

AHKÂM-I HAMSE İLE KANT'IN ÖDEV AHLÂKINI ÖDEVE YAKLAŞIMLARI AÇISINDAN KARŞILAŞTIRMA DENEMESİ

Adnan KOŞUM*

AN ATTEMPT TO COMPARE BETWEEN AL-AHKAM AL-KHAMSA AND KANT'S MORAL DUTY IN TERMS OF APPROACHING THE DUTY

That the philosophical quality of the idea of duty, constitutes the common conscious of society is the direct factor that effects the progress and development of the community. In this essay, we attempted to compare the idea of duty based on Islamic and Western thought. Because of the most important place and influence in Western thought, Kant's moral/ethical duty is centered. Both systems of thought show parallelism from view point of having the persons the conscious of duty. But they separated each other from view point of the origin of duty, its subject, categorization of duty and the purpose that regarded performing duty. It can be said that comparing with Kant's philosophy Islamic legal thought is in more progressed level.

GİRİŞ

Toplumun kalkınmasında, o toplumun ortak bilincini oluşturan felsefenin önemli rolü olduğu bir gerçektir. Toplumsal ve ferdi sorumluluk bilincinin oluşumunda, toplumun kalkınma ve gelişmesinde "ödev" bilinci ciddi bir yer işgal eder. Toplumda ortak bilinci oluşturan ödev düşüncesinin felsefi niteliği toplumun kalkınma ve gelişmesini doğrudan etkileyen bir faktördür. Bu itibarla bir toplumda ödev ahlakı yerleşmeden veya ödev bilinci olmaksızın toplumsal atılım, yeni yatırımlar, kalkınma ve istihdam artışı beklemek gerçekçi bir yaklaşım olamaz.

Diğer taraftan ödev bilinci bir takım değerlerin toplumda yerleşmesini hedeflemesi açısından da önem taşımaktadır. Modern dünya, ferdin ödev bilinciyle hareket ettiği bir dünyadır. Ödev bilinci gelişmemiş fertlerin oluşturduğu bir toplumda hak ve özgürlük ihlalleri de kaçınılmaz olur.

Kuşkusuz kalkınmış Batı ülkeleri ödev/iş/meslek ahlakının mükemmel olduğu yerler değildir. Ne var ki bu ülkeler kalkınmışlık ve gelişmişlik düzeyi açısından gelişmekte olan ülkelere daha ileri durumdadırlar. Max Weber "Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu" adlı meşhur eserinde Hıristiyanlığın Protestan mezhebine

* Doç.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. akosum@ilahiyat.sdu.edu.tr. Çalışmaya görüş ve eleştirileriyle katkıda bulunan Felsefe ve Din bilimleri bölümü öğretim üyelerinden Doç. Dr. Kemal Sözen beye ve Yrd. Doç. Dr. Ayşe Sıdika Oktay hanıma teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

mensup olanların Batı ülkelerinin kalkınmasında büyük rolü olduğunu ifade eder.¹ Her ne kadar Max Weber Protestan mezhebinin etkisi olduğunu belirtse de, bugün, Batının gelişmişlik düzeyinde Kant felsefesindeki "ödev ahlakı"nın yeri ve etkisi görmezlikten gelinemez bir gerçektir.² Çalışmamızda fıkıh usûlünde teklifi hükümler ya da ahkâm-ı hamse diye bilinen kuramla, Batı dünyasını etkileyen Kant felsefesinin ödevde yaklaşımlarını bir karşılaştırma denemesi yapılacaktır.

ÖDEV KAVRAMI VE ÖDEVİN TEMELİ

Ödev (Osm. vazife, vecibe, farîza, teklif, vücup) kelimesi İngilizce'de "duty", Fransızca'da "devoir", Almanca'da ise "müssen" ve "sollen" kavramlarıyla ifade edilmektedir. Ödev ahlakı günümüzde Batılı ülkelerde daha ziyade iş, çalışma ve meslek ahlakı³ boyutuyla ortaya çıkmıştır.

Fıkıh usûlü alimleri tarafından ödev, bir başka deyimle kişinin (mükellefin) yükümlülüğünü bildiren ifadeler vacip, mendup, mubah, haram ve mekruh kavramlarıyla belirtilir.⁴ Fıkıh usûlü literatüründe bunlara teklifi hükümler veya ahkâm-ı hamse adı verilir. Teklifi hükümler İlahî iradenin beşerî fiil ve davranışlar hakkında (bağlayıcılık ve talep yönünden) değer yargısını ifade eder. Diğer bir ifadeyle insan hayatındaki fiil ve davranışların İlahî değer yargısına göre bölümlenmesidir.⁵ Görüldüğü üzere fıkıh usûlünde ödev'e karşılık gelen kavram tek bir kavram olmayıp, şâri'in ödev'e yüklediği değer yargısına bağlı olarak beşli (Hanefilere göre yedili) bir taksime tabi tutulur. Her bir taksim, yerinde görüleceği üzere kendi içinde ayrı bir anlam ve felsefeyi barındırmaktadır.

Fıkıh usûlünde hüküm (değer yargısı) kavramı genelde "şâriin mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı"⁶ olarak tanımlanır. Tanımdan da anlaşılacağı üzere şer'î hükümler kulların fiillerine ilişkin olup eşya ve nesnelere ait değildir. Şer'î hükümleri koyma yetkisi Allah'a aittir. Bir başka ifadeyle şer'î hükümlerin temeli ve kaynağı İlahî

¹ Luther, keşişçe hayat biçimini tasvip etmez. Luthercilikte her türlü şart altında dünyevî ödevin yerine getirilmesinin Tanrı'yı hoşnut kılan tek yaşama biçimi olduğu ve Tanrı'nın dileğinin de ancak bu olduğu ve bu yüzden de onaylanmış her mesleğin Tanrı katında aynı değere sahip olduğu görüşü savunulur. Başka bir ifadeyle meslek/ödev, Tanrı'nın bireylere onun şerefi için çalışmak üzere verdiği bir emirdir. Bkz. Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, Ayraç yay., Ankara 1999, s. 68-69, 137.

² Batı düşüncesinde ödev anlayışıyla dikkat çeken filozof Immanuel Kant (1724-1804) tır. Kant, düşünce tarihinde deontolojik ahlak anlayışını benimseyen büyük filozofların ilkidir. Kant'ın çağımız felsefesi üzerinde sadece ödev ahlakı anlayışında değil, diğer alanlarda da çok büyük etkisi olmuştur. Bkz. Erişirgil, Mehmet Emin, *Kant ve Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 11-12.

³ Meslek: İngilizce calling anlamındadır. Weber kelimenin kökenindeki "çağırma/seslenmek" anlamına işaret etmekte, bu anlamda "meslek" in kişinin (Tanrı tarafından) "yapmaya çağrıldığı iş" olduğunu ifade etmektedir. Weber, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, s. 67; ABD'deki Üniversitelerde iş ahlakı merkezleri açılmaya başlamış ve iş ahlakı (business ethics) artık bu adla kurumlaşmaya başlamıştır. Arslan, Mahmut, *İş ve Meslek Ahlakı*, Nobel Yayınları, Ankara 2001, s. 39.

⁴ Mubahın teklifi hükümlerden olup olmadığı fıkıh usulünde tartışmalıdır. Diğer yüküm ve ödev kelimesinin aynı anlamı taşıdığına ilişkin olarak bkz. Gözübüyük, A. Şeref, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, "S" yayınları, Ankara 1983, s. 113-114.

⁵ Taftazânî bu taksimatın, "yapma veya terk etme"nin önceliğinin Allah katında nasslarla veya delillerle belirlenmesi olduğunu belirtir. Taftazânî, Sa'duddin Mes'ûd Ömer, *et-Telvîh fi Keşfi Hakâikü't-Tenkîh*, (Sadruş-Şerîa'nın et-Tavdîh'i ile birlikte), Mektebi Sanayi Matbaası, İstanbul 1310, II, 651.

⁶ Âmidî, Seyfüddîn, *el-Âhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1404, thk. Seyyid el-Cümeylî, I, 135; İsnevî, Cemalüddîn Ebî Muhammed Abdurrahîm b. Hasen, *et-Temhîd fi tahrîci'l-furu' ale'l-usûl*, Müessesetü'r-Risâle, thk. Muhammed Hasen Heytû, Beyrut 1404/1984, s. 48-49.

iradedir.⁷ Aklın hüküm (değer yargısı) koyup koyamayacağı meselesi doktrinde tartışılmış, Mu'tezile hüküm koyabileceği kanaatine varırken, diğer kelim ekolleri ise, aklın beşerî fiile ilişkin bir değer yargısı ortaya koyamayacağını, değer yargılarının ancak Allah'ın bildirmesi ile mümkün olacağını bildirmiştir.⁸

İslâm düşüncesindeki İlahî iradeye dayanan ödev anlayışı karşısında Batılı düşünce sisteminde ödevin kaynağı ikidir. Birincisi, ödev ya ferdi bilinçten doğar. Buna Rousseau "vicdanın sesi" demiştir. İkincisi ise kamu vicdanından veya toplum bilincinden doğar ki bu da Durkheim ve W. James tarafından ifade edilmiştir.⁹ Protestanlıkta ise ödev, insanların yaratılış gayeleri, gönderiliş sebepleridir. Hıristiyanlığın Protestan mezhebine mensup olan Kant'ın felsefesinde ise, ödev/vazife, ifadesini vicdanda bulan ahlak yasasının, yapmamızı ya da yapmamamızı buyurduğu şeydir. "Ödev ahlakı" ise, ahlakî bir fiilin (amel) doğruluğu ya da yanlışlığının, fiilin sonuçlarından bağımsız olarak, birtakım ahlakî ödev ya da davranış kurallarını yerine getirip getirilmemesi tarafından belirlendiği, ahlakta fiilin sonucundan çok fiilin temelinde yatan ilke ve ödevin önemli olduğu görüşünü savunan, insanın, akıllı ve sorumlu bir varlık olarak yerine getirmek durumunda olduğu bir takım ödevleri olduğu düşüncesinden hareket ederek, ahlakın temeline ödevi yerleştiren bir ahlak anlayışıdır. Kant'ın öncülüğünü yaptığı bu felsefeye göre, bütün davranışlarımızın özü, her türlü ahlakî düşünceden uzak ve bağımsız olarak ödevle saygı olmalıdır. Neticede "hayır" ödevle bağlanmıştır.¹⁰

Kant, ödevi ahlakın kendisine dayandığı bir temel olarak görür. Zira Kant insanın kendisinin duyguları, tutkuları üzerinde de tam bir denetim sağlayamayacağını düşünür. Bundan dolayı, duygusal tepkiler de ahlak için bir temel oluşturamaz. Tüm insanlar için genel anlamda âlemşümul (evrensel) anlamda ahlaklı olabilmekten söz edilecekse, ahlak iradeye, daha özel olarak da insandaki ödev duygusuna dayanmalıdır. İnsanlar, fiillerini hiçbir eğilim duymadan ödevden dolayı (ödev olduğu için) yapmalıdırlar. Ancak o zaman ahlakî bir içerik kazanmış olurlar.¹¹ İnsan karakterinin ahlakî olarak ve eşsiz bir şekilde yüksek olan değeri, eğilimden dolayı değil, ödevden dolayı iyilik yapmasında ortaya çıkar.¹² Kant'a göre ahlakiliğin temel şartı ödevin, ödev olduğundan dolayı yapılmasının gerekliliğidir. Bundan dolayı ahlakî değer, fiilin amacının gerçekleştirilmesine bağlı değildir. Sadece talep etme yeteneğinin amaçlarına

⁷ Bakillânî, beşerî davranışlara yönelik nitelemelerin İlahî iradeyle sıkı sıkıya bağlı olduğunu, Kitap, Sünnet ve icma gibi delillerin Şâri tarafından nasbedilmemiş olsaydı, bilinmelerinin mümkün olamayacağını belirtmektedir. Bkz. Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî Bakillânî, *et-Takrîb ve'l-irşad : es-sağîr* thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Züneyd, Müessesetür-Risâle, Beyrut, 1998/1418, I, 173.

⁸ Taftazânî, *Telvîh*, I, 329.

⁹ Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Terimler ve Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ, 1999, s. 354; Heimsoeth, Heinz, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s. 50. Ödev Bilim (Deontoloji= İlmi Vezâif): Yunanca (deon, dei, gerekli, vacip) kelimesinden J. Bentham'ın türettiği bir kavramdır. Kelime olarak "ödev bilimi" anlamına gelir. Özellikle hekimlik ahlakı ve bu ahlakın kurallarını ortaya koyan teoriye de bu ad verilir. Bkz. Bolay, a.yer.

¹⁰ Kant, İmmanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradi- Ü. Gökberg, F. Akatlı, Hacettepe Ün. Yay., Ankara, 1980, s. 23; Cevizci, Ahunet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 1999, s. 654; Akarsu, Bedia, *Ahlak Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s. 213.

¹¹ Kant, İmmanuel, *Seçilmiş Yazılar*, Remzi Kitabevi, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul 1984, s. 149; Kant, İmmanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1982, çev. İonna Kuçuradi, s. 13.

¹² Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 14.

önem vermeksizin yapılmış bir fiilin talep/irade (volition) ilkesine bağlıdır.¹³ Bazı durumlarda kişi duyarlı bir şekilde kendisini yokladığında, kendisini iyi fiile ve büyük fedakarlığa sevkeden şeyin ödevin ahlaki temeli olduğunu görür.¹⁴ Bu nedenle Kant'ın ödev ahlakına bir ahlakî değer teorisinden çok bir ahlakî mükellefiyet/yükümlülük teorisidir denebilir.¹⁵ Kant ahlak felsefesinin asli görevini "yükümlülük/ödev" kavramının çözümlemesi olarak koymuş bulunmaktadır.¹⁶

Kant, insanın bir amaca göre yaratıldığını düşünür. Ona göre bu amaç, birçok ahlak öğretilerinin ileri sürdüğü gibi mutluluk olamaz. Çünkü insanın yaratılışında mutluluk amacı göz önünde bulundurulmamıştır. Zaten akıl insanı mutluluğa ulaştırmada bir kılavuz olamaz. Zira bunun için insanın yalnız içgüdülerle donatılması yeterliydi. Üstelik insandaki akıl bu amaç bakımından kötü bir kılavuzdur. Ancak bu akıl insanı duyulur dünyanın üstüne yükseltip ona başka bir dünyadan, düşünülür dünyadan gelen bir ahlak yasasının sesini duyurur. Bu yasa da kendini ödevde dile getirir. İşte, Kant'a göre insanın amacı mutluluk değil, bu sözü geçen ödevdir. Dolayısıyla Kant, insanın hem iradesinin hem de fiilinin kesin ölçüsünün hiç bir şarta bağlanmamış ödev olmasını ister.¹⁷

Kant'ta göre insan kendi varlığında, hayvanlarla ortak olarak sahip olduğu eğilimleri yanında, ödevini de hisseder: "Yapmalısın!" buyruğunu, kendi içinde bulur. İşte bu, insanın bir akıl varlığı olmasının temel olayıdır. Burada şu soru sorulmaz: İnsanı ödev, ödevini yapmaya zorlayan nedir? Zira o zaman, insan aklından gelen "yapılması gereken", eğilimlerin alanına sokulmuş, onlarla bir tutulmuş olurdu. Oysa, insan iradesini yöneten, onu etkileyen, insandan bir şey bekleyen, ona buyuran, aklın kendisidir.¹⁸ Akıl kendi başına ve bütün görüşlerden bağımsız olarak olması gerekeni buyurur. Zira ödev, her deneyden önce, iradeyi a priori (önsel, kabli) nedenlerle belirleyen akıl idesinde bulunur.¹⁹

Kant'ın ödevle ilişkin olarak ortaya koyduğu bir diğer kavram "fazilet yükümlülüğü"dür. Ona göre bizim ödevlerimiz hukuk gücüyle desteklenmemiştir. Kant, ferdin hem kendini mükemmelleştirmek hem de başkalarının refahını yükseltmek görevi olduğunu tartışır. Kant, başkalarının refahı ile ilgili ayrıntıda herkesin başkalarının fizikî refahı ve ahlakî iyilikleri, mutlulukları ile ilgilenmesi gerektiğini belirtir.²⁰

Kant'a göre ahlakî fiilin meydana gelmesi için hazzın, menfaatin gerektirdiği düşüncelerden sıyrılmak, günlük hayatın imkanları üstüne çıkmak gerekir. Yani ödev bütün faydacı, hazzcı düşüncelerden, gereken sınırlamalardan sıyrılarak her zamana ve makul bütün iradelere şamil bir sorumluluk meydana getirir. Fiillerimiz duygusal endişelerden uzak bir sorumluluğa uyma şeklinde olursa o zaman irade yalnız ödevin etkisi altında kalmış ve ahlaklılık da tecelli etmiş olur. Bu nedenle Kant, doğal ihtiyaç

¹³ Bowie, Norman E., *Business Ethics, A Kantian Perspective*, Blackwell Publishers, UK 1999, s. 120; Mustafa Rahmi, *Küçük Felsefe Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2001, s. 113; Del Vecchio, Giorgio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, çev. Suut Kemal Yetkin, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, s. 87.

¹⁴ Bowie, a.g.e., s. 123.

¹⁵ Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1998, s. 322-325.

¹⁶ Cassirer, Ernst, *Kant'ın Yaşamı Ve Öğretisi*, İnkılap Kitabevi, çev. Doğan Özlem, İstanbul 1996, s. 248.

¹⁷ Gökberk, *Felsefenin Evrimi*, s. 82.

¹⁸ Heimsoeth, a.g.e., s. 133.

¹⁹ Kant, *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*, s. 24; Erişirgil, a.g.e., s. 123.

²⁰ Bowie, a.g.e., s. 65-66.

ve taleplerden, eğilimlerden (heva, heves) gelen fiilleri, ahlaklı fiillerin karşısına koyar. Ona göre, ödev ve doğal eğilim her zaman birbirinin zıddıdır. Ahlaklı fiillere, salt pratik aklın yönettiği taleplerden gelen fiillere, "ödeve dayanan fiiller" der. Kant'ta göre ödevdeki emir ile kişisel yarar ve menfaat birleşmiş ise bu fiil de "ödeve uygun" fiildir. Sözgelimi bir satıcı dürüst davranır ki, alıcısı çoğalsın. Fakat bu, Kant'ın dediği gibi, sadece ödeve, yasaya "uygun" bir davranıştır. Gerçek ahlaklılık, insandan "ödeve dayanan", ödev bilerek yapılan bir fiildir. Ödev, ödev olduğu için yapılır; gerçekten "iyi niyet", işte budur; ancak ödev buyruğunun yönettiği bir irade, "iyi niyet"e dayanır.²¹ Kant'ın çabası "iyi" kavramını kesin anlamı içinde kavramak ve bundaki mükellef tutan etkeni temellendirmektir.

Kant'ta ödev/vazife/vacip düşüncesinin akıldan beslenen ancak ahlak temelli olduğu yukarıda verdiğimiz ifadelerden açıkça anlaşılmalıdır. Zira Kant, ahlakî ödev ile hukukî ödevleri birbirinden ayırır. Ona göre ahlakî ödev açısından fiil, fiilin dayandığı öznel "maksim"e göre yönlenir ve bu maksime göre sorgulanır. Kant, genelde ahlakla hukuku birbirinden soyutlayan Batı düşüncesinde olduğu şekilde, hukuki ödev açısından, fiili fiil olarak nesnel konumu ve tamlığı içinde yargılayabilmek için, aynı fiilin ahlakî bakış tarzından soyutlanması gerektiğini düşünür. Ona göre, hukukta fiilin yasaya uygunluğunun ölçütü "legalite"dir; oysa aynı fiilin "ahlaklılık"ını sağlayan ölçüt, fiilin tek nedeninin ödev idesi olmasıdır. Sonuncusu, fiilin bir ödev idesine uygunluğu, saf içsel bir nedene dayanır ve insanın kendisine bir maksimi buyurması ile sağlanır. Halbuki fiilin bir hukuk yasasına uyması, ancak icbar ile sağlanabilir.²²

Fıkıhta ise ödevin temeli ve kaynağı İlahî iradedir. Ödevler dinî ve hukukî alanda tebârüz etmiştir. Bununla birlikte fertlerin ödevlerinin (ahkâm-ı hamse) ahlakî değerlerden yoksun olduğunu söylemek mümkün değildir. Esasen fıkıh hukukî kurallara ek olarak, kurallarının tamamı içinde birbirini destekleyen ve tamamlayan ve çoğunlukla tek bir formül içinde birleşerek eriyen ahlakî öğretileri de birleştirir. Sözgelimi, hukukî bir görevi kararlı bir biçimde yerine getirme ile takva kavramı arasında genellikle bir ilişki vardır. Bundan dolayı, İslâm'ın ahlakî öğretileri hep bir adım ötede olagelmıştır. Fıkıhın özellikle mendup, mubah, haram ve mekruh kategorileri içinde kalan öğretilerinin, çok önemli bir bölümünün ahlakî irşattan oluşmuş bulunması bilinen bir gerçektir.²³ İbadete ilişkin emirlerde ahlakî bir yön olmadığı şeklinde bir itiraz ileri sürülebilir. Ancak ibadetler bu alanda ahlakî hasletler kazanmak için bir araç görevini ifa ederler. Failine uhrevî kazanç sağlamasının yanı sıra ahlakî özellikleri, değerleri içselleştirmesinde yarar sağlarlar. Sözgelimi namazın insanı kötülüklerden alıkoyacağı nassta belirtilmiştir.²⁴ Diğer yandan zekât da hem ahlakî hem de hukukî bir görev olup terki cezaı gerektirir. Nihai tahlilde ahkâm-ı

²¹ Heimsoeth, a.g.e., s. 129; Stumph, Samuel Enoch, *Philosophy, History & Problems*, USA 1994, s. 316; Bowie, Norman E., *A Kantian Approach to Business Ethics, A Companion To Business Ethics*, Edited by Robert E. Frederick, Blackwell Publishing USA 2002, s. 3-17 içinde) s. 3; Tuğcu, Tuncar, *Batı Felsefesi Tarihi*, Alesta yay., Ankara 2000, s. 578; Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, s. 295; Erişirgil, *Kant ve Felsefesi*, s. 208-209; Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s. 213.

²² Cassirer, a.g.e., s. 421; Erişirgil, a.g.e., s. 238; Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara 1996, s. 219; Abadan, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, s. 193; Del Vecchio, Giorgio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, s. 88.

²³ Kemali, Muhammed Haşim, *İslâm'da İfade Hürriyeti*, çev. Muhammed Çeviker, İstanbul 2000, s. 38.

²⁴ Ankebût, 29/45.

hamseye ilişkin kavramların dinî, hukukî ve ahlakî bütün yükümlülükleri kapsayıcı olduğu görülür.

ÖDEVDE NİYET

Kant'ın ödev anlayışında niyetin önemli bir yeri olduğu, düşüncesinin merkezi noktasını teşkil ettiği için, öncelikle onun ödevde niyet kavramına bakışını ele alacağız. O, ahlakî bir fiilin gerisinde yatan, arka planındaki niyet ya da motifleri maksim ya da ilke olarak tanımlar.²⁵ Ona göre maksim²⁶, ferdin kendi iradî fiillerini belirlemek üzere koyduğu ahlakî ilke, öznel ilkedir. Başka bir deyişle maksim, fiilin gerisinde yatan, fiile karar verdirten ilkedir. Fertlerin insan olarak daima sosyal ortamda üzerlerine vazife olan ödevleri vardır. Her zaman doğruyu söylemek, çalmamak, öldürmemek bunlardandır. Bu ilkeler insandaki ödev duygusunun ürünü olan ilkeler olmalıdır.

Ödevden doğan bir fiilin ahlakî değeri, kendisiyle varılmak istenen amaçta değil, bu fiilin kararını verdirten "maksim"dedir. Kant'a göre, bir fiil dışarıda bulunan bir sonuç yüzünden değil, ancak kendisine dayandığı ilke, niyet (maksim) yüzünden "iyi" olur; fiilin iyi olmasının ölçüsü, başardığı, gerçekleştirdiği şey olmayıp o fiilin dayanağı olan ilke yani maksimidir.²⁷

Kant ahlak teorisinde, ahlakta temel olan şeyin, fiilin sonucundan, onun bize kazandıracaklarından ve yararlarından çok, ahlak yasasına saygı, ödev duygusu ve insandaki akıllı öze hitap eden ödevleri gerçekleştirme olduğunu belirtmiştik. Buna göre ahlaken bir değer taşıyan fiilin gerisinde bir ilkenin (maksim) bulunması, onun temelde bir ödevde dayanıyor olması, fiilin bizzat kendisinden ve bu fiilin ortaya çıkan sonuçlarından çok daha önemlidir. Bu nedenle Kant'ı fiillerde sonuçlar yerine ilkeler ilgilendirir. Kant'ın sonuçlar yerine ilkelerle ilgilenmesinin, ahlakın temeline ödevi ve ödev duygusunu yerleştirmesinin en önemli nedeni, onun tüm insanların ahlaklı olabileceği konusunda kendisinde hasıl olan sarsılmaz inancıdır. Ona göre, insanlar sadece ve sadece etki edebilecekleri, daha doğrusu etkileyebilecekleri, kendi denetim ve kontrolleri altında bulunan şeylerden sorumlu tutulabilirler. Oysa, fiiller neticesinde ortaya çıkan sonuçlar çoğu zaman insanın denetleyebilecekleri, kontrol altına tutabilecekleri alanın sınırlarının dışında kalır. Bundan dolayı ahlakî bir fiilin sonuçları o kadar önemli ve özsel değildir. Örneğin, suda boğulmakta olan birisini görürsek bizim ödevimiz, kendimizin de boğulabileceğini, eğer kurtarırsak ünlü olabileceğimizi, kurtarırsak yanlışlıkla onu öldürebileceğimizi vs. hiçbir şeyi düşünmeden ona yardım etmektir. Ahlaki ödev, bize boğulmakta olan birisine şartlar ne olursa olsun yardım etmemizi emreder. Böylesi bir ödev duygusuyla hareket edersek davranışımız ahlaki olur. Kurtarma sırasında adamı yanlışlıkla öldürmemiz de mümkündür. Fakat bu bile davranışımızın ahlaki olmasından bir şey kaybettirmez. Önemli olan niyetimizdir.²⁸ Görüldüğü üzere Kant'ta ödev kavramı mutlaklıdır. Sonuca ve menfaate bağlı bir ödev değil, niyete (maksim) dayalıdır.

İslâm hukukunda niyet kavramının yeri, Kant felsefesindeki niyet anlayışı ka-

²⁵ Kant, *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*, s. 16, 37.

²⁶ Maksim kelimesi Almanca ve Fransızca'da "maxime", İngilizce'de ise "maxim" şeklinde ifade edilir. Türkçe'de ise "kavâidi külliye" olarak karşılığı verilebilir.

²⁷ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı Ve Öğretisi*, s. 258; Tuğcu, *Batı Felsefesi Tarihi*, s. 577; Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 1999, s. 654-655.

²⁸ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 654-655.

dar önemlidir. Zira İslâm düşüncesinde de mükellefin fiil ve davranışlarının değeri niyete göre belirlenir. Şâtıbî'nin (790/1388) de belirttiği üzere teklifi hükümler, mükelleflerin fiillerine ancak kasdın (niyetin) bulunması durumunda taalluk ederler. Kasıt bulunmadığı zaman ise taalluk etmezler.²⁹ Amellerin niyete göre olduğunu ifade eden hadis³⁰ bu yaklaşımın temelini oluşturmaktadır. Karâfi (684/1285) niyeti, "Kişinin yapmak istediğini kalbiyle kastetmesidir."³¹ şeklinde tanımlar. Kişinin kalbiyle kastetmesi, fiilin neticesini istemesi, hangi işin ne için yapıldığının açıklıkla farkında olması anlamına gelir. Burada niyet ibadetlere ve mübah fiillere özgü bir kavram olmayıp, muamelat ve ukûbât alanındaki fiilleri de kapsamına alır. Kant felsefesinde olduğu şekliyle bazen niyet, fiilin ve eylemin önüne geçer. Çeşitli nedenlerle işlenemeyen fiil ve eylemler, ya da niyet doğru olduğu halde yanlış gerçekleşmiş eylemler, iyi niyet sebebiyle sanki işlenmiş gibi ecir kazandırır. Zeyd b. Sabit (r.a)'ten şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Müminlerden savaşa katılmayıp oturanlarla, Allah yolunda mallarıyla canlarıyla cihad edenler bir değildir." (en-Nisâ', 4/95) ayeti inince, Allah Elçisi bunu yazmamı istedi. Tam bu sırada bir a'ma olan Abdullah İbn Ümmi Mektûm gelerek; "Ey Allah'ın Resulü cihada gücüm yetseydi, ben de gider düşmanla savaş yapardım" dedi. Bunun üzerine Cenab-ı Hak aynı ayetin devamında; "Özürsüz olarak (savaşa katılmayıp oturanlar)" istisnasını indirdi."³² Buna göre özürleri sebebiyle savaşa katılmayanlar sırf niyetleri sebebiyle savaşa katılanların sevabını almaktadır.

ÖDEV KATEGORİLERİ VE FELSEFİ DAYANAKLARI

Her iki düşünce sistemi ödevi kendi içinde kategorilere ayırır. Fıkıh usûlünde ödev farklı açılardan sınıflanabilir. Taftazânî (792/1390) ve Molla Hüsrev (885/1480) kulların fiillerine ilişkin hükümlerin dünyevî ve uhrevî gayeler bakımından kategorilere ayrıldığını belirtir. Dünyevî gaye gözetilerek işlenen fiillerin hükümleri salt hukukîdir ve sıhhat, fesad, butlan, in'ikâd, adem-i in'ikâd, nefaz, adem-i nefaz, lüzum, adem-i lüzum kısımlarına ayrılır. Uhrevî maksatlar gözetilerek yapılacak fiillerin hükümleri hem hukukîlik hem de ahlakîlik niteliğini taşımaktadırlar. Bunlar çalışmamızın konusunu oluşturan vücûb, nedb, hurmet, kerâhet ve ibâhadır.³³ Taftazânî ve Molla Hüsrev'in tasniflerinde göz önünde bulundurdukları ölçütte isabet payı olmakla birlikte, mutlak bir genelleme mümkün değildir. Zira daha sonra görüleceği üzere teklifi hükümlerde de uhrevî gayelerin yanı sıra dünyevî gayelerin

²⁹ Şâtıbî, Ebî İshâk, *el-Muwâfakât fî Usûlî's-Şerîa*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1411/1991, I, 115. İbn Kayyim el-Cevziyye niyet için "amelin özü ve ruhu = العنة روح العمل رنة" ifadesini kullanmaktadır. *İlâmu'l-Muwakkin an Rabbi'l-âlemin*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1397/1977, thk. Muhammed Muhyiddin Abdüthamîd, II, 123 (II cilt içinde IV cilt); Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, s. 54.

³⁰ Buhârî, Bed'u'l-Vahy, 1, İman, 41, Nikâh, 5, Talâk, 11, Menâkibul-Ensâr, 45, Itk, 6, Eymân, 23; Müslim, İmâre, 155; Ebû Dâvûd, Talak, 11; Tirmizî, Fedâilü'l-Cihâd, 16; Nesâî, Tahârah, 59; İbn Mâce, Zühd, 26.

³¹ Karâfi, Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs, *Zelîra*, thk. Muhammed Hacci, Beyrut, 1994, I, 234.

³² Buhârî, Cihad, 31, Tefsîru Sure, 4/18, Tirmizî, Tefsîru Sure, 4/19; Ahmed b. Hanbel, V, 184; Tecdîd-i Sarih Terc., Ankara 1984, s. 294.

³³ Taftazânî, *Telvîh*, II, 651; *Mir'âtü'l-Usûl*, II, 388-399 (İzmirî, Hâşiye içinde), İstanbul 1309. Joseph Schacht ahkâm-ı hamse sınıflamasının stoa (revâkiye) felsefesinden alındığını, Arap olmayan ve Helenistik kültüre bağlı eğitimden geçen kimseler aracılığıyla İslâm kültürüne geçtiğini ileri sürer. Bkz. *Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, London 1966, s. 20. Schacht'ın tezi ile ilgili tartışmayı ve ilgili kavramların ilk dönem kaynaklardaki gelişimini müstakil bir çalışmada ele almayı düşündüğümüzden şimdilik burada mezkur tartışmadan sarfı nazar ederek konuyu ödev bakımından inceleyeceğiz.

varlığından söz edilebilir.

İslâm hukukunda mükelleflerin ödevlerine yönelik sözü geçen taksimat, usûlcüler tarafından bizzat yapılmamış nasslardan istikrâ (tümevarım) yoluyla tespit edilmiştir. Ancak bu taksimatın ne zamandan itibaren bugünkü şeklini aldığıni söylemek zordur. Usûlle ilgili çalışmalar açısından verimli bir dönem olan ve usul konularının ve meselelerinin belli bir netliğe ulaştığı bir zaman olan hicri ilk dört asırda ahkâm-ı hamse'nin temel kavramlarının kullanıldığını görmek mümkün olmakla birlikte, vacip ve haram kavramlarının detaylarının da ele alındığı kapsamlı içerik ve sistematik bir yapı görmek mümkün değildir. Şafii' (204) nin er-Risâle'si, Cessâs'ın (370/980) el-Fusûl fi'l-Usûl'ü, Bakillânî'nin (403/1013) et-Takrîb ve'l-İrşâd'ı, Ebu'l-Hasen el-Basrî'nin (463/1071) el-Mu'temed'i, Cüveynî'nin (478/1085) el-Burhân'ı, Pezdevî'nin (482/1089) el-Usûl'ü, Serahsî'nin (483/1090) el-Usûl'ü³⁴ gibi ilk dönem kaynaklarında teklifi hükümlerin taksimatıyla ilgili temel terimlerin ve kısmî taksimatın emir ve nehiy bahislerinde yer aldığı görülse de, teklifi hükümlerin taksiminin sonraki eserlerde giderek sistematik ve ayrıntılı hale geldiği görülür. Ahkâm-ı hamse'nin detaylı ve sistematik taksimatının, "hükümün kısımları" şeklinde müstakil bir başlık altında tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk olarak mütekellimûn mesleğine göre kaleme alınmış olan Gazzâlî'nin "Mustasfâ" adlı eserinde görmek mümkündür. Bu nedenle mütekellimûn yöntemine göre kaleme alınan usûl eserlerinde yapılan taksimatın temel kaynağının Gazzâlî'nin (505/1111) Mustasfâ isimli eseri olduğu söylenebilir. Gazzâlî'nin zikredilen eserinde önemli ölçüde gelişmiş hale gelen bu taksimat³⁵, daha sonraki her iki metoda göre telif edilmiş eserlerde (farz-vacip taksimatı hariç) istikrarlılık ve süreklilik arzeden bir kalıp haline dönüşmüştür. Görüldüğü üzere bu konuda belirleyici adım Gazzâlî tarafından atılmıştır.³⁶

Günümüzde kaleme alınmış bütün usul kitaplarında en kapsamlı, ayrıntılı ve sistematik haliyle söz konusu taksimi görebiliriz. Ne var ki bu taksimatın felsefi arka planı, bir başka ifadeyle hikmet-i teşrî'si hakkında yeterli derecede bilgi ve tartışmaya usul kitaplarında rastlamak mümkün değildir. Ahkâm-ı hamseye ilişkin taksimatın ödev ahlakıyla da yakından ilişkili olduğu ve felsefi temellerini barındırdığı kanaatini taşıdığımız için çalışmamızda sözü edilen konuyu ele alacağız.

Ahkâm-ı hamsenin içinde yer alan hükümlerden biri vaciptir. Vacip, sözlükte sabit, lâzım, var olan, gerekli olan şey anlamlarına gelir. Terim anlamında vacip, Hanefi usûlcüler hariç İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre, Şâri'in yapılmasını kesin ve bağlayıcı tarzda istediği şey/ödev olarak ifade edilir. Terk edilmesi günahı gerektirir.³⁷ Vacip yine kendi içinde kategorilere ayrılır. Fıkıh usûlü eserlerinde vacip

³⁴ Fukahâ ekolüne göre kaleme alınan ilk dönem eserlerde vacibin taksimatı, Şafii ekolünde olduğu gibi hüküm bahsinde ele alınmayıp, emir konusu çerçevesinde ifa açısından edâ-kazâ, edâ edileceği vakit açısından gayr-i muvakkat-mutlak emir şeklinde ele alınmıştır.

³⁵ Bu taksimatın Gazzâlî gibi mütekellimûn metoduna mensup bir usûlcü tarafından geliştirilmiş olması ile bu metoda mensup hukukçuların usûlün teşekkülünde furu'dan değil, doğrudan nasslardan hareket etmeleri arasında da bir bağlantı düşünülebilir.

³⁶ Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 66.

³⁷ Gazzâlî, Muhammed Ebû Hamid İdris, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut 1413, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi, I, 23; Râzi, Muhammed b. Ömer Fahrüddin, *el-Maîsûl fi İlmi Usûl'l-Fıkıh*, Riyâd, 1400, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, I, 117-118; Âmidî, *el-İhkâm* I, 140-141; İsnevî, *er-Temhîd*, s. 58; Taftazânî, *er-Telvîh*, II, 652-3; Şevkânî, Muhammed b. Ali Muhammed, *İrşâdül-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1992/1412, thk. Muhammed Saîd el-Bedrî, I, 23-24. Bilindiği

muhatap kabul ettiğini dikkate alan alimler insana yönelik ödevleri ferdî ve toplumsal düzeyi ayırt edecek biçimde ele almıştır. İşte aynî-kifâî ayrımı bu anlayışı yansıtır.⁴² Aynî vacip (vâcip ale'l-ayn=individual duty), Şâri'in, mükelleflerin her biri tarafından yerine getirilmesini istediği vaciptir. Beş vakit namaz, oruç, zekat ve hac gibi. Kifâî vacip (sosyal yükümlülük, vâcip ale'l-kifâye=collective duty) ise, Şâri'in ifasını, mükelleflerin her birinden ayrı ayrı değil de hepsinden istediği vaciptir. Kamu idarecilikleri, yargı ve fetva görevlerinin yerine getirilmesi, Allah yolunda cihad, şahitlik yapma, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker, hastaneler yapma ve insanların ihtiyaç duydukları sanat ve bilimleri öğrenme gibi.⁴³ Bu ve benzeri vaciplerin yerine getirilmesini Şâri, belirli fert veya fertlerden istememiş, ödevi yerine getirecek kişiyi dikkate almaksızın ümmet içinde bu ödevin ifa edilmesini talep etmiştir. Zira bu vacip ile hedeflenen fayda, bir kısım mükelleflerin onu yerine getirmesi ile gerçekleşmiş olmaktadır. Bu faydanın meydana gelmesi, söz konusu vacibin her bir mükellef tarafından yapılmasına bağlı değildir.⁴⁴ Buradan da anlaşıl-maktadır ki sosyal hayatın belli alanlarında kamu yararını gerçekleştirme amacına matuf olarak eğitilmiş kişilerin yetiştirilmesi toplumun bir ödevi olmaktadır. Bu nedenle bazı usûlcüler farz-ı kifâyeyi farz-ı ayn'dan daha üstün olarak görmektedirler. Zira onlara göre farz-ı kifâyede İslâm toplumunu korumaya (sıyânetü'l-ümme) yönelik bir faaliyet söz konusudur.⁴⁵ Başka bir ifadeyle farzı kifaye niteliği taşıyan normlarda "ortaklaşa iyi"nin gerçekleşmesi amaç edinildiğinden fertler tek başına dikkate alınmayıp, yalnızca toplumun üyesi olarak göz önünde bulundurulurlar. Bu tür normlarda ferde bütünün bir üyesi olarak düşen hak ve ödevlerin ne olduğu belirlenir. Bu hak ve ödevlerin belirlenmesinde ölçü, bütünün iyiliği, diğer bir ifadeyle "ortaklaşa iyi"dir. Bu nevi ödevlerin (norm) nihai tahlilde toplumun varlığını koruma amacına matuf olarak vazedildiği söylenebilir.

Vacibin aynî-kifâî şeklindeki sınıflaması İslâm inancı ve naslar temel alınarak yapılmıştır. Sözgelimi bazı vacipler vardır ki, İslâm hukukçuları bunlarda vekaletin olmayacağı konusunda hem fikirdirler. İbadetlerde genellikle vekalet kabul edilmediği gibi, muamelât/adiyyât konusunda da şayet gözetilen hikmet, kişinin kendisine münhasır bulunuyorsa vekalet kesinlikle caiz değildir.⁴⁶ Bu tür vaciplerden maksat Allah'a yönelmek, ve O'na karşı tazimde bulunmak, huzurunda boyun bükme, hükmüne uymak, her an O'nu anmak suretiyle kalbi diri tutmaktır. Bunun sonucunda kişi, bütün kalbi ve organlarıyla Allah'la hemhal olacak, devamlı O'nun murakabesinde ve gaflet halinden uzak bulunacak, gücü yettiğince O'nun rızasını kazandıracak ve kendisini O'na yaklaştıracak amellere koyulacaktır.⁴⁷ Sözgelimi, aynı namazın kılınması ile o ibadetin gayesi her seferinde yenilenir. Kişiyi istikamette tutar. Aynî vaciplerin diğer süjelerle karşı görevlerin yerine getirilmesinde de etkin bir rol oynadığı söylenebilir. Elbetteki Allah'a karşı olan ödevlerin yerine getirilmesi, topluma ve diğer

⁴² Dönmez, İbrahim Kâfi-Aybakan, Bilal, "Meşrû", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 381.

⁴³ İzz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-Ahkâm fî Mesâlihî'l-Enâm*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ty., I, 43; İsnevî, *et-Tenhiid*, s. 74; Hasan, Ahmad, *The Principles of Islamic Jurisprudence*, Islamic Research Institute, İslamabad 1993, I, 62-63.

⁴⁴ Şa'ban, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, (Usûlü'l-Fıkh), çev. İ. Kafi Dönmez, Ankara, 1990.

⁴⁵ İsnevî, *et-Tenhiid*, s. 75-77.

⁴⁶ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 228; İsnevî, *et-Tenhiid*, s. 69.

⁴⁷ Şâtîbî, *Muvâfakât*, II, 229.

kişilere karşı olan ödevlerin yerine getirilmesinde kolaylaştırıcı bir âmidir. Vekalet usulü ise bu anlama ters düşer ve onunla çelişir. Bu nedenle bu tür vaciplerde niyabete sıcak bakılmamıştır.

Her iki mükellefiyet/ödev türünde hedeflediği süje ve obje bakımından farklılık vardır. Aynî vacip mükellefe, kifâî ise fiilin yapılmasına yöneliktir. Aynî vacip (farz-ı ayın) ferdin yararına yönelik⁴⁸, kifâî vacip (farzı kifâye) toplumun yararına yöneliktir. Ayrıca kifâî vacibin temelinde planlı kalkınma vardır. Zira bu vacipte belli sayıda bir insan sorumlu tutulmaktadır. Talep, yani ödevin yerine getirilmesi belirli bir kesime yöneliktir. Fakat bu da rastgele bir kitle değil, bilakis istenilen fiili yapmaya ehil olan topluluktur. Her toplum kalkınma ve gelişme için belli ölçüde uzmanlaşmaya, uzmanlaşma da işbölümüne ihtiyaç duyar. Gerçekten insanların zekâ, güç ve becerilerinin farklı olması, keza uyulacak fizik çevrenin değişik bölümleri kapsamaması karşısında insanın, bilginin bütününe sahip olabilmesinin imkansızlığı uzmanlaşmayı yani iş bölümünü doğurmaktadır. İş bölümü olmaksızın çok fazla insanın bir işte yoğunlaşması, abesle iştigal olmanın yanında insan kaynaklarının heder olması, boş yere harcanması anlamına gelir. Karâfi'ye göre, farzı ayın tekrar edildikçe maslahat (yarar, fayda) tekerrür eder. Sözelimi beş vakit namazda Allah'a itaat, ona bağlanma gibi maslahatlar söz konusudur. Farzı kifâye'de ise maslahatların fiil (amel) tekrarlandıkça tekerrür etmesi söz konusu değildir. Mesela boğulmak üzere olan birini kurtarmak gibi. Bundan sonra onun tekrar denize atılmasının bir faydası yoktur. Şâri fiillerde abesle iştigali ortadan kaldırmak için farzı kifâye kılmıştır.⁴⁹ Bu yüzden kifâî vacipte belli birtakım insanların onu yerine getirmesi yeterli görülmüştür. Toplumun fertleri arasında bir iş bölümü ve yardımlaşma mahiyetinde ve toplumun yararıyla ilgili olan bu tür vaciplerde insanlar, birbirine vekalet etmiş sayılırlar. Kifâî yükümlülüklerde/ödevlerde ehil olmayan kimseleri muhatap mükellef açısından teklîf-i mâ lâ yutâk, elde edilmesi istenilen maslahat (kamu yararı) veya uzaklaştırılması istenen mefsetet açısından da abes kabilindedir.⁵⁰

Bir cemaat, boğulmakta olan ve kurtarılmasını isteyen birini görse, cemaatin içinde iyi yüzen ve onu kurtarabilecek olan ile yüzmeyi bilmeyen ve onu kurtaramayacak bulunsa, iyi yüzmeye bilenlerin onu kurtarmak için güçlerini sarfetmeleri, gerekli performansı göstermeleri gerekir; eğer kendiliğinden bu vacibi yapmaya koyulmuyorsa, diğerlerinin onları bu işe teşvik edip vacibi eda etmeye sürüklemeleri gerekir.

Kifâî vacibi tek bir kimsenin yapması taayyün etmişse, onun üzerine ferdî farz (vacibi aynî) olarak tahakkuk eder. Boğulmakta olan ve kurtarılmayı bekleyen birini, iyi yüzmeye bilen bir kimse görse; şehirde yalnız bir tabip olup da hastaya çağrılrsa, bunların hepsi kifâî vacibi eda etmeye tayin edilmiş kimselerdir, vacip bunlara göre, ferdi (aynî) yani tayin edilmiştir.⁵¹

Ebu Zehra kifâî vaciple ilgili olarak şunları söylemektedir: "Kifâî vaciplerde teklîf (yükümlülük, ödev) genel olup bir nevi yardımlaşma şeklinde bazı insanların bunu

⁴⁸ İzz b. Abdüsselâm, *Kavâid*, I, 44. (حصول المنفعة لكل واحد من المكلفين على حدة).

⁴⁹ Karâfi, Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris Şihâbuddîn, *el-Furûk, ve Envâi'l-Burûk fî Envâi'l-Furûk*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1998, zabt ve tashih: Halîl Mansûr, I, 211; el-Bâlî, Ali b. Abbas, *Kavâid ve'l-Fevâidü'l-Usûliyye*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî, Kahire, 1375/1956, I, 186-187.

⁵⁰ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, I, 177.

⁵¹ Hallâf, Abdulvahhâp, *İslâm Hukuk Felsefesi, (İlmu Usûli'l-Fikih)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Ün. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985, s. 297.

yapmasıyla ötekilerin sorumluluktan kurtulması göz önüne alınırsa, genel olarak herkese şamil olan bu vaciplerin bir kısım fert ve zümrelere dağıtılmış olduğu anlaşılır. Bütün fertler kifâi olan vacipleri yapmamakla yükümlüdür, ancak kudret ve imkanı olanlar bu ödevleri yapmak zorundadır. Toplumun geneli ise, bunların imkan ve sebeplerini hazırlamakla sorumludur. Toplum kendi içerisinde tabipler, mühendisler, ziraatçılar, din bilginleri, ve hukukçular yetiştirecek; böyle meslek erbabı olma yeteneğine sahip olanların bu gibi görevleri yapmasıyla hem umumî, hem de hususî teklif yerine gelmiş olacaktır.⁵²

Şâtîbî Muvâfakât adlı eserinde konuya ilişkin olarak mealen şunları söylemektedir: "Bu farzların yerine getirilmesiyle umumî yarar sağlanmış olur. İnsanların kabiliyetleri değişik, iş yapma güçleri farklıdır. Örneğin birisi ilim için istidat sahibi, diğer biri idare ve başkanlık için uygun, ötekisi sanat ve ziraat için elverişli, başka birisi ise güçlük yapacak yeteneğe sahiptir. Herkes kabiliyetine göre yetiştirilmelidir ki, hepsi de yaratılış ve temayülüne göre parlayıp meydana çıksın ve üzerine düşen görevi yapsın. Bu sayede millet üzerine kifâi vacip olan her iş, ortaklaşa bir gayretle yürütüldüğü için gelişir. Onu yürüten şahıs bir noktada duraklarsa, demek ki toplumun yardımına ihtiyaç duymaktadır. Yardım edilerek gücü artırılırsa kifâi vaciplerdeki gayelerin sonuna varıncaya dek yoluna devam eder. Bu suretle dünya ve ahiret işleri düzelir. Görüldüğü üzere kifâi vacip, ne mutlak olarak kamunun, ne de ferdin görevidir. Ona bir açıdan bakmak doğru olmaz. Onu Müslümanlar arasında paylaşmış bir işbölümü (tevzi=görev dağılımı) olarak görmek gerekir."⁵³

Vacibin, İslâm hukukundaki bir diğer taksimi, istenen fiilin (amel) belirlenmiş olup olmaması açısından muayyen (mahdûd) ve muhayyer kısımlarına ayrılmasıdır. Muayyen vacip, Şâri'in, değişik işler arasında seçim hakkı tanımaksızın yapılacak işi aynen belirleyerek istediği vaciptir. Namaz, oruç, gasbedilen malın iadesi, satın alınan malın kararlaştırılmış olan bedelinin ve kira bedelinin ödenmesi gibi. Muhayyer vacip ise, Şâri'in, bir tek işi aynen belirlemeden, birkaç işten birini yapmakta serbest bırakarak talep ettiği vaciptir. Meselâ yemin kefaretinde bu tür vacip söz konusudur.⁵⁴ Zira yemin kefaretinde yüce Allah yeminini bozan kişiye şu üç işten birini yapmasını emretmiştir: On fakiri doyurmak veya on fakiri giydirmek veya bir köle azad etmek. Şayet mükellef bu üç alternatiften birine güç yetiremezse o zaman üç gün oruç tutması gerekir.⁵⁵ Muhayyer vacipte, vacibin konusunda, geniş vakitli vacipte ise, vacibin zamanında muhayyerlik vardır.

Vacibin bu taksiminde fertlerin kapasiteleri dikkate alınmış ve ayrıca mükelleflere kolaylık tanınmıştır. Allah, insanlar arasında biyolojik, sosyolojik, ekonomik ve psikolojik farklılıkları göz önünde bulundurarak buna göre alternatifler sunmuştur. Aynı durum, toplumda yönetici durumundaki kişiler açısından geçerli olmalı ve topluma yüklenecek mükellefiyetlerde fertlerin karşısına farklı seçenekler konulmalıdır.

Vacibin çeşitlerinden birinin miktarının belirli olup olmaması açısından yapılan

⁵² Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, çev. Abdülkadir Şener, Fecr yay., Ankara, 1990, s. 45-46.

⁵³ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, I, 127-130. Benzeri görüşler için bkz. Dihlevî, *Hiicceullâhî'l-Bâlîğa*, I, 284-5.

⁵⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 53; Râzî, *Malisûl*, I, 118; Âmidî, *el-İhtikâm*, I, 139; Karâfî, *el-Furûk*, II, 15; Subkî, *İbhâc*, I, 58; İsnevî, *et-Temlîd*, s. 79.

⁵⁵ Mâide, 5/89.

muhadded-gayri muhadded ayrımı olduğunu belirtmiştik. Bu tür ödevler/vazifeler, - mesela devlet tarafından vergi düzenlemeleri içine dahil etme gibi bir yolla miktarı belirli hale gelmedikçe- kişinin vicdanına bırakılmıştır; mükellef kendi imkanını ve ihtiyaç durumunu dikkate alarak bu görevi ifaya çalışır. Sözelimi beş vakit namaz, zekat, fitır sadakası, satın alınan malın bedeli muhadded vacip nevine girerken, zulme uğrayanı kurtarma, misafire ikramda bulunma gayri muhadded vacip nevine girer. Görüldüğü üzere gayri muhadded vaciplerde aslanan ihtiyacın giderilmesidir. Zaruri ihtiyacın giderilmesinde esas alınacak ölçü ise, kişiden kişiye, bölgeden bölgeye, zamandan zamana değişebilir. Şâri'in burada mükelleflerin potansiyellerini ve çevresel faktörleri dikkate aldığı kolaylıkla görülür.

İslâm hukukunda ödev olması itibariyle vacipten bir alt basamak olan bir diğer görev/vazife, mendup kavramıdır. Mendup, Şâri'in yapılmasını bağlayıcı olmaksızın istediği ve yapılmamasını kötülemediği fiildir. Usûldeki mendup furû'daki menduptan daha geniş kapsamlıdır. Usûldeki mendub'a "nafile", "sünnet", "tatavvu", "müstehab", "sünnet-i zevâid", "ihşan" adları da verilir. Borç ilişkilerinin yazıya geçirilmesi, ezan okunması, cemaatle namaz, fakirlere tasaddukta bulunma gibi.⁵⁶

Mendup fiiller, farz ve vacip grubundaki dinî ödevlerin ve bütün beşeri-sosyal ilişkilerin daha anlamlı ve verimli olmasına yardımcı olan, bir bakıma onları koruyan, onlara maddeten ve ruhen hazırlık niteliği taşıyan yardımcı fiillerdir. Vacipleri devamlı ifa edenler, sünnetleri de ifa ederler. Vacipleri ihmal edenler sünnetleri de ihmal ederler. Şu halde, mendup, vacibe bir hazırlık gibi telakki edilir ve vacibi mükellefin kolayca eda etmesini sağlar.⁵⁷ İslâm toplumunda zekatın eda edildiği devirde verilen sadakaların zekatı katladığı İslâm tarihinde bilinen hususlardandır.

Mendup tek tek değil, küll (bütün) olarak yapılması gereken bir sünnettir ve bu yönüyle vacip mertebesindedir. Bu nedenle mendubun toplumsal önemi vardır. Toplumun karakterini oluşturur. Toplumun şâiri olan hususlardandır. Şöyle ki, mendubun nevilere olan sünnet-i müekked'e'yi insan bazen terk edebilir. Fakat insanlar cemaat halinde onları toptan terk edemezler. Mesela ezanı devamlı olarak terk etmek caiz değildir. Bir memleketin insanları ezanı tamamen bırakmışlarsa, onlara bunu zorla okutmak gerekir. İlim tahsili, evlenme, cihad gibi hususlar şahıslar itibariyle menduptur, fakat toplum itibariyle vacip mesabesindedir. Mendubun toptan ve sürekli bir şekilde terk edilmesi dinin temelinden sarsılmasına neden olur. Fakat ara sıra terk edilmesinin bir etkisi söz konusu olmayacağı için terkinde bir sakınca görülmemiştir.⁵⁸

Öte yandan vacibin miktarının belirli olup olmaması itibariyle yapılan tasnifindeki Şâri tarafından miktarın tayin edilmediği gayri muhadded vacipte ince ve dakik bir hesap yapılmayabilir. Bu durumda mükellef yükümlü olduğundan fazla zekat veya sadaka verirse bu fazlalık mendup olur. Bu da Şâri tarafından övülen ve bağlayıcı olmamakla birlikte talep edilen bir fiil olduğundan topluma daha yararlı olur.

Teklifi hükümlerin bir diğer nevi haram (mahzûr) dır. Sözlükte "yasak, mem-nû" anlamına gelen haram, fıkıh usûlü terminolojisinde mükelleften yapılmaması kesin ve bağlayıcı tarzda istenen fiil ve davranışları ifade eder. Vacibin aksine

⁵⁶ Râzî, *Malîsûl*, I, 128; Âmidî, *el-İnkâm*, I, 163; Taftazânî, *Telvîh*, II, 654; Şevkânî, *İrşâd*, I, 24.

⁵⁷ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 107.

⁵⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 94; Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, MÜİF. yay. İstanbul 1998, s. 125.

yapılması günahı gerektirir.⁵⁹ Haram kapsamındaki fiillerin yapılmaması bir ödevdir. Haram kılınan fiiller de zarar ve kötülüğü bizatihi bünyelerinde taşıyıp taşımamaları açısından li aynihi haram ve li gayrihi haram kısımlarına ayrılır. Birinciler bizzat zararlı ve kötü olduklarından yasaklanmıştır. Ölü eti satma ve hırsızlık fiilleri gibi. Bu nedenle bu nevi fiiller temelde gayri meşru kabul edilmiştir ve mükellef bu tür fiilleri yaptığı takdirde günah kazanacağı gibi hiçbir hukukî sonuç da bağlanmaz. İkinci nevi ise esasen meşru olduğu halde, haram kılınmasını gerekli kılan geçici bir durumla ilişkili olan fiildir. Faiz ihtiva eden satım sözleşmesi gibi.⁶⁰ Her iki neviyle haram kılınan fiiller klasik yaklaşımda can, akıl, din, ırz ve malın korunması şeklinde formüle edilen dinin genel gayelerine zarar verilmesine yöneliktir. Nihai tahlilde haram kılınan fiiller, fert ve toplum hayatında yol açacağı tahribat nedeniyle yasaklanmıştır. Fert, hayatını olumsuz yönde etkileyecek her türlü fiil ve davranıştan uzak durmak zorundadır. Yasağa uyulmasının kullara yönelik dünyevî ve uhrevî birçok yararı da söz konusudur.

Ahkâm-ı hamse'nin bir diğer çeşidi olan ve sözlükte "çirkin bulmak, kötü görmek, istememek, sıkıntı, meşakkat ve zorluk"⁶¹ gibi anlamlara gelen mekruh, fıkıh usûlü terimi olarak Şâriin yapılmamasını kesin ve bağlayıcı olmayan tarzda istediği fiil ve davranışları ifade eder.⁶² Mekruhun mendubun simetriği olduğu söylenebilir. Mekruhun da mendubun vacibi tamamlama işlevinde görüldüğü gibi, haramları ikmal edici bir fonksiyonu yerine getirdiği görülür. Diğer bir ifadeyle mekruh, haramın ya bir başlangıcı ya da bir hatırlatıcısıdır. Mekruhtan kaçınma gayreti gösteren kişi öncelikle haramdan uzak durma çabası içinde olur. Dinî ödevlerin daha anlamlı ve verimli şekilde ifa edilmesini destekleyici bir işlev görür. Benzer şekilde mekruhlardan kaçınma Hz. Peygamber'in önerilerini, güzel ahlak ve yaşayışını, İslâm toplumlarının ortak kültürünü, tecrübe birikimini ve ahlâkî değerlerini iyi izleyebilmek açısından da son derece önemlidir.

Mubah diğer dört terimden farklı olarak olumlu veya olumsuz bir talep içermez; yapılması dinî yönden bir sakınca içermeyen, dolayısıyla kişinin yapıp yapmaktan serbest bırakıldığı fiilleri ifade eder.⁶³ Mubah bağlayıcılık ve talep içermediği, mükellefin tercihine bırakıldığı için usulcüler arasında teklifi hüküm olup olmadığı tartışmalıdır.⁶⁴ Şâtîbî'ye göre mubahtan gözetilen dünyevî maksat, hassaten mücerret dünyevî hazdır.⁶⁵ Bu nedenle mezkur hükümlerin günümüzde haklar ve özgürlükler çerçevesine giren alarıla ilgili olduğu söylenebilir.⁶⁶

Diğer taraftan mubah alanının kullanımında iki aşırı uç hoş görülmemiştir: İsrar ve cimrilik. Her ikisi de iktisadî anlamının yanı sıra gündelik hayatla da yakından ilişkilidir. Sözelimi vaktin çoğunun oyun ve eğlence ile geçirilmesi tek tek ele

⁵⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 127-128; Âmidî, *el-İkâm*, I, 156.

⁶⁰ Taftazânî, *Telvîh*, II, 656. Bu nevi fiillerin hükmü mezheplere göre farklılık arzeder.

⁶¹ Eroğlu, Selahaddin, Mekruh, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, V, ss. 297-303, Ankara 1982, s. 297.

⁶² Taftazânî, *Telvîh*, II, 656-7.

⁶³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 66.

⁶⁴ Tartışma için bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 74; er-Râzî, *el-Mahsûl*, II, 212; Âmidî, *el-İkâm*, I, 167-8.

⁶⁵ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, I, 148.

⁶⁶ Tâhir bin Âşur, Muhammed, *İslâm Hukuk Felsefesi, Gaye Problemi, Mekâsîd-u Şeriatî'l-İslâmiyye*, Rağbet Yayınları, çev. Akyüz, Vecdi-Erdoğan, Mehmet, İstanbul 1999, s. 113-114.

alındığında mubah davranışlar olduğu halde, bunların bir âdet ve alışkanlık haline getirilip hayatın diğer ödevlerini aksatacak şekilde ölçsüz ve aşırı davranıldığında haram veya mekruh hükmünü alır. Aynı şekilde yeme-içme mubah fiillerdendir. Kişinin ödevlerini ifa etmekten engelleyecek şekilde yeme ve içmeden uzaklaşarak bedenini zafiyete uğratması haram veya mekruh hükmünü alır. Bu nedenle fertlere mubah alanında "ölçülü davranma" tavsiye edilmiş, ikisi arasında dengeyi yakalamak kişinin kendi ferasetine bırakılmıştır. Mubah sahasındaki söz konusu yaklaşım, İslâmın ferdi ve toplumsal hayatı bir bütünlük içinde ele alıp, kişinin kendine, topluma ve yaratanına karşı ödevlerini birbiriyle irtibatlandırılması böylece hayatın bütün yön ve ayrıntılarına dinî, ahlâkî bir anlam kazandırmasıyla açıklanabilir.

Dihlevî, insana yönelik ilahî hitapların (=ödevler) Kant'ın ödev ahlakında olduğu gibi (genel olarak) teker teker bütün fiillere yönelik olarak değil de genel önermeler şeklinde gelmiş olmasını şöyle açıklamaktadır. "Zira fiiller sonsuz niteliktedir ve insanların onları ihata edebilme imkanı yoktur. Bu durumda, onlara yönelik hitapların külli kaziyeler (bütüncül önermeler) şeklinde olması zorunlu olmuştur. Böylece çok olan, az ile düzene konulabilecek, sonsuz nitelikte olan fer'iler bunlar sayesinde ihata edilebilecek, böylece insanların fiillerinin hükmü öğrenilebilecektir."⁶⁷

Öte yandan Dihlevî, bir fiilin ödev haline gelmesi bir diğer ifadeyle bir taatin farz kılınması için Şâri'nin birtakım hususları dikkate aldığını belirtmektedir. Buna göre yükümlülük/ödev, 1. (Mükellefin gücü dahilinde olup) meşakkat vermeyecek derecede olmalı, 2. Gerekli miktarda olmalı, 3. Ödev/yükümlülük konusunun açık ve munzabıt (istikrarlı) olmalı, gizli ve kapalı olmamalıdır. Bunun içindir ki, haya ve diğer ahlâkî faziletler İslâm'ın esaslarından –her ne kadar onun dallarından ise de sayılmamıştır.⁶⁸

Teklîf-i hüküm olup olmadığı tartışmalı olan mübah haricindeki yükümlülük (iktiza) bildiren olumlu ya da olumsuz hükümlerde genelde bir maslahatın (özel veya genel yarar) varlığını söylemek mümkündür. Zira şer'î hükümler maslahat üzerine kuruludurlar. Ancak bu maslahatın yoğunluğu hükümden hükme değişiklik gösterebilir. Bazılarında galip maslahat iken, bazıları da mutlak maslahattır.⁶⁹

Fıkıh usûlündeki ödev kategorilerini ve bunların felsefî dayanaklarını verdikten sonra, Kant'ın tasnifini ele alalım. Kant, ödevleri şartlı (hipotetik), şartsız emir ayırımına tabi tutar. Mesela "Hiç kimseyi öldürmeyeceksin." ifadesinde hiçbir ön şart yoktur. Bireyin ödevi saf bir şekilde ifade edilir. Birey bunu kendine ödev olarak almak zorundadır. Burada, yani saf bir şekilde yapılması gereken ödevin ifadesinde hiçbir ön şart yoktur. Bu ifade şekline teorik olarak "şartsız emir/vacip emir" (imperatif kategorique) adı verilir. Kategorik emirler, hiçbir şartı göz önünde bulundurmadan, hiç bir kayda bağlanmadan kesin, mutlak olarak emrederler. Kant'a göre ödevden kaynaklanan emirler "kesin, şartsız emir" yani asıl ahlaksal olandır. Şartsız buyruğun hep aynı anlama çıkan üç anlatılışı kısaca şöyledir:

1. Fiilini dayandırdığı ilkenin bir genel yasa olmasını isteyecek gibi davran.

2. Fiilin, kendinde ve başkalarında insanlığı bir araç değil, hep bir amaç olarak göreceği gibi olsun. Bu ilke ile Kant, insanları değer koyucu olarak görmeyi yanı sıra

⁶⁷ Dihlevî, Şah Veliyyullâh, *Hüccetullâhî'l-Bâliğa*, Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, thk. es-Seyyid Sâbık, Kahire, ty., I, 197.

⁶⁸ Dihlevî, I, 202.

⁶⁹ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 20.

onları yüksek bir değer yapmaktadır.

3. Fiilin özerklik düşününe göre olsun.⁷⁰ Bu ilke ile Kant, iradenin özerk olduğunu ve bir yasa koyucu gibi davranabileceğini vurgular.

Bazen de bunun tam aksi olur ve cümlelerin önüne bir şart ifadesi konur. Bu tür ifadelerde ödevi yerine getirmenin belirli bir amacı vardır. Bu ödev belli bir gaye ve belirli bir hedef için yapılır. Mesela, "Eğer bilgin olmak istiyorsan kendini iyi yetiştir." şartlı buyruğunu örnek olarak verebiliriz. Burada da görüleceği gibi kendimi iyi yetiştirmek benim için bir ödevdir. Ama bu ödevi yapmamın bir karşılığı vardır. Ben bu ödevi belli bir gaye için yapıyorum ve sonunda bana dönen bir faydası olacaktır. O gaye de "bilgin olmaktır". Cümlelerin içinde ifadesini bulan bu şart ifadesinden dolayı bu tür bir buyruğa "şartlı (hipotetik) emir" adı verilir. Bir başka ifadeyle hipotetik emirler, bir şarta bağlı olan emirlerdir. Bunları şöyle formül haline getirebiliriz: "Şöyle bir şeyi elde etmek istiyorsan, şöyle davranmalısın." Dolayısıyla da, bu "şeyi" elde etmek isteyen bu emirler ilgilendirmez, buradaki şarta değer vermeyen bir kimse, bu emirleri yerine getirmeyebilir. Sözelimi, bu dünyada herkes mutlu olmak ister; bu, herkes için gerçek bir amaçtır. Bu bakımdan şöyle bir soru ile karşılaşırız: "Mutlu olmak için nasıl yaşamalıyım?" Cevap olarak bir sürü emir gösterilebilir: "Ayağını yorganına göre uzat", "ölçülü yaşa", "alçak gönüllü ol", "kimseyi incitme" vb. bütün bu emirler hipotetiktir. Çünkü bir amaca -örneğinizde mutluluğa- ulaşmak için gerçekleştirilmesi gereken şartları göstermektedir. Diğer bir ifadeyle şartlı emir, mutlak bir biçimde geçerli olmayan emirdir. Sözelimi, hipotetik emir "sana saygı duyulmasını istiyorsan, yalan söylememelisin!" diyerek, belirli bir amaca ulaşmak için ne yapılması gerektiğini söyler.

Hipotetik emirler -örneğin bizi mutluluğa vardırarak yolları, şartları anlatan emirler- Kant'ı hiç ilgilendirmez. Kant'ın önemli gördüğü kategorik emirlerdir. Bunlar insana, akıllı ve yüce bir varlık olduğu için, mutlak bir biçimde ve şartsız olarak yapmak zorunda olduğu şeyleri (ödevleri) söyleyen emirlerdir. Bu emirler, onları yerine getirince, hangi sonuçların doğacağını dikkate almadan yerine getirilen emirlerdir. Bu tür emirler şartsız (kategorik) emirlerdir. Bu sebeple ona göre, eğer ödev, fiiller için anlam taşıyacak ve gerçekten yasa koymayı sağlayan bir kavram olursa, bu ödev şartlı emirlerle değil, kesin emirlerle dile getirilmelidir.⁷¹ Nitekim, Kant ahlakı, kategorik emirlerden oluşan bir sistem olarak görür. Kant'a göre, herkes için geçerli şartlı bir emirden söz edilemez ve böyle bir emir olamaz. Oysa şartsız emir tüm insanlar için geçerlidir. Tüm insanlardan, insan oldukları için gerçekleştirmek durumunda oldukları ödevlerini yerine getirmelerini ister.⁷²

Her iki yaklaşımı ödev kategorileri açısından değerlendirecek olursak, Kant'ın ödev anlayışı, bir ferdi sorumluluk ve ödev ahlakı anlayışıdır. Bu nedenle İslâm hukukundaki toplumsal ödev, bir başka ifadeyle farzı kifâye anlayışını Kant felsefesinde bulmak mümkün değildir.

⁷⁰ Bowie, Norman E., *A Kantian Approach to Business Ethics, A Companion To Business Ethics*, Edited by Robert E. Frederick, Blackwell Publishing USA 2002, s. 3-17 içinde), s. 4; Gökberk, Maçit, *Felsefenin Evrimi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, s. 82-83; Cassirer, a.g.e., s. 259; Abadan, Yavuz, *Hukuk Felsefesi Derleri*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara 1954, s. 192; Del Vecchio, Giorgio, *Hukuk Felsefesi Derleri*, s. 86; Arsal, Sadri Maksudî, *Hukuk Felsefesi Tarihi: Ahlak, Hukuk ve Devletin Mahiyeti*, İstanbul Hukuk Fakültesi Talebe Cemiyeti, 1945, s. 242.

⁷¹ Kant, *Seçilmiş Yazılar*, s. 148, 173.

⁷² Cevzici, *Felsefe Terimleri*, s. 655; Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s. 219.

Kant felsefesinde ödevler şartlı-şartsız kategorisine tabi tutulurken, fıkıh usûlünde mükellefin ödevlerinin kategorilere ayrılması tanımlarında da görüleceği üzere, esas itibarıyla ödevin kesinlik derecesi ve talebin (olumlu-olumsuz) niteliğidir. Vacip kavramı ve vacipten daha aşağı derecede olan mendup kavramı olumlu yükümlülükleri bildirir. Haram ve mekruh kavramları da bir yükümlülük bildirmekle birlikte bu yükümlülük, olumsuz yükümlülüktür. Buna göre iktiza kapsamında değerlendirilen emir şeklindeki taleplerin olumlu, nehy biçimindeki taleplerin ise olumsuz nitelikte ödevleri içine aldığı görülür.

Kant'ın ödev taksimini hipotetik (şartlı), imperatif (şartsız) şeklinde bir ayrımın dışında başka bir tasnif şekli göremeyiz. Oysa İslâm hukukunda vacip, mendub, mubah, haram, mekruh şeklinde bir sınıflama ve bunların içinde ödev açısından daha da önem arzeden vacibi de, zaman bakımından mutlak-mukayyed, ifa etmesi istenen kişi (mükellef) açısından kifai-ayni vacip, miktarının belirli olup olmaması açısından muhadded-gayri muhadded vacip, talep edilen fiilin belirli olup olmaması açısından muayyen-gayri muayyen/muhayyer vacip şeklinde tasnif eden daha kategorik ve ayrıntılı bir yapı görmekteyiz. Bunun yanında her bir kategorinin kendi bünyesinde felsefi bir düşüncüyü barındırdığı da görülmektedir. Kavramların bu derece billurlaşması, ayrıntılı ve sistematik bir biçimde ele alınması İslam medeniyetinde meseleye verilen önemi göstermesi bakımından da anlamlıdır.

GENEL DEĞERLENDİRME

Ödeve ilişkin zikrettiğimiz ifadeler bağlamında her iki düşünce sistemi arasında ödeve bakış açıları bakımından yukarıdaki mevzi karşılaştırma ve değerlendirmelerin yanında genel bir karşılaştırma ve değerlendirme yapmak gerekirse şunları söylemek mümkündür:

Hukuk normu bir "emre", daima bir "olması gereken (Sollen)"i ifade eder. Olması gereken ise ya belirli bir davranışın emredilmesi veya belirli bir davranışın yasaklanması veyahut belirli bir davranışa izin verilmesi ya da belirli bir davranışa yetki verilmesi demektir. İslâm'ın hukuksal normlarıyla Kant'ın ahlak esaslı normlarının olması gerekeni isteme (ideal davranışları), talep etme konusunda aynı paralele olduklarını söyleyebiliriz.

İster dünyevî ister uhrevî olsun genel olarak insanoğlunun yaptığı fiil ve işlerin altında birçok sebep aranır. Bu bağlamda ödev/görev ahlakı bilinçli ya da bilinçsiz olabilir. İslâm bilginleri ile Kant'ın ödev ahlakını temel alan Batı dünyası, ödev kavramının bireylerin bilinçlerine yerleştirilmesi noktasında hemfikirdirler. Zira bireyler veya toplum, görevini yapmadığı veya gereği gibi yerine getirmediği takdirde gerek bireysel gerekse toplumsal hayat felç olur. Toplum çöküntüye uğrar. O halde göreve bağlılık iyi işlenmeli, toplumu oluşturan fertlerin bu konuda bilinçlenmesi sağlanmalıdır.

İki sistemde ödevin yöneldiği süje bakımından farklılık söz konusudur. İslâm hukukunda ödevler Allah'a, mükellefin kendisine ve diğer insanlara karşı olabildiği gibi, hacc mevsiminde ot koparmama, hayvanları öldürmeme, mülkiyetindeki hayvanların nafakasını karşılama örneklerinde olduğu gibi çevreye karşı da olabilir. Oysa Kant felsefesinde görebildiğimiz kadarıyla ödevler sadece insanlara yöneliktir. Buradan anlaşılmaktadır ki, İslam hukukunda fertler ontolojik bakımdan doğrudan bağlantı içinde oldukları süjelere karşı hakları olduğu gibi ödevleri de mevcuttur ve ödevin yöneldiği süje itibarıyla Kant felsefesinden daha kapsamlı olmaktadır.

İslâm hukukunun ortaya koyduğu davranış kalıpları/ödevler vicdânî, uhrevî, kimi durumlarda bütün mü'minlerin ya da kamu otoritelerinin gücüne, kamu kudretine dayanan pozitif müeyyidelerle desteklenmiştir.⁷³ Ahlâkî ödevin önemli bir kısmını oluşturan ve bir ahlâk sisteminin temelini teşkil eden farz/vacip mahiyetindeki görevlerin yerine getirilmesi zorunludur; kişiyi dünyevî ve uhrevî sorumluluk altına sokar ve yapılmaması cezâî ve medenî müeyyideleri gerektirir. Mükellefin medenî alandaki fiillerinin sorumluluğu, eğer fiil tam olarak başka bir ifadeyle haricî vasıflarında veya unsurlarında bir eksiklik olduğu takdirde fâsit, bâtil gibi müeyyidelerden biriyle karşı karşıya kalır.⁷⁴ Kant'ta ise, ilkel olmak önemlidir. Bu nedenle Kant'ın ödev ahlakı teorisinde yükümlülüklerin müeyyidesi, ödevler ahlak temelli olduğu için tabii olarak vicdandır. Mükellef vicdan dışı, harici bir müeyyideyle karşılaşmamaktadır. Fıkıhta da salt vicdana dayalı müeyyideleri görmek mümkündür. Sözgelimi İslâm'da önemli malî yardımlaşma kurumu olan zekatın dışında, insanlara gönüllü yardımda bulunmak (sadaka) da tavsiye edilmekle birlikte bunu yapmayanların ceza göreceklere dair açık hükümler konulmamış, insanların fazilet ve kemâl derecelerini yükselten bu tür hayırları yapıp yapmamak onların vicdanlarına bırakılmıştır.

Kant'a göre ödevin/yükümlülüğün çıkış kaynağı İlahî iradeden ziyade akıl/vicdan olmaktadır. Dışarıdan gelen bir buyruk ya da emir değil, aksine "ben"den gelen bir "iç isteme" söz konusudur. Mükelleflerin herhangi bir yaptırıma gerek kalmadan gönül huzuru ile uymaları noktasında Vahiy temelli ödev anlayışının vicdana, başka ifadeyle kişinin inisiyatifine kalmış bir anlayışa göre daha etkili olduğunu söylemek mümkündür. Zira İslâm düşüncesinde ödevin vahiy temelli (kaynağının tanrısal) olması ona bir kutsallık ve yaptırım gücü kazandırmıştır ve İslâm'a göre ödev yerine getirildiği takdirde dünyevî yararının yanı sıra uhrevî yararı da söz konusudur. Ödev ya da sorumluluk duygusu ahiret inancı paralelinde konulmuştur. Bunun yanında, niyetten söz ederken de belirttiğimiz üzere, ödev mükellef tarafından yerine getirilemediği takdirde niyette samimilik varsa Allah nazarında yerine getirilmiş gibi muamele göreceği durumlar mevcuttur.

Ahkâm-ı hamse tasnifine tabi tutulan fiiller, netice itibariyle Kant'ın ödev ahlakında olduğu gibi insanı hem dünyada hem ahirette mutluluğa götürme amacına yöneliktir. Ancak Kant dünyevi bir çıkar ihtiva eden fiilleri ahlâkî olarak nitelemez. Onun ödev kavramı, yalnızca ödünsüz-karşılıksız, tek yanlı bir yükümlülük yükleyen ahlâkî normlara uyma anlamına gelir. Kant'a göre ahlâkî fiilin meydana gelmesi için hazzın, menfaatin gerektirdiği düşüncelerden sıyrılmak, günlük hayatın imkanları üstüne çıkmak gerekir. Yani ödev bütün faydacı, hazzcı düşüncelerden, gereken sınırlamalardan sıyrılarak her zamana ve makul bütün iradelere şamil bir sorumluluk meydana getirir. Fiillerimiz duygusal endişelerden uzak bir sorumluluğa uyma şeklinde olursa o zaman irade yalnız ödevin etkisi altında kalmış ve ahlaklılık da tecelli etmiş olur.⁷⁵ Oysa fıkıh usûlü alimlerine göre teklife (ödev) esas olan fiiller, gerek ferdî gerekse genel bir maslahatı (yarar, menfaat) içermektedir.⁷⁶ Yükümlülükler (ödevler)

⁷³ Dihlevî, I, 66-69.

⁷⁴ Âmidî, *İhtkâm*, II, 407; İbn Abdisselâm, İzzuddîn Abdilazîz, *Kavâidü'l-Ahkâm fî Mesâilil'-'enâm*, II, 20, 92, Kahire, ty.; Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1990, s. 27, 178.

⁷⁵ Erişirgil, *Kant ve Felsefesi*, s. 208-209; Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s. 213.

⁷⁶ "el-Ahkâmü mebnîyyetüm alâ mesâilil'-'ibâd". el-Ensârî, Muhammed Nizâmuddîn, *Fevâtilul'r-Rahîmüt Şerhu*

gözetilirken birtakım maslahatların gerçekleşmesi amaçlanmıştır. Dolayısıyla ferdin bu tür fiillerde maslahatı (menfaat, yarar) gözetmesi ve fiillerini bu maslahatı gözeterek gerçekleştirmesi tabii bir durum olmaktadır ve bu tür fiillerde (amel) Kant düşüncesinde olduğu gibi ahlakî bakımdan herhangi bir nakısa (eksiklik) görülmemektedir.

Fıkıhın ve onun usulünün ödeve ilişkin yaklaşımından salt bir ödev bilimi (de-ontoloji) olarak telakki edildikleri düşüncesine kapılmamalıdır. Zira, muhtevaya bir göz atıldığında salt bir ödev bilimi değil aynı zamanda hak ve özgürlüklerin de ele alındığı bir bilimdir. Fıkıh usulünde özellikle mubah teriminin kapsamına giren geniş alanın, şâri tarafından olumlu ve olumsuz talep içermeyen, kişinin yapıp yapmamakta serbest kaldığı, hak ve özgürlüklerin tanındığı alan olduğu görülür.

Esasen felsefi temeli sarfı nazar edilirse, Kant'ın ödev anlayışının fıkıh usulündeki ahkâm-ı hamse içinde mündemiç olduğu görülür. Zira Kant'ın ödev düşüncesi nihai tahlilde insanların sadece kendi mutluluklarının peşinde olmalarının peşinde olmalarının ahlakî bir anlayış olamayacağını, toplumsal ve ferdî sorunlara karşı da ilgili ve duyarlı olmaları gerektiğini ileri sürmektedir. Oysa bu düşünce fıkıh usulündeki ödev düşüncesinin hedeflerinden sadece biridir.

SONUÇ

Dinlerin iş ve çalışma ahlakındaki rolü sanıldığından daha büyük ve önemli olmuştur. İslâm medeniyetinde ödev ahlakı, dinin ortaya çıkış tarihiyle aynıdır. Gerek Kur'an gerekse hadisler ödev/iş/meslek ahlakı bakımından pek çok hükümler ihtiva etmektedir. İslâm hukuk felsefesinde hukuk-ahlak ayırımına gidilmediği için ödev ahlak ve hukuku birbiriyle iç içedir. Esas itibarıyla fıkıh usulü İslâm medeniyetinde ödev bilinci ve ahlakının en önemli dinamiklerinden birini oluşturur. Fıkıh usulü bilginleri norm (hüküm) bildiren nasslardan hareketle "vacib", -Hanefilere göre farz ve vacib- mendup, mubah, haram ve mekruh kavramlarıyla deyim yerindeyse bir "bir ödev bilinç ve ahlakı teorisi" ortaya koymuşlardır. Söz konusu teori, normatif niteliğinin yanı sıra İslâm toplumlarının ilerlemesini sağlayıcı mekanizmayı bünyesinde barındırmaktadır.

Görüldüğü üzere Batılı ülkelere nazaran ekonomik ve gelişmişlik yönünden daha geri düzeyde olan İslâm ülkeleri/toplumları ödev ahlakı bilincinden/felsefesinden yoksun değildirler. Bu nedenle geri kalmışlıklarının felsefi altyapılarıyla bir bağlantısının olduğunu söylemek zordur. İslâm dini, felsefi düşünce ve kategorize edilmiş olma noktasında, Batı dünyasında önemli tesirleri olmuş Kant'ın ödev anlayışına nispetle daha ileri ve gelişmiş düzeyde ödev (çalışma/iş) ahlak ve disiplinine yer vermekle birlikte, söz konusu teorisinin tedrisatta ve uygulamada ibadetler alanına münhasır kılınması, bunun yanı sıra dini bilgisizlik, dinin hurafe ve taassupla dejenere edilmesi İslâm toplumlarının geri kalmasına ve ödev bilinç ve ahlakından uzaklaşmasına, atalete yönelmelerine sebep olmuştur.

→ →

Misellemü's-Sübûti, Mısır 1324, II, 260; el-Buhârî, Alaaddin Abdulaziz b. Ahmed, *Keşfü'l-Esrâr*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1997, thk. ve thrc. Muhammed el-Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, III, 294; Devâlibî, Muhammed Marûf, *el-Medhal ilâ İlmi Usûli'l-Fıkıh*, Beyrut 1965, s. 438.

