fiiller.¹⁶⁴

İslâm hukukunda sayı ve kavram olarak farklı şekilleri bulunsa da bu tasnif ile hukuk ile ahlâk ilişkisi bağlamında da önemli ve işlevsel bir kavramsal çerçeve sağlamak mümkün olmaktadır.

¹⁶⁴ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ Min İlmi'l-Usûl*. thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar. (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1417/1997), 1/127.

İKİNCİ BÖLÜM

SERAHSÎ'DE HUKUK İLE AHLÂK İLİŞKİSİ

İKİNCİ BÖLÜM

SERAHSÎ'DE HUKUK İLE AHLÂK İLİŞKİSİ

Serahsî örneğinde hukuk ile ahlâk ilişkisini iki kısımda ele almak uygun olacaktır. Serahsî'nin konuya ilişkin fikir ve yaklaşımları, *Uşûlü's-Serahsî* ve *el-Mebsût* çerçevesindeki yansımalar üzerinden ortaya konulacaktır. Birinci bölümde ortaya konulan kavramsallaştırma ve hukuk ile ahlâk ilişkisinin boyutlarının sağladığı zemini de gözeterek Serahsî'nin yaklaşım ve görüşleri ele alınmaya çalışılacaktır.

I. USÛLÜ'S-SERAHSÎ ÇERÇEVESİNDE SERAHSÎ'DE HUKUK İLE AHLÂK İLİŞKİSİ

Şemsüleimme Serahsî'nin *Uşûlü's-Serahsî* isimli eserinde tespit edilen, hukuk ile ahlâk ilişkisine taalluk eden başlıca ifade, fikir, örnek ve vurgular ile temas edilebilecek anlamlar aşağıda ortaya konulmaya çalışılacaktır. Söz konusu eser; şer'î hükümler ile doğru-yanlış, iyi-kötü değerleri arasındaki münasebeti konu edinmesi bakımından hukuk ile ahlâk ilişkisi çerçevesinde önem arz etmektedir.¹⁶⁵

Serahsî'nin usûl anlayışının temelini ahlâkî ilkelerin teşkil ettiği söylenebilir. Onun, bilgi anlayışı ve hakikate ulaşma hassasiyeti ile, sahih bilgiyi, sahih olmayandan temyiz ederek görüş inşa etmeye yönelik etkili bir eleme ve süzme gayretinde olduğu görülmektedir. Hakkaniyet ve adâleti temin etme gayesi ile hareket edildiği, bu bölüme alınan örnekler üzerinden açıkça anlaşılabilir. İyi-kötü, hüsn-kubh, emir-yasak kavramları üzerinden yaptığı değerlendirmelerle Serahsî'nin, ahlâkî bir yöntem ve fikhî bir bakış açısı ortaya koyduğu görülmektedir.

¹⁶⁵ Bedir, "Serahsî'nin İlmî Kişiliği Bir Dünya Hukukçusu Olarak Serahsî", 18.

A. Mezhebin Kurucu İmamlarına Tabi Olmak ve Hikmet

İslâm hukukunun bariz niteliklerinden birini ahlâkla bütünleşmesi ifade etmektedir. İslâm'da bütünleşik fıkıh ahlâk yapısını incelediğimizde hukuk ile ahlâk arasında bir ayırım hattından bahsedemeyeceğimizi ifade edebiliriz.

İslâm'da hukuk bütünüyle dinî ve ahlâkî bir anlayışın etkisindedir. Hukukî sistemin gelişmesinde uygulama ihtiyaçları ile yargısal uygulamalardan ziyade, dinî ve ahlâkî fikirler belirleyici olmuş, sistemin esasını da din ve ahlâk teşkil etmiştir.

Serahsî'nin ortaya koyduğu hukuk anlayışı da İslâm hukukunun dine dayanması sebebiyle diğer İslâm fakihlerinde de olduğu gibi hukuk ile din arasında bütünlük ilişkisini içeren bir yaklaşıma sahiptir.

Serahsî, cumhur görüşü yani âlimlerin çoğunluk görüşüne dayanarak dinin aslını bilmekten sonra işlerin en faziletli ve şerefli olarak, hükümleri öğrenmek için çaba sarf eden mezhebin kurucu imamlarına tabi olmayı zikretmektedir. Buna gerekçe olarak da ancak onlara tabi olunarak helal ve haramın ayrılabilceğini ifade etmekte ve bu bağlamda şu ayete atıf yapmaktadır:¹⁶⁶

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

*“O, dilediğine hikmeti verir ve kime hikmet verilirse o kimse birçok hayra nâil olmuş demektir. Bunu ise ancak derin kavrayış sahibi olanlar düşünüp anarlar.”*¹⁶⁷

Serahsî burada İbn Abbas tarafından hikmetin, fıkıh şeklinde açıklandığına temas etmekte ve hikmet kelimesinin bağlamına ilişkin şu ayeti vermektedir:

أَدْغِ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ

*“Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et”*¹⁶⁸ Serahsî ayetteki ilahi sözle fikhın ve Şerîatın güzelliklerinin açıklanması suretiyle davet edilmesinin talep edildiğini belirtmektedir. Serahsî İbn Abbas'ın rivayet ettiği fikhın anlam ve önemine ilişkin şu

¹⁶⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I/9.

¹⁶⁷ 2. Bakara, 269.

¹⁶⁸ 16. Nahl, 125.

hadisi de eklemektedir:

*“Allah kimin hayrını dilerse onu dinde fakîh yapar.”*¹⁶⁹

Dört faziletten birisi olan hikmet, ahlâkî düşünme kabiliyetine dayanan bir fazilet ve ahlâkî düzey ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla hakikate ulaşmak suretiyle manalara isabet ve vukûfiyet tezahür etmektedir. Bu faziletle ilgili dolaylı meziyetler ise hızlı anlama, zekâ ve hatırlama olarak göze çarpmaktadır.¹⁷⁰

B. Hukukta Tutarlılık ve Samimiyet

Ahlâkın kavramsal içeriği ile hukuk arasında bir bağlantıdan bahsetmek mümkündür. Ahlâkın kavramsal dayanağını şekil değil özdeki ihlâs ve ihsân hali sağlamakta olup bunu ihmal eden anlayışların sağlam bir zemin sağlaması mümkün olamayacaktır.¹⁷¹ Çünkü insanın ahlâkî olgunluğu görünen fiillerinden daha çok taşıdığı niyet ile ilgili olup iyi niyete dayanmayan fiillerin ahlâkî değerinden bahsetmek mümkün değildir.¹⁷² Bunu teyit sadedinde şu ayetler zikredilebilir:

وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا

*“Bunlar, mallarını insanlara gösteriş için harcayan, Allah’a ve âhiret gününe de inanmayan kimselerdir. Şeytan kimin arkadaşı olursa, o ne kötü arkadaştır.”*¹⁷³

إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كَسَالَى يُرَآؤُنَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ

اللَّهِ قَلِيلًا Münafıklar, Allah’ı aldatmaya çalışırlar. Allah da onların bu çabalarını başlarına geçirir. Onlar, namaza kalktıkları zaman tembel tembel kalkarlar, insanlara gösteriş yaparlar ve Allah’ı pek az anarlar.”¹⁷⁴

İslâm hukuku çerçevesinde, amellerin değer ve geçerliliğinin sahip olunan niyet ve ihlâsa bağlı olduğu sarih olarak anlaşılmaktadır. Serahsî’nin anlayışında da ahlâkın;

¹⁶⁹ Buhârî, 6768.

¹⁷⁰ Aydın, "Ahlâk", 2/12.

¹⁷¹ Yaman, "Fıkıh-Ahlâk İlişkisi, 95.

¹⁷² Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 129-130.

¹⁷³ 4. Nisa, 38.

¹⁷⁴ 4. Nisa, 142.

meleke haline gelme, özümseme yönüne vurgular göze çarpmaktadır. Serahsî'ye göre; kim şer'î ilimleri yakın kesb etmeden ezberlerse o rivayetçi pozisyonunda olur. Yakın elde etmek suretiyle şer'î hükümlerin delillerine vâkıf olup da onları uygulamayan kimse bir yönden fakîh olsa da bir yönden fakîh değildir. Söz konusu şer'î ilimleri delilleri ile öğrenen, anlayan ve onunla amel eden kişi gerçek anlamda fakîh olur. Bu mertebedeki kişi, Hz. Peygamber'in "O kişi şeytan karşısında bin abidden daha güçlüdür" dediği kişilerdendir. Bu özellik mezhebin ilk imamlarından Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed'in niteliklerindedir.¹⁷⁵ Serahsî bu ahlâkî değerlendirmesi ile tutarlı ve samimi bir çizgiye sahip olmanın gerçek anlamda ilim adamı olmak ve etkili bir liderlik ortaya koymak bakımından gerekliliğine vurgu yapmaktadır.

İslâmi gelenekte fakîhliğin sıradan bir hüküm çıkarma faaliyeti olmadığı, ahlâkî ve derin entelektüel boyutu olan bir temellendirme ve sosyal sistem oluşturma faaliyeti olduğu görülmektedir. Fıkıh kelimesinin içerdiği; bilgi sahibi olmanın yanı sıra derin bir şekilde düşünmek, iyi ve tam olarak kavramak anlamı da buna uygun düşmektedir.

Serahsî, kendi gayretinin nasla tespit edilen sahih yol ile amelde bulunmak, fasid olan ile ilgili olarak ise gerekli aydınlatmayı yapmaya yönelik olduğunu vurgulamaktadır. Serahsî, bahsettiği gerçek anlamdaki fakîhlik çizgisinin hüküm çıkarmada sağladığı kolaylıktan bahsetmektedir. Ona göre sahih ve fasid yolun anlaşılması sonucu, hak ile batılı birbirinden ayırma yetkinliğinin gelişmesi ve naslara dayanarak hüküm çıkarılması kolaylaşmaktadır. Serahsî bu nitelikteki fakîhlikte, gizli ve muğlak meselelerle karşılaşılması durumunda derin bir düşünce ve muhâkeme kabiliyeti ile çözüme ulaşma imkânının da olacağını vurgulamaktadır.¹⁷⁶

Bu açıklamalarda ahlâka ilişkin fazilet, rezîlet; hüsn, kubh zıt kavramsallaşmasına benzer şekilde bu kavramlarla bağlantılı olarak da değerlendirilebilecek şekilde sahih ve

¹⁷⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I/10.

¹⁷⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I/277.

fasid kavramları kullanılmaktadır.

Serahsî'nin, haklara ilişkin olarak yaptığı tasnifindeki haklardan; sadece Allah'a ait hakların başında saydığı yalın ibadet niteliği olan fiillerin ahlâk bakımından özel önemi bulunmaktadır. O bu fiillerin başında Allah'a iman olduğunu ve onun aslının, gerçek mahiyetinin kalp ile tasdik etmek olduğunu ifade etmektedir. Böyle olunca zorlama ya da başka bir gerekçe bu mes'ûliyeti ortadan kaldırıp bunu terk etmeye, başka bir inancı kabul etmeye mazeret olamaz. Allah'a imanın dil ile ifade edilmesi ise dünyevi hükümlere ilişkin sonuç doğurması yönüyle anlam ifade etmekte olup bu gerekçe sebebiyle dünya hükümleri açısından asıl haline gelmektedir.¹⁷⁷

Serahsî böylece, kalp alanının içselliğini ortaya koyar şekilde, bu alanın dış etkilere kapalı olması ve yükümlülüğün aslının kalp ile olması sebebiyle içsel nitelikteki dinî ve ahlâkî yükümlülüğün terkine ilişkin bir mazeret olamayacağını ifade etmektedir.

C. Hüsn-Kubh Tartışması Bağlamında Emir ve Nahiye Ahlâkî Çerçeve

Serahsî, usul-i fıkıh eserine emir ve nehiye başlamanın en uygun şey olduğunu belirterek bunun gerekçesi olarak şöyle demektedir: Çünkü imtihan büyük oranda bu ikisi ile gerçekleşmektedir. İkisinin bilinmesi sayesinde hükümlere ilişkin bilgi tamamlanmış olur. Helal ile haramın birbirinden ayrılabilmesi mümkün olur.¹⁷⁸

İslâm ahlâkî sisteminin, Kur'ân'la bütünlük arz etme yönü gayet açık bir meseledir. Ahiret inancına bağlı olarak oluşan İslâmî ahlâk dine dayanmaktadır. Ahiret inancı, insanın sonunun dünyada gerçekleştirdiği fiillerinin dine hizmet niteliğine bağlı olarak belirleneceğini ortaya koymakta buna göre İslâm'da iyi ile kötü hakkında özel bir yaklaşımın bulunduğu görülmektedir. Bu çerçevede Kur'ân'daki "sâlih" kavramının,

¹⁷⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II/290.

¹⁷⁸ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I/11.

ahlâk kapsamındaki iyiliğin dinî hüviyetini, din ve ahlâk bakımından mükemmelliği ifade etmekte çok isabetli bir örnek olarak karşımıza çıktığından bahsetmek gerekmektedir.¹⁷⁹

Kur'ân ile cahiliye dönemine ait asabiye anlayış ıslah edilerek müminlerin kardeşliği ile birlikte insanların aynı atadan gelmeleri hasebiyle eşit konuma sahip oldukları anlayışı getirilmiştir. Kur'ân iyi ile kötüyü ayırarak kötülüklerin en uygun şekilde bertaraf edilmesi sonucu samimi dostlukların gelişeceğini öngörmektedir. Böylece mutabakat temelli bir sistemde ahlâkî alt yapıya sahip hukuk ve adâlet ölçüleri üzerinden sorunların ve uyuşmazlıkların çözülmesine ilişkin bir model ortaya konulmaktadır.¹⁸⁰

İslâm hukuku ile İslâm ahlâk sistemi, birbirine benzer şekilde düalist bir yaklaşım üzerinden sistemlerini oluşturmaktadırlar. Hukuk, emir ile yasaklar üzerinden yaptığı değerlendirme ile fiilleri helal ve haram olarak ayırmakta iken ahlâk değer ve fiilleri fazilet ve rezîlet ya da iyi ve kötü olarak ayırmaktadır.

Bu çerçevede amellere yüklenen değerler ile ilahî emir arasındaki ilişki hakkındaki bir tartışmaya da temas edilebilir. Serahsî;

فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ

“Artık dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin.”¹⁸¹ ayeti üzerinden şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Bir kişi diğerine; ister böyle yap, ister şöyle yap dediğinde akıllı kimseler nezdinde bu sözün gereği muhayyer bırakmaktır. Bunun dışında bir anlam ise engellemektir. Ayetteki emrin gereğinin mübâhlik olduğunu söyleyenler bunu ihtimal olarak belirtmektedirler. Emrin gereği olarak emredilen şey hakkında hüsn, iyi, güzel sıfatı sabit olur. Çünkü hikmet sahibi olan Allah çirkin olan şeyi emretmez.¹⁸²

Bu hususu açıklayacak şekilde Serahsî şu değerlendirmeyi de yapmaktadır:

Emrin mutlak gerekli sonucu kendisiyle emredilen şeyin şer'î olarak güzel yani

¹⁷⁹ Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 309-310.

¹⁸⁰ Çağrı, *Kur'ân'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*, 186.

¹⁸¹ 18. Kehf, 29.

¹⁸² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I /17.

hüsn olmasıdır. Emir konusu olan söz, söz çekimlerinden biri olup onun hüsn olması kendisinden kaynaklanmamaktadır. Çirkin ile kabîh için de aynı şey geçerlidir. Biz aklın vâcip kılıcı gücü olmadığı için bazı hocalarımızın kabul ettiği gibi aklen sabittir ifadesini doğru bulmuyoruz.

Şerîata göre bir şeyin vâcip oluşu, muhkem olan Kur'ân'da vurgulandığı üzere, Allah tarafından çirkin, fahiş olan şeyin emredilmeyeceği gerçeğinin bir gereğidir. Emir vermekle emredilen şeyin bütün yönleriyle gerçekleştirilmesi istenmektedir. Bu sebeple emir, Şerîat gereği olduğu için mutlaklığı söz konusu olmaktadır. Kötü ve çirkin olan şeyin ise kaldırılması şer'an vâcip olmaktadır. Nitekim Şerîatın ölçülerine göre vâcip olan şey için güzel ile hüsn vasfı verilmektedir.

Serahsî hüsn niteliğini de iki türe ayırmaktadır:

- Bizzat kendisindeki anlam sebebiyle hüsn,
- Dışındaki anlam dolayısıyla hüsn.¹⁸³

Serahsî bir şeyi yasaklamanın gerekçesini; muhatap olan kişiye ait isteğin devamı sonucunda fiilin en aşırı haliyle oluşmasına engel olması şeklinde ifade etmektedir. Ona göre bu bağı kesmek vâcip olmaktadır. Diğer bir deyişle yasaklama ile önleyici bir tedbir ortaya konularak kişinin yasak konusu olan şeyde daha kötü ve aşırı sonuçlara yol açmasının önüne geçilmesi hedeflenmektedir.

Şerîata göre emrin talep ettiği ile ortaya çıkan hüsn niteliğine sahip iken yasağın sakındırdığı şeyin muktezası ise kubh sıfatını taşımaktadır. Helal ile haram birbirinin zıddı olduğu gibi birinin gerektirdiği ile öbürünün gerektiği de zıt olmak durumundadır. Çünkü Şerîatın gelme gayesi; hüsn olanları ihya etmek ve kubh olanları ise ortadan kaldırmaktır.¹⁸⁴

¹⁸³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I /60.

¹⁸⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I /79.

D. Hukuk ve İstişare Ahlâkı

Serahsî, insanların görüşlerine değer vermekte olup insana saygı ve fikir hürriyeti anlayışına uygun bir yaklaşım sergilemektedir. O kendi görüşü olarak re'y'den faydalanmayı ve istişâre yapmayı güzel olarak nitelemektedir. Ona göre müctehidin isabet etmesi gibi hata etme ihtimali de gayet doğaldır.

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ

“İş hakkında onlara danış”¹⁸⁵ ayeti belli bir alanla sınırlı olarak değerlendirilemez. Bilakis re'y işletilebilecek her konuya uygulanmalıdır.¹⁸⁶

İstişare ahlâkının yerleşmesi; insanların katı anlayışlardan sıyrılması, diğer insanlara ve fikirlere saygı kültürünün yaygınlaşması, ahlâkî hukuk ve toplum sisteminin oluşması bakımından önem taşımaktadır.

E. Fıkıh Usûlünde Adâlet

Serahsî ahlâkî faziletlerden adâlet kavramını merkezi bir işlevde değerlendirmekte, farklı bağlam ve anlamlarda, hukuk anlayışının başlıca dayanaklarından biri yapmaktadır. Örneğin, raviye ilişkin şartları; akıl, zabt, adâlet ve İslâm şeklinde belirtmekte¹⁸⁷ ve şartlardan adâleti şu şekilde açıklamaktadır: Adâlet istikamet üzere olmaktır. Bir kişinin insaf ve hak çerçevesinde hüküm verebilmesi durumunda ona adil denmektedir. Yol eğer cadde ise adil yol, üzerinde binalardan oluştuğunda ise tarikü'l-câir şeklinde isimlendirme yapılmaktadır.

Adâletin iki çeşidinden bahsedilebilir:

- Zahirî Adâlet: İnsanı istikamete ulaştırın iki vasıta olarak din ile sabit olup ona ulaşmanın açık olarak adl ile bulunduğu şey olmaktır.
- Batinî Adâlet: Bu ise ancak kişilerin işlemlerine göre değerlendirme

¹⁸⁵ 3. Âl-i İmran, 159.

¹⁸⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II /131.

¹⁸⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I /345.

yapılarak anlaşılabilen adâleti ifade etmektedir.

Fakat haram olduğuna inandığı hususları yüklenmekten kendini koruyan kişinin, din dairesi içerisinde ve istikamet üzere olduğu kabul edilir. Zahiri adâletin tespiti, kişiyi istikamet üzere olmaktan uzaklaştıran, nefis ve şehvete ilişkin menfi ve hevâ nitelikli sapmalara karşıtlık üzerinden mümkün olabilmektedir.¹⁸⁸

Serahsî buradaki değerlendirmesi ile ahlâkî rezîletler üzerinden bir adâlet ölçüsü ortaya koymakta, öncelikle adâletin açık tezahürünün bu kapsamdaki duruş ile ilgili olduğuna ilişkin bir yaklaşım getirmektedir ki bu yaklaşım da rezîletlerden korunmanın faziletlerle donanmaya göre daha öncelikli olduğuna bir vurgu olarak değerlendirilebilir.

Serahsî rivayetlerde manevî inkıta durumuna ilişkin olarak raviye ilişkin vasıfları ifade ederken bu kapsamda ravide fasıklık ve hevâ ehli olma vasıflarının bulunmasının da haberle ilgili inkıta sebebi olduğunu zikretmektedir.¹⁸⁹ Serahsî, hevâ düşkünlüğünü şahitliğe engel kabul etmesinin gerekçesini, hevâ düşkünlüğünün kişinin şahitlikte yalan vasfını yüklenmesine yol açabilecek bir husus olması ile açıklamaktadır. Ona göre hevâ düşkünlüğü olan kimse dinî haberler konusunda katı bir anlayışı olması ve batıla temayülü sebebiyle haklı olana karşı hakkı bozmaktan çekinmeyecektir.¹⁹⁰

F. Hukukta İdealist Yaklaşım

Fıkıh hükümlerindeki hikmetlere sürekli vurgu yapan Serahsî, ibadetlerin sağladığı ahlâkî değerleri de yeri geldikçe açıklamaktadır. Serahsî, illetin kendisiyle Şerîata uygun hükmü gerektiren şey olduğunu ve müessir illetlere ilişkin olarak saydığı sahih itiraz çeşitlerini açıklarken bunu belirlemenin gizli hikmet anlamında fıkıh olduğunu ifade etmektedir.¹⁹¹ Böylece hukuk çalışmalarındaki önemli bir araç olarak illet kavramının hikmet tespitine ilişkin işlevine vurgu yapılmaktadır. Ona göre tevâzu'un

¹⁸⁸ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I/350, 351.

¹⁸⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I/370.

¹⁹⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I/374.

¹⁹¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II/236.

gerçek anlamda tezahürü ancak ibadet vesilesiyle olmaktadır. Sadece namazda bulunan rükû ve secde buna ilişkin en bariz örnekleri ifade etmektedir.¹⁹²

Fakîhlere baktığımızda onların, ahlâk üzerinden idealize etmeye çalıştıkları hukuk sistemi aracılığı ile mükemmel bir sosyal düzeni insanlara sağlamaya çalıştıkları ve bu ideali sürekli olarak gözettikleri ifade edilebilir.¹⁹³

İslâm dininin ortaya koyduğu ahlâk sisteminin çağrısında hedef en mükemmel olanıdır. Bu husus bütün faziletlerin en üstününün insanlardan beklenmesine ilişkin olarak Kur'ân'da sergilenen üslup ve kelimelere bakarak anlaşılmaktadır:

- Basit iyilik yerine birr tabiri ile hakiki ve sonsuz iyilik¹⁹⁴
- Güzel yerine ahsen tabiri ile en güzel olan¹⁹⁵
- Adâletli yerine aksat tabiri ile en adil olan¹⁹⁶
- Asgari kulluk çizgisi yerine takva¹⁹⁷ gibi.

Kur'ân'daki bu yaklaşım doğal olarak fakîhlerin bakışını da belirlemiş ve onların insanların hayatına ilişkin olarak hüküm çıkarırken bir fazilet, ahlâk hassasiyeti taşımalarına sebep olmuştur. Buna ilişkin olarak; sadece kefen satmakla geçimini sağlayan kişinin şahitliğinin, o kişinin insani duygulardan koparak insanların ölümünü isteyebileceği ve böylece şahitlik liyakatine hanel geleceği kaygısıyla kabul edilmemesi şeklindeki hüküm güzel bir örnek olarak zikredilebilir.¹⁹⁸

Sorumluluğun ötesinde bir fedakârlık ahlâkına uygun yaklaşıma Serahsî'de de rastlamaktayız. O bu çerçevede, tercihin aslî olarak olmasa da vasıf olarak fazlalığa ilişkin olduğunu ifade etmekte ve buna ilişkin olarak Hz. Peygamber'in şu hadisini örnek olarak

¹⁹² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II/205.

¹⁹³ Yaman, "Fıkıh-Ahlâk İlişkisi, 111.

¹⁹⁴ 2. Bakara, 177, 189.

¹⁹⁵ 4. Nisa, 125.

¹⁹⁶ 2. Bakara, 282.

¹⁹⁷ 2. Bakara, 280.

¹⁹⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi,1975), 8/168.

sunmaktadır:¹⁹⁹

زن وأرجح فإننا معشر الانبياء هكذا نزن

“Tart ve bir miktar da ziyade et; nitekim biz peygamberler topluluğu bu şekilde tartarız”²⁰⁰

G. Hak ve Mes’ûliyyette Ahlâkî Çerçeve

Serahsî’nin hakları tasnif ederken de ahlâkî bir çerçeve ortaya koyduğu görülmektedir. Ona göre haklar;

1. Sadece Allah’a ilişkin olan haklar
2. Sadece kullara ilişkin olan haklar
3. Allah ve kullara ilişkin olmakla beraber Allah hakkının ağırlıkta olduğu haklar
4. Allah ve kullara ilişkin olmakla beraber kul hakkının ağırlıkta olduğu haklar

Hakların açıklandığı bu tasnifin yansıması olarak hakkın söz konusu olduğu yerde sorumluluğun da doğduğu ifade edilebilir. Serahsî bu haklardan, sadece Allah’a ilişkin olan haklar için; ibadetler, cezalar, sınırlı cezalar, ibadet ve ceza niteliği de olan alan, mali mes’ûliyet boyutu bulunan ibadetler, ceza boyutu olan mali mes’ûliyetler, başta kimse için yükümlülük konusu oluşturmayan hakları ifade eden bağımsız haklar şeklinde bir tasnif yapmıştır.²⁰¹

Bu tasnifi değerlendirdiğimizde Serahsî’nin hukuk anlayışının, ahlâk ve din ile bütünlük arz eden bir nitelik taşıdığı görülmektedir. Çünkü haklara ilişkin yapılmış bulunan söz konusu tasnif, bütünüyle Allah ve kul kavramları üzerinden temellendirilerek dinî ve ahlakî bir mahiyette ele alınmaktadır.

Söz konusu hak tasnifine paralel olarak insanın birbirine bağlı bulunan üç ahlâkî

¹⁹⁹ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, II/250.

²⁰⁰ Ebû Dâvûd, *Büyû’* 7; Tirmizî, *Büyû’* 66. Ayrıca bk. Nesâî, *Büyû’* 54; İbni Mâce, *Libâs* 12, *Ticârât* 34.

²⁰¹ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, II/289, 290.

sorumluluğu ise şu şekilde ifade edilmektedir:

1. Allah'a karşı yükümlülükler
2. Sosyal yükümlülükler
3. Bireysel yükümlülükler

Bunlar ayrılmaz nitelik taşıyan sorumluluklar olmaları hasebiyle biri ile ilgili ihmal diğerlerine ilişkin de ahlâkî ihmal anlamı taşımaktadır.²⁰² Hak ve sorumluluklara ilişkin tasnifi değerlendirdiğimizde de ilahi emirler bütününe ifade eden Şeriat kapsamında yer alan din, ahlâk ve hukuk arasında bir bütünlük ilişkisi bulunduğu görülmektedir. Çünkü yapılan tasnifler hukuk alanının unsuru olarak bir çerçeve sunarken aynı zamanda bütünüyle dinî ve ahlakî bir içerikle ortaya konulmaktadır.

Serahsî, sorumluluğun başka bir ifadeyle, emredilen şeyin vâcip olmasının şartlarından biri olarak kudretin gerekliliğini ifade etmekte olup bunu şu ayete dayandırmaktadır:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

“Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz”²⁰³

Bu şart vâcip olanın eda konusu olması ile ilgilidir. Bu da kişinin hür iradesi ile yaptığı ve mükafat umarak Rabbini yüceltmeyi içeren bir fiildir ki onun edasının mümkün olabilmesi için kudret sahibi olmak gerekmektedir.²⁰⁴

Serahsî, Allah'a karşı olan yükümlülüklerimize ilişkin yaptırımlarla ilgili olarak ahlâkî hedef eksenli bir yaklaşıma sahip bulunmaktadır. Ona göre, zararın karşılanması zorlamaya tabi olmasına rağmen, Allah'ın bir zorlamada bulunması ve tazmin ihtiyacından bahsedilemeyeceğinden söz konusu yaptırımları zorlama ve ihtiyaç kavramları ile izah etmek mümkün değildir. Dolayısıyla Allah'a karşı olan yükümlülüklerimize ilişkin olarak cezadan ziyade ibadetten bahsetmek gerekmektedir.

²⁰² Açıkgenç, “İslam Düşünce Geleneğinde Ahlâk-Hukuk İlişkisi Üzerine Fazlur Rahman”, 37, 38.

²⁰³ 2. Bakara, 286.

²⁰⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I/65.

Bu çerçevede; insanların günahlardan arınabilmesi, itaat bilincinin gelişmesi ve kişiliğinde hüsn vasıflarının gelişmesi hedeflerini gözetten bir değerlendirme isabetli olacaktır.²⁰⁵

Hukukî ve ahlâkî sorumluluk anlamında liyakate, sorumlu bulunan alana ilişkin ehliyete değer vermek önem arz etmektedir. Gündelik sosyal düzenin oluşma biçiminde insan ihtiyaçları birçok ihtisaslaşmayı gerektirmektedir. Serahsî'nin değerlendirmelerinde bu ölçüye bağlılık görülmektedir. Ona göre re'y konusunda Hz. Peygamber'in bile başkası gibi isabet etmemesi ihtimali bulunmaktadır. Savaş konusundaki fikri re'y çerçevesinde olsaydı ona katılmamakta bir sakınca bulunmazdı. Nitekim Hz. Peygamber'in; Medine'ye hicreti sonrası hurma ağaçlarının aşılmasını kerih görerek insanları bundan menettikten sonra hurmaların verimsizliğini görünce; onların dünya işlerini iyi bildiği, kendisinin ise dinî hususları iyi bildiğini söylemesi bunu ortaya koymaktadır. Ancak şer'î hükümlerle ilgili olarak belirlediği konularda ona muhalefet etmenin caiz olmadığına ilişkin olarak ittifak olduğunu ifade etmek gerekmektedir.²⁰⁶

Serahsî, yalın ceza niteliği olan cezaların sadece Allah hakkı olarak meşru kılındığını ve bunların amacının, yasak olanın sebeplerini (hırsızlık, hamr içme gibi) irtikâp etmekten caydırma olduğunu ifade etmektedir.²⁰⁷ Böylece Serahsî'nin, İslâm hukukunun cezalar marifetiyle ahlâkî koruma, rezîlet sebebi olan fiillerden insanları uzak tutarak söz konusu fiillerin yaygınlaşmasını engelleme gibi bir yaklaşımı olduğunu kabul ettiği görülmektedir.

Mükellefiyette eda yetkinliğinin temyize ya da eda edebilme gücüne bağlı olduğunu belirten Serahsî, buna ilişkin olarak baygın kimse hakkında namazın vacûbiyetinin uyanınca söz konusu olmasını örnek olarak zikretmektedir. Allah,

²⁰⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II/295.

²⁰⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II/92.

²⁰⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II/294.

emanetini taşıması için yarattığı insana akıl ve zimmet verdikten sonra devamlılığını sağlaması için insana ismet, hürriyet, mülkiyet imkânı vermiştir.²⁰⁸ Söz konusu şart ve donanımlar insanın dinî ve ahlâkî sorumluluğuna dayanak olmaktadır.

H. Fıkıh Usûlünde Ahlakî Temellendirme

Serahsî'nin hukuk anlayışına ilişkin ahlâkî bir çerçevesi olan sağlam temellendirme çabasını hükmü elde etme araçlarında da görmekteyiz. Kullandığı el-mesâbe kavramı kelime olarak dönüş yeri anlamında olup hüccet kelimesine karşılık gelmektedir. Çünkü el-mesâbe hukuken kendisine müracaat edilip amel edilmesi vâcib olandır. Bunlar gibi anlam ifade etmek üzere Serahsî beyyine ve burhân kelimelerini de kullanmaktadır.²⁰⁹

Serahsî'ye göre şer'î deliller bakımdan üç ana kaynaktan bahsedilebilir:

- Kitap
- Sünnet
- İcma

Bu üç kaynaktan çıkarılan anlam olarak dördüncü asıl kıyas olmaktadır. Serahsî bu asılları; ilmi kesin olarak gerekli kılan ile ilmi gerekli kılmayan, onu caiz yani mümkün kılan şeklinde iki kısma ayırmakta, bu ikincisi hakkında kesin bilgi gerektirmeseler de kendileriyle amel etmenin vâcib olduğunu ifade etmekte ve ancak aslında ilimsiz amelin olamayacağına da dikkat çekmektedir. Bununla ilgili olarak da

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

*“Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur.”*²¹⁰ Ayeti ile bilgiye dayanmayan ve faydasız olana

²⁰⁸ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II/333, 334.

²⁰⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I /277, 278.

²¹⁰ 17. İsrâ, 36.

uymama, onunla meşgul olmama şeklinde ahlâkî tavrı öne çıkarmaktadır.²¹¹

Serahsî ilim ve hüküm aracı olan haberleri de doğruluk ve yalan niteliği üzerinden dört sınıfa ayırmaktadır:

1. Doğru olduğu ilim çerçevesinde sabit olan haber
2. Yalan olduğu ilim çerçevesinde sabit olan haber
3. İki ihtimali eşit düzeyde taşıyan haber
4. İki vasıftan biri daha öne çıkan haber²¹²

Serahsî ahlâkî ve hukukî bir prensip olarak; fıkıh âlimlerinin tercih yapmasının ancak delile dayanmak suretiyle olabileceği, bunun sosyal statü ile ilgili olamayacağı şeklindeki kabulünü dikkatimize sunmaktadır.²¹³ Böylece hukuk faaliyetlerinde objektif ahlâkî bir temele vurgu yapmaktadır.

Serahsî, neshe ilişkin hikmetleri imtihan ve menfaat kavramları üzerinden açıklamaktadır. Buna göre, şer'î hükümlerin varlık sebebi imtihan edilmektir. İmtihanla insanın itaat ve isyanı değerlendirme konusudur. İmtihanın özünde, zamanın ve insanların farklılaşmasına göre farklılaşma bulunmakta olup bunda açık hikmetler bulunmaktadır. İmtihanın gerçekleşme biçimleri bakımından başta ya da sonda olsun insan menfaati esas olmaktadır.

Serahsî neshin gerekçelendirilmesi bakımından şu vurguları yapmaktadır: Allah zarar ile menfaati birbirine karıştırmaz. Menfaat taşımayan bir husus abes niteliğinde olup hikmet bunu kabul etmez. Ayrıca menfaat, zaman ve şartlara bağlı olarak nitelik değiştirebilmekte, menfaat olan şey bazı durumlarda zarar olabilmekte, zarar olan şey de bazen menfaat niteliği elde edebilmektedir.²¹⁴

Serahsî bu açıklamalarda neshteki hikmete açıklama getirirken hikmet, menfaat, zarar, abes kavramlarını ölçü olarak kullanmakta, ilahî hikmetin menfaat öngördüğünü,

²¹¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I / 279.

²¹² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I / 374.

²¹³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II/26.

²¹⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II/56.

zarar ve anlamsızlığa yer vermediğini ifade etmekte olup bu ilkenin ahlakî bir ölçü olarak alınması da mümkün görünmektedir.

Serahsî, deliller ve delillerdeki hiyerarşiye ilişkin olarak mantıksal ve ahlâkî bir çerçeve ortaya koymakta, usûl'ül-fikh yaklaşımındaki temellendirmelerinde ahlâkî gerekçelere başvurduğu görülmektedir. Onun sahabe fetvalarına ilişkin değerlendirmesi buna örnektir. Ona göre, sahabe fetvalarının kendisine vahiy indirilen Hz. Peygamber'den bir rivayet olma ihtimali bulunmaktadır. Çünkü sahabe yanındaki nassı aktarırken bazen rivayet etmek suretiyle bazen de doğrudan ifade etmek suretiyle aktarmaktadır. Hz. Peygamber'den alma ihtimali sebebiyle diğer reylere doğal olarak tercih edilmelidir. Bu tercih, haberi vahidin kıyasa tercih edilmesine benzetilebilir. Zaten re'y sahabeye aitse önde tutulmalıdır. Çünkü onlar olaylara ilişkin verilen hükümler bakımından Hz. Peygamberin yaklaşımını görmüşler, kendisi ile hükümlerin değiştiği şartları değerlendirme hususunda da diğerlerine göre üstünlük sahibi olmuşlardır. Dolayısıyla bu vasfi olmayan biri ile sahabe re'yi arasındaki çelişki görüldüğü zaman sahabeye ait olanı, daha güçlü kabul edip almak vâcip olmaktadır.²¹⁵

Serahsî kıyasla ilgili açıklamasını da ahlâkî olarak temellendirmektedir. Kıyasla hüküm vermede ölçünün abes ve sefeh çerçevesini aşmak; şeyde faydayı gözetmek suretiyle hikmet alanına geçmektir.²¹⁶ Bu değerlendirmede usul çerçevesine ilişkin olarak; manasızlık, abes olma ve sefahet menfi, hikmet ise müspet anlamdaki ahlâkî temellendirme kavramları olmaktadır.

İstihsân ile ilgili değerlendirmesini yaparken, istihsân ile görüş bildirmenin bir şeyle ilgili illet tahsis etmek olmadığını ifade eden Serahsî, bunu tercih etmekle Kitab'a, Sünnete ve selef ulemasına tabi olmanın söz konusu olduğuna dikkat çekmekte ve şu hadisle kanaatini teyit etmektedir:²¹⁷

²¹⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II/108.

²¹⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II/143.

²¹⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II/207.

“Müslümanların güzel gördüğü bir şey, Allah katında da güzeldir.”²¹⁸

Serahsî böylece istihsân üzerinden insanların uzlaşmaları ile sağlanacak bir sosyal fayda ve sağlayacağı katılımcı sosyal ahlâkî temelin önemine vurgu yapmaktadır.

İ. Sedd-i Zerâî’ ve Def-i Mefâsid Kavramlarının İşlevi

Fıkıh kapsamında yer alan ibadetlerin ahlâkî temeline ilişkin olarak Serahsî’de birçok örnek görebilmekteyiz. Bunlardan biri de oruç ibadetine ilişkindir. Ona göre namazdan sonra da olsa bedenî nimetlere şükretme göstergesi olarak emredilen oruç, namaz gibi birçok aza ile değil bir rükün ile ifa edilebilmektedir. O rükün, insanın karnının ve şehvi duygularının tatmininden imtina etmektir. Orucun, ahlâkî faziletleri elde etme ve ahlâkî rezîletlerden uzaklaşmaya hizmet ederek ahlâkî gelişime hizmet etme niteliği bulunmakta olup oruçla kişinin Allah rızasına ulaşmak için nefsin isteklerini karşılamayarak nefse hükmetmesi suretiyle kurbetin sağlanması hedeflenmektedir.²¹⁹ Serahsî’nin bu değerlendirmesi, İslâm hukukunun ahlâkî çerçevesine bağlı olarak rezîletlerden korunmaya vurgu yapılmaktadır.

Hukukun düzenleme motivasyonunda diğer kuralcı alanlarda olduğu gibi zaaf ve ifsat edici etkenleri bertaraf etme iradesinin öncelikli etkisi bulunmaktadır.²²⁰

İslâmî sosyal sistemin hayatiyetine ilişkin olarak ortaya konulan önemli bir hukukî ve ahlâkî ilke, benzer içeriği taşıyan sedd-i zerâî’ ve def-i mefâsid tabirleri üzerinden karşımıza çıkmaktadır. Buna göre rezîletleri defetmek, bunlardan korunmak faziletlerle donanmaya göre aciliyet ve öncelik taşımaktadır. Bu ilke “*def-i mefâsid celb-i menâfiden evlâdır*”²²¹ şeklinde öz olarak ifade edilmektedir.

²¹⁸ İbn Hanbel, 7/453 (3418); İbn Mace, Fiten, 8.

²¹⁹ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, II/291.

²²⁰ Köse, “Hukuk mu Ahlâk mı? 44.

²²¹ Zeynüddin b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419/1999, 78.; Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1990), 21.

İfsada yol açacak vasıtaları engellemek şeklinde ifade edilecek ilke fazilet duygularını korumak ve hakkaniyeti gözetmek bakımından önemlidir. Bununla toplumsal ifsada karşı ön alınmaktadır. Bu ilkenin tezahürleri olarak şu örnekler verilebilir: Borçlunun alacaklıya hediyesi, içki üretimi için üzüm satışı, hülle nikâhının yasaklanması.²²²

Hem Allah'a ve hem de kişilere ait haklarla ilgili olarak Allah'a karşı olan haksızlığın, dolayısıyla kamusal boyuta ilişkin ihlalin ağır bastığı durumlarda, öncelikle genel ahlâk ve toplumsal emniyetin temininin kritik öneminden dolayı cezaya muhatap olunmaktadır: Bir yerde yapılan hırsızlığın tüm mahallenin güvenliğine hâle getirmesi, zina iftirasının yine kişiyle sınırlı kalmayıp bütün toplumu endişeye sevk etmesi gibi.²²³

Def-i mefâsid çerçevesinde; toplumda normalleşmesi ve yaygınlaşması tehlikesinden korunmak için kötü fiil ve uygulamaların gizlenmesi, açık bir şekilde ahlâk ve hukuka aykırı tasarruflara fırsat verilmemesi gerektiği kabul edilmektedir.²²⁴

İfsad edici etkenlerin giderilmesine sürekli bir hassasiyet durumunda bulunulmalıdır. Bunun ihmali sosyal ahlâkî sistem için tehditlere yol açacaktır. Faziletler toplumun idamesini teminde etkili olmakla beraber bunun devamlılığını sağlamak ve sosyal çözülme ve yıkılıştan korunmak için alınacak öncelikli tedbir rezîletlerin hâkim olmasını engellemektir.²²⁵

Cihad'daki def-i mefâsid boyutu da önem arz etmektedir. Serahsî cihadın; def-i mefâsid, faziletlere alan açma, rezîletlere engel olma şeklindeki ahlâkî işlevlerine şöyle temas etmektedir: Cihad, Allah lafzını yüceltme ve dini güçlü kılma yönleri ile kurbet sebebidir. Müşrikleri zayıflatmak, onların zarar ve kötülüklerini defetmek yine cihadın temeli olmakta, böylece Hz. Peygamber'in ifadesiyle dinin zirvesini teşkil etmektedir.

²²² Yaman, "Fıkıh-Ahlâk İlişkisi, 115.

²²³ Yaman, "Fıkıh-Ahlâk İlişkisi, 110.

²²⁴ Yaman, "Fıkıh-Ahlâk İlişkisi, 98.

²²⁵ M. Reşîd Rızâ, "Mizânü'l-îmân ve süllemü'l-ümem", *Mecelletü'l-Menâr*, 3/19 (11 Cumâde'l-ülâ 1318/6 Eylül 1900), 433.

Dini izzetli kılmak farz olduğundan cihad da asıl bakımından Müslümanlara farz olmaktadır. Farz-ı kifâye olan cihad ile düşman tehlikesini bertaraf etmek gibi ihmal edilmesi düşünülemeyecek bir sorumluluk yerine getirilmiş olmaktadır.²²⁶

II. *EL-MEBSÛT* ÇERÇEVESİNDE SERAHSÎ'DE HUKUK İLE AHLÂK İLİŞKİSİ

İslâm toplumunda sosyal ahlâkî sistem, şer'î hukuk kapsamındaki furu' fıkıhtan yönetsel olarak faydalanmaktadır. Bu ilişkide furu' fıkıh dayatmacı ve üstenci bir yaklaşıma müracaat etmemektedir.²²⁷

Şemsüleimme Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eserinde tespit edilen, hukuk ile ahlâk ilişkisine taalluk eden görüş, örnek ve bağlamlar aşağıda ortaya konulmaya çalışılacaktır. Genel olarak ifade etmek gerekirse, Serahsî tarafından ortaya konulan bütün temellendirme, gerekçelendirme, ahlâkî ilke ve örneklere baktığımızda hukuk ile ahlâk arasında yoğun bir ilişki ile bütünlüğe şahit olmaktayız.

Kur'ân'ın ortaya koyduğu bazı ahlâkî emir ve yasaklar, genel hukukî ilke olarak hukukun bütünü bakımından bir çerçeve olabilmektedir: Başkalarına zarar vermenin nehyedilmesi, haksız bir şekilde iktisap etmenin reddedilmesi gibi.²²⁸

Kur'ân'da bir ahlâkî yaklaşım bulunduğu bariz olarak görülebilmekte olup bu yaklaşım emir ve yasaklarda kendini göstermektedir. Ahlâkî tonu açık olarak dikkat çeken ilke ve emirlere şu örnekler verilebilir:

- Hükümün adâletle verilmesi
- Ölçü ve tartı hassasiyeti
- Akitlerin gereğine riayet etmek
- Rüşvetten sakınmak

²²⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II/292.

²²⁷ Hallaq, *İslam Hukukuna Giriş*, 241.

²²⁸ Schacht, *İslâm hukukuna Giriş*, 151.

- Emanete riayet etmek²²⁹

A. Fakîhde İlmî ve Ahlâkî Tavır

Serahsî'nin *el-Mebsût* eserine başlarken fıkıh yani İslâm hukukunun temeli niteliğinde hukuk ahlâkına vurgusu göze çarpmaktadır. Ona göre ilim iki çeşittir: Tevhid ve Allah'a ait sıfatlar ilmi ile fıkıh ve Şerâat ilmi. Tevhid ilminde esas olan Kur'ân ve sünnete tam olarak bağlanmak ve hevâ ve bid'atten kendini korumaktır. Bu temel ölçü; sahabe, tabiin ve selef-i salihînin takip ettiği çizgiyi ifade etmektedir.²³⁰

Hukukçu için ahlâkî bir çerçeve ortaya koyan Serahsî, hukukçunun liyakatine atıf niteliğinde sayılabilecek şekilde fıkıhta soru ve cevap vermenin esas olmasını ve buna ilişkin yetkinliği önemsemekte bu bağlamda Ebu Hanife'nin ortaya soru ve mesele koymadaki liderliğini örnek üzerinden açıklamaktadır.²³¹

Serahsî ilim ahlâkına ilişkin olarak bir çerçeve sunmaktadır. Ona göre, zamanındaki gençler şu gerekçelerle fıkıhtan uzaklaşmışlardır:

- Fıkıhla iştilalin ihmal edilerek ihtilaf konusu meselelere yoğunlaşma ve böylesi meseleler üzerinden hasmın ilzâmı ile yetinme, yani hilâfiyyatı benimseme
- Fıkıh vukûfiyetteki zaafırlar sebebiyle tardiyenin tezahürü yani kıyasın dayanak olduğu fikhî tartışmalarda illetin etkin niteliklerden değil, sûrî benzerliklerden yola çıkarak tespit edilmesi
- Kelamcılarının felsefî kavramlar üzerinden fikhî meseleleri ele almaları ve bunu yaparken farklı alanlara ilişkin tanımları birbirine karıştırmaları.

Bu tespiti ile şerh çalışmasını da gerekçelendiren Serahsî, her konuda ve açıklamasında güvenilir olan görüşle iktifa edip her konunun açıklamasında müessir

²²⁹ Schacht, *İslâm hukukuna Giriş*, 22,23.

²³⁰ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1409/1989, I/2.

²³¹ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, I/3.

illetlere ilave yapmadan meseleleri ortaya koymayı hedefleyerek bu çalışmaya giriştiğini ifade etmektedir.²³²

Serahsî'nin yakındığı konular ile eserine ilişkin öngördüğü nitelik aynı zamanda hukuk ahlâkına ilişkin olarak beklentilerini ifade etmektedir. Buna göre,

- Fıkhî ve ahlâkî bir ciddiyet ve ilkeler çerçevesi sağlanarak ihtilaf ve ilzam odaklı değil gerçek anlamda fakîhlik faaliyeti hedeflenmelidir.
- Fıkhî yetkinliği sağlayarak şeklî değil gerçek anlamda kıyas yapmaya uygun bir altyapıya sahip olunmalıdır.
- Ahlâkî temeli olan bir hukuk faaliyeti için ihlâs ve liyakat temelli bir anlayıştan taviz verilmemeli, disiplinler arası ayırım ve farklılıklara ilişkin ilmî bir hassasiyete sahip olunmalıdır.

Serahsî, genel yaklaşım olarak farklı görüşleri sunduktan sonra makul gerekçelerle savunduğu görüşlerini ortaya koymaya ilişkin bir hassasiyet taşımaktadır. Serahsî'de, farklı görüşleri ifade ederek fikir zenginliğini önemseyen ve görüşlerin serbestçe müzakeresine uygun bir ilmi tavır sürekli olarak görülmektedir. Bu yönüyle insanların muhâkeme ve görüşlerine saygı tavrı ön plana çıkmaktadır. Burada bir fakîh hassasiyeti ve titizliğinden bahsedilebilir.

Serahsî Zahirîler'in; her namaza kalkıldığında abdest alınması gerekir şeklindeki görüşlerini eleştirirken kişinin sürekli abdest almakla uğraşp, namaz kılmaya fırsat bulamayacağı gerekçesini ortaya koymaktadır.²³³ Abdeste ilişkin aşırı görüşün eksikliğini bile makul gerekçelendirme ile ortaya koymakta ve ibadet hedefi gözetilerek manasız zorluk çıkaran yaklaşım tenkit edilmektedir. Onun hüküm ve görüşlere ilişkin olarak makul gerekçelendirme çabası her yerde görülmektedir.

Yine bu çerçevede, Serahsî'nin taşıdığı fakîh hassasiyetine ve vazife bilincine

²³² Es-Serahsî, *el-Mebsût*, I/4.

²³³ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, I/5.

uygun olarak her detayı anlaşılır kılacak açıklama yapması ve görüşlerini gerekçeli bir yaklaşımla ifade etmesine örnek olarak yıkama niteliğinin ve gereğinin, ancak orada suyun akmasının gerçekleşmesi olduğuna ilişkin açıklaması; gözlerin içine suyu ulaştırmanın şart olmadığı, çünkü gözün iç yağı gibi olduğu; suyu kabul etmeyeceği, ayrıca bunda güçlük de olduğu şeklindeki açıklamaları²³⁴ verilebilir.

Serahsî'nin şüpheli ve vesveseci tavidan kurtulmayı önemseydiği ve bunu görüşlerine dayanak yaptığı da görülmektedir. Ona göre şüphe oluşması halinde onu giderip kalbin tatminini sağlamak için haddi aşmak sayılabilen abdest organlarının üç defadan fazla yıkanması şeklindeki fiilde bir sakınca olmamaktadır.²³⁵

İslâm hukukçularının ahlâkî yaklaşımlarından birisi şüphe üzerine hüküm tesis etmemeleriyle ilgilidir. Bununla adâlet temelli hukuk sisteminin korunması hedeflenmektedir. Nitekim Serahsî, kişinin mirasçısı olduğu şahıstan önce ölüp ölmediğinin belirlenmesi hususundaki rivayetlerde geçen ilkeleri aktarmakla adâlete katkı açısından bir açılım imkânı sağlamaktadır.

Serahsî'ye göre birlikte ölen kişilerden hangisinin önce öldüğüne ilişkin şüphe olması durumunda şüpheden hareket ederek mirastan mahrum bırakmak ve böylece diğer varislere hak sağlanması zaruret sebebiyle mümkün değildir. Çünkü şüpheye istinaden hak elde edilemez. Kişinin abdest aldığına ilişkin bilgisinin kesin, ancak abdestinin bozulduğuna ilişkin bilgisinin şüpheli olması ya da bunun tersinin söz konusu olması durumunda olduğu gibi burada da kesin olan bilgi esas alınmaktadır. Böylece kesin olan şeyin şüphe ile kaybolmayacağı kuralı çerçevesinde şüphe taşıyan bilgiye dayanarak kesin olan bilginin reddedilmemesi gerekmektedir.²³⁶ Buradaki ilkeler, hukukçuların adâlet ve hak konusuna ilişkin hassasiyetlerini ve titiz ahlâkî yaklaşımlarını desteklemeye yönelik örnekler olarak dikkat çekmektedir.

²³⁴ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, I/6.

²³⁵ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, I/9.

²³⁶ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, XXX/28.

Serahsî'ye göre, Kur'ân hakkında da yakinî ve kuşatıcı bir bakış sağlanması ve bir şüphe olmaması gerekmektedir. Kur'ân ancak bununla sabit olmaktadır. Bismelenin sureden sayılıp sayılmaması hususunda, ilgili hadislerde ve âlim görüşlerindeki farklılıkları sebebiyle oluşan şüpheden kurtulmak gerekmektedir. Bu konuda kevser sûresinin üç ayet olduğuna ilişkin görüş birliğinde olan selefe itibar etmek gerekmektedir.²³⁷

Fıkıhçı hassasiyet ve ahlâkî çerçevesinde insana değer verme ile ilim ve hikmete saygı duymaya ilişkin olarak Serahsî'nin ortaya koyduğu temsil güzel bir örnek olmaktadır. Ona göre, insan vücudunda en şerefli yer; eziyetten uzak olma, hikmet ve ilim yeri olması ile iman nurunun tezahür mekânı olması bakımından insanın göğsü olmaktadır. Cenaze namazı da ölenin imanına istinaden eda edilmesi sebebiyle göğüs hizasında durulması anlamlıdır.²³⁸ Bu açıklama şu ayetle de teyit edilmektedir:

أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِإِسْلَامٍ

“Allah kimin göğsünü İslâm'a açmışsa...”²³⁹

İslâm hukuk ve ahlâkının ölçü kavramlarından biri i'tidâl ve denge üzere olmaktır. Bu i'tidâl ve denge anlayışı ruh, beden ya da mal ile ilgili olması fark etmeksizin bütün fiilleri kuşatmaktadır.²⁴⁰

İnsanların haklarını sınırlama itibariyle bir negatif ahlâk anlayış ve uygulaması da söz konusu olabilir. Öyle ki ahlâkî yaklaşımın katılaşması ile ahlâkın haksızlık ve baskı vasıtası haline alması sonucu temel hakların kullanılması mümkün olamayabilir.²⁴¹ Bu şekildeki muhtemel sapmaların önüne geçmek bütünüyle dengeli bir ahlâkî sistemin kurulması ve buna paralel olarak bir ahlâkî kültürün yerleşmesi ile ilgili bulunmaktadır.

Ahlâkın bir baskı aracına dönüşerek bir hakkın kullanımına engel olabilmesi

²³⁷ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, I/16.

²³⁸ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, II/65-66.

²³⁹ 39. Zümer, 22.

²⁴⁰ Yaman, “Fıkıh-Ahlâk İlişkisi, 97.

²⁴¹ Köse, “Hukuk mu Ahlâk mı? 30.

ancak taassup ve menfi ahlâkî anlayışla açıklanabilir ki bu yaklaşımın İslâm hukuku tarafından reddedildiği, İslâm'ın hak ve sorumluluk çerçevesinin ahlâkî bir ilke olarak i'tidâli esas aldığı ve hak ile sorumluluk arasında bir denge sistemi geliştirdiği görülmektedir. Buna ilişkin olarak Serahsî'nin nikâhla ilgili kızın izni meselesinde buna paralel açıklamalarına rastlamaktayız. O, nikâhta denkliğin dikkate alınması gerektiğini, kendisine denk biriyle kadının evlenmesine mâni olunamayacağını ifade etmektedir.

Serahsî'ye göre, nikâh ancak kadının kabulüyle gerçekleşmiş olmaktadır. İlgili hadise göre kendi evliliği hususunda kendisinden izin istenmesi şart olmaktadır. Başka kimsenin kendisini evlendirme yetkisi bulunmamaktadır. Böylece nikâh hususunda kızın iradesinin şart olduğu, sessiz kalması durumunda ise bunun kabul göstergesi olduğunu dinen kabul etmek gerekmektedir.²⁴²

Serahsî'ye göre, öğrenilmesi bakımından dindeki rükünlerden sonra en önemli ilimlerden biri ferâiz olmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber, onu öğrenmeye ve öğretmeye teşvikte bulunmaktadır. Sahabenin övüldükleri bir husus, onların bir arada iken en ziyade ferâizi müzâkere etmeleridir. Ferâiz alimleri, ferâiz konusunu açıklarken metot bakımından birbirlerinden ayrışmaktadırlar. Onların aralarında ferâiz konularını, gerekli olan hususları ihmal edecek kadar kısa ele alanlar olduğu gibi gereksiz hususları ele alarak insanları bıktırarak geniş tutanlar da bulunmaktadır. Ama burada en isabetli olan tarz, mutedil bir çizgide bulunarak gereklilik ve ihtiyaç ölçüsüyle hareket etmektir.²⁴³

B. Kavramsal Ahlâkın Furu' Fıkıhta Tezahürü

İslâm'ın ortaya koyduğu hukuk anlayışı, din ve ahlâka dayanmak itibariyle şekli bir anlayıştan uzaktır. Bu sebeple dinin ve hukukun, İslâmî ahlâka uygun kişiliğe sahip olma iradesi ve gerçek anlamda özümsemiş ahlâkî bir kişilik inşa etme hassasiyeti ile

²⁴² Es-Serahsî, *el-Mebsût*, IV/196.

²⁴³ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, XXIX/136.

kavranması ve uygulanması gerekmektedir.

Dinin ritüelleri üzerinden ortaya çıkan şekli, ahlâkî temelden yoksun din ve hukuk anlayışı eksik olup bununla faziletleri elde etmek mümkün değildir.²⁴⁴

*“Onların ne etleri Allah’a ulaşır ne de kanları; O’na ulaşacak olan sadece sizin takvânızdır. İşte Allah onları sizin istifadenize verdi ki size doğru yolu göstermesinden ötürü O’nu tâzimle anasınız. İyilik yolunu tutanları müjdele!”*²⁴⁵

Ahlâk kavramının içeriğine uygun bir yaklaşımı, Serahsî’nin fûrû-i fıkıh kapsamındaki görüş ve değerlendirmelerinde açık olarak görmekteyiz.

Hanefî fakihlerin oruca niyet bağlamındaki delillerini ikiye ayırıp açıklayan Serahsî birincisi ile ilgili olarak yaptığı değerlendirmede, mükellefin üzerine yükümlülük olan ibadetin ancak ihlâs ve azmetmek suretiyle geçerli olacağını ifade etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber:²⁴⁶

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَ لِكُلِّ أَمْرٍ مَا نَوَى

*“Ameller ancak niyetlere göredir, kişi için niyet ettiği vardır”*²⁴⁷

Serahsî, namazdaki niyetin tanımını yaparken de hangi namazın kılınacağını kalp ile bilinmesinin niyet olduğunu ifade etmektedir.²⁴⁸ Ayrıca,

وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي

*“Beni hatırlarda tutmak için namazı kıl.”*²⁴⁹ ayetinden hareket eden Serahsî, namazın amacının, Allah’ı yüceltmek suretiyle hatırla tutulması olduğunu ve dolayısıyla bu amacın da farz olduğunu ifade etmektedir. Namazın, içindeki fiillerden ayrı olarak bütün azalarla Allah’a kulluğu ifa etmek ve O’nu tazim olduğuna vurgu yapmaktadır.²⁵⁰

Namazın ve dolayısıyla bütün ibadetlerin gerçek manasını gözetmek hususunda

²⁴⁴ Yaman, “Fıkıh-Ahlâk İlişkisi, 101.

²⁴⁵ 22. Hac, 37.

²⁴⁶ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, III/59, 60.

²⁴⁷ Buhâri, Bedeu'l-vahy, 1; Müslim, İmare, 45; İbn Mâce, Zühd, 26; Ebû Dâvûd, Talâk, 11

²⁴⁸ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, I/10.

²⁴⁹ 20. Tâhâ, 14

²⁵⁰ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, I/11.

Serahsî, namazda odaklanarak istifade sağlamaya dönük bir değerlendirme yaparak faydalı olanı yapma, eziyet veren şeyi gidermenin uygun olduğunu ifade ederken namazın kendi meşguliyetine zarar vereceği için yararsız davranışlarda bulunmanın mekruh olduğuna da dikkat çekmektedir.²⁵¹ Dolayısıyla ortaya konulan fiillerde yarar gözetilmesi ve gerçekliğine odaklanılmasına ilişkin bir ahlâkî alışkanlık düzeyinin sağlanması önem arz etmektedir.

Serahsî'nin, Şafî'ye ait olduğunu ve katıldığını belirttiği görüşe göre niyet, ibadetin ihlâs ve kesin bir kararlılık bilinciyle yapılmasına ilişkin bir ihtiyacın gereği olmaktadır.²⁵²

Bu değerlendirmelerde ahlâkın özüne ilişkin niteleme yapılmakta, fiillerde hikmetli bakış ve samimiyetin asıl olduğuna vurgu yapılmaktadır. Fiillerde ihlâs ve kararlılık bilinciyle şekilden ziyade manayı gözetmek gerekmektedir.

Serahsî söz ile kalp arasındaki uyumu, namazdaki selam üzerinden; sağa ve sola selamın, sağ ve solda bulunan hafaza melekleri ile kişilere selam niyetiyle verildiğini; bunun yüz ile dönme, dil ile hitap ve kalp ile niyet şeklinde gerçekleştiğini ifade ederken kalp ile azmedilen niyetin dil ile kesinleştiğine vurgu yapmaktadır.²⁵³ Bu temsili, söz ile kalp arasındaki tenasübün fiile kemal getirdiği şeklinde yorumlamak mümkün görünmektedir.

Serahsî, Ebu Hanife'nin delil olarak kullandığı bir örneği aktarmak suretiyle, Hz. Osman'ın bir davranışı üzerinden çok söz söylemekten ziyade samimi bir şekilde fiilde bulunmanın gerekliliğini ortaya koymaktadır. Buna göre, Hz. Osman hutbeye çıktığında "Elhamdülillâh" deyip konuşamayınca "sizin için gerekli olan konuşkan bir halifeden ziyade çok çalışan bir halifedir" ile birkaç kelime daha söyleyip hutbeden inmiş sahabeden kimse buna itiraz etmemiştir.²⁵⁴ Hz. Osman'ın bu ifadesi söz ağırlıklı bir

²⁵¹ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, I/26.

²⁵² Es-Serahsî, *el-Mebsût*, I/10.

²⁵³ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, I/27.

²⁵⁴ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, II/30-31.

anlayış yerine samimi bir aksiyon merkezli anlayışın gerekliliğine, isabetine vurgu yapmaktadır.

Nitekim Hz. Peygamber de;

طُولُ الصَّلَاةِ وَقِصْرُ الْخُطْبَةِ مِنْ فَهْرِ الرَّجُلِ

“Namazın uzun olması ile hutbenin kısa tutulması kişinin ince anlayış ve bilgisinin eseridir.”²⁵⁵

Ahlâkın başlıca gerekliliklerinden biri samimiyet ve bunun ürünü olarak söz ile fiil arasındaki uyumdur. Serahsî, ezan için abdest hususunda şu açıklamayı getirmektedir: Ezan namaza teşbih edildiğinden kibleye dönülmektedir. Bu benzerlikten hareketle abdestsiz namazın geçerli olmaması gibi abdestsiz ezan da mekruh olmaktadır. Ayrıca kendisi hazır olmayan insanları namaza hazırlanmaya davet etmesi;

أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ

“Sizler insanlara iyiliği emredip kendinizi unutuyor musunuz?”²⁵⁶

Ayetinin ortaya koyduğu mes’ûliyeti üstlenmek demektir.²⁵⁷

Ahlâk kavramının; özde bulunan ihlas ve takvanın meleke halinde tezahürünü ifade etmesine uygun olarak şu örnek de verilebilir: Serahsî, imamlığa liyakat bağlamında sünnete ilişkin bilgileri eşit olan kişiler arasındaki üstünlüğün belirlenmesini, yasaklardan korunma bilinci olarak ifade edilebilecek vera’ kavramını ölçü kabul ederek ele almakta ve vera’ yönüyle üstün olana imamlığın müstahak olduğunu ifade ederek görüşünde ahlâkî bir fazilete vurgu yapmaktadır.²⁵⁸

C. Furu’ Fıkıhta İdealist Yaklaşım

Daha önce belirtildiği gibi İslâm dini, getirdiği ahlâk sisteminde hedef olarak en mükemmel olanı öngörmektedir. Serahsî’nin *el-Mebsût*’taki değerlendirmelerinde de

²⁵⁵ İbn Ebu Şeybe, *Musannef*, 1/450; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, IX/298

²⁵⁶ 2. Bakara, 44.

²⁵⁷ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, I/132.

²⁵⁸ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, I/42.

bunun gözetildiği görülebilmektedir.

Serahsî, Müslüman kişinin Müslüman olmayan babası öldüğünde onu yıkamasına cevaz verirken; ölüyü yıkamanın insanî bir gelenek olduğunu ve ayrıca Müslüman evladın müşrik bile olsa anne babasına iyilik yapmasının mendûb, güzel davranışlardan olduğunu ifade etmektedir.

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا

“Biz insana anne babasına iyi davranmasını emrettik.”²⁵⁹

Serahsî, ayeti bu hususa dayanak gösterirken ayette kastedilenin müşrik anne baba olduğunu ve bunun dayanağının da şu ayet olduğunu savunmaktadır:²⁶⁰

وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ
ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

“Eğer anne baban, hakkında bilgin olmayan bir şeyi bana ortak koşman için seni zorlarlarsa bu durumda onlara uyma ama yine de onlara dünyada iyi davran; yüzünü ve özünü bana çevirenlerin yolunu izle. Sonunda dönüşünüz yalnız banadır. O zaman yapıp ettiklerinizin sonucunu size bildireceğim.”²⁶¹

Zulme karşı adâlet, en güzelini ifa, güvenceyi muhafaza gibi ahlâkî değerler İslâm ahlâk anlayışının kemaline ilişkin tezahürler olarak ifade edilebilir. Serahsî bunu destekleyecek şekilde Muhammed eş-Şeybânî'nin harbîlere ilişkin mütekabiliyet görüşüne ilaveten zekât ile ilgili görüşlerinin şu gerekçesini belirtmektedir: Az olan malın örfen de şer'an da zekâtтан muafiyeti bulunmaktadır. Dolayısıyla onlar az bir maldan vergi almak suretiyle bize zulmetmekte iseler de biz onlar gibi yapmayız ve onlara zulmetmeyiz. Onlar tüccarlarımızın tüm mallarına el koysalar da biz verilen güvenceyi muhafaza etme sorumluluğu sebebiyle onların yaptığını yapamayız.²⁶²

Fıkıh âlimlerinin ahlâkî incelik içeren tarzı amelî düzenin ahlâkî bir altyapı

²⁵⁹ 29. Ankebut, 8.

²⁶⁰ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, II/55.

²⁶¹ 31. Lokman, 15.

²⁶² Es-Serahsî, *el-Mebsût*, II/200.

üzerinde gelişmesine ve uygun bir irşâd dilinin oluşmasına yönelik hassasiyetlerini gösteren örnekler dikkat çekmektedir. Örneğin, namazı vaktinde kılmama hususu ele alınırken kullanılan “namaz geçerse” ifadesi ile ibadet bilincine ilişkin bir hassasiyeti ortaya koyacak şekilde Müslüman kişi için bilinçli olarak namazı kaçırmak gibi bir ihtimalin söz konusu olamayacağı vurgulanmış olmaktadır.²⁶³

D. İbadetlerde Ahlakî Hikmetler

İslâm fıkının genel bahislerinden biri olarak, hükümler hakkındaki hikmetlerin beyanına bu açıklamalarda da görüldüğü gibi ahlâkî değerlerle açıklama getirilmesi genel bir yaklaşım olmaktadır. Serahsî'nin itikâf ve oruçla ilgili olarak da ahlâkî hikmete dayanan değerlendirmeler yaptığı görülmektedir. Oruç, itikaf için bir nitelik olmaz. İtikafa kalınan yerin yüceltilmesi söz konusudur. Oruçta ise bedene yorgunluk vermek suretiyle onun şehvi talepleri engellenmesi gibi bir hikmetten bahsetmek mümkündür.²⁶⁴

Hac ibadetine ilişkin ayette²⁶⁵ geçen ve yasaklanan “füsûk” tabiri hakkında Serahsî bunun günahlara karşılık gelen bir tabir olduğunu, ihramlı olunsa da olunmasa da bu tür fiillerin yasak olduğunu, kullanılan kalıbın te'kid kalıbı olduğu dolayısıyla hac ibadetine ilişkin hürmet boyutu düşünüldüğünde ihramda işlenen füsûkun daha şiddetli sakındırma konusu olduğunu belirtmektedir. Bu değerlendirmede ahlâkî rezîlet kapsamındaki fiillerden sakınılmasına ve ibadetlere saygı çerçevesinde bu hususta, ziyade bir hassasiyet taşınması gereğine vurgu yapılmaktadır.

Teyemmüm kapsamında suyu arama yükümlülüğü hakkında suyu bulma umudu olması halinde suyun aranması gerektiği, böyle bir umut olmaması halinde aramak manasız olacağı ve ayrıca zorluklarla karşılaşma, arkadaşlardan ayrı kalma gibi sonuçlarla karşı karşıya kalılabileceği, teyemmümün hikmeti olan kolaylıkla bunun

²⁶³ Yaman, “Fıkıh-Ahlâk İlişkisi, 113.

²⁶⁴ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, III/116.

²⁶⁵ 2. Bakara, 197

örtüşmeyeceği Serahsî tarafından ifade edilmektedir.²⁶⁶ Bu yaklaşım; ibadetin, fikhın ahlâkı beslemesinin, insanlara karşı kolaylaştırıcı, destekleyen, şartları gözetici, sorunları çözmeye dönük mantikî çözümler geliştiren ahlâkî bir çizginin gerekliliğine temas etmektedir.

İbadette bile insanlara kolaylık, muhabbet ve rağbet temini sâikiyle, şartlarını gözeterek hareket etmek genel bir yaklaşım olarak benimsenmektedir. Serahsî'ye göre cemaatle namazda kıraatin kısa ya da uzun olmasında insanların yoğunluk durumu dikkate alınmalıdır. Çünkü bu zaman bakımından farklılık göstermektedir. Bu çerçevede gecelerin kısa veya uzunluğu, imamın durumu ve sesinin güzelliği gibi hususlar da belirleyici olarak görülebilmektedir. Burada cemaatin azalmasına sebep olunmaması, nefrete yol açacak hususlardan sakınılması temel ölçü olmaktadır.²⁶⁷

E. Furu' Fıkıhta Ahlâkî Değerler

1. Adâlet ve İhlâs Bilinci

Serahsî'nin hüküm verirken hakkaniyet ve adâlet çerçevesini sürekli olarak gözettiği görülmektedir. O, mest üzerine mesh etme hususunda sürenin başlangıcının mesh etme zamanı olmasını uygun bulmamakta, adâlet çerçevesine göre başlangıcın; hadesin gerçekleştiği an olarak kabul edilmesi olduğunu kabul etmektedir.²⁶⁸

Serahsî'nin yargılama usulüne ilişkin olarak hazırlanan edebü'l-kâdî ile tanıklık hakkındaki hususları içeren şehâdat kitapları incelendiğinde, bu iki kitapta ele alınan hususların, doğal olarak, yoğun bir şekilde ahlakın başlıca gerekliliklerinden olan adâlet ile doğruluk değerleri üzerinden temellendirildiği açıkça görülmektedir.²⁶⁹

Herkes için haram kılınan ve kınanma sebebi olan riyakârlık, hâkim hakkında

²⁶⁶ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, I/108.

²⁶⁷ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, I/163.

²⁶⁸ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, I/99.

²⁶⁹ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, XVI/135,170, 183, 185, 263, 264.

daha ağır karşılanmaktadır. Riyakârlığa, ihtiyaç duyanlar tevessül etmekte olup hâkimin buna ihtiyacı bulunmamaktadır. Hâkim olan kişi, insanlar arasında hüküm vermek için Hz. Peygamber'in makamında bulunmakta olup ona en çok benzemesi gereken kişidir. Dolayısıyla riyakârlıktan en uzak bulunan Hz. Peygamber'i örnek almalıdır.

Riyakâr kişi, insanlardan övgü veya menfaat sağlamak saikiyle ihlas ve samimiyetten kopmanın yol açacağı sevaptan mahrumiyet ve zayıyatı idrak edememektedir. Akıl ve basiret sahibi olan kişi takva ve ihlas sebebiyle Allah'tan sağlayacağı va'd edilmiş şeyi, insanlardan temin edeceği şeyle kıyaslayarak elbette ki ilahî olanı tercih edecektir.²⁷⁰

Serahsî, Hz. Peygamber'in Yahudilere olan şiddetli kızgınlığına rağmen onlara karşı samimiyetini muhafaza etmesine atıfla Müslüman kişinin, kendisine yönelik bir tehdit endişesi olmaması halinde, dost ya da düşmana karşı samimiyeti terk etmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü samimi olmak dinin hakikatine ilişkin bir meseledir.

Yahudiler'in ikrarıyla da desteklediği görüşünde Serahsî, zulümden kaçınmak ve adâletle hareket etmenin zafer sebebi olduğunu ifade etmektedir. Yani âdil olanlar, adalete tutulanlar için Allah'ın yardımını va'd edilmekte olup onlar için dünya ve ahirette elde edilecek hak söz konusu olmaktadır. Bu gerçeği şu ayet de ifade etmektedir:

إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ

“Siz Allah'a (Allah'ın dinine) yardım ederseniz, Allah da size yardım eder.”²⁷¹

Burada Allah'a yardım; hakka bağlı olma, hakka davet etme ve adaleti tesis etmeyi ifade etmekte olup bunları gerçekleştirmenin sonucu olarak Allah'ın yardım etmesi ve ayakları sabit kılması hak edilmiş olmaktadır.²⁷²

Hz. Peygamber'in hakkında “benim nezdimde emin olan kişi” dediği kişiyi Hayber ehline göndermesi, onların ise karşı çıkmaları olayına değinen Serahsî, hadiseden

²⁷⁰ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, XVI/65.

²⁷¹ 47. Muhammed, 7

²⁷² Es-Serahsî, *el-Mebsût*, XXIII/9.

hareketle devlet yöneticisinin görevlendirmelerde emin bildiği kişileri seçmesi ve onun sözlerini kabul etmesi gerektiğini belirtmektedir. Onun sözlerini, karşı çıkanların sözlerine itibar ederek ret yoluna gitmemelidir. Çünkü hakkı ifade eden kişiye karşı çıkanlar elbette olacaktır. İnsanlar çeşitli olup insanların az bir kısmı kadirşinas olmaktadır.²⁷³

Serahsî bu kısımda siyasî, idarî ve aynı zamanda dinî bir ilkeyi ortaya koyarken bunu ahlâkî kavramlardan; güvenilir olmak, adâlet ve samimiyet üzerinden şekillendirmekte, ahlâkî değerlerin hukukî ölçü olmasına ilişkin olarak önemli örnekler sunmaktadır.

2. Akla Riayet

Serahsî, sefihliği tanımlarken bunun rezîlet olma yönüne ilişkin vurgu yapmakta ve sefihliği Şerîatın gereğine aykırı fiilde bulunmak olarak ifade etmektedir. Sefihliğin bariz görüntüsü hevâyâ, nefsin taleplerine uyarak aklın gerektiği hususları yapmamaktır. Şerîatın teşvik ettiği birr faziletleri yerine sefihlik ve onun sonucu olan ölçsüz harcama rezîletlerini üstlenen sefih kişi için sefihlik durumu mes'ûliyete engel olmamaktadır. Ceza hukukuna ilişkin olarak kendi aleyhindeki itirafları da geçerli olmaktadır.²⁷⁴

3. Tevazu' Bilinci

Serahsî, ahlâkî rezîletlerden kibir hakkında gayet açık bir duruş sergilemekte olup kibirden sakınmaya ve tevâzu'ya sürekli olarak vurgu yapmaktadır. Ona göre kibirli kişilere ait uygulamaların, namaz kılarken yapılması mekruh hükmünde olmaktadır. Saçın ve elbisenin toplanması, bu kapsamdaki fiillerdendir.²⁷⁵ Böylece bir kibir hassasiyetinin ve tevâzu' bilincinin ortaya konulduğu, kibir gibi kibre götüren eylemlerin

²⁷³ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, XXIII/9.

²⁷⁴ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV/157.

²⁷⁵ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, I/34.

de sakıncasına temas edildiği görülmektedir.

Kibirle ilgili diğer bir örnek ise imamın namazda set üzerinde durmasına ilişkin değerlendirmede görülmektedir. Serahsî, imamın set üzerinde bulunarak namaz kıldırmasında kerahet olduğunu ahlâkî bir değer olan tevâzu' bağlamında belirtmekte ve burada Yahudilere benzeme ile birlikte topluluğa karşı kibir gösterilmesinin söz konusu olacağına atıf yapmaktadır.²⁷⁶

Tevâzu' kapsamında bir diğer değerlendirme de namazdaki oturma şekli üzerinden yapılmaktadır. Serahsî, namazdaki oturuşta da tevâzu'yu gözetmekte ve dizleri üzerine oturmayı bağdaş kurmaya göre tevâzu'ya daha uygun olması yönüyle tercih etmekte buna mazeret durumlarını istisna tutmaktadır. Böylece ahlâkî değerlere ilişkin bilincin ibadetler vesilesiyle gelişmesi bağlamında bir örnek sunmaktadır.²⁷⁷

Edep bilinci ve bu çerçevede görgü kurallarını yerleştirmek de ahlâk sistemleri için temel bir mesele olmaktadır. Serahsî, bu çerçeveye uygun olarak ilgili hadisi de zikrettikten sonra insanlarla konuşma esnasında esneme hali olduğunda ağzın kapatılmamasını edebe hâlel getiren bir davranış olarak nitelediği gibi, Allah'a münacat halinde ise bununla ilgili hassasiyetin daha ziyade önemli olduğunu vurgulamaktadır.²⁷⁸

Serahsî, ilgili ayet ve hadislerle dayanarak kibrin haramlığına vurgu yapmaktadır. Bu çerçevede, kibirden ve kibrin tezahürü olarak gösteriş amaçlı giyinme ile çoklukla övünmekten men etmeye çalışmaktadır. Ona göre, yemek hususundaki israf ve çok tüketimle ilgili ölçü giyinmekte de geçerlidir. Hz. Peygamber, parmakla gösterilecek kadar gösterişli olup israf olan ile eskiliği dolayısıyla yine aynı şekilde parmakla gösterilecek nitelikte ve cimrilik tezahürü olan iki tür elbiseden men etmiştir. İşin en hayırlı olanı mutedil olanıdır. Genel olarak temiz giyinilmeli, yeni ve güzel görünümlü kıyafet giyme çabasına girilmemelidir.²⁷⁹

²⁷⁶ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, I/40.

²⁷⁷ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, I/27.

²⁷⁸ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, I/39.

²⁷⁹ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, XXX/266.

Serahsî bu açıklamalardan sonra yemek ve giyinmek hususundaki diğer ölçüleri de detaylı olarak ortaya koymaktadır.

4. İffet Bilinci

Serahsî'nin iffet konusunda görüşleri şu şekilde ortaya çıkmaktadır: Nefisle yapılacak mücadelede amaç onu ibadete zorlamak olduğundan nefsi ibadet yapmaktan aciz hale getirecek kadar aç kalmak ibadete engel olacaktır. Allah'ın emaneti taşıması için masum olarak yarattığı nefsin bu sorumluluğu taşıyabilmesi için ihtiyacı olan yiyeceği alması gerekir. Ancak kendisiyle bir sorumluluğun yerine getirilmesi mümkün olan şey de hak sebebi olur.

Şehvete kapılmak suretiyle günaha girme endişesi taşıyan genç için, yemekten çekinmek suretiyle şehvetini dizginlemesi uygundur. Dolayısıyla bu durum için, ibadet yapmaya hanel getirmeyecek kadar açlığın teşvik edilebileceği söylenebilir. Serahsî şöyle bir ölçü ortaya koymaktadır: Günahlardan sakınmak farz hükmünde olup bunun için sadece açlık bir çare ise açlığın da farzıyeti söz konusu olmaktadır.²⁸⁰

Serahsî, rızık için gayreti teşvik eden ve bunun değerini ortaya koyan hadisleri sıraladıktan sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır: İnsanların görgüsü bakımından kınanma ve zillet sebebi olan kazanmak için çalışmak değil; emanete hıyanette bulunmak, sözüne riayet etmemek, gerçeğe aykırı yemin etmek, cimri olmaktır. Çeşitli kazanç alanları olsa da (kira, ticaret, tarım, zanaat), cumhûra göre bunlar arasında ibâha yönünden denklik bulunmaktadır.²⁸¹

5. Kadirşinashık

Serahsî, sebepsiz yere boşanmanın nankörlük olduğunu ifade etmek suretiyle

²⁸⁰ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, XXX/270.

²⁸¹ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, XXX/258.

ahlâkî bir değer olarak kadirşinaslığı önermiş olmaktadır. Ona göre, evliliğin Allah'ın bir nimeti olduğu düşünüldüğünde boşanmaya nankörlük terettüp etmektedir:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا

“Onlara ısınıp kaynaşasınız diye size kendi türünüzden eşler yaratması O'nun kanıtlarındandır.”²⁸²

Nikâhın sünnet olması sebebiyle, zaruret dışında kaldırılması nankörlük anlamına gelecektir.²⁸³

6. Mal, Tüketim ve İnfâk Ahlâkı

Serahsî, mal ve tüketim ile ilgili çok temel ahlakî ilkelerden hareket etmekte burada da i'tidâl çizgisini esas almaktadır. Onun bu çerçevede zengin bir ahlak çerçevesi ortaya koyduğu söylenebilir. Ona göre Hz. Peygamber; çok soru sormak, dedikodu yapmak ve malları israf etmekten sakındırdığı, israf da malın ifsadı demek olduğu için yiyeceğin ifsad edilme şekillerinden olan israftan herkes men edilmiştir. Kişiye, helal bir şekilde elde etse de kazandığı şeyi ifsad etmesi, israfla tüketmesi, onunla böbürlenmesi, kibre ve çokluk yarışına düşmesi haram kılınmıştır. Şu ayetler de söz konusu ifsad ve israfi yasaklamaktadır:

وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ

“Allah'ın sana verdiğinden âhiret yurdunu kazanmaya bak”²⁸⁴

وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا

“(O iyi kullar), harcama yaptıkları zaman ne israf ne de cimrilik ederler; onların harcamaları bu ikisi arasında mâkul bir dengeye göredir.”²⁸⁵

Yiyeceklerde israf çeşitli şekillerde olabilir ki tokluğa rağmen yemek de bunlardan biri sayılabilir. Yeteri kadar yemeye, bedeninin istifadesi olduğu için bir şey

²⁸² 30. Rum, 21

²⁸³ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, VI/2.

²⁸⁴ 28. Kasas, 77

²⁸⁵ 25. Furkan, 67

denmez. Ancak doyduktan sonra yemekte faydanın aksine zarar bulunmaktadır. Bu şekilde yiyeceklerin fazla tüketilmesinde onları çöpe atmaktan daha kötü bir sonuç sözü konusu olmaktadır. İhtiyaçtan fazla tüketimde diğer insanların hakkı bulunmakta olup bunun bir şekilde aç insanlara ulaştırılmayıp tüketilmesi onların hakkına girmek olup haram hükmündedir. Ayrıca kişinin doyduktan sonra yemesi hastalık sebebi olabilir ki bu da adeta insanın kendini yaralaması demektir.²⁸⁶

Serahsî burada yaptığı değerlendirmeler ve atıfta bulunduğu ayetler ile mal ve tüketim ahlakı kapsamında ortaya bir tüketim bilinci, malın işlevi ve ona yüklenebilecek anlam bakımından temel bir bakış açısı sunmaktadır.

Ahlakî olgunluğun tezahür örneklerinden biri olarak infak ahlakından bahsedilebilir. Buna göre, infakta en güzel olanı ve en güzel şekilde bağışlama niyeti ahlakî tekamülün bir göstergesidir. Serahsî'nin buna ilişkin olarak, vakıf ve infak bağlamında yaptığı değerlendirme dikkat çekmektedir:

Ömer b. el-Hattâb Hz. Peygamber'e, sahip olduğu Semğ isimli değerli hurma veren bahçesi ile ilgili olarak;

- Ey Allah'ın Resûlü değerli bulduğum malımı vakfetmek istiyorum diye sorduğunda Hz. Peygamber:

- Onu satılmama, bağışlanmama, miras bırakılmama şartıyla vakfet ancak onun ürünleri infak edilsin şeklinde cevap vermektedir. Bunun üzerine Ömer b. el-Hattâb da köleler, misafirler, miskinler, yolda kalanlar, akrabalar için olmak üzere Allah rızasına yönelik olarak bunu bağışladı. Bu rivayette, Allah'a yaklaşmayı dileyen kişinin; en hoş, en değerli olan malı seçerek bağışlamasının gerektiğine ilişkin bir delil bulunmaktadır.

Bu ayette de ona işaret edilmektedir:

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ

“Allah yolunda sevdiğiniz şeylerden infâk etmedikçe birr'e asla eremezsiniz. Ne

²⁸⁶ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, XXX/266, 267.

infâk ederseniz Allah onu hakkıyla bilir.”²⁸⁷

Yukarıdaki hadiste öne çıkan diğer bir husus da Allah’a yaklaşma niyetiyle samimi olarak soru sorma ve hakkı aramanın gerekliliği ile bu çerçevedeki araştırma ve bilgi talebinin gösteriş olmayacağıdır.²⁸⁸

7. Sadakat ve Kurbet Bilinci

Adak ile ahlâkî bir nitelik olan söze sadakat bilinci arasında bir bağlantı kurmak mümkün görünmektedir. Serahsî de bu ekseninde konuyu ele almaktadır. Ona göre, adağın gerektirdiği şey söze vefa göstermektir. Kur’ân’da buna ilişkin emir şu şekildedir:

وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ

“Antlaşma yaptığımız zaman Allah’a verdiğiniz sözü yerine getirin”²⁸⁹

Allah’a adakta bulunan, O’nunla sözleşme yapmış kişi olarak gereğini yerine getirmekle mükellef olmakta ve bu vacibin terki kınanmaktadır. Allah’a kurbet amacı taşıyan husus adak olarak sahih olmakta iken bu niteliği taşımayan husustaki adak sahih olmamaktadır.²⁹⁰ Burada ahlâkî bir değer olan söze sadakat ve kurbet ile adakla ilgili fikhî kural arasındaki örtüşmeye vurgu yapılmaktadır.

F. Furu’ Fıkıhta Hukukî ve Ahlâkî Sorumluluk

Diğer fakîhler gibi Serahsî’de de mazeretlerin, sorumluluk çerçevesine etki etmesi ve farklı hükümler verilmesine sebep olmasına ilişkin bir yaklaşım söz konusudur. Serahsî’ye göre hastalık, yara veya korku sebebiyle secdeye imkân olmaması durumunda namaz imâ ile kılınabilmektedir. Çünkü bu durumlarda kudret ve imkânın el verdiği kadar bir mükellefiyet söz konusu olmaktadır. Buna benzer olarak kıraat ve kıyama ilişkin

²⁸⁷ 3. Âl-i İmrân, 92.

²⁸⁸ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, XII/31.

²⁸⁹ 16. Nahl, 91.

²⁹⁰ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, III/128.

kudret olmaması durumlarında da bunlara ilişkin sorumluluk düşmektedir.²⁹¹

Serahsî'ye göre, sorumluluğun şartlarından biri sorumluluğa ilişkin olarak bilgi sahibi olmaktır. Ona göre şer'î hitabın hüküm ifade etmesi için kişiye ulaşması gerekmektedir. Nitekim Kubâ ehli kiblenin değiştiği haberi kendilerine ulaşmadığından kible değiştikten sonra da Mescid-i Aksâ'ya yönelerek namaz kılmakta oldukları halde buna cevaz verildi. Bunun gerekçesi sorumluluğun güç ve imkâna göre olması, kendisine bilgi ulaşmayan kişi için uygulama imkânından bahsedilememesidir. Bu kişiler için hüküm inmemiş gibidir. Dâru'l-harbin özel durumu da bu çerçevede şöyle ele alınabilir. Orada; hitabın, hükmün yaygınlığından bahsedilemeyeceği için şer'î hükümlerin yaygın şekilde tezahürü ile hitabın gerçekleşmesi söz konusu olmamaktadır.²⁹²

Sorumluluk alanına ilişkin bir husus da sorumluluğun Müslümanlık şartına bağlanmasıdır. Serahsî küfür ile sorumluluk arasında ahlâkî ve mantıksal bir bağlantı kurmaktadır. Ona göre, kendisiyle namaza niyet edilmesi teyemmümün sıhhati için şarttır. Bu niyet olmadan teyemmüm geçerli olmayacaktır. Müslüman kişi, oruç veya sadaka niyetiyle teyemmüme niyet ederse, teyemmümün ibadetteki tahâret şartına ilişkin olması sebebiyle bu niyeti geçerli olmayacaktır.

Kafir olan kişinin namaz ehli olmaması sebebiyle teyemmüm için şart olan ibadet ve kurbet niyetini sağlaması mümkün değildir. Müslüman olmaya niyetle de teyemmüm niyeti gerçekleşmiş olmamaktadır. Çünkü gerekli olan niyet ibadete yönelik bir kurbet niyetidir.

Teyemmümde kurbet niyeti olmalıdır ve kurbetin sağlanması için de tahâret gerekli olmaktadır. Kişinin teyemmüme niyet ettiği halde küfürde ısrar etmesi ma'siyet anlamında olup bunda kurbet anlamı olması düşünülemez.²⁹³

Serahsî bu örnekte; ibadet için bir araç olması sebebiyle teyemmümde ibadet için

²⁹¹ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, I/217.

²⁹² Es-Serahsî, *el-Mebsût*, II/181-182.

²⁹³ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, I/116.

kurbet niyetinin şart olduğu, küfür halinde bu şart sağlanamayacağı için kafir bir kişinin teyemmüm alacak olması durumunda bunun geçersiz olacağı, bu kişinin küfürde ısrar ettiği halde alacağı teyemmüm için kurbet ve ibadet niyetini taşımasının aklen ve dinen mümkün olmadığı yönünde bir yaklaşım sergilemektedir. Dolayısıyla sorumluluk bağlamında Müslüman olmanın ve kurbet niyetinin önemine vurgu yapılmış olmaktadır.

Sorumluluk bağlamında liyakat meselesinin özel önemi bulunmaktadır. Liyakat sorumluluğun ahlâk boyutunu öne çıkaran bir kavramdır. Sorumluluk duygusunun ahlâkî olarak bir yansıması olan liyakat ile sorumluluk arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Liyakat aynı zamanda ahlâk sisteminin temelini teşkil eden adâlet ile ilişkili bulunmaktadır. Bu çerçevede fakihlerin görüşlerinin kavramsal araçlarından biri liyakat olmaktadır. Nitekim Serahsî’de de buna ilişkin bir hassasiyet anlayışı göze çarpmaktadır.

Serahsî imamlıkta saygınlığın önemine vurgu yaparak bir liyakat çerçevesi ortaya koymaktadır. Ona göre, imamlık ilk olarak Hz. Peygamber’in ifa ettiği ve ondan miras olan bir makam olarak insanların Hz. Peygamber’e ahlâk ve şekil yönüyle en yakın olanın seçilmesi uygun olacaktır. Bu makamın bir diğer önemi de hilafet makamına kavramsal ve fikhî bir kaynak olmasıdır. İmamın seçilmesinde saygınlık düzeyi ölçü olmalıdır. Cemaatin çoğaltılması için asıl olan saygınlığa itibar edilmesi olup bu sebeple fasık olan kişinin imamlığı caiz olsa da bunda kerahet bulunmaktadır.²⁹⁴ Serahsî burada ahlâkî liyakatin ve iyi temsilin müspet etkisine ilişkin incelikli bir değerlendirme yapmaktadır.

G. Furu’ Fıkıhta Ahlâkî Temellendirme

Serahsî, fikhî görüşlerini açıklarken yeri geldiğinde ahlâkî gerekçelerle temellendirmeler yapmaktadır. Bu çerçevedeki başlıca örnekleri şöyle sunmak mümkündür:

²⁹⁴ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, I/40.

Temizlik çerçevesinde ele alınan bir fikhî mesele olarak istinca revâtib sünnetlerden olmamakla beraber kişinin faziletinin artması amacına bağlı olarak yapılmaktadır. Hz. Peygamber'in istinca yapanların bu fiillerine işaret eden ayet olduğunu ifade ettiği²⁹⁵ ayet şu şekildedir:²⁹⁶

فِيهِ رَجَالٌ يُجِبُونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُجِبُ الْمُطَهَّرِينَ

*“Orada çok temizlenmeyi çok seven insanlar vardır ve Allah çok temizlenenleri sever.”*²⁹⁷

Serahsî'nin bu değerlendirmesi, bir temizlik ahlâkı ve bilinci oluşturma; maddi temizliğin manevi, ahlâkî temellere dayalı olarak ifade edilmesi yönüyle dikkat çekmektedir.

Serahsî, herkesin hakkını adâletle teslim etmek hususunda hâkimin sorumlu olduğunu ifade ederek bununla ilgili doğruluk boyutunun tespiti ile yemin arasındaki ilişki üzerinden bir temellendirme yapmaktadır. Buna göre dava sürecinde davacının iddiası ile davalının yemini arasındaki tenakuzu gidermek gerekir. Bunun yolu hangisinin doğruluk yönünün öne çıktığına ilişkin değerlendirme yapmaktır. Yemin talebi davacının hakkı olup ancak davacının talebi ile yemin istenebilmektedir. Davacı, kendisini hakka ulaştırması yönüyle yemin ettirme hakkına sahip olup davalının nükûl etmesi halinde dava konusu hakkını elde edebilmektedir.²⁹⁸

Hükümlerde, insana sağ veya ölü iken hürmetin esas alınması ve bunun ölçü olarak değerlendirilmesi de ahlâkî temellendirme çerçevesinde dikkat çekmektedir. Serahsî'ye göre, insan kemiği saygıya müstahak olduğundan onun temizlikte kullanılmaması gerekmektedir.²⁹⁹ Burada pis olarak değerlendirilmesi değil insana duyulan saygı görüşe gerekçe olmaktadır.

²⁹⁵ Ebû Dâvûd, Tahâret 23; Tirmizî, Tefsîru'l-Kur'ân 9.

²⁹⁶ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, I/9-10.

²⁹⁷ 9. Tevbe, 108.

²⁹⁸ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, XVII/31.

²⁹⁹ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, I/203.

Serahsî, insana sağ veya ölü olmasından bağımsız olarak saygı duyulması gerektiğini ifade etmekte olup bu saygı anlayışı ve örtülme farzının herhalde geçerli olmasına ilişkin görüşüne de dayanarak ölüye sağlığındaki yıkanmasında olduğu gibi bir peştamal örtülmesinin şart olduğunu ortaya koymaktadır.³⁰⁰

Hukukta güvenin esas olmasına ve buna ilişkin bir temellendirmeye de Serahsî’de rastlamaktayız. Serahsî zekât bahsinde; mal sahiplerinin zekât memurlarına farz hükmündeki zekât hususunda yaptıkları beyan ve sundukları gerekçelerin doğru kabul edileceğini ifade etmektedir. Ona göre sadece Allah hakkı boyutu olan farzlarda sözü geçerli ve emin sayılan herkesin sözüne itibar edilmesi gerektiği gibi zekât bakımından da söze güvenilmesi gerekmektedir. Bunun için yeminin şart olduğu belirtilmişse de Ebû Yusuf’tan bir rivayet yemine gerek olmadığına ilişkindir.³⁰¹

Serahsî’ye göre, zekât malî bir hak olup meşru bir otoriteyi uhdesinde bulundurması sebebiyle devlet başkanı bunu tahsil etme yetkisine sahiptir. Dolayısıyla bu tahsil yetkisini borçlu olan kimsenin ortadan kaldırması söz konusu olamaz.³⁰² Bu örnekte ahlâkî yönü de bulunan zekât ibadetinin hukuk düzeni haline gelmesi dikkat çekmektedir. Böylece hukuk ile ahlâk ilişkisi bağlamında ahlâk ve hukuk bütünleşmesine dair bir tablo ortaya konulmaktadır. Metinde geçen “Velâyet-i şer‘iyye” kavramında ise kamu otoritesine ilişkin meşruiyete, adâlet ve ahlâk temelli bir düzene atıf bulunmaktadır.

Süt anne bahsinde Serahsî’nin ortaya koyduğu bir temellendirme örneğinde de ahlâkî gerekçe ile hareket ettiği görülmektedir. Ona göre, eşyaların yanında çocuğu emziren hırsız bir kadının eşyaları çalmasına ilişkin endişe duyulması, süt anne ile olan icâre akdinin bozulması için bir sebep teşkil etmektedir. Bunun gibi çocuğun yakınlarının, ahlaksızlığı açık bir şekilde ortada olan süt anne ile ilgili olarak korku duymaları da icâre akdini bozmaya bir mazeret olmaktadır. Çünkü böyle bir kadın ahlaksızlıkla uğraşması

³⁰⁰ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, II/59.

³⁰¹ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, II/161.

³⁰² Es-Serahsî, *el-Mebsût*, II/162.

sebebiyle çocuğa ilişkin gereklilikleri ihmal etmekle beraber gayrimeşru bir gebelik sonucu sütünün niteliğinin bozulmasına da yol açabilir. Küfür, inançla ilgili bir durum olduğundan kâfir süt anne hakkında aynı şey söz konusu olmayıp çocuğa bir zarardan bahsedilemez. Bu bağlamda ahlaksızlık kusurunun küfür kusurundan daha ağır olduğunu ifade etmek mümkün görünmektedir.³⁰³

H. Furu' Fıkıh ile Zühd İlişkisi

İslam hukukunun ahlak ile bütüncül bir nitelik arz etmesine ilişkin olarak Serahsî'nin ortaya koyduğu birçok özel örnek bulunmaktadır. Nitekim, Serahsî, kitabı'l-buyû'un yazılış maksadını açıklarken, helal ile haram hususundaki hassasiyetin zühd ile ilişkisine şöyle vurgu yapmaktadır: Kitabul-buyû' şer'î alışveriş olan helal ile faiz olan haramı açıklamayı hedeflemektedir. Bu bağlamda, İmam Muhammed'in; "niçin zühd hakkında bir şey yazmıyorsun?" sorusuna; "kitabı'l-buyû'u yazdım" şeklinde verdiği cevap anlamlıdır. O bu ifadesiyle kitabı'l-buyû'da helal ve haram olan şeyleri açıklamış olmasına atıf yapmaktadır. Zaten zühd haram olan şeylerden sakınmak ve helal olan şeylere yönelmek demektir.³⁰⁴ Böylece Serahsî'nin de kabul ettiği bakış açısına göre; hukuk kapsamında ortaya çıkan hükümlerin içeriği, bunlara riayet ve bunlarla ilgili hassasiyet, bizatihi ahlakî bir değer olan zühde tekabül etmekte olup hukukun ahlaktan ayrı bir olgu olarak düşünülmesi mümkün değildir.

İ. Kazâî-Diyânî Hüküm Ayrımı Çerçevesinde Hukuk ile Ahlâk İlişkisi

Hukuk düşüncesinin gelişim sürecinde; fiil-sâik ile niyet-kasıt ilişkisi üzerine zengin açılımlara imkân veren tartışmalar gerçekleşmiştir. Bu tartışma zemini de hukukî kural ve ilkelere ilişkin ahlâkî bir boyutun gözetilmesi meselesi bakımından işlevsel bir

³⁰³ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, XV/122.

³⁰⁴ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, XII/110.

önem arz etmektedir.

İslâm hukukçuları ilk dönemden itibaren fiillerdeki sâiki esas almak ve ahlâkî boyutu gözetmek suretiyle hukukî yaklaşım ve görüşlerini ortaya koymuşlardır. Bu çerçevede hakların kötüye kullanılmasını hukuka hile ile yaklaşılarak hukuksuzluğa yol açılmasını engellemek için formüller geliştirmeye çalışmışlardır. Hükümler, fiile ilişkin sâik üzerine kurulmaya çalışılmıştır.³⁰⁵

Hukuk ile ahlâk arasındaki sınırlara İslâm hukukundaki yaklaşımın kavranmasına ilişkin olarak “kazâî” ve “diyânî” hüküm ayrımı karşımıza çıkmakta olup bu kategori ile insan fiilinin bir taraftan dünyevî yönü, diğer taraftan uhrevî yönü vurgulanmış olmaktadır. İslâm hukuk anlayışı normatif düzenle ilgili olarak hukukî (kazâî) ve ahlâkî (diyânî) boyutları birbirini tamamlayıcı unsurlar olarak kabul etmektedir. Kazâî hüküm, dünyevî düzende; adaletin, toplumsal düzenin ve hukukî güvenliğin muhafazasını amaçlamakta, diyânî hüküm ise uhrevî mes’ûliyeti, ferde ilişkin vicdanî ve ahlâkî boyutu temsil etmektedir.

Kazâî hüküm; hâkimin dış dünyadaki fiillere, zahiri duruma dayanarak verdiği ve objektif nitelik arz eden hükmü ifade ederken diyânî hüküm; kişinin, içsel niyet ve kasdına, Allah katındaki samimiyetine bağlı olarak fiile tekabül eden uhrevî hükmü belirtmektedir. Diyânî hüküm boyutuna ilişkin olarak فيما بينه وبين الله başta olmak üzere bunu karşılayacak şekilde birçok kalıp söz konusu olabilmektedir.

Kazâî-diyânî hüküm ayrımı, zâhir ile batın, öz ile şekil arasında uyumun sağlanması suretiyle ahlakî ve hukukî uyumun elde edilmesini hedeflemektedir. Zahirî durum ile hükme varılması maddî delil ve beyanların yanıltıcı olma ihtimali dolayısıyla adâlete ulaştırılamayabilecektir. Bu durumda ortaya çıkan kazâî hüküm dinin aslı, öngörülere, uhrevî netice yani diyânî hüküm ile örtüşmeyeceğinden fakîhler tarafından şekli hukukî tablonun yetersizliği sürekli olarak ortaya konulmakta, kişiler vicdanî tavra,

³⁰⁵ Köse, “Hukuk mu Ahlâk mı? 27.

ahlâkî gerekliliğe çağrılmış olmaktadır.³⁰⁶ Nitekim bu gerçekliğe ilişkin olarak Hz. Peygamber'in çağrısını da daha önce zikretmiştik.³⁰⁷

Dinin ve ahlâkın öngörü ve kabullerinden mahrum bir hukuk anlayışının şekilci ve adâletten uzak bir şekilde bizzat haksızlık aracına dönüşebileceğine ilişkin kaygının bir sonucu olarak kazâ-diyânî hüküm yaklaşımının ortaya çıktığı görülmektedir.

Serahsî'nin sisteminde de bu yaklaşıma paralel olarak hukuk ve ahlâk arasında bir çatışmanın güdülmeyeceği, ikisi arasında işlevsel bir ayrımın yapıldığı göze çarpmaktadır. Hukukun işlevi toplumsal düzenin, adâletin temini iken diyânet ve ahlâk ile bunu da destekleyecek şekilde ferdî gelişim ve takvaya yönlendirme söz konusu olmaktadır. Serahsî'nin görüşlerini açıklarken kazâ-diyânî hüküm ayırımına sıklıkla başvurduğu görülmekte olup bu örneklerden bazıları şu şekilde ortaya konulabilir:

Serahsî kitabı'l-ikrar kapsamında ele aldığı hür kılma ikrarı hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Bir kişinin, kölesi ile ilgili olarak "onu dün hür kıldım" şeklinde ikrarda bulunması durumunda kölesi hakkında kazâ olarak hürriyet gerçekleşmiş olur. Çünkü hâkim için zâhiri esas alıp ona tabi olma sorumluluğu bulunmakta olup zâhiren ikrarın doğruluğu yönünde bir kanaat oluştuğunda ona göre hüküm verilmesi gerekmektedir. Ancak Allah ile kişinin kendisi arasındaki hüküm yani diyânet bakımından köle hakkında kesin anlamda bir hürriyet söz konusu olmamaktadır. Çünkü ikrarın nitelik itibariyle doğru olması kadar yalan olma ihtimali de bulunmaktadır. Diyânî boyutta yalan ile gerçeğin değiştirilmesi mümkün olmadığından kişinin kölesini özgür bırakmadığı halde bıraktığını ikrar ederek yalan söylemesi, kölenin Allah katındaki durumunu değiştirmemekte, diyânî olarak köle hür olmamaktadır.³⁰⁸

Serahsî burada, kişiler tarafından yapılan bu tür ikrarlar hakkında, bunların Allah

³⁰⁶ Yaman, "Fıkıh-Ahlâk İlişkisi, 114, 115.

³⁰⁷ Buhârî, "Şehadât", 28, "Hiyel", 10, "Ahkâm", 20; Müslim, "Akdiye", 4; Ebû Dâvûd, "Edeb", 87; Tirmizî, "Ahkâm", 11, 18; Nesâî, "Kudat", 12, 33; İbn Mâce, "Ahkâm", 5; Mâlik, el-Muvatta', "Akdiye", 1; Ahmed b. Hanbel, II, 232; VI, 203, 290, 307, 308, 320.

³⁰⁸ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, XVIII/167-168.

nezdinde olan ve öze ilişkin durumunun bilinmemesi sebebiyle kazaî-diyânî ayrımı uygun bir yaklaşımı benimsemektedir. Böylece Serahsî, yalan olan bir hususun doğruluk iddiası ile ifade edilmesinin hukuku bağlayabileceği ancak bunun eşya ve hadiselerin batınını da bilen Allah nezdindeki hükümlerle örtüşmeyebileceği fikrine temas etmektedir.

Serahsî kazâî-diyânî hüküm değerlendirmesi ile ilgili olarak yine aynı kitapta ölüm hastalığında olan kişinin mehir ikrarına temas etmektedir. Ona göre, ölüm hastalığı halindeki bir kişi zevcesine karşı mehir borcu olduğunu ikrar ederse bu ikrarı hem kazâen hem de diyâneten geçerli olacaktır. Çünkü böyle bir durumda kocanın ikrarı töhmet, şüphe taşımayacaktır. Kadının mehr-i misil elde etmesi vacip bir hak olarak ikrara bağlı olmayıp, nikâhın sıhhatinin hükmî sonucuna dayanmaktadır. Kadın böylece kocanın sağlıklı olduğu dönemdeki alacaklıları arasına katılacaktır.

Ölüm hastalığı esasında mehir hakkında bir uyuşmazlık olması halinde zevcenin mehr-i misilden fazla olan kısma ilişkin talebi ise geçersiz olacaktır. Çünkü burada fazla olan kısmın vucûbiyeti de kocanın ikrarına bağlı olup kadının hakkı ile ilgili olarak koca, kadının kendisine varis olması sebebiyle töhmet altında bulunmaktadır.³⁰⁹ Serahsî'nin bu değerlendirmesi ahlâkın hukuku tamamlama niteliğine bir örnek teşkil ederken kazâî merci ile ilgili olarak ise bir sınırlama öngörmektedir. Böylece kazâî-diyânî şeklinde iki boyutlu bir modele ilişkin olarak ölüm hastalığı halindeki ikrar ve mehir meselesi ile özel bir örnek ortaya koymaktadır.

Serahsî'nin yoğun olarak kazâî-diyânî hüküm yaklaşımını uyguladığı bir kitap olarak kitâbü't-talâk karşımıza çıkmaktadır. Bu kitap kapsamında özellikle boşanmaya ilişkin olarak bazı durum ve belli lafızlara tekabül eden neticeler kazâî-diyânî yönden hükme bağlanmaktadır. Buna ilişkin olarak muhâlea kapsamında yapılan değerlendirme konu bağlamında net bir örnek olmaktadır.

Serahsî, muhâlea meselesini ele alırken de bir bedel karşılığı olarak boşama akdi

³⁰⁹ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, XVIII/36-37.

yaptıktan sonra inkâr yoluna başvuran kocanın; muhâlea ifadesi ile boşamaya niyet etmediğini söylemesi hakkında kazâen akdi geçerli sayıp diyâneten farklı hüküm ortaya koymaktadır.

Serahsî'ye göre, her muhâlea yani bedel karşılığında boşanma baîn talak hükmündedir. Muâlea ile koca kadının yükümlülüğü olan bir bedele ilişkin mülkiyet hakkı elde etmekte, kadın ise buna karşılık olarak kendi nefesine malik olmaktadır. Kadının bu bedeli üstlenmesindeki maksat kocasından kurtulmak olup bu da ancak kesin bir ayrılmanın (beynûne) olması ile gerçekleşmektedir.

Kocanın, kadından bedel almasına rağmen muhâlea ile talakı kastetmediğini söylemesi durumunda bu ifadesi hukuken tanınmaz. Kazâî hükmün bu şekilde belirlenmesi kocanın bedeli mülkiyet saikiyle almış olması sebebiyledir. Bedele ilişkin mülkiyet kazanımı ise ancak boşanmanın gerçekleşmesi ile irtibatlı olmaktadır. Dolayısıyla muhâlea ile boşamanın hedeflendiğine ilişkin olarak söz konusu bedel, boşamanın lafzen ifadesinden daha güçlü bir delil teşkil etmektedir.

Muhâlea ile koca ve kadından her birine taalluk eden farklı iki sonuçtan bahsedilmektedir. Buna göre, diyânî anlamda kocanın gerçek kasdı boşama değilse kadınla birlikte yaşayabilmesi mümkündür. Çünkü kalben boşamaya niyet etmemiş olması durumu kendisi ile Allah arasında geçerli bulunacaktır. Kadına ise tıpkı hâkim gibi zâhire göre hareket etmek düşmekte, kocanın niyetini bilemeyeceği için koca ile evliliğini devam ettirmesi mümkün bulunmamaktadır.³¹⁰

Serahsî'nin diğer bir örnek olarak, âm bir lafız kullanılması suretiyle, lafızdan anlaşılması mümkün olmayan bir tahsisin geçerliliği ile hususunda kastedilen şeyin hükme tesirine ilişkin meseleye Kitâbü'l-Eymân'da temas etmektedir. Bu örnekte diyânî anlamda hükmün oluşması hakkında açık bir tablo sunulmaktadır.

Serahsî'ye göre; bir yemeği kastederek yemek yemeyeceğine ya da et

³¹⁰ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, VI/172.

yemeyeceğine yemin eden kişinin bunların dışında yemesi durumunda yeminine halel gelmez. Fakat söz konusu yemini eşini boşamaya bağlaması halinde diyânî yani Allah katındaki durum kişinin asıl niyetine bağlı olarak hüküm ifade edecek, kazâî olarak bu yeminin bir karşılığı olmayacaktır.

Kazâî olarak yeminin geçersiz sayılmasının sebebi âm bir lafzın tahsis niyetiyle kullanılmasıdır. Yemek lafzının olumsuz bir çerçevede nekra olarak kullanılması ile genellik meydana gelmektedir. Bunun aksine yemek yemeyeceğini ifade ederken belirli bir yemeği kasteden kişinin niyeti kazâen de diyâneten de geçerli olmayacaktır.

Sözün muktezası olan şey hakkında umum söz konusu olmaz. Tahsise ilişkin niyet ancak âm lafızlar ile söz konusu olmaktadır. Umum ifade etmeyen lafızlar ile tahsis geçersizdir. Hanefî mezhebinin savunduğu ilke; zikredilen bir fiil ile mef'ûl, hâl veya sıfat hakkında bir tahsise niyet edilmesi durumunda bu niyet, lafızda mevcut olmayanla ilgili olarak bir tahsis oluşturduğundan hüküm ifade etmeyecektir.

Hâldeki tahsisle ilgili olarak, “bu adamla konuşmam” diyen kişinin bu ifadesiyle o anda ayakta olan kişi için ayakta olduğu halde onunla konuşmamak şeklinde bir tahsise niyet etmesinin geçerli olmaması örnek teşkil etmektedir. Bu örnekte “bu ayakta duran adamla konuşmayacağım” şeklinde bir ifade ile o kişi ile ayakta iken onunla konuşmamaya niyetin söz konusu olması halinde ise bu niyet diyâneten yani Allah katında geçerli olacaktır.³¹¹

Serahsî bu örnekte bir kişinin âm bir lafız kullanırken niyeti ile bir tahsis yapmasının geçerliliğini ele alırken açık bir şekilde lafızda bulunmayan bir mananın tahsis edilemeyeceğini hükmünü savunmaktadır. Hukukî olarak niyet ile zâhirî lafız arasında bir uyumsuzluk olması durumunda niyet geçersiz olmaktadır. Bu hukukun objektif niteliği ile ilgilidir. Buna karşılık diyânî çerçeveye göre, belli şartlarda niyet geçerli sayılabilmekte, uhrevî ve ahlâkî olarak anlam taşımaktadır. Serahsî ortaya

³¹¹ Es-Serahsî, *el-Mebsût*, VIII/178.

koyduğu bu ve benzeri örnekler ile niyeti diyânî alanın içinde ancak kazâî alanın dışında bir etken olarak öne sürebilmektedir.

Görölmektedir ki, Serahsî fikhî meseleleri ele alırken zahirî boyut ile yetinmemekte, bununla birlikte diyânî boyutu da gözetmekte ve vicdanî, ahlâkî mesûliyet, samimiyet ölçülerine de müracaat etmektedir. Serahsî, kazâî-diyânî hüküm kategorisi üzerinden meseleleri ele alırken hukuk ile ahlâk arasında fonksiyonel bir ayırım ve tamamlayıcılık ilişkisi gözetirken meselelere özgü gerekçelendirmeler yapmakta, farklı gerekçelere dayanmak suretiyle bazı durumlar için iki alanla ilgili farklı sonuçlar ortaya koymaktadır.

SONUÇ

Hukuk ile ahlâk ilişkisini çalışmak hukuk teori ve uygulamaları bağlamında zengin katkılara imkân vermekte olup konuyu Serahsî özelinde ele almanın da özel bir anlamı bulunmaktadır. Serahsî İslâm hukukundaki özel yeri ve özgün yaklaşımı ile öne çıkmaktadır.

Yaşadığı parlak dönemde, alanında ilk sırada yer alan ve yetkinliğinin bir sonucu olarak “Şems'ul-eimme” unvanını elde eden Serahsî, günümüze kadar klasik niteliğini muhafaza eden eserler ortaya koymuştur. Bu eserlerden olup çalışmamızın kapsamını teşkil eden *el-Mebsût* ile *Uşûlü'l-fikh*, mezheple sınırlı kalmadan farklı görüşleri de sistemli ve tarafsız olarak felsefi bir yaklaşımla ortaya koyma niteliği ile önem arz etmektedir.

İslâm dininin ortaya koyduğu modelde, hukuk ile ahlâk arasında bir bütünlük ve iç içe olma hali söz konusu olmaktadır. Hanefî mezhebinin başlıca fakihlerinden biri olarak Serahsî de doğal olarak bu gerçekliğe uygun bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Serahsî tarafından ortaya konulan bütün temellendirme, ahlâkî değerlendirme ve örneklere baktığımızda, hukuk ile ahlâk arasındaki yoğun bir ilişkiye ve bütünlüğe şahit olmaktayız.

Serahsî'nin usûl anlayışının temelinde ahlâkî bir yaklaşım görülmektedir. Serahsî, usûlünü ayrıntılı bir temellendirme ile ortaya koymakta, delillere ve delillerdeki hiyerarşiye ilişkin olarak mantıksal ve ahlâkî bir çerçeve geliştirmektedir. Örneğin, sahabe fetvaları, kıyas ve istihsâna ilişkin değerlendirmelerinde bunu görmekteyiz.

Serahsî, fakihliğe ilişkin olarak ahlâkî ölçüler koymakta; gerçek anlamda fakihliğin; şer'î ilimleri delilleri ile öğrenmek, anlamak ve bunları hayata geçirmekle mümkün olduğunu ifade ederek tutarlılık ve samimiyetin gerekliliğine vurgu yapmaktadır.

Serahsî, ahlâkî zafiyetin hukukî sonucunu ifade ederken bir gerekçelendirme yapmakta ve hevâ düşkünlüğü olan kimsenin dinî haberlere ilişkin olarak olumsuz bir yaklaşıma sahip olacağını ve batıla olan meyli sebebiyle haklı olanın hakkını ihlal etmekten çekinmeyeceğini ifade etmektedir.

Serahsî ahlâkî ve hukukî bir prensip olarak; fıkıh âlimlerinin yapacağı tercihlerde delilin belirleyici olması gerektiğini ve sosyal statü gibi başka gerekçelerin dikkate alınmayacağını belirtmektedir.

Serahsî, İslâm hukukunun çözümleyici kavramlarından biri olan def-i mefâsidi esas olarak cihadın; faziletlere ulaştırma, rezîletlere engel olma şeklindeki ahlâkî işlevine temas etmekte, bu çerçevede müşrikleri zayıflatmanın, onların zarar ve kötülüklerini defetmenin önemini ifade etmektedir.

Serahsî'nin fîrû' fıkıh anlayışı da ahlâk temelli bir görüntü arz etmektedir. Serahsî görüşlerini ifade ederken öncelikle ilim ahlâkî bağlamında bir çerçeve koymakta ve hukukçunun liyakatinin soru ve cevap verme yetkinliğine bağlı olduğunu; tardiyeye, hilâfiyyat ve farklı alanların tanımlarını karıştırmaktan uzak durulması gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca şüphe üzerine hüküm tesis edilmemesi, güvenilir olan görüşle iktifa edilmesi, adâlet ve hakkın esas alınması gibi ilim ahlâk ve hassasiyeti kapsamında değerlendirilebilecek hususlara da temas edilmektedir.

Serahsî, ibadetin ihlâs ve kesin bir kararlılık bilinciyle yapılması gerektiğini ifade etmekte, bu çerçevedeki değerlendirmeleri ile ahlâkın özüne uygun sayılabilecek bir yaklaşımla; fiillerde samimiyet, hikmetli bakış ve kararlılığın asıl olduğuna vurgu yapmaktadır.

İslâm dininin oluşturduğu ahlâk sisteminin, en mükemmeli hedeflemesine ilişkin olarak Serahsî'nin *el-Mebsût*'ta ortaya koyduğu görüş ve örneklerde yansımalar görülebilmektedir. Adaletten sapıp zulme düşmemek için, gayrimüslimlerin az olandan vergi almalarının benzerinin kendilerine uygulanmayacağına ilişkin görüşü bunun

örneğidir.

Serahsî, fîrû' fıkıh meseleleri ile ilgili olarak birçok ahlâkî değere temas etmektedir. Adâlet, sadakât ihlâs, akla itibar etme, tevazu', iffet, kadirşinaslık bu bağlamda sayılabilir. Serahsî mal, tüketim ve infâk ahlâkî çerçevesinde değerlendirilebilecek görüşler ortaya koymakta; helal olarak elde edilse de kazanılan şeyi ifsad etme, israfla tüketme, onunla böbürlenme, kibre ve çokluk yarışına düşmenin haram olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Serahsî'nin, edebü'l-kâdî ve şehâdat meselelerini genel olarak adâlet ile doğruluk eksenli olarak ele aldığı görülmektedir.

Serahsî fikhî görüşlerini ortaya koyarken yeri geldiğinde, ahlâkî gerekçelerle temellendirmeler de yapmaktadır: Doğruluk boyutunun tespiti ile yemin arasındaki ilişki, insana sağ veya ölü olsun hürmet gösterilmesi, hukukta güvenin esas olması gibi.

Muhammed eş-Şeybânî'ye ilişkin örneğin verdiği mesajı benimsediği göz önüne alındığında Serahsî'nin, hukukî hükümlere riayeti ve bunlarla ilgili hassasiyeti, ahlâkî bir değer olan zühde eş gördüğü söylenebilir. Böylece, hukukun ahlaktan ayrı olarak değerlendirilemeyeceği, hukukun bizatihi ahlak olduğu, hukukî hassasiyetin ahlâkî olgunluğun göstergesi olduğu kabul edilmektedir.

Serahsî'nin fikhî meseleleri ele alırken kazâî-diyânî hüküm ayırımına uygun bir yaklaşım benimsediği, hukuk ile ahlâk arasında bir çatışma değil bir tamamlayıcılık ilişkisini gözettiği ve iki alan arasında işlevsel bir ayrıma gittiği göze çarpmaktadır. Onun bu anlayışı ile hukuka toplumsal düzenin, adâletin temini işlevi yüklenirken diyânet ve ahlâk sisteminin de ferdî gelişim ve takvayı öngörmesi suretiyle hukuk sistemini desteklemesi söz konusu olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

KUR'ÂN-I KERÎM

- AÇIKGENÇ,** Alparslan. "İslam Düşünce Geleneğinde Ahlâk-Hukuk İlişkisi Üzerine Fazlur Rahman", *Uluslararası Fazlur Rahman Sempozyumu: Günümüzde Felsefe Din Algısı ve Ahlâk*, Ed. Cafer MUM. 36-54. Malatya: İnönü Üniversitesi Rektörlüğü, 1.Basım, 2016.
- AKDOĞAN,** Ali. *Kur'ân ve Sünnet'ten Örneklerle Sosyal Ahlâk -Sosyal İlişkiler ve Ahlâkî Değerler*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1.Basım, 2011.
- AKSEKİ,** Ahmed Hamdi. *Ahlâk Dersleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2016.
- AYDIN,** Mehmet S. "Ahlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2/12 (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).
- AYDINLI,** Osman. "İmam Serahsî'nin İçinde Yaşadığı Siyasi Ortam ve Hapis Hayatı". *Diyanet İlmî Dergi* 49/2 (Haziran 2013), 7-25.
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/410561>
- BAĞDÂDÎ,** Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatîb. *El-Fakîh ve'l-*

mütefakkih. thk. Ebu Abdîrrahman Âdil b. Yusuf el-Ğarazî.
Suûdiyye: Dârü İbni'l-Cevzî, 1. Basım, 1417/1996.

BEDİR,

Murteza. *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII: Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2014.

_____.

“Serahsî'nin İlmi Kişiliği Bir Dünya Hukukçusu Olarak Serahsî: Uluslararası Hukuk Açısından Bir İnceleme”. *Orta Asyalı Bir Alim ve Bir Dünya Hukukçusu Serahsî*. ed. Murteza Bedir, Osman Aydınlı, Harun Abacı, Mahmut Yazıcı. 13-30. Ankara: İlâhiyât, 1. Basım, 2023.

BERKİ,

Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1990.

BİLGE,

Necip. *Hukuk Başlangıcı*. Ankara: Turhan Kitabevi, 32. Basım, 2014.

BİLMEN,

Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1975.

CİHAN,

Ahmet Kâmil. “İslam Ahlâkının Temel İlke ve Değerleri”, *İslam Ahlâk Esasları ve İslam Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan. 57-71. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2013.

- CÜVEYNÎ,** Abdülmelik b. Abdullah. *el-Burhân fî usûli 'l-fîkîh*. thk. Salâh b. Muhammed b. 'Uveyde. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- ÇAĞRICI,** Mustafa. "Ahlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2/1 (İstanbul: TDV Yayınları, 1989).
- _____ . *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*. İstanbul: Kuramer, 1. Basım, 2017.
- EBÛ HANÎFE,** Nu'mân b. Sâbit. *el-Fîkhü'l-Ebsa't*, nşr. M. Zâhid Kevserî. Kahire: Matba'atu'l-Envâr, 1368.
- FAHRÎ,** Macid, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayınları, 2. Basım, 2004
- GAZZÂLÎ,** Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ Min İlmi'l-Usûl*. thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 1417/1997.
- GÖĞER,** Erdoğan. *Hukuk Başlangıcı Dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 1976.
- HALLAQ,** Wael B., "Ahlâkî Hukukun Temeli: Kur'an'a ve Şer'î Hukukun Ortaya Çıkışına Yeni Bir Bakış", çev. Hacer Kontbay. *Marmara*

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 43 (2012), 141-172.

<https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/162824>

_____. *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Necmettin Kızılkaya. İstanbul: Ufuk Yayınları, 1. Basım, 2014.

HAMİDULLAH, Muhammed. “Serahsî, Şemsüleimme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

_____. “Serahsî’nin Devletler Umumi Hukukundaki Hissesi”. 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Şemsü’l-eimme es-Serahsî Armağanı*. 15-25. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1. Basım, 1965.

IZUTSU, Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar* çev. Selahattin AYAZ. İstanbul: Pınar Yayınları, 4. Basım, 2011.

İBN HİŞAM, Ebû Muhammed Cemalüddîn Abdülmelik. *es-Siretü'n-Nebeviyye I-II*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmüri. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabi, 3. Basım 1990.

İBN KUTLUBOĞA, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım. *Tâcü't-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Dimaşk: Dârü'l-Kelâm, 1. Basım, 1413/1992.

- İBN MANZÛR,** Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l- 'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullah, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, 7 Cilt. Kahire: Dâru'l-me'ârif, t.y.
- İBN MİSKEVEYH EL-HAZİN,** Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kub. *Tehzîbü'l-Ahlâk*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1405/1985.
- İBN NÜCEYM,** Zeynüddin b. İbrahim. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419/1999, 78.
- KARAMAN,** Hayrettin. "Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/3 (İstanbul: TDV Yayınları, 1996),
- KARAMAN,** Hüseyin. "İslâm Ahlâkının Kaynakları", *İslam Ahlâk Esasları ve İslam Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan. 39-54. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2013.
- KAYA,** Eyyüp Said. "el-Mebsût". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/214. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- KILIÇ,** Cevdet. "İslâm Ahlâkı Açısından Modern Uygulamalı Etik", *İslam Ahlâk Esasları ve İslam Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan. 391-448. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2013.
- KILIÇ,** Muharrem. "Hukuk-Ahlâk İlişkisinin Temellendirilmesi ve

Ayırım Kriterlerinin Analizi”, *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlak*, ed. Recep Kaymakcan, Mevlüt Uyanık. 585-602. İstanbul: Dem Yayınları, 1. Basım, 2007.

KILLIOĞLU, İsmail. *Ahlâk ve Hukuk İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1988.
<https://nek.istanbul.edu.tr/ekos/TEZ/17581.pdf>

KINALIZÂDE, Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, sad. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.

KÖSE, Saffet. “Hukuk mu Ahlâk mı? -İslâm Nokta-i Nazarından Din-Ahlâk-Hukuk İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme”, *İslâm hukuku Araştırmaları Dergisi*, 9/17, (Nisan 2011), 15-49.

LEKNEVÎ, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l Haneftiyye*. tsh. ve thk. Muhammed Bedrüddîn Ebû Firâs en-Na'sânî. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1324.

ÖZLEM, Doğan. *Etik- Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1.Basım, 2004.

RIZÂ, M. Reşîd. “Mizânü'l-îmân ve süllemü'l-ümem”, *Mecelletü'l-Menâr* 3/19 (11 Cumâde'l-ülâ 1318/6 Eylül 1900), 433-440.
https://www.noor-book.com/book/internal_download/d3713186eb515dbbe4e0d6

- SCHACHT,** Joseph, *İslâm hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 1986.
- SCHACHT,** Joseph. “Serahsî’nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Notlar”. *900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Şemsü’l-eimme es-Serahsî Armağanı*. çev. M. Esad Kılıçer. 7-13. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1.Basım, 1965.
- SERAHSÎ,** Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *El-Mebsût*. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1409/1989.
- SERAHSÎ,** Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü’s-Serahsî*. thk. Ebu’l-Vefâ el-Afgânî. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, 1414/1993.
- SUNAR,** Cavit. *İbn Miskeveyh ve Yunan’da ve İslâm’da Ahlâk Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1.Basım, 1980.
- TEHÂNEVÎ,** Muhammed Ali, *Mevsûatu Keşşâfi Istilâhâti’l-funûn ve ’lulûm*, thk.. Ali Dahruc, Abdullah Halidî. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1. Basım, 1996.

- TOPÇU,** Nurettin. *Ahlâk*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. Basım, 2016.
- TUĞ,** Salih. “Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Serahsî'nin Hapis Hayatı”. *900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukûkçusu Semsu'l-E'imme es Serahsî Armağanı*. 43-60. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1. Basım, 1965.
- YAMAN,** Ahmet- ÇALIŞ Halit, *İslâm hukukuna Giriş*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 10.Basım, 2015.
- YAMAN,** Ahmet. “Fıkıh-Ahlâk İlişkisi İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş”. *Usul İslam Araştırmaları* 9/9 (Haziran 2008), 87-118.
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/153779>

ÖZET

Tez, Giriş (‘İçerik ve Yöntem’; ‘Serahsî’nin Hayatı, Eserleri, Dönemi ve Hukuk Anlayışı’), iki bölüm (Birinci Bölüm: ‘Hukuk ile Ahlâk İlişkisi’, İkinci Bölüm: ‘Serahsî’de Hukuk ile Ahlâk İlişkisi’), Sonuç ve Bibliyografya’dan oluşmaktadır. Tezde “Serahsî Örneğinde Hukuk ile Ahlâk İlişkisi” ele alınmıştır. Hukuk ile ahlâk ilişkisi hakkında Hanefî mezhebinin başta gelen fakîhlerinden olan Serahsî’nin ortaya koyduğu yaklaşım incelenerek bu yaklaşımı çerçevesinde geliştirdiği görüş ve değerlendirmelere ulaşılmıştır. Konunun, Serahsî’nin başlıca eserleri olan *el-Mebsût* ve *Usûlü’s-Serahsî* isimli eserleri ile sınırlı olarak ele alındığı tezde, Serahsî’nin hukuk ile ahlâk ilişkisi çerçevesinde; önemli görüş, örnek ve temellendirmeler ortaya koyduğu görülmüştür. Tezin Birinci Bölümü’nde; genel çerçeveden hukuk ile ahlak ilişkisi ele alınmıştır. Böylece; hukuk, fıkıh ve ahlâk kavramları arasındaki ilişkiler, hukuk ile ahlâk ilişkisinin boyutları bağlamlarında tez konusu bakımından bir zemin sağlanmaya çalışılmıştır. Tezin İkinci Bölümü’nde ise, Serahsî’nin *Usûlü’s-Serahsî* ve *el-Mebsût* eserlerinde tespit edilen ve hukuk ile ahlâk ilişkisi bakımından değer ifade eden zengin içerik incelenmiştir. Böylece tespit edilen hususlar, kategoriler halinde sistematize edilerek ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hukuk, Ahlâk, Serahsî, el-Mebsût, Usûlü’s-Serahsî

ABSTRACT

The thesis consists of an Introduction (“Content and Method”; “The Life, Works, Period, and Legal Thought of al-Sarakhsī”), two main Chapters (Chapter One: “The Relationship Between Law and Ethics”; Chapter Two: “The Relationship Between Law and Ethics in al-Sarakhsī”), followed by a Conclusion and Bibliography. This study addresses “The Relationship Between Law and Ethics in the Case of al-Sarakhsī.” It examines the approach developed by al-Sarakhsī, one of the leading jurists of the Ḥanafī school, concerning the relationship between law and ethics, and identifies his views and evaluations formulated within this framework. The scope of the thesis is limited to al-Sarakhsī’s principal works, al-Mabsūṭ and Uṣūl al-Sarakhsī. The findings indicate that al-Sarakhsī presented significant opinions, examples, and justifications concerning the interaction between law and ethics. In the First Chapter, the relationship between law and ethics is examined from a general perspective. This section aims to provide a conceptual and theoretical foundation for the thesis by analyzing the interconnections among the notions of law, fiqh, and ethics, as well as the dimensions of their mutual relationship. The Second Chapter focuses on the rich content identified in Uṣūl al-Sarakhsī and al-Mabsūṭ that holds significance in terms of the relationship between law and ethics. The findings are systematically organized and presented under specific analytical categories.

Keywords: Law, Ethics, al-Sarakhsī, al-Mabsūṭ, Uṣūl al-Sarakhsī