



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Nureddin TORTOP

KARÂFÎ'NİN *el-FURÛK*'U BAĞLAMINDA MAKÂSİD DÜŞÜNCESİ

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2018



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Nureddin TORTOP

KARÂFÎ'NİN *el-FURÛK*'U BAĞLAMINDA MAKÂSİD DÜŞÜNCESİ

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Zeki YAKA

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2018

T.C.
Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Nureddin TORTOP'un bu çalışması, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof Dr. Ali BAKKAL (İmza)

Üye (Danışmanı) : Dr. Öğr. Üyesi Zeki YAKA (İmza)

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Ahmet M. PEŞE (İmza)

Tez Başlığı: Karâfî'nin *el-Furûk*'u Bağlamında Makâsıd Düşüncesi

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 06/06/2018

Mezuniyet Tarihi : 09/07/2018

(İmza)
Prof. Dr. İhsan BULUT
Müdür

AKADEMİK BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Karâfi’nin *el-Furûk*’u Bağlamında Makâsıd Düşüncesi” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımdan yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

(İmza)

Nureddin TORTOP





T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	Nureddin TORTOP
Öğrenci Numarası	20165249003
Enstitü Ana Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri
Programı	Tezli Yüksek Lisans
Programın Türü	(x) Tezli Yüksek Lisans () Doktora () Tezsiz Yüksek Lisans
Danışmanının Unvanı, Adı-Soyadı	Dr. Öğr. Üyesi Zeki YAKA
Tez Başlığı	Karâfi'nin <i>el-Furûk</i> 'u Bağlamında Makâsıd Düşüncesi
TurnItIn Ödev Numarası	976949570

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 98 sayfalık kısmına ilişkin olarak, 19/06/2018 tarihinde tarafımdan TurnItIn adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nda belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

alıntılar hariç % 11

alıntılar dahil % 8 'dir.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

(x) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.

() Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

19/06/2018

(İmza)

Dr. Öğr. Üyesi Zeki YAKA

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR LİSTESİ	iii
ÖZET	iv
ZUSAMMENFASSUNG.....	v
ÖNSÖZ	vi
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MAKÂSİD TEORİSİNE GİRİŞ

1.1. Kavram Olarak Makâsıdu’ş-Şerîa	10
1.2. Makâsıdu’l-Mükellefîn	20
1.3. Makâsıd Nazariyesi’nin Tarihçesi	24
1.3.1. Karâfî Öncesi Dönemde Makâsıd.....	25
1.3.2. Karâfî’den Sonraki Dönemde Makâsıd	29
1.4. Makâsıd Nazariyesine Dair Edebiyat Bilgisi.....	31

İKİNCİ BÖLÜM

KARÂFÎ’DE MAKÂSİD NAZARİYESİ

2.1. Karâfî’nin Makâsıd Anlayışının Genel Hatları	37
2.2. “ <i>el-Furûk</i> ” Merkezli Makâsıd Görüşleri	49
2.2.1. Karâfî’ye Göre Makâsıd- Vesâil İlişkisi.....	49
2.2.2. Maslahat-Mefsedet İlişkisi (Teâruz Ve Tercih).....	55
2.2.3. Yüksek Maslahat Teorisi (<i>el-Maslahatü’l-Ulyâ</i>).....	63
2.2.4. Maslahat-ı Mürsele	68
2.3. Sedd-i Zerâi’	71
2.3.1. Usûlü Fıkıhta Delil Olması Açısından.....	71
2.3.2. Karâfî’de Sedd-i Zerâi’	74

SONUÇ	78
KAYNAKÇA.....	81
ÖZGEÇMİŞ	86



KISALTMALAR LİSTESİ

bs.	Baskı, basım
bk.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviren, çevirmen
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
drl.	Derleyen
dzl.	Düzenleyen
Ens.	Enstitü
Fak.	Fakülte
Hzl.	Hazırlayan
mad.	Madde
MÜİFD	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Milad.	Miladi
nşr	Neşreden
S.	Sayı
ss.	Sayfa Sayısı
TR	Türkiye
thk.	Tahkik
ty.	Tarih Yok.
vb.	Ve başkaları ve benzerleri ve bunun gibi
vd.	Ve devamı
Yay.	Yayın
tar.	Tarih
terc.	Tercüme
yy.	Yüzyıl
yyl.	Yayımlayan

ÖZET

Karâfî (ö. 684/1285), İzz b. Abdisselam (ö. 660/1262) gibi Şafîî, İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1249) gibi Mâlikî ilim adamlarından ders alarak yetişmiştir. Amelde Mâlikî mezhebini benimseyerek bu ekolde eserler telif etmiştir. Bununla birlikte makâsîd düşüncesini işlediği *el-Furûk* adlı eserinde salt Mâlikî düşünceden hareket etmediği görülmektedir. Karâfî, makâsîdla ilgili olarak eserlerinde Mâlikî mezhebinin düşüncelerine yer vermekle beraber, Şafîî ve diğer mezheplerin görüşlerinden istifa etmiş, yer yer makâsîda dair kendi fikirlerini de beyan etmiştir.

Karâfî'nin makâsîd düşüncesi incelendiğinde, küllî kaidelere riayet edilmesi son derece önemlidir. O, küllî kaideleri makâsîd odaklı olarak ele almıştır. Maslahata dair görüşlerinin yanısıra özellikle de *el-maslahatü'l-ulyâ*/yüksek maslahat teorisini öne sürerek maslahatın alanını genişletmesi, kendisinden sonraki ilim adamlarını etkilemiştir. Ona göre maslahat, makâsîdın kısımları olan zarûriler, hâcîler ve tahsînîlerin hepsinde delil olarak kullanılabilir. Ayrıca sedd-i zerâî' ve mürsel maslahat delillerini de makâsîd teorisi içerisinde değerlendirdiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Makâsîd, Maslahat, Mefsedet, Karâfî, el-Furûk.

ZUSAMMENFASSUNG

ÜBERSCHRIFT DER THESE: KARÂFÎ'S "MAKÂSID" IDEE IN BEZUG AUF SEIN WERK "*el-FURÛK*"

Ziel dieser Diplomarbeit ist es Sehâbeddin el-Karâfî, welcher mit seinen Kompetenzen in den Bereichen Fiqh (Islamische Rechtswissenschaft) und Usul al-Fiqh (Grundlagen des Fiqh) in seiner Zeit auffällt vorzustellen. Eine Darlegung der grundlegenden Merkmale seines Werks "*Envâru'l-Burûk fî Envâi'l-Furûk*" und seiner "*el-Furûk*" Bücher zu versuchen und schlussendlich in Verbindung mit seine "Makâsid" Idee zu erforschen.

Untersucht man die maqâsid-theorie von Karâfî, ist die Berücksichtigung. Der Maxime von großer Bedeutung. Er orientiert sich bei der Thematisierung der Maxime nach den Maqasid. Es ist zu beobachten, dass er neben seinen Ansichten zur Maslaha die nachfolgenden Gelehrten insbesondere damit beeinflusste, indem er die hohe Maslahat-Theorie/al-Maslahatu'l-Ulya in den Vordergrund rückte und somit den Maslaha-Bereich erweiterte. Seiner Ansicht nach kann die Maslaha als Illa (Ursache) in den Unterkategorien der Maqasid, Daruriyyat (Notwendigkeiten), Hadschiyyat (Bedürfnisse) und Tatimmat (Ergänzungen), angewandt werden. Außerdem ist zu konstatieren, dass er die Beweise der Sedd-i Zera'i und Mursal Maslahat innerhalb seiner Maqasid-Theorie bewertet.

Schlüsselbegriffe: Maqasid, Maslaha, Karâfî, Notwendigkeiten, Bedürfnisse, Ergänzungen.

ÖNSÖZ

Çalışmamız, giriş, iki ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Daha önce yapılan çalışmalarda Karâfi (ö. 684/1285)'nin hayatı ele alındığı için biz bu bilgilere “Giriş” bölümünde, kısaca değindik. Birinci bölümde, *makâsıdü’ş-şerîa*, *makâsıdu’l-mükellefin*, makâsıdın tarihçesi ve makâsıd konusundaki edebiyat bilgilerine yer verdik. *Makâsıdü’ş-şerîa* başlığında, Şâri’in nasların arka planında kulları için gözettiği gayelerin ne olduğuna ve bu terminoloji oluşurken varsa Karâfi’nin katkılarına değinmeye çalıştık. Karâfi’nin verdiği önemi düşünerek de mükelleflerin maksatları konusunu ele aldık. İkinci bölümde ise Karâfi’nin *el-Furûk* dışında diğer eserlerinde yer alan makâsıdla ilgili görüşlerini kısaca izaha çalıştık. Daha sonra da *el-Furûk*’u merkeze alarak Karâfi’nin makâsıd konusundaki açıklamalarına ve Karâfi’nin katkılarına yer vermeyi amaçladık. Yine Karâfi (ö. 684/1285), *makâsıdü’ş-şerîayı* nasıl ele almıştır? Bu konuda yeni bir terminoloji oluşturmuş mudur? Ayrıca Karâfi (ö. 684/1285)’ye göre *makâsıdü’ş-şerîa* nelerden oluşur? Maslahat, şeriatin gayelerinin hangi kısımlarında –*zarûriler-hâcîler-tahsînîler*- delil olarak kullanılabilir? Karâfi (ö. 684/1285), makâsıd konusunda kendisinden önceki âlimlerden farklı görüşlere sahip midir? Ona göre *makâsıd-vesâil* ayrımı nasıl gerçekleşir? Bu konuda kendine has orijinal görüşlere sahip midir? *El-Furûk*’u genel kural odaklı yazdığı için makâsıdı genel kurallarla nasıl ilişkilendirmiştir? Maslahatların çatışması durumunda nasıl bir yöntem izlemiştir? Yine ona göre *sedd-i zerâi’* ve maslahat-ı mürsele şerî delil olarak kabul edilebilir mi? Eğer ediliyorsa bunların *makâsıdü’ş-şerîa* ile bağlantısı ne boyuttadır? Kendisine has bir terim olarak onun *el-maslahatü’l-ulyâ* ile kastı nedir ve nerelerde gerçekleşir? Sorularına cevap aramaya çalıştık.

Bu çalışmayı yapmamda bilgi ve tecrübeleriyle beni teşvik eden, kıymetli fikirleriyle yol gösteren Değerli Muhterem Hocam Dr. Öğretim Üyesi Zeki YAKA’ya teşekkürü bir borç bilirim. Konuyu belirleme ve içerik noktasında yardımlarını esirgemeyen Kıymetli Hocam Faruk Oruç ve Dr. Ali PEKCAN’a ayrıca tashih ve düzeltmelerde yardımcı dokunan bütün dostlarıma şükranlarımı sunarım.

Nureddin TORTOP

Antalya, 2018

GİRİŞ

Tabakât kitaplarında Karâfî (ö. 684/1285)'nin hayatına dair detaylı bilgiler bulmak oldukça güçtür. Karâfî hakkında yapılan araştırmalara bakıldığında ise bu bilgilerin başlıca şu kaynaklardan elde edildiği görülür:

-Ahmed b. Kaymaz ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*. Zehebî, Karâfî'nin vefatı zamanında yaklaşık on yaşlarındadır ve o, genelde Dimeşk'te hayatını sürdürmüştür. Buna rağmen öz bir şekilde de olsa Karâfî'den bahsetmiş ve vefat yılı hakkında da bilgi vermiştir. Kanaatimizce onun bu bilgilere yer vermesi, Zehebî'nin araştırmacı kimliğinden kaynaklanmış olabileceği gibi Karâfî'nin, yaşadığı dönemde de tanınmış ilim adamları arasında olmasından kaynaklanmış olabilir¹.

-Burhaneddin İbrahim b. Ferhûn el-Medenî, *ed-Dîbâcu'l-Müzehheb fî Ma'rifeti A'yânî'l-Mezheb*. Karâfî hakkında detaylı olarak verilen ilk bilgilere bu kitaptan ulaşıyoruz. Daha sonra yazılan eserlerde ise Karâfî hakkındaki bilgiler, genellikle bu iki kitaba atıf yapılarak verilmiştir.

-İbrahim b. Muhammed el-Alâî b. Dokmak, *el-İntisâr li Vâsitati Akdi'l-Emsâr*. Dokmak, bu kitabında Karâfî'nin hayatını müstakil olarak incelememesine rağmen, Karâfî'nin Taybars medresesinde görev yaptığına ve bu medresenin açılmasında rolü olduğuna değinmiştir².

Yukarıdaki eserler dışında Karâfî hakkında bilgilere yer veren şu eserlerden bahsedebiliriz:

-Salâhu'd-Dîn Halil b. Uybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefayât*.

-Cemaleddin Yusuf b. Tağrî Berdî, *el-Menhelu's-Sâfi ve'l-Müstevfâ ba'de'l-Vâfi*.

-Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara fî Ahbâri Mısır ve'l-Kâhire*.

-Mustafa b. Abdullah Hâcî Halîfe, *Keşfu'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*.

-İsmail b. Muhammed Emîn el-Bağdâdî el-Benânî, *İdâhu'l-Meknûn fî'z-Zeyl-i alâ Keşfi'z-Zünûn*.

-Muhammed b. Muhammed Mahlûf, *Şeceratü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabkâti'l-Mâlikiyye*.

¹ Muhammed Yunus es-Süveysî, *Mecâlu'n-Niyye fî'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Dâru İbnu Hazm, Beyrut, 2010, s. 239.

² Süveysî, *Mecâlu'n-Niyye*, s. 239-240.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi sayılan son altı eser, Karâfî (ö. 684/1285) hakkında verdikleri bilgilerde genellikle İbn Ferhûn ve Zehebî'den yararlanmışlardır. Türkiye'de ise Menderes GÜRKAN tarafından "**Karâfî'nin Fıkıh Usûlü Görüşleri**" adıyla Marmara Üniversitesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı'nda 1990 yılında yüksek lisans tezi yapılmıştır. Bu tezde, Karâfî'nin hayatına ait ayrı bir bölüm açılmıştır. Yine Hacı Yunus APAYDIN tarafından Diyanet İslam Ansiklopedisine "**Karâfî**" maddesi³ hazırlanmıştır. Karâfî hakkında bilgi veren çalışmalar elbette bu kadarla sınırlı değildir. Çağdaş olarak Sağır b. Abdisselam'ın "**el-İmâmu's-Şihâb**" eseri başta olmak üzere gerek Türkçe gerek Arapça birçok eserden bahsedilebilir. Ancak Karâfî'nin hayatına dair bilgilere, müstakil olarak Karâfî hakkında yazılan kitaplarda ya da Karâfî (ö. 684/1285)'nin eserlerine yapılan tez ve tahkiklerde rastlanılmaktadır. Aynı bilgileri tekrar etmemek için Karâfî'nin hayatı hakkındaki bilgileri müstakil bölüm yapmak yerine, bu bilgilere "**Giriş**" bölümünde yer vermeyi uygun bulduk. Karâfî'nin hayatı hakkında detaylı bilgileri ise zikredilen çalışmalara havale ettik.

Çalışmamızın bu bölümünde, Karâfî'nin hayatına kısaca yer vermekle birlikte, Karâfî (ö. 684/1285)'nin hayatına dair verilen bilgilerde farklılıklar varsa onlara da işaret etmeye çalıştık.

A. Karâfî'nin Hayatı

İsmi Ahmed'dir. Künyesi ise Ebu'l-Abbâs'tır. Ancak bu künyenin Abbâs isminde bir oğlu olduğu için mi yoksa şerefli ve kıymetli bir şahsiyet olduğunu ifade etmek için mi söylendiği bilinmemektedir. Tam ismi, Ebu'l Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. Abdîrâmân es-Sanhâcî el-Behfeşîmî el-Behnesî el-Karâfî'dir. es-Sanhâcî nisbesinin ise Berberîler'in Himyer kabilesine bağlı bir kolu olduğu söylenmişse de⁴ Karâfî'nin aslında Mağribli olduğu düşünülürse burada Mağrib'te Sanhâce kabilesine mensup olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. El-Behfeşîmî nisbesinin ne için söylendiği kaynaklardan tam olarak anlaşılamamaktadır⁵. Ancak bazı araştırmacılar tarafından bu nisbenin bir takım gerekçelerle el-Behebşîmî olduğu öne sürülmüştür⁶. el-Behnesî nisbesi ise Nil nehrine yakın bir yer olan Behnesâ⁷'da bir müddet ikamet etmelerinde dolayı söylenmiştir. Karâfî

³ bk. Yunus Apaydın, "Karâfî", *DİA.*, İstanbul, 2001, c. XXIV, s. 394-401.

⁴ Bu hususta farklı bilgiler için bk. Menderes Gürkan, "Karâfî'nin Fıkıh Usûlü Görüşleri", *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul, 1990, s. 5-16.

⁵ bk. Burhaneddin İbrahim b. Ferhûn el-Medenî, *ed-Dîbâcu'l-Müzehheb fî Ma'rifeti A'yâni'l-Mezheb*. Thk. Muhammed Ahmedî abu'n-Nûr, Dâru't-Türâs, Kahire, ty., I-II, c. I, s. 236.

⁶ bk. Cemaleddin Yusuf b. Tağrî Berdî, *el-Menhelu's-Sâfî ve'l-Müstevfâ ba'de'l-Vâfî*, thk. Muhammed Muhammed Emîn, Heyetü'l-Misriyyetü'l-Âmme II'l-Kitâb, yy., ty., I-VII, c. I, s. 233.

⁷ Şihâbüddîn Yâkut b. Abdullah er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Dâr-u Sâdır, Beyrut, 1995, I-VII, c. I, s. 516.

nisbesinin, bazı araştırmacılar tarafından Mısır'da bulunan Karâfe adlı yerde az bir zaman oturması sebebiyle verildiği belirtilmiştir⁸. Bununla birlikte Karâfî nisbesinin verilmesi konusunda şöyle bir olay nakledilir. Nakledildiğine göre Karâfî, medreseye gitmek için her gün “Karâfe” isimli kabristandan geçiyordu. Bir gün derse geç kaldı ve görevli hoca, onun ismini hatırlayamadığı için *Karâfî* yazdı. Karâfî nisbesini bu sebeple aldığı kaynaklarda belirtilmiştir⁹. Ancak Karâfî'nin “*el-Ümniyye*” eserini doktora çalışmasına konu eden Süveysî, bu olayın gerçek dışı olduğunu söylemektedir¹⁰.

Karâfî, Mısır'ın yerleşim yerlerinden Behnesâ bölgesinin bir köyü olan Buş'ta 626/1229 yılında doğmuştur. Kendisi doğum tarihini eserinde söylemesine¹¹ rağmen Kâtip Çelebî'ye kadar hiçbir tabakât âlimi doğum yılını belirtmemiştir.

Karâfî, Kur'an ezberini Buş'ta tamamlamıştır. Yaklaşık on yaşlarında iken, es-Sâhib b. Şükr (ö. 622/1225)'ün yaptırdığı Sâhibiye Medresesinde öğrenim görmek için Kâhire'ye (Eski Mısır) gitmiştir. Burada birçok kıymetli hocalardan dersler almıştır¹².

Karâfî, çeşitli ilim dallarında oldukça derinleşmiş ve yüksek bir pâyeye ulaşmıştır. Nitekim döneminde de ilmî yetkinliğiyle oldukça tanınmış ve çeşitli resmi görevlerde bulunmuştur. Örneğin o, Sâhibiye Medresesi, Taybers Medresesi ve Mısır Câmîi'nde hocalık yapmıştır. Tabakâtında kendisine yer veren İbn Ferhûn, ondan övgüyle bahsetmiş, aklî ve naklî birçok ilimle meşgul olduğunu söylemiştir¹³. Takiyyüddin b. Şükr'ün Karâfî hakkında şunları söylediği nakledilmiştir¹⁴. “O, Mâlikî ve Şâfiî fikhını toplamıştır. Mısır'da bulunan en faziletli üç âlimden biri de Karâfî'dir.” Yine Karâfî ile aynı dönemde yaşayan İbnu Dakîk el-İd (ö. 702/1302) onun ölüm haberini aldığı anda “Fıkıh usulünde çağımızın otoritesi gitti.” demekle¹⁵ onun kadir ve kıymetini belirtmiştir. Karâfî 684/1285'te Mısır'da vefat etmiş ve Karâfe kabristanlığına defnedilmiştir.

⁸ Apaydın, “Karâfî”, *DİA.*, c. XXIV, s. 394.

⁹ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, c. I, s. 238.

¹⁰ Süveysî, *Mecâlu'n-Niyye*, s. 244.

¹¹ Ebu'l Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. Abdîrâmân es-Sanhâcî el-Behnesî el-Behfeşîmî el-Karâfî, *el-İkdu'l-Manzûm fî'l-Husûs ve'l-Umûm*, thk. Ahmed el-Hatim Abdullah, Dâru'l-Kütübî, Mısır, 1999, I-II, c. I, s. 440.

¹² Detaylı bilgi için bk. Apaydın, “Karâfî”, *DİA.*, c. XXIV, s. 394 vd; Gürkan, “Karâfî'nin Fıkıh Usûlü Görüşleri”, s. 17.

¹³ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, c. I, s. 236.

¹⁴ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, c. I, s. 238.

¹⁵ Apaydın, “Karâfî”, *DİA.*, c. XXIV, s. 395.

B. Yetişmesi ve İlmî Şahsiyeti

Karâfî (ö. 684/1285), fıkıh ve fıkıh usulü ilimleriyle uğraşmasının yanında birçok aklı ve naklî ilimlerle de meşgul olmuş ve bu sahalarda da eserler vermiştir. Arap dili, kelâm, tıp, astronomi ve matematik ilimlerinde de oldukça yetkin bir ilim adamıdır.

İtikadda Eşarî mezhebine mensup olan Karâfî, usulü fıkıhta, sahasında âlim olanların taklid edilebileceğini söylerken akâidde taklidin caiz olmadığını ifade etmiřtir¹⁶. Onun, Hanbelî âlimlere taklidin caiz olup olmadığını sorduğu ve Hanbelî mezhebinin meşhur görüşünün taklîdin câiz olduğu yönünde cevap aldığı bazı çağdaş araştırmacılar tarafından belirtilmiřtir¹⁷. Karâfî'nin bunu ifade ettiği eseri “*Şerh-u Tenkihi'l-Fusûl*”dür. Fakat elimizdeki nüshada tam tersine bilgiler mevcuttur¹⁸. Buradaki zıtlığın sebebi nüsha farklılıkları ve baskı hataları olabilir. Zira Karâfî'nin, aynı kitabın farklı yerlerinde Hanbelîler'in taklid konusundaki görüşlerine yer verdiği açıklamalarından¹⁹ ve yukarıda bahsini ettiğimiz ibarenin siyâk sibâkından Hanbelîler'e göre taklidin caiz olduğunun belirtilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Karâfî'nin fıkıh ve usulü fıkıh anlayışına dair ise şunları söyleyebiliriz:

Karâfî, amelde Mâlikî mezhebine mensup olmasına rağmen bazı konularda kendine ait farklı fikirlere de sahiptir²⁰ ve mezhep taassubuna da karşıdır. Aynı zamanda o, mutlaka bir mezhebe mensup olunmasını tavsiye etmesine rağmen zaman zaman diğer mezheplerdeki görüşleri benimsediği ve bunları tartıştığı görülür²¹. Onun bu tavrında genel kural eksenli düşünceye sahip olmasının etkisi söz konusu olduğu gibi İmam Mâlik'in fetvaları ve yönteminden yola çıkarak tahrir yapabilmesinin de etkisi olduğu söylenebilir. Ancak Karâfî, kendisini müctehid olarak nitelememiş ve çağındaki ilim adamları tarafından da ona böyle bir taltif yapılmamıştır.

Mâlikî fıkına dair yazdığı *ez-Zahîre* isimli eserinde Mâlikîler'in beş temel eserini bir araya getirmeyi planlamıştır. Bu eserinde, doğulu ve batılı Mâlikî ilim adamlarının görüşlerini birleştirmeye çalıştıđı²² söylenebilir. Karâfî, delilin daha kuvvetli olduğu yerde mezhep imamından nakledilen sözlere ve mezhebin delil açısından zayıf olan görüşlerine bağlı

¹⁶ Ebu'l Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. Abdiramân es-Sanhâcî el-Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-Fusûl*, thk. Taha Abdurraûf Sad, Şirketü't-Tabâati'l-Fenniyyeti'Müttehida, yy., 1973, s. 430-431; 443-444.

¹⁷ Apaydın, “Karâfî”, *DİA.*, c. XXIV, s. 395.

¹⁸ Elimizdeki nüshada söz konusu ibare şöyledir: “سألت الحنابلة قالوا مشهور مذهبنا منع التقليد”

¹⁹ Karâfî, *Şerhu Tenkih*, s. 430-431.

²⁰ bk. Ebu'l Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. Abdiramân es-Sanhâcî el-Karâfî, *el-Furûk*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009, I-IV, c. I, s. 210; *Şerh-u Tenkih*, s.71; Karâfî'nin orijinal görüşlerine dair bk. Sağır b. Abdüsselam el-Vekîlî, *el-İmâmu's-Şihâb el-Karâfî*, Vüzâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, Mağrib, 1417/1996, I-II, c. I, s. 269-356.

²¹ Vekîlî, *el-İmâmu's-Şihâb*, c. I, s. 192-193.

²² bk.. Apaydın, “Karâfî”, *DİA.*, c. XXIV, s. 396-397.

kalmayı doğru bulmamıştır. O, böylesi bir durumda, mezhep dışına çıkmayı *verâ* olarak nitelemiştir. Karâfî'nin bu tavrı, başta İbnu's-Şât (ö. 723/1323) olmak üzere bazı Mâlikî ilim adamları tarafından eleştirilmiştir²³. Yine makâsıd alanındaki görüşlerinin geneli kabul görmesine rağmen bir kısmı, kendisinden sonraki bazı ilim adamları tarafından sorgulanmıştır²⁴.

Karâfî (ö. 684/1285)'nin etkilendiği âlimler arasında İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Hucetü'l-İslam el-Gazâlî (ö. 505/1111), Fahreddin er-Râzî (ö. 606-1209) sayılabileceği gibi hocalarından ise İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1249) ve "Sultânu'l-Ulema" lakabıyla anılan İzzeddin b. Abdisselam (ö. 660/1262) zikredilebilir.

Karâfî, özellikle makâsıd konusundaki açıklamalarıyla, Tûfî (ö. 716/1316), Şâtıbî (ö. 790/1388), Celalüddin es-Suyûtî (ö. 911/1505) ve Tâhir b. Âşûr (ö. 1973) gibi âlimleri etkilemiştir. Sayılan âlimler Karâfî'den övgüyle bahsettikleri ve birçok nakillerde bulundukları gibi yeri geldiğinde de eleştirmekten geri durmamışlardır²⁵.

C. Hocaları

Karâfî, başta İzzeddin b. Abdisselam olmak üzere birçok kıymetli hocalarda öğrenim görmüştür. Karâfî'nin öğrenim hayatında dikkat çeken hususlardan birisi, dört mezhep bilgisinin verildiği Sâhibiye Medresesinde öğrenim görmesinin yanında farklı mezheplere mensup hocalardan da ders almış olmasıdır. Onun bu özelliği özellikle Şâfiî mezhebini de çok iyi kavramasını sağlamıştır. Bu sebeple yaptığı teliflerde Şâfiî-Mâlikî yakınlığını düşündüğü söylenebilir. Aynı zamanda o, yaşadığı dönemde şuyû bulan mezhep taassubuna karşı çıkmış, kendine has görüşler sunmuş ve mezhepler üstü söylemlerde bulunmuştur²⁶.

En önemli hocaları arasında ise şu ilim adamlarını sayabiliriz:

İbnu'l-Hâcib: 570/1174 tarihinde Mısır'da doğan Cemâluddin İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1248) Karâfî'nin hocalarındandır. Mâlikî mezhebine mensup olan İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1248)'in en önemli eserleri arasında *Muhtasaru'l-Fıkh*, *Munteha's-Sûl*, *el-Kâfiye* ve *eş-Şâfiye* sayılabilir. Hicri 646'da İskenderiye'de vefat etmiştir²⁷. Karâfî, *el-Furûk*'unda hocasından övgüyle bahseder²⁸.

²³ bk.. Vekîlî, *el-İmâmu's-Şihâb*, c. II, s. 378-394.

²⁴ bk.. Necmuddin Süleyman b. Abdilkavî b. el-Kerîm et-Tûfî, *Şerh-u Muhtasari'r-Ravda*, thk. Abdullah b. Abdi'l-Muşin et-Türkî, Müessesetü'r-Risale, yy., 1987, I-III, c. I, s. 162-163, c. II, s. 351; İbrahim b. Musa el-Lahmî el-Ğirnâti Ebû İshak eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, thk. Muhammed İskenderânî-Adnan Derviş, Beyrut, 2008/1429, cüz I, s. 249; cüz II, s. 42, 44, 46.

²⁵ bk. Apaydın, "Karâfî", *DİA*, c. XXIV, s. 397.

²⁶ bk. Vekîlî, *el-İmâmu's-Şihâb*, c. II, s. 269-356.

²⁷ Hayruddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Dâru'l-ilm-i li'l-Melâyîn, yy, 2002, I-XV, c. IV, s. 211.

²⁸ bk. Karâfî, *el-Furûk*, c. I, s. 210.

İzzeddin b. Abdisselam: Şafî mezhebine mensup olan İbn Abdisselam, 578/1182'de Dimeşk'te doğmuştur. Karâfî'nin maslahat konusunda en çok etkilendiği hocasıdır. Karâfî (ö. 684/1285), bu âlimle tanıştıktan sonra vefatına kadar irtibatı kesmemiş ve derslerine devam etmiştir. İzz b. Abdisselam'ın mezhep taassubuna karşı oluşu, Karâfî'yi de etkilemiş ve bu tutumu sebebiyle Karâfî, bazı fikirlerinde mezhep dışına çıkmıştır. İzz b. Abdisselâm *Şeyhu'l-İslâm* ve *Sultânu'l-Ulemâ* lakabıyla anılmıştır. Maslahata dair ilk müstakil kitap yazarıdır. Onun *el-Kavâidü'l-Kübrâ* ve *el-Kavâidü's-Suğrâ* eserleri zikredilmeye değer kıymetli eserlerdendir. Karâfî bazı noktalarda hocasını eleştirse de²⁹ genel anlamda onun makâsıda dair görüşlerini daha sistemli bir hale getirmiştir diyebiliriz. İzzeddin b. Abdisselam, 660/1262 yılında Mısır'da vefat etmiştir³⁰.

Şemsüddin el-Hüsrevşâhî: Tebriz'in bir köyü olan Hüsrevşâh'ta³¹ 580/1184'te doğan Şemsüddin el-Hüsrevşâhî, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209)'ye talebelik yapmış ve ondan usûl okumuştur. Hüsrevşâhî, şerî ilimlerle meşgul olmasının yanın da tıp ile de ilgilenmiştir. 652/1254 yılında Dimeşk'te vefat etmiştir.

Karâfî'nin talebeliğini yaptığı isimlere yukarıda sayılan ilim adamları dışında İbrahim el-Makdisî (ö. 676/1277) ve eş-Şerîfu'l-Kerekî (ö. 688/1299) de eklenebilir³².

D. Talebeleri

Karâfî'nin en kıymetli talebeleri arasında muasırı olmasına rağmen kendisinden ders almış olan Takiyyüddin binti'l-Eaz (ö. 695/1296) ve İbrahim el-Bakkûrî (ö. 707/1307) sayılabilir. Bakkûrî, Karâfî'nin *el-Furûk*'unu ihtisar ederek konuları yeniden düzenlemiş ve bu eserine *Tertîbu'l-Furûki'l-Karâfî* ismini vermiştir. Onun diğer bir önemli eseri de Kâdî İyaz (ö. 544/1149)'ın Müslim'e olan şerhini tamamladığı İkmâlu'l-İkmâl'dir. Yine Tacüddin Fâkihânî (ö. 734/1333), İbnu Râşid el-Kafsî (ö. 736/1335), Cemaleddin el-Ermenetî (ö. 711/1311) ve Şihâbüddin el-Makdisî el-Merdevî (ö. 728/1327) de Karâfî'den ders alan ilim adamları arasındadır³³.

²⁹ Karâfî, *el-Furûk*, c. I, s. 156.

³⁰ bk. Süveysî, *Mecâlu'n-Niyye*, s. 250-253.

³¹ Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, c. II, s. 371.

³² Tâceddin Abdulvehhâb b. Takiyyüddin es-Subkî, *Tabakâtü'l-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tinâhî-Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Hier li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', yy., 1413, I-X, c. VIII, s. 161, isim no: 11

³³ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâc*, c. I, s. 186-187, 335.

E. Eserleri

I. Akâid-Kelâm

Karâfi'nin en önemli kelâm kitaplarından birisi Fahreddin er-Râzî'nin *Erbaîn fî Usûli'd-Dîn* adlı kitabına yaptığı şerhtir. *Şerhu'l-Erbaîn fî Usûli'd-Dîn* adlı eser, hicri 1353'te Haydarabad'da basılmıştır. Bunun yanında, Karâfi'nin yaşadığı dönemde Yahudi ve Hristiyanların Kur'andan kendilerine delil çıkarmaya çalışmalarına karşı Karâfi, *el-Ecvibetü'l-Fâhira fî'r-Redd-i ale'l-Es'ileti'l-Fâcira*³⁴ isimli bir eser kaleme almıştır. Eserin başka kitaplarla beraber baskılarının yanında müstakil baskıları da yapılmıştır. (Bekir Zeki Avaz'ın neşriyle Kahire 1986; Kahire 1987). Bu eserler dışında Karâfi'ye ait *el-İbsâr fîmâ Tüdrikuhu'l-Ebsâr ve el-İnkâz fî'l-İ'tikâd* adlı eserlerinden de bahsedilebilir³⁵.

II. Fıkıh

Karâfi'nin fıkıh alanında birçok kitabı olmasının yanında Mâlikî mezhebi içerisinde sık sık başvuru alan bir kitap haline gelen *ez-Zahîre*'si önemlidir. O, bu kitapta Mâlikîler'in beş temel³⁶ kitabını bir araya getirmeye çalışmıştır. Aynı zamanda bu kitabı yazmasındaki bir amaç da doğu ve batıdaki Mâlikî ilim adamlarının görüşlerini birleştirerek derli toplu bir Mâlikî fıkıhı telif etmektir. Eser, Saîd A'rab, Muhammed Bû Hubze ve Muhammed Haccî'nin neşriyle 1994 yılında Beyrut'ta basılmıştır.

El-Ümniyye fî İdrâki'n-Niyye adlı eser de Karâfi'nin diğer bir kıymetli eseridir. Bu eseri, çalışmamızın “*Makâsıdu'l-Mükellefîn*” başlığını yazarken temel eser olarak kullandık. İrade, niyet, niyetin mahalli ve kısımları bu kitabın konusunu oluşturur.

Saydığımız bu iki eser dışında Karâfi'nin fıkıhâ dair bazı eserleri şunlardır:

-*er-Râid fî'l-Ferâid*. (Kitap *ez-Zahîre* adlı eserin bir bölümünü oluşturur.)

-*Şerhu'l-Cellâb*.

-*el-Muîn ale't-Telkîn*.

-*Şerhu't-Tezhîb*.

III. Usûlü'l-Fıkıh

-*Nefâisu'l-Usûl fî Şehi'l-Mahsûl*: Eser, Fahreddin er-Râzî'nin usûle dair kaleme aldığı *el-Mahsûl* kitabının şerhidir. Eserin ciltleri, farklı kişiler tarafından tahkik edilmiştir.

³⁴ Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dinler Tarihi Bölümünde “Kitabu'l-Ecvibetü'l-Fahira Ani'l-Es'ileti'l-Facira'sı ve Dinler Tarihi” adıyla 1998 yılında yüksek lisans çalışması yapılmıştır.

³⁵ Detaylı bilgiler için bk. Apaydın, “Karâfi”, *DİA.*, c. XXIV, s. 399; Gürkan, “Karâfi'nin Fıkıh Usûlü Görüşleri”, s. 38.

³⁶ Söz konusu bu beş eser: İbnu'l-Cellâb, *et-Tefrî'*; İbn Ebû Zeyd, *er-Risâle*; İbn Şâs *el-Cevâhir*; Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ* ve Kâdî Abdulvehhâb, *et-Telkîn*'dir.

(*Tahkikçiler: I-Nâmî es-Sülemî, II-III- Abdulkerim en-Nemle ve Abdurrahmân el-Mutayyir*) Eserin bu tahkiklerle, dokuz cilt halinde basımı yapılmıştır. (nşr. Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd- Ali Muhammed Muavvad, *Mektebtü Nizâr el-Mustafa el-Bâz, Mekke-Riyad, 1995/1416*)

-Tenkîhu'l-Fusûl fî'l-Usûl/fî'htisârî'l-Mahsûl: Karâfî (ö.684/1285), bu kitabını *ez-Zahîre* adlı eserin mukaddimesi olarak kaleme almıştır. Fahri Râzî'nin *el-Mahsûl*'ünün ihtisarı olarak bilinen kitap, bazı araştırmacılar tarafından *el-Mahsûl*'ün muhtasarı olan *el-Fusûl fî'l-Usûl*'ün muhtasarı olarak verilmiştir³⁷.

-Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl: Eser, Karâfî'nin *ez-Zahîre*'ye mukaddime olarak yazdığı *Tenkîhu'l-Fusûl* adlı eserin şerhidir. O, bu esere iltifatın çok olmasından ötürü ayrı bir kitap haline getirmeyi ve içerisine bazı nükteler eklemeyi yerinde bulmuştur. Birçok baskıları yapılan eserin bir baskı örneği ise şöyledir: *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl fî'l-Usûl*, thk. Taha Abdurraûf Sa'd, Şirketü't-Tabâati'l-Fenniyyeti'l-Müttehîde, yy., 1973.

-el-İkdu'l-Manzûm fî'l-Husus ve'l-Umûm: Karâfî (ö. 684/1285), bu eserinde usûl-ü fıkıh ilmi içerisinde bulunan *umum-husus* konusunu müstakil olarak ele almıştır. Eser üzerinde Ahmed el-Hatm Abdullah tarafından doktora çalışması yapılmıştır (1404/1984).

-el-İhkâm fî Temyîzi'l-Fetâvâ ani'l-Ahkâm ve Tasarrufâtî'l-Kâdî ve'l-İmâm: Eser, Peygamber –Sallallahu aleyhi ve sellem-‘in tasarruflarına dair tertipli bir ayırımın yapıldığı ilk kitaplardandır. Hazreti Peygamber’in tasarruflarına dair yaptığı açıklamalar, ilk defa onun tarafından söylenmiş olmasıyla bir numune örneği taşır. Eserin farklı baskıları yapılmış olmakla birlikte en kıymetlilerinden birisi Abdülfettâh Ebû Ğudde (ö. 1997) tarafından yapılan neşridir. (Halep, 1387/1967)

-El-Furûk: Eserin tam adı *Envârü'l-Burûk fî Envâi'l-Furûk*'tur. Karâfî (ö. 684/1285), çalışma konumuzun temel kitabı olan bu eserini, usul kitaplarında yer almayan fakat fıkıh kitaplarında dağınık vaziyette bulunan veya hiç bulunmayan kaideleri toplayarak, ayrıca küllî kaidelere de yer vererek te'lif etmiştir. Eser yazılış üslûbu açısından türünün ilk örneğidir. Bu eser, kendisinden sonra da bilgi değeri, derinliği ve yöntemi açısından benzerine pek rastlanılan bir eser değildir. İsminden de anlaşılacağı üzere *el-Furûk*, farkları açıklayan bir kitaptır. Fakat eser, furû' hükümlerin farklarını değil de kavâid arasındaki farkları açıklamasıyla diğer furûk kitaplarından ayrılır. Karâfî (ö. 684/1285), *el-Furûk*'u yazmayı *ez-Zahîre*'yi kaleme alırken düşündüğünü belirtir³⁸. Karâfî, *el-Furûk*'ta takriben 214 fark zikretmiştir. Fakat bu farkları açıklarken kullandığı kaideler arasındaki farklar, *ez-Zahîre*'de

³⁷ Vekîlî, *el-İmâmu 'ş-Şihâb*, c. I, s. 294-295.

³⁸ Karâfî, *el-Furûk*, c. I, s. 9.

söylediği ve *el-İhkâm*'da zikrettiği farklar düşünülürse kendi ifadesine göre³⁹ farkların sayısı 548'i bulmaktadır.

Karâfî'nin ifadelerinden ve yaptığı atıflardan bu eseri *ez-Zahîre*, *Nefâisu'l-Usûl* ve *el-İhkâm*'dan sonra yazdığı anlaşılmaktadır⁴⁰. Bu sebeple eser, neredeyse Karâfî (ö.684/1285)'nin makâsıda dair en son görüşlerinin öğrenilebileceği bir kitaptır. Çalışmamızda da Karâfî (ö. 684/1285)'nin bu eserini esas almamızın sebebi budur. Gerçi ileriki konularda yaptığımız tahliller neticesinde ve Karâfî (ö. 684/1285)'nin çok sağlam mantık örgüsüne sahip olmasından ötürüdür ki onun makâsıd konusundaki görüşleri ilk kitaplarında da sonraki kitaplarında da pek farklılık arz etmez. Eser üzerine Karâfî'nin talebesi Bakkûrî (ö. 707/1307) tarafından ihtisar ve tertip çalışması yapılmıştır. (*Tertîbu'l-Furûki'l-Karâfî*) Eser, Mâlikî ilim adamı İbnu's-Şât (ö. 723/1325)'ın Karâfî'nin Mâlikî mezhebinden ayrıldığı noktalara bir eleştiri niteliğinde yazdığı *İdrâru's-Şurûk* ile birlikte basılmıştır (1302/1885). Daha sonra ise Muhammed Ali b. Hüseyin el-Mekkî'ye ait, *el-Furûk*'a bir açıklama ve ihtisar niteliğinde olan *Tehzîbu'l-Furûk ve'l-Kavâidü's-Seniyye fi'l-Esrâri'l-Fıkhıyye* ile beraber dört cilt halinde baskısı yapılmıştır. (Beyrut, 2009; Mekke 1367)

Bu çalışmamızda ulaştığımız önemli sonuçlardan biri de şudur:

Bazı araştırmacılar tarafından *İntisâru'l-Fakîri's-Sâlik fî Tercîhi Mezhebi Mâlik* (nşr. Muhammed Ebu'l-Ecfân, Beyrut 1981) adlı eser, Karâfî (ö. 684/1285)'ye nispet edilmişse⁴¹ de biz bu eserin, Râî el-Endülûsi (782-853)'ye ait olduğunu kitabın zikredilen baskısını inceleyerek müşahede ettik.

IV. Diğer Eserleri

Karâfî'nin te'lif ettiği başka bazı eserleri şunlardır.

-*el-Beyân fîmâ Üşkile mine't-Ta'lik ve'l-Eymân*.

-*Kavâidu's-Selâsûn fî'l-İlmi'l-Arabiyye*. (1980 Musul)

-*el-Es'iletü'l-Vâride alâ Hutabi İbn Nübâte*.

-*el-İstiğnâ fî Ahkâmi'l-İstisnâ*. (1982 Bağdat)

-*El-Ecvibetü'l-Fâhira fî'r-Redd-i ale'l-Esileti'l-Fâcira*. (1987 Kâhire)

³⁹ Karâfî, *el-Furûk*, c. I, s. 11.

⁴⁰ bk. Karâfî, *el-Furûk*, c. I, s. 11; c. III, s. 84.

⁴¹ bk. Apaydın, "Karâfî", *DİA.*, c. XXIV, s. 400.

BİRİNCİ BÖLÜM

MAKÂSİD TEORİSİNE GİRİŞ

Bütün hukuk düzenleri topluma fayda sağlamak, şahısların zarar görmesini önlemek ve suçluyu cezalandırmak gibi toplumsal yaşamın sağlıklı olmasını amaç edinerek ortaya konmuştur. Zira bu konuda İlâhî hukukla beşerî hukuk arasında birçok farkların bulunduğu göze çarpmaktadır. Nitekim İlâhî hukuklarda ahlaklı yaşamının mükâfatları dünya-ahiret planında düzenlenmiştir. Yine kulluk vazifesinin yerine getirilmesini sağlayan hususlar, sadece İlâhî hukuklarda söz konusudur.

İslamiyet’te insanın ana rahmine düşmesinden defnine kadar her alan düzenlenmiştir. Hayatın her adımındaki hal ve hareketler, rızayı İlâhî’nin kazanılması için birer vesiledir. Bu sebeple de niyetlerin düzgün olmasıyla mübah hareketlerden bile sevap elde edilebileceği düşünülür.

Hukuk alanında senelerdir yapılan araştırmalarda, hukukun gayeci/finalist kimliği üzerinde de durulmuştur. Bu noktada İslam hukukuyla diğer hukuk sistemlerinin farklılık arz ettiği söylenmelidir. Şöyle ki; İslâm hukukunun gayesi, insanların fitratıyla uyumlu olarak yararlarına olan her şeyi sağlamak ve zararlarına olan her şeyi de önlemektir. Bu durum İslâm bilginlerince de genel kabul görmüştür. Beşerî hukukların ise söz konusu gayeye koşut olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

Kısaca İslam hukukunun amacı, maslahatın sağlanmasıdır. Bizim de konumuz, “*el-Furûk*” isimli eseri bağlamında Karâfî’nin *Makâsıdü’ş-Şerîa*’yı nasıl ele aldığını açıklamak olunca, makâsıd hakkında ön bilgi vermemizin uygun olacağını düşündük.

1.1. Kavram Olarak Makâsıdu’ş-Şerîa

Makâsıdü’ş-şerîa kavramı, bir izafet tamlaması olarak maksıd, maksad veya maksûd kelimesinin çoğulu olan *makâsıd* sözcüğü ile *şerîat* sözcüğünün bir araya gelmesiyle oluşmuştur. “K-s-d” kökünden “*maksıd*” kelimesi, ismi mekân olarak, “*amaçlanan/hedeflenen yer*” anlamında kullanılmaktadır⁴². Kast ve maksad kelimeleri de Türkçe’ye Arapça’dan geçmiş “amaç” anlamında kullanılan kelimelerdir⁴³. Nitekim “*kasd*”

⁴² Muhammed Cemâleddin b. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Dâru Sâdır, 3. Baskı, Beyrut, 1993, I-XV, c. III, s. 353; Muhammed Ebu’l-Feyd Mürtedâ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, Dâru’l-Hidâye, yy., ty., c. 1, s. 35; Mahmud b. Ömer b. Ahmed Ebû Kâsım ez-Zemahşerî, *Esâsu’l-Belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûni’s-Suûd, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998/1419, I-II, c. II, s. 81.

⁴³ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&kelime=maksat, (02.17.2018).

kelimesi, “...Açık delillerle müstakim yola çağıran ve o yolu beyan eden Allah’a aittir⁴⁴...” mealindeki ayeti kerimede de “gidilecek yolun istikameti” anlamında kullanılmıştır⁴⁵.

Şeriat kelimesi ise “ş-r-a” kökünden “suyun menbai, çıkıp fışkırdığı yer, kaynak⁴⁶” anlamlarına gelir. Fıkıh literatüründe ise “Dinde apaçık olan yol, Allah Subhânehü ve Teâlâ’nın kulları için açıklamış olduğu ve ayan beyan ortaya koyduğu şey⁴⁷.” şeklinde tarif edilmiştir. Genel olarak İslâmî ilimlerde “Şerîat” kelimesi; “tâatin/kulluğun icra edilmesi açısından din, üzerinde toplanılıp söz ve görüş birliği yapılması açısından millet, kendisine müracaat edilmesi ve başvurulması açısından ise mezhep⁴⁸” ismini alarak geniş bir terim anlamda kullanılmıştır⁴⁹.

Tâhir b. Âşûr’a (ö. 1973) varıncaya kadar makâsıd alanında eser vermiş hiçbir ilim adamı “Makâsıdü’ş-şerîa” terimini özellikle tarif etme ihtiyacı duymamıştır. Tâhir b. Âşûr (ö. 1973) ise makâsıdı, özel ve genel olarak ikiye ayırarak tarif etmiştir. Bununla birlikte, makâsıd konusunu ele alan âlimler, yeri geldikçe kasıtlarının ne olduğunu açıklayan ifadelere yer vermişlerdir⁵⁰. Bu durum, ilk defa bu terimi kendilerinin kullanmasından kaynaklanmış olabileceği gibi manasının çok açık-seçik olması sebebiyle, ayrıca tarif etme ihtiyacı duymamalarından da kaynaklanmış olabilir.

Biz burada “Makâsıdu’ş-şerîa” terimini istilâhi olarak tarife girişmek yerine, kelime anlamından yola çıkıp, ilgili ayeti kerimeleri değerlendirerek açıklık getirmeyi uygun buluyoruz. Makâsıdü’ş-şerîa, kelime anlamı olarak “Şeriatin amaçladığı gayeler” demektir.

Ayeti kerimelere bakılırsa; El-Mümtahine sûresinin 12. ayeti kerimesi, makâsıda delil olarak kabul edilebilir. Söz konusu ayetin meali “Ey Peygamber, mü’min kadınlar –Allah’a hiçbir şeyi eş tutmamaları, hırsızlık yapmamaları, zina etmemeleri, evlatlarını öldürmemeleri, elleriyle ayakları arasında bir iftira düzüp getirmemeleri, (emredeceğin) herhangi bir iyilik hususunda sana âsi olmamaları şartıyla- sana bey’atleşmeye geldikleri zaman bey’atlerini

⁴⁴ En-Nahl 16/9. “وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ”

⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisân*, c. III, s. 353; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, د ص ق maddesi, cüz 9, s. 35.

⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisân*, c. VIII, s. 175; Muhammed b. Ahmed el-Feyyûmî, *el-Misbâhu’l-Münîr fî Ğarîi’ş-Şerhi’l-Kebîr*, el-Mektebetü’l-İlmiyye, Beyrut, ty., s. 310.

⁴⁷ Kasım el-Konevî, *Enîsu’l-Fukaha*, Dâru’l-Vefâ li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, Cidde-Suud, 1986/1406, s. 309.

⁴⁸ bk. Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut-Lünan, 1983/1403, s.127; Ömer b. Salih el- Feydî et- Tokâdî, *ed- Dürri’n-Nâcî ale Metni İsâğucî*, el- Hac Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul, h. 1290 (fotokopi), s. 17.

⁴⁹ Din, millet ve mezhep kelimeleri nisbet edildiği yerler itibarıyla birbirinden ayrılırlar. Söz konusu kelimelerden din; Allah Teâlâ’ya nisbet edilir. Çünkü övülmüş seçimleriyle akıllı kimseleri bizzat hayra ulaştıran vad’ı ilâhidir. Millet kelimesi ise “Milleti İbrahim” demek gibi peygamberlere, mezhep kelimesi ise “İmam Âzam’ın mezhebi” gibi müçtehitlere nisbet edilmiştir.

⁵⁰ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, cüz 2, s. 200.

*kabul et*⁵¹.” şeklindedir. Bu ayeti kerime üzerinden makâsıd sıralamasıyla ilgili oldukça fazla tartışma⁵² yapılmıştır.

Allah Teâlâ, peygamberleri *kulları için* birer uyarıcı ve müjdeleyici olarak gönderdiğini söylemiştir. Yine Hazreti Peygamberin –aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm- âlemlere rahmet olduğu ayeti kerimede belirtilmiştir⁵³. Bunun yanı sıra yaratılışın hakikatiyle ilgili olan⁵⁴ ve insanlardan hangilerinin daha iyi iş işleyeceğini belirten ayeti kerimelerin⁵⁵, şeriatin kulların maslahatı/yararı için olduğunu belirten ayeti kerimeler olduğunu görürüz.

Yine Allah Teâlâ’nın kullarının zorluğa girmelerini istemediğini belirtmesi, ahiret hayatının elde edilmesini konu edinen ayetler, namazın önemini ve fuhşiyattan engellediğini belirten ayetler, zulme uğranıldığında cihada izin verilmesi gibi kulların yararının gözetildiğini belirten ayeti kerimeler⁵⁶ makâsıda delil olarak kullanılabilirler. Bu ayetlerin bir kısmı genel olarak kulların maslahatından bahsetse de diğer bir kısmı bulundukları hükmün gayelerine yönelik bir alâmet taşır. Kanaatimizce sayılan ayeti kerimeler yanında özellikle ahiret maslahatının gerçekleştirilmesi için sâlih amelin işlenmesini tavsiye buyuran ayetler⁵⁷ de oldukça önemlidir.

Bu ayetleri yorumlayan İmam Şâtıbî (ö. 790/1388)’nin sözlerinden, şeriat koyucunun yarar ve fesad açısından kulların faydasını düşünerek hem ahiretlerine hem de dünyalarına yarar sağlayacak hükümleri koyduğunu ifade ettiği anlaşılır⁵⁸. Ki bununla da *Makâsıdü’ş-Şerîa* kastedilmektedir.

Şeriaten elde edilmesi amaçlanan gayeler ile ilgili olarak, hükümlerin muallellığı/nedenselliği konusunda kelâm ekollerinin de tartışmaları⁵⁹ olmuştur. Allah Teâlâ’nın koyduğu hükümlerin muallel olduğunu kabul eden usûlcüler⁶⁰, illet kelimesini “*hükümlerin anlaşılmasını sağlayan alâmet*” manasında kullanmışlardır. İmam Şâtıbî ise böyle bir kelâmî tartışmanın yapılmasını uygun bulmaz. Çünkü ona göre birçok ayeti

⁵¹ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يَشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْزُوفٍ , el-Mümtahine, 60/12.

⁵² Bu tartışmaların bir kısmı için bk. Ahmet Yaman, “*Makâsıd ve İctihad*”, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010, s. 210.

⁵³ el-Enbiya, 21/107.

⁵⁴ Hud 11/9.

⁵⁵ bk. el-Mülk 67/2; Hud 11/9.

⁵⁶ bk. el-Mâide 5/6; el-Bakara 2/183, 179, 150; el-Ankebût 29/45; el-Hacc 22/39; el-A’râf 7/172.

⁵⁷ Bu konuyla ilgili olarak 60 kadar ayeti kerimeden bahsedebiliriz. Bazıları için bk. el-Bakara, 2/25, 82, 277; en-Nisâ, 4/34, 57, 122, 124, 173.

⁵⁸ bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, cüz 2, s. 200-201.

⁵⁹ Makâsıd fikrini oluşturan esaslar noktasında, bazı kelâmî tartışmalara husûn-kubûh ve salah-aslah meseleleri örnek verilebilir. Çalışmamızın boyutunu aşacağı için detaylı bilgileri daha geniş eserlere bırakmayı uygun buluyoruz. Şu kadar ki; *Husûn-Kubûh*: “Seçimli/ihitiyârî fiillerin iyilik-kötülük sıfatını taşıyıp taşımadığına” dair olan tartışmaları ifade eden terimdir. *Salah-Aslah* ise “Şâri’ Teâlâ’nın kulları için en yararlıyı yaratmasının vacip olup olmadığını” ifade eder.

⁶⁰ Bu fikriyatın temeli Mu’tazile’ye dayanır.

kerimede illetlerin alâmetleri zikredilmiştir. Daha önce belirtildiği⁶¹ üzere ayeti kerimelerde, bazı teabbudî konularda bile alâmetlerden ve kullardan zorluğun kaldırılmasından bahsedilmiştir.

Bu bilgiler bağlamında daha ilk dönemde yazılan usûl kitaplarında bile kıyas, asl ve fer' olarak iki şekilde ele alınmıştır. Asl'ın kesin ve açık olmadığı ve benzerlerinin bulunduğu durumlarda, nasıl bir yöntem izlenilmesi gerektiğine de değinildiği⁶² görülmektedir⁶³.

İslâm fıkıh ilmine ait edebiyat incelendiğinde ise “*makâsîd*” kelimesinin kullanımıyla ilgili farklı bilgiler elde etmek mümkündür. Zira ilk defa bu terimi kullanan kişinin Hakîm-i Tirmizî (III. asrın sonu veya IV. asrın başı) olduğu karşımıza çıkmaktadır. O “*es-Salâtü ve Makâsîdühâ*” adında bir kitap yazmıştır. Ancak onun sûfî ağırlıklı yönü düşünüldüğünde ve kitabın içeriğine bakıldığında namaz ibadetinin işârî olarak açıklandığı ve namazda zevke ulaşmanın, gaflete düşmekten sakınmanın yollarının belirtildiği söylenmiştir⁶⁴. Her hâlükârda kitap şer'î hükümlerden de bahsetmesi sebebiyle *Makâsîdü's-şerîaya* az da olsa değinmekten boş değildir. Ayrıca Raysûnî'nin belirttiğine göre⁶⁵, Tirmizî'nin *el-Haccu ve Esrâruhâ* ve *el-İlelü'l-Ubûdiyye* adında iki kitabı daha vardır. Ancak günümüze ulaşmamıştır. Raysûnî, *el-İlelü'l-Ubûdiyye* adlı bu eseri Sübkî'nin *el-İlelü's-Ser'iyye* olarak verdiğini ve övgüyle bahsettiğini söylemektedir. Bunun dışında Tirmizî'nin anlamları birbirine oldukça yakın olan kelimelerin arasındaki farkları açıkladığı *el-Furûk* adında bir kitabı daha vardır. Raysûnî tarafından Karâfî (ö. 684/1285)'nin kitabının ismine buradan esinlenmiş olabileceği ima edilmiş ve Tirmizî'nin ardından gelenlere çokça etki etmiş olduğu da ayrıca belirtilmiştir⁶⁶.

Bunun haricinde İmam Mâturîdî (ö. 333/944) *el-Me'hazu's-Serîa* adında bir kitap yazmıştır. Usûle dair olduğu belirtilen⁶⁷ bu kitabın, isminden de anlaşılacağı üzere makâsîdü's-şerîadan bahsediyor olması kuvvetle muhtemeldir. İsmi tabakat kitaplarında geçen bu kıymetli eserin günümüze ulaşmadığı görülmektedir. Yine sayılan kitapların dışında, Kaffâl eş-Şâfî'nin (ö. 365/976) *Mehâsinü's-Serîa*'sında, Ebubekir el-Ebherî'nin (ö. 375/986) *Mes'eletü'l-Cevab ve'd-Delâil ve'l-İlel*'inde ve Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013) usûle dair olan eserlerinde *makâsîdü's-şerîaya* delalet eden kelimeler kullandıkları ve bu minvalde gerek

⁶¹ bk. Tez metni s. 12.

⁶² Muhammed b. İdris eş-Şâfî, *er-Risale*, thk. Ahmed Şâkir, Mektebetü'l-Halebî, Mısır, 1940/1358, s. 479.

⁶³ bk. Ali Pekcan, *İslam Hukuk Felsefesinde Makâsîdü's-Serîa*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2007, s. 35.

⁶⁴ Ahmed er-Raysûnî, *Nazariyyetü'l-Makâsîd inde'l-İmami's-Şâtibî*, el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, Virjinya, 4. Baskı, s. 40.

⁶⁵ Raysûnî, *Nazariyyetü'l-Makâsîd*, s. 40-42.

⁶⁶ Raysûnî, *Nazariyyetü'l-Makâsîd*, s. 43.

⁶⁷ bk. Raysûnî, *Nazariyyetü'l-Makâsîd*, s. 43.

kıyas gerekse münasip vasıf gibi konular altında konunun özüne dair açıklamalar yaptıkları kanaatine varılabilir⁶⁸.

Bütün bunların yanında İslam hukuk düşüncesi içerisinde yer alan *Makâsıdu's-Şerîa* veya “*maksıd, makâsıd*” terimini ıstılâhi olarak ilk defa kullanan kişinin İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) olduğu kabul edilir⁶⁹. O, Mu'tezilî bir usulcüyü şeriatin gayelerini tamamıyla kavrayamadığı için basiretsizlikle nitelemiş ve uyarmıştır⁷⁰. Dolayısıyla İmamu'l-Harameyn (ö. 478/1085) ile “*Makâsıdu's-Şerîa*” kavramının terim olarak kullanılmaya başlandığı görülmektedir. İmamu'l-Harameyn'den sonra öğrencisi İmam Gazâlî'nin (ö. 505/1111) de konuya değinmesi ve bu konu üzerinde daha fazla yoğunlaşmasıyla makâsıd – maslahat eksenli düşünce önem kazanmıştır. O, maslahatın kuvvet derecelerine göre zaruriler, hâcîler ve tahsîniler/tezyîniyyât şeklinde kısımlara ayrıldığını söyler. Ayrıca maslahat-ı mürselenin delil kabul edilip edilemeyeceğini detaylı olarak ele alır⁷¹.

Daha sonrasında ise şeriatin bütün hükümlerinin maslahat-mefsedet ekseninde düşünülmesi gerektiğini söyleyen⁷² ve bu hususa dair ilk müstakil kitap⁷³ yazarı olan İzzeddin b. Abdisselâm'dan (ö. 660/1262) bahsedilebilir. O “*Kavâidü'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*”⁷⁴ kitabını yazmaktaki amacını açıklarken; şeriatin, tamamıyla maslahat olduğunu, Kurân-ı Kerim'de yer alan “*Ey İnsanlar*” hitaplarında ya hayra sevk edişin veya şerden engelleyişin bulunduğunu söyler⁷⁵. *el-Furûk* adlı eseri ve bu eserindeki makâsıd görüşleri çalışmamızın konusunu oluşturan İmam Şihâbuddin el-Karâfî (ö. 684/1285)'nin de, çeşitli kitaplarında şeriatin ana gayesini/makâsıd, celb-u menfaat-der'u mefsedetini (*yararlıların elde edilmesi-zararlıların giderilmesi*) oluşturduğuna dair birçok açıklamaya yer verdiği görülür⁷⁶.

Başta İmam Karâfî olmak üzere yukarıda kendilerinden bahsedilen ilim adamlarından etkilenen İmam Şâtıbî (ö. 790/1388), usule dair yazdığı *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa* adlı

⁶⁸ bk. Raysûnî, *Nazariyyetü'l-Makâsıd*, s. 43.

⁶⁹ Pekcan, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 37;

⁷⁰ Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, *el-Burhan fî Usûli'l-Fıkıh*, thk. Salah b. Muhammed b. Uveyda, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1997/1418, c. I, s. 100-101.

⁷¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed Abdusselâm Abdu's-Şâfi, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, c.I, s.174.

⁷² Ebû Muhammed İzzeddin Abdülaziz b. Abdisselâm eş-Şâfi, *Kavâidü'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, Kahire, 1991, I-II, c. I, s. 11.

⁷³ İbn Abdisselâm maslahata dair birçok kitap yazmıştır. Bunların en önemli ikisi olarak “*Kavâidü'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*” ve bunun muhtasarı olan “*el-Kavâidü's-Suğra*” isimli eserlerini sayılabilir.

⁷⁴ (Bu kitabın ismi yazma nüshalarda “*fî Islâhi'l-Enâm*” şeklinde olduğu belirtilmiştir. bk. Tahkikçi N. Hammad-O. Dumeyriyye'den naklen, Yaman, *Makâsıd ve İctihad*, s. 195.)

⁷⁵ İbn Abdisselâm, *Kavâidü'l-Ahkâm*, c. I, s. 10-11.

⁷⁶ bk. Karâfî, *el-Furûk*, c. II, s. 183 vd.; *Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*, nşr. Adil Ahmed Abdu'l-Mevcûd-Ali Muhammed Muavvad, Mektebtü Nizâr el-Mustafa el-Bâz, yy., 1995/1416, I-IX, c. IX, s. 4079; *el-İhkâm fî Temyîzi'l-Fetâvâ ani'l-Ahkâm ve Tasarrufâtü'l-Kâdî ve'l-İmâm*, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1995/1416, s. 52; *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, thk. Taha Abdurraûf Sad, Şirketü't-Tabâati'l-Fenniyyeti'Müttehide, yy., 1973, s. 393.

eserinin ikinci bölümünü hususiyetle makâsıda ayırmıştır. Onun bu eserinde, küllî kaide esaslı makâsıd anlayışının etkileri –ki Karâfî bunu savunmuştur- açıkça görülür. Nitekim o, makâsıdın Şâri'in kasdına yönelik ve mükellefin kasdına yönelik olarak iki şekilde ele alınabileceğini söyler. Ardından da Şâri'in kasdına yönelik olarak bulunan maksatların, dört grupta toplanabileceğini ifade eder⁷⁷. Bunlardan maslahat ve hükümlerin teklifin gereğince yerine getirilmesini ifade eden cümleleri, direkt olarak makâsıdın terim anlamıyla uyuşmaktadır. Her ne kadar diğer ikisi⁷⁸ bazı araştırmacılar tarafından eleştirilse⁷⁹ de bunlar, birinci ve dördüncü sırada yer alan gâyelerin rüknü niteliğindedir. Nitekim bu eleştiriyi yapanlar da İslam Hukuku'nun gayeleri arasında benzeri şeyleri saymak durumunda kalmışlardır⁸⁰. Bu sebeple Şâtîbî (ö. 790/1388)'nin Şâri'in gayeleri arasında saydığı, tatbik edilebilme ve açık-seçik anlaşılma amacı, maslahatın ve kulluğun elde edilmesi için olmazsa olmazlardır. Başka bir ifadeyle kulların yararına olan şeyler ve kulluk vazifesi, rahatça anlaşılabilen ve uygulanabilen nasların hükümleriyle elde edilebilir.

Makâsıdü's-şerîa terimini kullanan ilim adamlarına; Fahreddin er-Râzî (ö.606/1209), İbnu'l-Hacib (ö. 646/1249), Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233), Necmeddin et-Tûfî (ö. 716/1316), İbn Teymiye (ö.728/1328), İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve Şâh Veliyyullah Dehlevî (ö. 1176/1762) örnek olarak gösterilebilir. Ancak sayılan ilim adamlarından hiçbirisi hususiyetle “*Makâsıdu's-şerîa*” terimini tarif etme gereği duymamışlardır. Onların bu konudaki söylemleri “*insanların dünya ve ahiret maslahatlarının temin edilmesi*” şeklinde toplanmış ve maslahatın dereceleri olan zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât ile ilişkili olduğu belirtilmiştir⁸¹.

Muasıf denilebilecek ilim adamları arasında ise Tâhir b. Âşur (ö. 1973) *Makâsıdu's-şerîa*'ya dair müstakil bir eser kaleme almıştır⁸². O, *makâsıd* teriminin usûl âlimlerine göre, “*Şâri'in hükümleri sevk ederken gözettiği amaç, gerekçe ve hikmetler*” olduğunu

⁷⁷ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, cüz II, s. 200.

⁷⁸ Kısa ifadeyle bu iki kısım, iman etmek sebebiyle Allah Teâlâ'ya verilen sözü ve sorumlu tutulmak sebebiyle şeriatin hükümleri altına girmeyi ifade eder.

⁷⁹ Ertuğrul Boynukalın, “İslam Hukukunda Gaye Problemi”, (*Yayımlanmamış Doktora Tezi*), İstanbul, 1998, s.82-83.

⁸⁰ bk. Boynukalın, “İslam Hukukunda Gaye Problemi”, “*İslam Hukukunun Genel Gayeleri*” başlığı altındaki alt başlıklar.

⁸¹ bk. Abdurrahman Haçkalı, “İzzuddin b. Abdisselâm'da Maslahat Nazariyesi”, (*Yayımlanmamış Doktora Tezi*), Samsun, 1999, s. 6.

⁸² Söz konusu kitabın ismi “*Makâsıdu's-Şerîati'l-İslâmiyye*” dir. Birçok baskıları yapılmıştır.

söylemiştir⁸³. Yine Allâl el-Fâsî (ö. 1974) ise *Makâsıdu’uş-şerîayı*, “Şâri’in koymuş olduğu bütün hükümlerinde göz önünde tuttuğu sırlar⁸⁴” şeklinde tarif etmiştir.

Makâsıdü’ş-şerîa ile ilgili yukarıda verilen tarifler incelendiğinde, şeriatin ana gayesinin dünya ve ahirette kulların maslahatın/yararının sağlanması olduğu anlaşılmaktadır. Bu yararın yani maslahatın elde edilebilmesi için zorunlu olarak korunması gerekenler zaruriler, daha az zorunlu olanlar hâcîler ve bunların etrafını çevreleyen tahsînîler veya tahsînîler olduğu belirtilir⁸⁵. Korunması gereken zaruriler içerisine dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması esası girmektedir. Bundan bir veya birkaçına zarar getirecek şeyler de mefsedet olarak değerlendirilmiştir. Bu sebeple mefsedetın kaldırılması da maslahatın sağlanması için gerekli olan bir maslahattır. Zarurileri ilk defa bu şekilde düzenleyen İmam Gazâlî (ö. 505/1111) olduğu bilinmektedir⁸⁶.

Karâfî (ö. 684/1285) de şeriatin ana gayeleri konusunda Gazâlî (ö. 505/1111) ile aynı fikirde olmakla beraber, üçüncü kısım olan “*tahsînîler*” ifadesi yerine, hocası İbn Abdisselâm (ö. 660/1262)’ın kullandığı “*tetimmeler*” ifadesini kullanmayı tercih etmiştir⁸⁷. O, maslahatlar içerisinde herhangi bir teâruz/çatışma halinde maslahatın sağlanması için, en önce zarurilerin öncelenmesi gerektiğini, sonra ihtiyaç duyulanlar yani hâcîlerin daha sonra da tetimmelerin elde edilmesine çalışılması gerektiğini söyler⁸⁸. Çatışma anında zarurilerin kendi arasında tercihlerinin nasıl yapılacağı hususunda usûl âlimleri farklı görüşlere sahiptir⁸⁹.

Makâsıd söylemi, İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1262)’a kadar kıyas ve ictihad konuları altında işlenmiştir. İslam hukukçuları, ictihad yapacak kişinin öğrenmesi gereken birçok önbilgiden bahsetmişlerdir. Kurân-ı Kerim ve ona bağlı nâsih-mensuh gibi ilimleri bilmek ve Rasûlullah’ın sünneti ve sünnetin sıhhatine dair yolları bilmek, bunların başında gelmektedir. İşte Şer’î hükümlerin gayelerini bilmenin önemi burada devreye girer ve müctehidin çeşitli hatalara düşmesini engeller. Bu mahiyette İmam Şihâbüddîn el-Karâfî (ö.684/1285), küllî kaide kavramını daha geniş tutarak neredeyse makâsıd ile aynı anlamda kullanır⁹⁰. Küllî

⁸³ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Makâsıdu’ş-Şerîati’l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Tâhir Mîsâvî, Dâru’n-Nefâis, Ürdün, 2001, s. 51.

⁸⁴ Allâl el-Fâsî, *Makâsıdu’ş-Şerîati’l-İslâmiyye ve Mekârimuhâ*, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 5. Baskı, yy., 1993, s. 7.

⁸⁵ Karâfî, *Nefâisu’l-Usûl*, c. IX, s. 4080 vd.

⁸⁶ Abdurrahman Haçkalı, “İbn Abdisselâm’da Maslahat”, s. 8.

⁸⁷ Karâfî, *el-Furûk*, c. II, s. 184. Ancak biz “Tahsîniler” ifadesinin daha yaygın bir kullanım olması ve bir karışıklığa sebebiyet vermemek için “Tahsîniler” ifadesini kullanacağız.

⁸⁸ Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. Abdurrahmân es-Sanhâcî Ebu’l Abbas el-Karâfî, *ez-Zahîre*, nşr. Saîd A’rab-Muhammed Bû Hubze- Muhammed Haccî, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut, 1994, I-IVX, c. I, s. 127-128.

⁸⁹ Usûlcülerin zaruriler konusundaki sıralamalarının pratik bir şeması için bk. Pekcan, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 258.

⁹⁰ Nitekim onun bu düşüncede olduğu, öğrencisi Bakkûrî (ö.707/1307) tarafından “*el-Furûk*”u yeniden tertipleyerek ve özetleyerek yazdığı kitabın başlarında, Karâfî’de kavâidi külliyye-makâsıd ilişkisini ele

kaideleri bilmenin dolayısıyla makâsıdı bilmenin birçok furû' meseleleri parça parça zaptetmekten daha doğru olduğunu ve müctehidin hataya düşmesine mâni olacağını söyler. Yine o, fetva verecek kişide bulunması gereken vasıfları sayarken, detaylı olarak illetleri, bu illetlerin rütbelerini ve Şer'î maslahata nisbetlerini bilmesi gerektiğini söyler. Ayrıca Şer'î maslahatın zarurî mi, hâcî mi yoksa tamamlayıcılar kabilinden mi olduğunu bilmelidir. Buradaki münasebetin de muteber neviler içerisinde mi, yoksa cinsler içerisinde mi? olduğunu veya maslahatın en alt derecesini oluşturan mürsel maslahat kabilinden mi? olduğunun tespit edebilmesi gerektiğini söyler⁹¹. Bu sebeple Şer'î Şerifin gayelerini iyiden iyiye öğrenmeyen kişi, şeriatın kastettiği manayı kaçıracaktır. Bu da hoş olmayan durumları doğurur.

“*Makâsıdü'ş-Şerîa*” dışında “*Hikmetü't-Teşrî*”⁹² ve “*Felsefetü't-Teşrî*”⁹³ de İslam hukukunun gayelerini, hedeflerini ve gözettiği çerçeveyi derinlemesine incelemeye tabi tutan disiplinler arasında sayılabilir.

Beşeri fiillerin illetlerle ta'lîl edilebileceği düşüncesi, bazı usûl bilginlerini İlâhî buyrukların da birtakım hikmetler, maslahatlar veya özel gayelerle illettendirilebileceği düşüncesine sevk etmiştir. Söz konusu mevzu “hükümlerin ta'lîlî” adı altında fıkıh ilimleri içerisinde yerini almıştır. Bu hususta Cebrîler, bazı Eş'arî ilim adamları ve Zâhirîler; Şâri'in koyduğu hükümlerin maslahat, hikmet veya herhangi bir şeyle illettendirilemeyeceği ve bunun Allah Teâlâ için bir eksiklik doğurabileceği kanaatini taşırlar. Buna benzer fikirlerin bazı Eş'arî ilim adamlarınca belirtilmesinin felsefe ile yakından ilgili olmalarının bir sonucu olduğu da söylenmiştir⁹⁴.

Şerî hükümlerin ta'lîl edilebileceği kanaatini taşıyan bilginler içerisinde ise başta dört mezhep imamı olmak üzere birçok takipçileri ve Mâturîdiler yer alır. Onlar yukarıdaki görüşün karşısında yer alarak, şeriatî teşkil eden ahkâmın birtakım maslahatlarla veya hikmetlerle mualllel olduğunu savunmuşlardır⁹⁵.

almasından rahatça anlaşılmaktadır. bk. Ebû Abdullah b. Muhammed b. İbrahim el-Bakkûrî, *Tertîbu Furûki'l-Karâfi*, Dâru Mektebeti'l-Meârif li't-Tıbbâa ve'n-Neşr, Beyrut, 2. baskı, 2008.

⁹¹ Karâfi, *el-Furûk*, c. I, s. 5-6; c. II, s. 184 vd.

⁹² “*Hikmetü't-Teşrî*”; “İnsanın dünya ve ahirette mutlu olmasını sağlayacak en güzel hükümlerin kâinatın yaratıcısı olan Allah Teâlâ tarafından, Peygamber –sallallahu aleyhi ve sellem- aracılığıyla belirlenip düzenlenmesini” ifade eder. Detay için bk. Pekcan, *İslam Hukuk Felsefesi*, s.38.

⁹³ 20. Yüzyılda modern hukuk alanında hukukun kaynağı ve amaçlarına yönelik düşünsel/nazarî faaliyetler “*hukuk felsefesi*” terimini doğurmuştur. “*Felsefetü't-Teşrî*” kavramı ise bunun etkisiyle İslâmî çalışmalarda yerini almıştır. Bizce, bu terim, kullanılmadan önce “felsefe” sözcüğünün kökeni ve asırlardır bu ekolü temsil edenlerin kullanımının çok dikkatlice incelenip daha sonra kullanılıp kullanılmamasına karar verilmesi gereklidir.

⁹⁴ bk. Pekcan, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 50.

⁹⁵ Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkıh*, Beyrut, ts, c. II, s. 346; Sa'deddin et-Teftezânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, Beyrut, 1989, c. IV, s. 302 vd.

Sahabe, tâbiûn ve tebe-i tâbiîn dönemlerinde dahi ictihad yapılırken, maslahat veya makâsîd ismi kullanılmasa da şeriatin gayelerinin göz önünde bulundurulduğu açık bir gerçektir. Dolayısıyla daha ilk dönemlerden itibaren şeriatin maksatları bağlamında, kulların yararının gözetilmesi ve zararlıların defedilmesi hususu düşünülerek hareket edilmiştir.

Açıklayacağımız üzere usûl eserlerinde hükümlerin illetlerinin araştırılması sonucu gelişmiş bir terminoloji oluşmuştur. İşte Şer'î maksatlar da burada kendisine yer bulmuş ve bu konu bazı ilim adamlarının dikkatini çekerek daha da genişletilmiştir.

*Makâsîd*ın maslahatı kapsadığı veya onların birbiri yerine kullanılan terimler olduğu göz önünde bulundurulduğunda “makâsîd” ve “ıstıslah” kavramının yakınlığı ve birbiriyle olan ilişkisi dikkati çekmektedir. Bu bilgiler ışığında “makâsîd”ın usûl kitaplarında nasıl yer aldığına bakmanın yararlı olacağını düşünüyoruz.

Makâsîdü's-Şerîa yani maslahat konusu, ilk dönem eserlerde genellikle “*Kıyas*” başlığı altında hüküm çıkarma metodları incelenirken ele alınmıştır. Daha sonraları ise bu konuların “*mürsel maslahat*” ve “*şeriatin maksatları*” gibi özgün başlıklar halinde bulunduğu görülür.

“*Kıyas*”, terim olarak “*Kitap, Sünnet veya icmâda hükmü bulunmayan meseleye, aralarındaki illet birliği sebebiyle, bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmünü vermek*”⁹⁶ anlamına gelmektedir. Makâsîd ile ilgili açıklamaların, usûl kitaplarında bazen “*Kıyas*” bölümü altında kıyasın dört rüknünden birini oluşturan “*İllet*”⁹⁷ bahsinin içerisinde “*Münâsebe*” kısmında, bazen de “*Hikmetle ta'lîl*” konusunda yer aldığı görülmektedir.

İmam Karâfî, Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl*'üne yazdığı şerhte, makâsîd bahsini “*kıyas*” konusunda ele aldığı gibi müstakil bir konu olarak da “*el-Maslahatü'l-Mürsele*” başlığı altında işlemiştir⁹⁸. Ayrıca o “*Münâsebe*” veya münasip vasıf kavramını “*İnsanların yararına olan şeyleri almak/celb-u menfaat, zararına olan şeyleri de uzaklaştırmak/der'u mefsedet*”⁹⁹ şeklinde tarif etmiştir. Makâsîd konusunda araştırma yapan Pekcan da münasip vasıf hakkında yapılan tarifleri birleştirerek “*İnsan aklına uygun olarak oluşan, yararlı olan şeyi alıp, zararlı olan şeyi ortadan kaldırmayı sağlayan şey*”¹⁰⁰ şeklinde tarif etmiştir.

⁹⁶ Zekiyyüddin Şa'ban, *Usûlü'l-Fıkh*, terc. İbrahim Kâfi Dönmez, “İslam Hukuk İlminin Esasları”, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları (DİA.), Ankara, 14. baskı, 2011, s. 126.

⁹⁷ Hüküm-İllet-Hukukun Gayesi bazında kolaylaştırılmış bir şema için bk. Pekcan, *İslam Hukuk Felsefesi*, s.62-63.

⁹⁸ Karâfî, *Nefâisu'l-Usûl*, c. IX, s. 4080.

⁹⁹ Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. Abdîrramân es-Sanhâcî el-Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-Fusûl fi'l-Usûl*, Mısır, 1306, s. 169.

¹⁰⁰ Pekcan, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 64.

“İnsanın var oluşuyla beraberinde getirdiği özellikler” manasında olan “Fıtrat” da Makâsıdu’ş-Şerîa’nın temelini oluşturan etkenler arasında gösterilmiştir¹⁰¹. Allah Teâlâ insanlara güzel ahlakı bahşetmiştir. İnsanlar bu ahlakla, iyilikleri elde edebilir ve kötülüklerden de kaçabilirler. Ayrıca daha yararlıyı ve daha zararlıyı da bu fıtrat sayesinde ayırt edebilirler¹⁰². Son dönem ilim adamlarından Tâhir b. Âşûr (ö. 1973) da makâsıda dair kaleme aldığı kitabında bu konuya dikkat çekmiş ve makâsıd-fıtrat ilişkisini incelemek için ayrı bir başlık açmıştır. O, insanın yaratılışıyla/hilkat ilgili ayeti kerimeleri¹⁰³ ele alarak; şeriatin insan fıtratını yaratılış gayesine uygun olarak düzenlediğini söylemiştir¹⁰⁴. Yine Allâl el-Fâsî (ö.1974) de İslâm Şeriatinin insan fıtratına aykırı herhangi bir hüküm getirmesinin mümkün olmadığını belirtmiştir¹⁰⁵.

Bütün bu açıklamalar ışığında düşünüldüğünde, *Makâsıdu’ş-şerîanın* ortaya çıkması ve delil olmasında “Fıtrat”ın etkin bir rolünün olduğu anlaşılmaktadır.

Makâsıdu’ş-Şerîa’nın farklı itibarlarla çeşitli kısımlara ayrıldığından bahsedebiliriz. Hükümlerde yer alan gayelerin asıl olup olmaması açısından Makâsıdu’ş-Şerîa, aslî ve tâbî’ olarak iki kısımda incelenmiştir. Aslî maksatlar, içerisinde mükellefin payının bulunmadığı durumları ifade eder. Aynı zamanda bu kısım maksatlar, zarûrîleri de ifade eder. Mükellefin payının olmamasının sebebi de bu kısım maksatların, mutlak olarak âmme maslahatlarını oluşturmasından dolayıdır. Âmme maslahatları da aynî zarurîler ve kifâî zarurîler olarak iki kısma ayrılır¹⁰⁶. Tâbî’ maksadlar ise mükellefin durumuna itibar edilen maksatlardır. Burada mükellefin bir isteğine ulaşması, bir mübahtan faydalanma isteği veya bir yasaktan engellenmesi söz konusu olabilir¹⁰⁷.

Yine hukukun gayelerinin umumluğu/genelliği ve hususluğu/özelliği açısından da makâsıdu’ş-şerîa’nın “*el-Makâsıdu’l-Âmme*”, “*el-Makâsıdu’l-Hâssa*” ve “*el-Makâsıdu’l-Cüziyye*” kısımlarına ayrıldığını görmekteyiz¹⁰⁸.

“*Makâsıd*” teriminin ön plana çıkmasıyla “*Makâsıdu’ş-Şerîa*” kavramı da önem kazanmıştır. Öyle ki başlı başına bir ilim haline gelmiştir. Çünkü “*Makâsıd*” Şer’î hükümlerin genelini ifade ettiği hususları barındırır. Ne hikmet ne de illet bunu ifade etmek için yeterlidir.

¹⁰¹ Ertuğrul Boynukalın, “Makâsıdu’ş-Şerîa”, *DİA.*, İstanbul, 2003, c. XXIII, s. 423.

¹⁰² Ebû Muhammed İzzeddin Abdülaziz b. Abdüsselam eş-Şâfî, *İslâmî Hükümlerin Esas ve Hikmetleri*, terc. Süleyman Kaya-Soner Duman, İz yayıncılık, İstanbul, 2006, s.151-152.

¹⁰³ Bu ayeti kerimelerden bazıları şunlardır: er-Rûm, 30/11; 30; eş-Şûrâ, 42/13.

¹⁰⁴ İbn Âşûr, *Makâsıd*, s. 259.

¹⁰⁵ El-Fâsî, *Makâsıd*, s. 66.

¹⁰⁶ Detay için bk. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, cüz. 2, s. 305.

¹⁰⁷ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, cüz. 2, s. 306.

¹⁰⁸ Bk, Raysûnî, *Nazariyyetü’l-Makâsıd*, s. 50 vd; Haçkalı, “Maslahat Nazariyesi”, s. 10 vd.

Ayrıca bu hususta yapılan araştırmalara bakıldığında, başta tümevarım yönteminin kullanıldığı görülür. Ancak “*Makâsıd*” konusunda yazılan eserler incelendiğinde, tümevarım yöntemi dışında başka bazı yöntemlerin varlığından da bahsedilmiştir¹⁰⁹.

1.2. Makâsıdu'l-Mükellefîn

İnsanoğlunun fıtratı üzere yaşaması, dünyalık ve ahiretlik menfaatleri elde etme yolları, başına gelebilecek zararlardan korunması ve bunu nasıl yapacağı, Şâri' tarafından peygamberler vasıtasıyla insana ulaştırılmıştır. Bu sebeple celbu'l-menfaat ve def'ul-mefsedet şeriatın ana gayesini oluşturur ki bunun *makâsıdü's-şerîa* ile ifade edildiğini daha önce söylemiştik. Ancak şeriatın sağladığı bu yararlardan faydalanabilmek için insanın sorumlu tutulduğu bazı şeyleri yerine getirmesi gerekir. Dolayısıyla insanın, mükellef tutulduğu işleri yaparken niyeti devreye girer. Mükelleflerin fiillerinin âdet veya ibadet olarak nitelendirilmesi ve bu ayırmada temel faktör olan niyet meselesi bu bahsin konusunu teşkil etmektedir. İmam Şihabüddin el-Karâfî (ö. 684/1285), aslında bu konuyu niyet hadisini temel alarak müstakil bir risale halinde ele almıştır. Söz konusu risalesinin ismi “*el-Ümniyye fî idrâki'n-niyye*”dir. Ayrıca *el-Furûk* kitabında ise bu konu değişik başlıklar altında yer alır. Biz de bu konuyu daha derli toplu olması sebebiyle *el-Ümniyye* odaklı ele alacağız. Fakat *el-Furûk*'tan da yararlanacağız.

Mükellefin gayeleri, bir fiilin yerine getirilmesinde âdeten yapılanlar ve hususi bir amaç edinilerek ve özelliği belirtilerek yerine getirilenler/ibadetler olmak üzere iki kısımda incelenir. İbadetler içerisinde temel olarak icrasını/yapılmasını talep açısından vacipler ve menduplardan bahsedilebilir. Bunun mukabili olarak yapılmamasını talep bakımından ise yasaklanan fiiller içerisinde mekruhlar ve haramlar sayılır. Mübah fiiller ise genellikle âdeten yapılan şeyler içerisinde yer alır. Makâsıd konusunda izahat veren ilim adamlarına göre¹¹⁰ niyet, ibadet olan bir fiilin işlenmesinde icranın, haram ve mekruh bir fiilin işlenmesinde ise kaçınmanın maksat olduğu durumlarda devreye girer. Bu sebeple niyet, ibadetlerin âdetlerden ayrılmasını sağladığı gibi ibadetlerin mertebelerinin ayırt edilmesini de sağlar. Ayrıca ibadetin yerine getirilmesinde niyetin olması, ta'zimi belirtir. Örneğin oruç tutmak, gıdalanmamayı ifade eder. Kişi Allah Teâlâ'nın emri olduğunu düşünerek veya Allah Teâlâ'ya kurbeti niyet ederek bunu yaptığında oruç tutmuş olur ve karşılığında sevap kazanır. Fakat kişi, böyle bir niyeti ve ta'zimi olmadan gün boyu bir şey yiyip içmese herhangi bir

¹⁰⁹ bk. Boynukalın, “Makâsıdu's-Şerîa”, *DİA.*, c. XXIII, s. 425.

¹¹⁰ bk. İzz b. Abdisselam, *İslâmî Hükümlerin Esas ve Hikmetleri*, terc. Kaya-Duman, s. 276 vd.; Ebu'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. Abdîrremân es-Sanhâcî el-Karâfî, *el-Ümniyye fî İdrâki'n-Niyye*, (Mecâlû'n-Niyye içinde), Te'lif Muhammed Yunus es-Süveysî, Dâru İbnu Hazm, Beyrut, 2010, s. 350.

ibadet yapmış olmaz ve sevap da kazanamaz. Bu gibi durumlara vacipler ve menduplar veya tam aksine haramlar ve mekruhlar açısından birçok örnek verilebilir.

Mükelleflerin gayeleri konusunu ele alan âlimlerin bu konuyu işlerken niyet hadisini¹¹¹ temel aldıklarını görmekteyiz. Karâfî (ö. 684/1285) de, mükelleflerin maksatları konusunu bu hadis bağlamında ele alarak bazı sorular sorar ve cevaplarını da on başlık altında ele alır¹¹².

O, niyetin bir irade çeşidi olduğunu söyledikten sonra, niyetin irade edilecek şeyi hususileştirdiğini belirtir.

İrade; azim, hemm, niyet, şehvet, kasd, ihtiyâr, kadâ, kadr, inayet ve meşîet¹¹³ kısımlarına ayrılır. Bunlar birbirinin eş anlamlısı olan kelimeler değildir. İradenin bazı çeşitleri, Allah Teâlâ hakkında da kullanılabilir. Çünkü irade, Allah Teâlâ tarafından olduğu zaman gerçekleşmesi mutlaklıdır. Mahlûkun vazifesi ise, Vâcibu'l-Vücûdun kendisine vermiş olduğu kudreti yine O'nun razı olacağı yerlere harcamayı dilemesidir.

Azm: İradenin kısımlarından sayılan *Azm*; iradenin, bir yararın elde edilmesi veya bir zararın giderilmesini sezen, insan içinde yerleşmiş mekanizmaya uygun bir şekilde gerçekleşmesidir. Bu bir meyildir. Mahlûk hakkında kullanılsa da Zat-ı Bârî hakkında kullanılması doğru değildir.

Hemm: *Hemm* kelimesi de *Azm* ile aynı manada kullanılmıştır. Nitekim naslarda¹¹⁴ da bu manaya yakın anlamlarda bulunduğunu görmekteyiz. Ayrıca iyi olan bir şeye hemm derecesinde azmedildiğinde, yerine getirilemese dahi bir hasene verilirken, bu şekilde kötü olan bir şeye azmedilip yapılmasa, herhangi bir günah kazanılmaz. Aksine Allah Teâlâ'nın yasakladığı bir şey olması akılda bulundurularak bu kötü işten vazgeçilmesiyle yine sevap elde edilmesi mümkündür¹¹⁵.

Niyet: *Niyet* ise iradenin ileride yapılacak bazı fiillerin gerçekleştirilmesine yönlendirilmesidir. Niyet, işlenilecek fiili oluşturan bir şey değildir. Ancak iradenin, o fiilin gerçekleşmesine yönelmesidir. Namazı kasdetmek ile namazın yerine getirilmesini kasdetmek, namazla Allah Teâlâ'ya kurbeti, farz veya nafile oluşunu, edâ veya kaza oluşunu kasdetmek aynı şeyler değildir. Başka bir ifadeyle, varoluş ve kesbin aslına bağlanan şey iradedir. Bu irade, caiz olan fiillerin bazı yönlerine meylediyorsa, o da niyettir.

¹¹¹ Müslim, *Sahih*, İmârât, 6/48.

¹¹² bk., Karâfî, *el-Ümniyye fî İdrâki'n-Niyye*, (Mecâlü'n-Niyye içinde), s. 325 vd.

¹¹³ İradenin kısımlarının detaylı tarifleri için bk. Karâfî, *el-Ümniyye fî İdrâki'n-Niyye*, s. 335-336.

¹¹⁴ bk. Yusuf, 12/24; Müslim, *İman*, 1/82, 83.

¹¹⁵ Karâfî, *el-Ümniyye fî İdrâki'n-Niyye*, s. 359.

Niyet ve iradenin ayrıldığı başka bir yön ise niyet, niyet edenin fiilinden başkasına bağlanmaz. Fakat irade, başkasının fiiline de bağlanabilir. Allah Teâlâ'dan yardım ve ihsan istemek buna bir örnek olabilir.

Niyetin insan içerisindeki mahalli/konumu ise tartışma konusu olmuştur. Karâfî (ö. 684/1285), niyetin mahallinin fukahanın çoğunluğuna ve felsefecilerin bir kısmına göre kalp, fukahanın bir kısmına ve felsefecilerin çoğunluğuna göre ise akıl olduğunu belirtir¹¹⁶.

Şer-i şerifte niyete itibar edildiğinin delilleri naslardan anlaşılmaktadır. Söz konusu nasların bazılarında niyet kelimesi doğrudan kullanıldığı gibi, niyetin bir kısmı olan ve Karâfî (ö. 684/1285)'nin ifadesine göre¹¹⁷, iradenin yalnızca Allah Teâlâ'nın isteği olan işlere yönlendirilmesi demek olan *ihlas* ile de kullanıldığı¹¹⁸ görülür¹¹⁹.

Mükelleflerin maksatları konusunda Karâfî (ö. 684/1285)'nin ele aldığı diğer bir husus ise şer'an niyetin gerekli olduğu durumlardır. Şer-i şerif genel olarak incelendiğinde, kesin olarak yapılması veya yapılmaması istenenlerin açık bir şekilde belirtildiği görülür. Bir de şeriatın yapılması veya yapılmaması konusunda bir talep belirtmediği konular vardır. Bu konularda niyet herhangi bir şey ifade etmez.

Olumlu veya olumsuz yönden şeriatın talepleri, emirler ve yasaklardan oluşur. İnsan yasakları işlemesiyle Allah Teâlâ'nın ahdinden çıkmış olur. Örneğin Allah Teâlâ, herhangi bir adamı öldürmeyi, onun malını almayı ve ırzını haram kılmıştır. Biz bilsek de bilmesek de bunu işleyen kişi Allah Teâlâ'nın güveninden çıkmış olmaktadır. Karâfî (ö.684/1285)'nin burada dikkat çektiği husus ise şudur: Kişi, haramı haram olarak bilse ve şuurlu bir şekilde Allah Teâlâ istediği için bunu terk etmeye niyet etse, bu niyetinden ötürü sevap kazanır. Dolayısıyla niyet sevabın tahsili için şarttır¹²⁰.

Şâri'in emirleri ise niyet açısından iki kısımda bulunur. Birincisi, fiilin kendi suretinin maslahatın temini için yeterli olduğu durumlardır. Bunlar borçların ödenmesi, emanetlerin ve gasp edilen malların sahibine verilmesi, zevcenin ve akrabaların nafakalarının verilmesi gibi şeylerdir. Bunlar, yerine getirilirken niyete ihtiyaç duymayan fiillerdir. Bu sebeple niyet edilmeden bunlardan birisi yapılacak olsa, Şâri'in kastettiği maslahat elde edilmiş olur.

İkincisi, yapılmasından maksat edinilen yararın, ancak niyet edilerek elde edilebildiği durumlardır. Namaz kılmak, taharetlenmek, oruç tutmak ve kurban kesmek buna örnek olarak

¹¹⁶ Karâfî, *el-Ümniyye fî İdrâki'n-Niyye*, s. 344.

¹¹⁷ bk. Karâfî, *el-Ümniyye fî İdrâki'n-Niyye*, s. 348.

¹¹⁸ el-Beyyine, 98/5.

¹¹⁹ Ancak Ebubekir el-Cessas, bu ayeti kerimedeki *ihlas*ın şirk koşmanın zıttı manasında olduğunu, niyetle alakalı olmadığını belirtmiştir. bk. Muhammed Yunus es-Süveysî, *Mecâlu'n-Niyye*, Dâru Ibnu Hazm, Beyrut, 2010, s. 348.

¹²⁰ Karâfî, *el-Ümniyye fî İdrâki'n-Niyye*, s. 359.

verilebilir. Bu fiiller, yapanın niyetine ihtiyaç duyar. Çünkü bu fiillerde Rabb Teâlâ'nın ta'zimi ve işleyenin itaati kastedilmiştir. Dolayısıyla ta'zimi ifade eden işlerde ta'zim edilenin kastedilmesi gerekir. Bunu yapmaksızın ta'zimin gerçekleşmesi muhaldir. Şeriat Sahibinin niyet edilmesini istediği durumlar bu ikinci kısmı oluşturan fiillerdir¹²¹.

Karâfî (ö. 684/1285), insanın fiillerinin başka bir taksimini daha yapar ve hangilerinde niyetin gerekli olduğunu belirtir. O da, Allah Teâlâ ve gayrı için mümkün olan, yalnızca Allah Teâlâ için olan ve Allah Teâlâ hakkında caiz olmayan fiillerdir.

Allah Teâlâ ve gayrı için vukua gelmesi mümkün olan şeyler içerisinde ibadetler yer alır. Şer-i şerife göre yapılacak olan ibadetlerde niyet farzdır. Karâfî (ö. 684/1285), burada niyetin sadece ibadetlerde gerekli olduğunu söyleyen ilim adamlarına itirazda bulunmuştur. Karâfî, bunu söyleyen âlimlerin, kurban bayramı dışında hayvan boğazlamakta niyeti şart koştuklarını, hâlbuki bunun bir ibadet olmadığını söylemiştir¹²².

İkincisi, tasarrufu yalnızca Allah Teâlâ hakkında gerçekleşebilecek olan fiillerdir. Bunlar kalbî amellerdir ve yalnızca Allah Teâlâ hakkında gerçekleşebilir. Allah Teâlâ'ya iman etmek, tekarrub kastıyla ibadet etmek ve bu esnada kalpte O'nun yüceliğini ve celâlini bulundurmak gibi kalple alakalı olan birçok fiil, bu kısım içerisinde sayılabilir. Bu durumlarda işi belirginleştirmek için husûsi bir niyete ihtiyaç yoktur. Çünkü bu işler, kalbin ameliyle gerçekleşir.

Üçüncü kısım Allah Teâlâ'ya tekarrub için gerçekleştirilmesi mümkün olmayan fiillerdir. Karâfî (ö. 684/1285), buna örnek olarak kişinin bulûğa ulaştığı zamanda Hâlıkını/yaratıcısını düşünmesini örnek verir. Ona göre baliğ olan kişinin bu konuda düşünmesi gereksin gerekmesin, tekarrub söz konusu olmadığı için niyetin bir önemi yoktur. Zira Karâfî, iman etmekte niyeti bir şart olarak görmez¹²³.

Karâfî, niyetin gerçekleşmesinin şartlarında şunları söyler. Niyet, niyet edenin elde edeceği şeylerde olmalıdır. Başkasının yapacağı işlerde niyetten söz edilemez. Yine niyet edilen şeyin de malum yani bilinen bir şey olması gerekir. Son olarak da niyetin niyetlenilene mukârin olması gerekir. Bir diğer ifadeyle, ibadetin başında da sonunda da aynı niyete sahip olmak gerekir¹²⁴.

Niyet, fiilî niyet ve hükmî niyet olmak üzere ikiye ayrılır. Mükellef, yapacağı ibadetin başında onun ne olduğuna ve niçin yapacağına niyet ettiği zaman bu niyet, fiilî niyet olur. Mükellef ibadete başlarken niyetinde şaşırdığı zaman, şeriat Sahibi bu kişinin yakîni niyetinin

¹²¹ Karâfî, *el-Furûk*, c. II, s. 97 vd.; *el-Ümniyye fî İdrâki'n-Niyye*, s. 359.

¹²² Karâfî, *el-Furûk*, c. II, s. 64 vd.; *el-Ümniyye fî İdrâki'n-Niyye*, s. 360 vd.

¹²³ bk. Karâfî, *el-Furûk*, c. I, s. 234, 391.

¹²⁴ Karâfî, *el-Ümniyye fî İdrâki'n-Niyye*, s. 371 vd.

ne olduğunu bilir ve ona göre hükmeder. İşte bu tür niyetler de hükmî niyet içerisinde yer alır¹²⁵.

İman, ihlas, küfür ve nifak gibi durumlar da fiilî niyet içerisinde. Yine Müslüman olarak yaşayan bir kimse bilinmeyen bir hastalıktan dolayı ölecek olsa ve ölüm anında da şehadet getiremese, şeriat bu kimseye Müslüman olarak hüküm eder. Bu da bir çeşit hükmî niyettir. Bunun gibi bir şahıs zekât vermek amacıyla malını sayıp tartsa, fakat fakire bunu verme anında niyet etmemiş olsa, yine hükmî niyet devreye girer ve bu kişinin ihtiyaç sahiplerine verdiği mal zekâtın sayılır.

Makâsıdu'l-mükellefîn konusunda Karâfî'nin değindiği konulardan birisi de, niyetlenen şeylerin kısımları ve ne halde bulunduklarıdır. İbadetler hususunda niyetlenen şeyler, ya namaz gibi bizzat kendisi maksattırlar. Yahut da Abdest gibi gayrı için maksattırlar. Gayrı için maksat olanlar, aynı zamanda kendisi için de maksat olabilirler. Mesela abdest, hem genel bir temizliği ifade etmesi açısından bizzat amaçlandığı gibi namaz ibadetinin gerçekleşebilmesi için de şarttır. Aynı zamanda abdest, namazda Rabbin huzuruna çıkarken en güzel surette çıkmayı da sağlar. Böyle fiilleri yerine getirirken mükellef, fiilin kendisinin maksadını veya gayrına maksat olduğu şeyi niyet etmekte muhayyerdir. Yani abdest alan kişi, aldığı abdestin namaz ibadetini kendisine mübah kılmaya niyet edebileceği gibi yalnızca abdestsizliği kaldırmaya da niyet edebilir. Yine bu kısım içerisinde teyemmüm gibi sadece gayrına maksat olan şeyler de vardır. Teyemmüm, su bulunamadığı veya suyu kullanmaya güç yetirilemediği zamanlarda abdest yerinde geçerlidir. Teyemmüm, namaz ibadetinin yerine getirilmesinde olduğu gibi sadece gayrı için maksattır¹²⁶.

Makâsıdu'l-mükellefîn konusu, Karâfî (ö. 684/1285)'den sonraki dönemlerde makâsıd konusunda açıklamalar yapan ilim adamları tarafından da ele alınmıştır. Söz gelimi İmam Şihâbüddîn el-Karâfî'den sonra yaşayan ve neredeyse makâsıd konusuna günümüzdeki şeklini veren bir ilim adamı olarak İmam Ebû İshak eş-Şâtîbî (ö. 790/1388), mükelleflerin maksatları konusu için ayrı bir başlık açmış ve değerlendirmelerde bulunmuştur¹²⁷.

1.3. Makâsıd Nazariyesi'nin Tarihçesi

Ele alacağımız temel konunun Karâfî'nin makâsıd anlayışı olması sebebiyle, bu başlığı Karâfî (ö. 684/1285)'ye kadar olan dönemde makâsıd anlayışının evrilme süreci ve Karâfî (ö. 684/1285)'den sonraki dönemde makâsıd anlayışının gelişme aşamaları olarak iki

¹²⁵ Karâfî, *el-Furûk*, c. I, s. 347 vd.

¹²⁶ Karâfî, *el-Furûk*, c. II, s. 64 vd.

¹²⁷ bk. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, cüz 2, s. 397 vd.

kısma ayırmamızın uygun olacağını düşündük. Böylelikle Karâfi'nin makâsıd anlayışına katkılarının daha iyi anlaşılacağını planlamaktayız. Makâsıd anlayışının tarihçesine yönelik müstakil çalışmaların bulunması sebebiyle bu konuda detaylı bilgi vermekten kaçınacağız. Ancak konumuzla alakalı olan yerlerde farklı bir görüş sunan ilim adamı varsa, onu da belirtmeye çalışacağız. Ayrıca makâsıdla ilgili edebiyatı müstakil bir başlıkta ele alacağımız için bu bölümde kitap detaylarına girmeyeceğiz.

1.3.1. Karâfi Öncesi Dönemde Makâsıd

“*Kavram olarak makâsıdü’ş-şerîa*” başlığında da değindiğimiz üzere, makâsıdın temelini oluşturan maslahatın elde edilmesi ve mefsedetin giderilmesi, Ashâb-ı Kiram tarafından da gözetilmiş bir husustur. Burada ise Ashab-ı Kiram’dan sonraki dönemden Karâfi’ye kadar makâsıd anlayışının terimleşmesi ve usûl âlimlerinin bu konuya nasıl temas ettikleri izaha çalışılacaktır.

İlk dönem usûl âlimleri, makâsıd veya maslahat terimini doğrudan kullanmasalar da *kıyas* başta olmak üzere çeşitli başlıklar altında mefhum olarak bu konu üzerinde durmuşlardır. Örneğin İmam Şâfiî (ö. 204/820), kıyas üzerinde ısrarla durarak kıyas yapacak kişide bulunması gereken şartları detaylıca anlatır. O, Allah’ın kitabının irşadını bilmeyi de kıyas yapacak kişide bulunması gereken şartlar içerisinde saymıştır¹²⁸. Günümüz araştırmacıları tarafından, onun bu söyleminin, Kuran’ın yönlendirmesi anlamında olduğu ve bu sebeple “*maksat*” ve “*kasıt*” anlamına uygun düştüğü yorumu yapılmıştır¹²⁹.

Kanaatimizce, İmam Şâfiî (ö. 204/820)’nin bu ibaresi, makâsıd anlamını çağırırsa da, onun açık bir şekilde şeriatin maksatlarından bahsettiğini söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Zira İmam Şâfiî’nin kullandığı bu tabir, detaylı olarak makâsıdın içeriğini açıklamadığı gibi fıkıh edebiyatında yer aldığı şekliyle de makâsıdı ifade etmemektedir. Fakat hicri II. asırdaki müctehidlerin fetvalarında maslahatı gözettiğini ancak bunu net bir şekilde açıklamadıklarını daha önce söylemiştik¹³⁰.

Karâfi öncesi dönemde yaşayan ve kısmen de olsa maslahatla ilgili söylemlerde bulunan bir âlim olarak Ebû Bekir el-Cessas (ö. 379/981)’tan bahsetmek mümkündür. Cessas (ö. 379/981), direkt olarak makâsıd kelimesini kullanmasa da *el-Fusûl* ve *Ahkâmü’l-Kuran* kitaplarında zaman zaman maslahat söylemine yer vermiştir. O, Allah Teâlâ’nın yaptığı her fiilde mutlaka maslahat ve hikmetin var olduğunu söylemiştir. Fakat insan, bu maslahat ve

¹²⁸ Şâfiî, *er-Risale*, thk. Ahmed Şâkir, s. 509.

¹²⁹ Bakz. Rahmi Yaran, “Cüveynî Öncesi Makâsıd Söylemi”, *MÜİFD*, 2005, S. 28, ss. 93-123.

¹³⁰ bk. Tezimizin “*Makâsıdü’ş-Şerîa*” başlığı.

hikmetlerin hepsini kavrayamayabilir. İnsan sadece aklıyla maslahatları bizzat bilemeyebilir. Hakiki anlamda maslahatları bilen, yalnızca Allah Teâlâ'dır. Ona göre vacip olan şeylerde Rabb Teâlâ'nın gözettiği bir maslahat vardır ¹³¹.

Ebu Bekir el-Cessas (ö. 379/981), *Ahkâmu'l-Ku'rân* isimli eserinde de bazı yerlerde maslahattan söz etmiştir. Ona göre maslahatlar konusunda, dinler arasında bir birliktelikten söz edilebilir. Ayrıca açıktan kâfir olduğunu söyleyenlerle savaşmak, ilk zamanlarda farz değilken, sonradan farz kılınmıştır. Kible, Mescid-i Aksâ'dan Mescid-i Haram'a değiştirilmiştir. Yine gayrimüslimler, cizye vermek şartıyla İslam beldelerinde ikamet edebilmektedirler¹³². Cessas (ö. 379/981)'a göre, bunların hepsi Allah Teâlâ'nın kulların maslahatını gözetmesiyle ilgilidir¹³³.

Kıyas içerisinde maslahatın dikkate alınmasında çeşitli kaidelere yer veren ilk usûl âlimi olarak ise Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1040)'yi zikredebiliriz. Debûsî (ö. 430/1040), kıyas yapılırken illetin tespiti hususunda maslahat konusuna değinerek, bazı tartışmalara yer verir¹³⁴. Onun kıyasın illetinde maslahatın kabul edilip edilmemesi hususundaki açıklamaları, bu konudaki tartışmanın boyutunu göstermesi açısından önemlidir.

Mutezilî bir ilim adamı olan Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) de *el-Mu'temed* kitabında yer yer masâlihten –maslahatın çoğulu- söz etmiştir. Ona göre Şâri' Teâlâ'nın her işinde, bazen kullar tarafından anlaşılamasa da mutlaka maslahat vardır. Bir iş bazen maslahatı ifade ederken başka bir zamanda da mefsedeti ifade edebilir. Bu sebeple şer'î hükümlerde neshin gerçekleşmesi de mümkündür¹³⁵. Yine ulu'l-emrin yetkisinde olan işlerde maslahatın göz önünde tutulması gerekir. Maslahatlar, şer'î naslar incelenerek bulunur ve bu naslarda sadece maslahat belirtileri bulunabilir. Bu sebeple kıyas yoluyla elde edilecek hükümler de maslahat kabilinden sayılabilir¹³⁶.

Kanaatimizce, el-Basrî (ö. 436/1044)'nin, şer'î hükümler ele alınırken naslarda akılla elde edilen bilgilere aykırı bir durum yoksa aklın ön planda tutulmasını söylemesi ve Allah Teâlâ'nın buyruklarında maslahat ve mefsedeti bildirmemesinin mümkün olmayacağını belirtmesi, Mutezili ekolün temel görüşlerinden biri olan “*Aslah*” meselesiyle bağlantılıdır.

¹³¹ bk. Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessas, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, neşr. Uceyl Câsim en-Neşemî, Kuveyt, 1994, I-IV, c. I, s. 150,152; c. II, s. 54, 62, 73, 204.

¹³² Nitekim bu örneği “*Yüksek Maslahat Teorisi*” başlığı altında detaylı olarak ele alacağız.

¹³³ Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessas, *Ahkâmu'l-Kurân*, thk. Muhammed Sadık Kamhâvî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1405, I-V, c. II, s. 169; c. V, s. 321.

¹³⁴ Ebû Zeyd Abdullah b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, yy., Beyrut, 2011, s. 308.

¹³⁵ bk. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkḥ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut, 1403, I-II, c. I, s. 73, 338, 397;

¹³⁶ el-Basrî, *el-Mu'temed*, c. II, s. 343.

Durumun böyle olmasına karşılık onun, maslahatın illet olarak değerlendirilmesi konusunu da incelediğini söylemek gerekir.

el-Basrî (ö. 436/1044)'nin maslahat konusundaki söylemlerinin temelini, Mutezilî ekolün prensipleriyle yakından ilişkili olduğu kanaatindeyiz. Zira onların bu konudaki ifadelerine bakıldığında, nasların arka planında var olan gayelerin neler olabildiği üzerinde durmayıp, mutlak maslahatın var olmasının üzerinde durdukları açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu sözlerimizle, her iki ilim adamının söylemlerinin tamamen makâsıd dışında olmasını kastetmiyoruz. Ancak onların bu konudaki açıklamalarında *salah-aslah* görüşlerinin etkili olduğuna dikkat çekmek istiyoruz. Öte yandan günümüz araştırmacılarından Yaran'ın da el-Basrî'nin makâsıd konusuyla alakası olmasa da masâlihten bahsettiğini söylemesi¹³⁷, bizim bu görüşümüzü destekler niteliktedir.

Burada kıyasa ve hükümlerin illetlerinin tespit edilmesinin çalışılmasına sert bir dille karşı çıkan İbn Hazm ez-Zâhirî (ö. 456/1064)'nin, Allah'ın hükümlerinin maslahatla ta'lil edilmeye çalışılmasını caiz görmediğini de belirtmeliyiz. O, dünyada birilerinin yararına bir durum varsa o işin mutlaka başkalarına zararı olduğu görüşündedir¹³⁸.

Nasların ta'lil edilebilirliğini savunan ve ilk defa İslam Hukukundaki anlamıyla makâsıd terimini kullanan kişi İmamu'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085)'dir. O, maslahat ve makâsıd konusundaki açıklamalarıyla *makâsıdü's-şerîa* kavramının gelişmesine öncülük etmiştir. Şerî hükümlerdeki maksatların çok iyi kavranması gerektiğini belirtmiştir¹³⁹. Yine makâsıdü's-şer', kasdü's-şârî' ve kavâidu's-şer' gibi birçok tabiri kitaplarında kullanmıştır¹⁴⁰.

İmamu'l Haremeyn (ö. 478/1085), kıyas konusunu işlerken akılla kavranabilecek illetleri beş kısma ayırır. Bunların ilki, kıyasın temelini oluşturan, manasının anlaşılmasında da bir zorunluluk bulunan durumlardır. Bunlar zarûrileri oluşturur. İkincisi, zorunluluk derecesinde olmasa da, ihtiyaç duyulanlar kabilinden olan şeylerdir. Cüveynî'nin üç ve dördüncü kısımda saydığı şeyler ise güzel ahlakla alakalı olan hususlardır. O, manası kavranamayan şeylerin makâsıdın beşinci kısmını oluşturduğunu söyler. Bedeni ibadetleri içerisinde yer alan namaz ve oruç buna örnek verilebilir¹⁴¹. Ayrıca zarurilerin neler

¹³⁷ Yaran, "Cüveynî Öncesi Makâsıd Söylemi", *MÜİFD*, s. 118.

¹³⁸ İbn Hazm'ın bu konudaki açıklamaları için bk. Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Kahire, 1984, c. II, s. 561-570, 580; *Mûlahhasu İbtâli'l-Kıyas ve'r-Rey ve'l-İstihsan ve't-Taklîd ve't-Ta'lîl*, thk. Said el-Afgânî, Dimeşk, 1960, s. 5-6; *en-Nübez fî Usûli'l-Fıkıh*, thk. M. Suphî Hasan Hallâk, Beyrut, 1993, s. 106.

¹³⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 100.

¹⁴⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 46, 220, 264.

¹⁴¹ Cüveynî, *el-Burhân*, c. II, s.79-80; Akılla Kavranabilirlik açısından illetlerin şeması için bk. Pekcan, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 91.

olduğundan sistematik olarak bahsetmiş ve buna dair naslardan deliller sunmuştur¹⁴². Cüveynî, zarûriler konusunda açıklama yapan ilk kişi kabul edilir.

Cüveynî, bu tespitlerde bulunurken istikrâ (tümevarım) yöntemini kullandığı, bazı araştırmacılar tarafından belirtilmiştir¹⁴³. İmâmu'l-Haremeyn'in, yaptığı bu açıklamalar, kendisinden sonraki dönemlerde kabulle telakki edilmiş ve makâsıd anlayışının temelini oluşturmuştur.

İmâmu'l-Haremeyn'den sonra makâsıd konusunda önemli bir şahsiyet olarak İmam Gazâlî sayılır. Cüveynî'ye talebelik yapan Gazâlî, Cüveynî'nin makâsıd konusundaki görüşlerini geliştirmiştir. Cüveynî'nin saydığı beşli taksimi üçe indirmiş ve bunları *zarûriyyât*, *haciyyât* ve *tahsiniyyât* olarak isimlendirmiştir¹⁴⁴. O, bu üç kategorinin tekmileleri olduğunu da söyler. Hükümlerin ta'lil edilmesinde ise üçlü taksimin yeterli olduğunu düşünür. Ayrıca *el-Mustasfâ*'da maksatları dini ve dünyevi olarak ikiye ayırmaktan kaçınmıştır.

Yine onun, *el- Mustasfâ*'da yaptığı açıklamalara bakılırsa maslahatın daha çok zarurilerde gerçekleştirilmesi üzerinde durduğu ve zarûriler dışında maslahatın gerçekleştirilmesine pek değinmediği görülür. Gazâlî (ö. 505/1111), zarurileri din, nefis, akıl, nesil ve mal olarak makâsıd literatüründeki şekliyle taksim eden ilk kişidir¹⁴⁵.

Makâsıd konusunda kalem oynatan bir başka ilim adamı ise Fahreddin er-Râzi (ö. 606/1209)'dir. O, Basrî, Cüveynî ve Gazâlî'nin eserlerini sentezleyerek kendisinden sonraki döneme ışık tutan *el-Mahsûl*'ünü yazmıştır. Muteber maslahatlar konusunda söylediği en dikkat çekici şey, hikmetle ta'lildir¹⁴⁶. Onun maslahat ve mefsedetın çatışması konusunu detaylı işlemesi de İzz b. Abdisselam'ı etkilemiştir¹⁴⁷.

Makâsıdü's-şerîanın üçlü taksimi ve beş zarurinin birbiri arasında tercih ve üstünlüğünü ilk defa ele alan usûlcü ise Seyfuddin el-Âmidî (ö. 631/1233)'dir. Ayrıca o, zarurilerin beş temel unsurla sınırlı olduğunu belirtir ve zaruriler sıralamasını “*din, nefis, nesil, akıl, mal*” şeklinde yapar¹⁴⁸.

Sultanü'l-ulemâ lakabıyla meşhur İzz b. Abdisselam (ö. 660/1262), ilk defa maslahat konusunda müstakil eser yazan ilim adamıdır. Onun, “*el-Kavâidü's-Suğrâ*” ve “*el-Kavâidü'l-Kübrâ*” ismiyle anılan iki kitabı tamamen maslahata dairdir. Başka bir deyişle maslahat

¹⁴² Cüveynî, *el-Burhân*, c. II, s. 179.

¹⁴³ Pekcan, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 91.

¹⁴⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Şifâu'l-Galîl fî Beyâni's-Şebih ve'l-Muhîl ve Mesâlikü't-Ta'lîl*, nşr. Hâmid Âbid el-Kubeysî, Bağdat, 1971, s. 161.

¹⁴⁵ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 174.

¹⁴⁶ Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl*, Riyad, 1400, c. V, s. 227.

¹⁴⁷ Abdurrahman Haçkalı, “İlgili Literatür Çerçevesinde Makâsıd İctihadının Tarihî Seyri”, “*Makâsıd ve İctihad*”, Hzl. Ahmet Yaman, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010, s. 279.

¹⁴⁸ bk. Seyfuddin el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut, 1985, c. II, s. 240.

konusunu sadece ictihad yönünden değil, bütüncül bir yaklaşımla hükümlerin geneline uygulamıştır¹⁴⁹. Ona göre maslahatlar, dîni ve dünyevî olmak üzere iki kısma ayrılır. Dîni maslahatlar, sevabı kazanmayı ve ıkâbtan/cezadan kurtulmayı sağlar. Dünyevî maslahatları ise zarûriler, hâcetler ve tekmileler olarak üç kısma ayırır. Bu düşünceleri, talebesi olan Şihâbüddîn el-Karâfî'ye de etki etmiştir. Öte yandan İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1262), uhrevî maslahatları da zarûriler, hâcîler ve tekmileler olarak üç kısma ayırır¹⁵⁰. Onun tasavvufî yönünün bulunmasının etkisiyle olsa gerektir ki, ahlâk konusunda yer alan maslahatlara da eserlerinde derinlemesine yer verdiği görülür. Ayrıca o, makâsîd-fıtrat ilişkisine dikkat çekmiştir. Ona göre, Allah Teâlâ insan fıtratına genel anlamda yararlı olanı bulmayı sağlayan bilgileri yerleştirmiştir¹⁵¹. İzz b. Abdisselâm'ın diğer kitaplarında olduğu gibi maslahat konusunda yazdığı eserlerinde konuyu ele alışının düzenli ve sistemli olmadığı görülür. Onun görüşlerinin daha disipline edilmiş halini Karâfî'nin kitaplarında görmekteyiz.

Kronolojik olarak makâsîd anlayışını geliştiren ilim adamları arasında İzz b. Abdisselâm'dan sonra İmam Şihâbüddîn el-Karâfî (ö. 684/1285) yer almaktadır. Zaten konumuz onun makâsîd anlayışı olduğu için onun görüşlerini ayrı bir bölümde inceleyeceğiz. Kısaca ifade etmek gerekirse onun, makâsîd anlayışının temellerini hocası İzz b. Abdisselâm'ın maslahat konusundaki görüşleri oluşturmuştur. Karâfî (ö. 684/1285), onun görüşlerini daha sistemli bir hale getirmiş ve makâsîdî, küllî kaide kavramıyla neredeyse aynı anlamda kullanarak, nasla teâruz durumunda makâsîdî öncelik verilebileceği görüşünü benimsemiştir. Ona göre cüzî nass küllîye tercih olunamaz. Çünkü makâsîd, nasların genelini ifade ettiği bir hükümdür¹⁵².

1.3.2. Karâfî'den Sonraki Dönemde Makâsîd

Karâfî'den sonra yaşayan ve makâsîd konusunda önemli açıklamalar yapan Necmeddin et-Tûfî (ö. 716/1316) de makâsîdî üç mertebeye ayırır. Bu üç mertebe çatıştığında yapılacak tercih işlemi hakkında detaylı açıklamalarda bulunur¹⁵³. Hâcî ve tahsînî maslahatların gerçekleştirilebilmesi için nistan dayanaklarının olması gerektiğini söyler. Aksi halde, rey ile hüküm verilmiş ve peygamber gönderilmesinin de bir anlamı kalmamış olur.

¹⁴⁹ Haçkalı, "İlgili Literatür Çerçevesinde Makâsîd İctihadının Tarihî Seyri", *"Makâsîd ve İctihad"*, Hzl. Ahmet Yaman, s. 280.

¹⁵⁰ Ebû Muhammed İzzeddin Abdülaziz b. Abdisselâm eş-Şâfî, *el-Kavâidü's-Suğrâ*, thk C. Abdurrahman, Kahire, 1988, s. 39-40.

¹⁵¹ Ebû Muhammed İzzeddin Abdülaziz b. Abdisselâm eş-Şâfî, *Kavâidü'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1991, I-II, c. II, s. 60.

¹⁵² bk. Karâfî, *el-Furûk*, c. II, s. 63.

¹⁵³ Ebu'r-Rebî' Necmuddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî, *el-Bülbül fî Usûli'l-Fıkıh*, Riyad, 1414, s. 144.

Onun, nass ve icmâ maslahatla çatıştığına, maslahatın tercih edilmesi gerektiğini söylemesi, kendisinden sonraki âlimler tarafından en çok tartışılan görüşü olmuştur. Ona göre maslahatın nass ve icmâyâ tercih edilmesi nassın iptali anlamına gelmez. Burada maslahatla amel etmek, tahsis ve beyan ifade eder. Ona göre bu durum, Sünnet'in Kurân'a öncelendiği yerlere benzemektedir¹⁵⁴.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) de maslahat/mesâlih konularında açıklama yapan ilim adamlarındandır. Ancak her ikisinin de makâsıd teorisini geliştirdiklerini söylemek güçtür. Bununla birlikte İbn Kayyim, hikmet-i teşrî konusunu uzun bir şekilde işlemiştir¹⁵⁵.

Makâsıd anlayışına getirdiği yeniliklerle makâsıd anlayışını yeniden gündeme taşıyan ve makâsıd konusuna usûl kitabı içerisinde ilk defa müstakil bir başlıkta yer veren kişi İmam İbrahim eş-Şâtıbî (ö. 790/1388)'dir. Şâtıbî, makâsıd teorisine günümüze kadar ulaşan şeklini vermiştir diyebiliriz. Ona göre, şerî hükümlerden maksat, menfaati sağlamak fesadı da gidermektir. O, şerî hükümlerin maksatlarını *istikrâ* (tümevarım) yöntemine başvurarak elde ettiğini söyler. Şâtıbî (ö. 790/1388), makâsıdı mükellefin maksatları ve Şâri'in maksatları olarak iki kısımda ele alır. O da önceki âlimler gibi şeriatin gayelerinin zarûri, hâci ve tahsînî kısımlarının olduğunu söyler. En çok dikkat çeken sözü ise; mendup veya mübah olan şeylerin de zarûri olabileceğini söylemesi ve zarûri olan şeyler için Şâri'in emrinin gerekli olmadığını düşünmesidir¹⁵⁶. Ayrıca o, zarûriler, hâcîler ve tahsînîler olan bu üç mertebenin birbirini tamamladığını söyler ve her biri için tetimmelerin bulunduğunu da belirtir. Ayrıca o, hakkında belirli bir nass olmasa da şeriatin hükümlerinden *istikrâ* yoluyla çıkarılan prensiplere ve küllî kaidelere uygun olan maslahatların mürsel maslahatlar içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtir¹⁵⁷.

Maslahat ve hikmet-i teşrî konusundan bahseden Şah Veliyyullah Dehlevî (ö. 1176/1762) *Huccetullâhi'l-Bâliğa* eserinde İslam şeriatini akîdeler, ibadetler ve muameleler şeklinde üç kısımda ele almıştır. O, şeriatin maksatlarını araştırmanın yararlarından şöyle bahseder; “Şeriatin maksatlarını araştırmak, İslam fıkhnın kemaliyetini ortaya çıkarır ve kalbi huzuru sağlar. Fıkıhçılar arasındaki görüş farklılıklarının sebeplerini açığa kavuşturur. Sahih

¹⁵⁴ Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî, *et-Ta'yîn fî Şerhi'l-Erbâin*, thk. Ahmed H. Muhammed Osman, Beyrut, 1988, s. 238.

¹⁵⁵ bk. Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, nsr. A. b. Muhammed, Beyrut, 1398, c. XI, s. 342-345; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*, thk. Muhammed M. Abdulhamid, nsr. M. Abdüsselam İbrahim, Beyrut, 1993, c. I, s. 151 vd.

¹⁵⁶ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, cüz. 2, s. 277.

¹⁵⁷ bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, cüz. 2, 202 vd.

hadislerin makâsıdu’ş-şerîaya uygun olduğunu ortaya koyar. Ayrıca İslam fıkhnın akla yatkın ve fitrata uygun olduğunu ifade eder¹⁵⁸.”

Yakın tarihimizde yaşamış ve kaleme aldığı “*Makâsıdü’ş-Şerîati’l-İslâmiyye*” adlı eseriyle makâsıd teorisinin yeniden gündeme gelmesine sebep olmuş bir ilim adamı olarak Tâhir b. Âşûr (ö. 1973)’u zikretmek gerekir. En önemli özelliği modern hukukun getirdiği bazı alanlarda maslahatı uygulamaya çalışmasıdır. O maslahatı üç farklı açıdan ele alır. Birincisi, İslam cemiyetinin sosyal nizamıyla ilgilidir. Bu kısım maslahatlar; zarûriler, hâcîler ve tahsînîler olarak üç kısımdır. İkincisi, İslam toplumlarının geneli ve bireyleriyle alakalı olması yönünden maslahatlardır ki küllî ve cüzî olarak ikiye ayrılır. Son grupta ise toplumların ve fertlerin hayatını devam ettirmelerini sağlayan katî, zannî ve vehmî maslahatlar yer alır. O, hâcîler içerisinde yer alan maslahatların önemine dikkat çekmiş ve hâcîlerin bazen zarûriler seviyesine çıkabileceğini vurgulamıştır. Tâhir b. Âşûr sedd-i zerâi’ ilkesine dayanarak söylediği maslahatları tahsînîler içerisinde saymıştır. Yine İzz b. Abdisselâm gibi şeriatin maksatlarını fitratla ilişkilendirmiş ve müstakil bir başlık halinde ele almıştır¹⁵⁹.

1.4. Makâsıd Nazariyesine Dair Edebiyat Bilgisi

İçerisinde makâsıda yer veren eserler de dahil edilerek makâsıda dair olan literatür kronolojik incelendiğinde, Hakîm-i Tirmizî (ö. 320/932)’ye ait olan *es-Salâtü ve Makâsıdühâ*, *el-Haccu ve Esrâruhâ* ve *el-İlel’l-Ubûdiyye* kitapları sayılabilir. Ancak bu kitaplar, kısmî olarak şeriatin gayelerinden bahsetse de, daha çok mükelleflerin maksatlarını ifade eder tarzdadır. Bu sebeple bu kitapların İslam usûl ilminde ifade edilen *makâsıdü’ş-şerîa* ile bağlantısının kurulması oldukça güçtür.

Yine İmam Ebû Mansur Mâturîdî (ö. 333/944) *Meâhizü’ş-Şerai*¹⁶⁰ isminde bir usûl kitabı kaleme almışsa da eser, günümüze kadar ulaşmamıştır. Bunun yanında Kaffâl eş-Şaşı (ö. 365/976) *Mehâsinü’ş-Şerîa*’sı, Ebûbekir el-Cessâs (ö. 370/980)’ın *el-Fusûl ve Ahkâmu’l-Kurân*’ı, Ebû Zeyd ed-Debûsî’nin *Takvîmu’l-Edille*’si, Ebubekir el-Ebherî’nin (ö. 375/986) *Mes’eletü’l-Cevab ve’d-Delâil ve’l-İlel*’i ve Bâkıllânî (ö. 403/1013)’nin *et-Takrîb ve’l-İrşâd fî Tertîb-i Turuki’l-İctihad* kitapları makâsıdla direkt alakalı olmasa da konuya ışık tutar niteliktedir

¹⁵⁸ Şah Veliyyullah Dehlevî, *Huccetullâhi’l-Bâliğa*, yy., Beyrut, 1990, I-II, c. I, s. 37-40.

¹⁵⁹ İbn Âşûr, *Makâsıd*, s. 163 vd.; bk. s. 259.

¹⁶⁰ İmam Mâturîdî’nin usûl-ü fıkha dair görüşlerinin tespiti üzerine Ali Pekcan tarafından bir çalışma yapılmıştır. bk. İmam Mâturîdî’nin “*Usûl-i Fıkha’a Dair Görüşleri* ya da *Meâhizü’ş-Şerai’i Yeniden Kurmak*”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, S. 2, 2004, ss. 151-172.

Makâsıd konusunda öncü usûlcülerden olan İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085)'nin makâsıda yer verdiği şu eserlerinden bahsedebiliriz.

1-*el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*. Eserin birçok baskısı yapılmıştır. Bir tanesi *Abdulazîm ed-Dîb* tahkiki ile Katar'da 1992 yılında basılmıştır.

2-*et-Telhîs fî Usûli'l Fıkh*. (Abdullah Cevlim en-Neybâlî-Şebbî Ahmed el-Umarî tahkîki ile Beyrut 1996'da basılmıştır.)

3-*Ğıyâsu'l-Ümem fî'l-Tıyâsi'z-Zulem*. (Abdulazîm ed-Dîb'in neşriyle Katar hicri 1401 de basılmıştır.)

İmam Cüveynî (ö. 478/1085)'nin makâsıdı kıyas konusuyla ilgili olarak “*fî tekâsim'l-ilel ve'l-usûl*” başlığı altında işlediği görülür.

Cüveynî (ö. 478/1085)'den sonra İmam Gazâlî (ö. 505/1111), bazı eserlerinde makâsıda değinmiştir. O, makâsıd konusuna Cüveynî (ö. 478/1085) gibi genelde kıyas bahsinde yer vermiştir. Onun konuyla ilgili eserleri şunlardır:

1-*el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*. (Muhammed Hasen Hitû'nun neşriyle Dimeşk 1980'de basılmıştır.) Ancak bu eserin Gazâlî'ye (ö. 505/1111) aidiyeti tartışma konusu olmuştur¹⁶¹.

2- *Şifâu'l-Ğalîl fî Beyâni's-Şebih ve'l-Muhîl ve Mesâliki't-Ta'lîl*. (Hâmid Âbid el-Kubeyî tarafından neşredilen eser 1971'de Bağdat'ta basılmıştır.) Bu kitap alanında yazılan ilk eser olması sebebiyle dikkat çekmiştir.

3-*Esâsu'l-Kıyâs*. (Fehd b. Muhamed es-Sedhân tarafından tahkik edilen eser 1993 yılında Riyad'da basılmıştır.) Müstakil olarak kıyas konusunu ele alması açısından özgün bir eserdir.

4-*Tehzîbu'l-Usûl*. (Eser zamanımıza kadar ulaşmamıştır. Ancak bu eserin varlığını *Gazâlî'nin el-Mustasfâ'sından*¹⁶² öğreniyoruz.)

5-*el-Mustafâ min İlmi'l-Usûl*. (Eser birçok defa basılmıştır.) Bu eser İmam Gazâlî'nin (ö.505/1111) son dönemlerinde yazılmış olması sebebiyle önemlidir.

Gazâlî'den (ö. 505/1111) sonra Fahreddin el-Râzî (ö. 606/1209), usûl alanında yazdığı *el-Mahsûl* kitabıyla karşımıza çıkmaktadır. Bu eser Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazâlî (ö.505/1111)'nin eserlerinin bir sentezi olması açısından önemlidir. Kitabın birçok defa baskıları yapılmıştır. (bk. *el-Mahsûl*, 1988, Beyrut). Bu eser Karâfî tarafından da “*Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*” ismiyle şerh edilmiştir.

¹⁶¹ bk. H. Bekir Karlığa, “Gazzâlî”, *DİA.*, İstanbul, 1996, c. XIII, s. 530-534.

¹⁶² bk. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 4; c. II, s. 318.

Yine makâsıd konusuna yer yer değinen Seydüddîn el-Âmidî (ö. 631/1233)'nin *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* adlı eseri zikredilmelidir. (Eser birçok defa basılmıştır. bk. *el-İhkâm*, Beyrut, 1985.) Ebû Amr Osman b. Ömer İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249)'in *Müntehâ'l-Vusûl fî İlme'î'l-Usûl ve'l-Cedel* isimli usûl kitabı makâsıd konusuna yer veren eserler içerisinde yer almaktadır. Eserin basımlarından bir tanesi Beyrut'ta 1985 yılında yapılmıştır. Bu kitabın muhtasarı, İsfehânî tarafından şerh edilmiştir. (Beyânü'l-Muhtasar Şerh-u Muhtasar-ı İbnü'l-Hâcib. Eser Muhammed Mazhar Bekâ tahkikiyle 1986 yılında Cidde'de basılmıştır.)

Makâsıd ve maslahat konusunda ilk müstakil kitap yazarı olarak İzz b. Abdisselam (ö. 660/1262)'dan¹⁶³ bahsedebiliriz. O, *el-Kavâidü'l-Ahkâm fî Mes'âlihi'l-Enâm* ve *el-Fevâid fî İhtisâri'l-Makâsıd* isimli müstakil iki kitap kaleme almıştır. Her iki eser de hükümlere maslahat odaklı bakışın bir ürünüdür. İzz b. Abdisselâm'ın eserleri, başta Karâfî (ö. 684/1285) olmak üzere birçok ilim adamına etki etmiştir. Her iki eserin de çeşitli baskıları mevcuttur.

Burada İzz b. Abdisselam (ö. 660/1262)'dan sonra Karâfî'yi zikretmemiz gerekmektedir. Ancak biz ona ait olan kitap bilgilerine “*Giriş*” bölümünde yer verdik. Bu sebeple burada ayrıntıya yer vermiyoruz.

Karâfî'den sonra makâsıd konusunda ses getiren açıklamalarda bulunan bir ilim adamı ise Necmeddin et-Tûfî (ö. 716/1316)'dir. Tûfî(ö. 716/1316), İmam Nevevî (ö. 676/1277)'nin *Erbaîn*'ini *et-Ta'yîn fî Şerhi'l-Erbaîn*¹⁶⁴ adıyla şerh etmiş ve 32. hadise geldiğinde makâsıdla ilgili konulara girmiştir. Dolayısıyla onun maslahat risalesi diye bilinen eseri, aslında müstakil bir eser değildir. Daha sonra 32. hadisin şerhi müstakil olarak basılmıştır. Bundan başka *Şerhu Muhtasari'r-Ravda* ve *el-Bülbül fî Usûli'l-Fıkh* adlı eserlerinde de maslahata yer vermiştir.

*Hikmet-i teşrî'*ye uzunca yer vermesi açısından İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350)'nin *İ'lâmu'l-Muvakkîn*'ini de burada zikretmekte yarar vardır.

Makâsıd konularını sistematize etmesi ve makâsıd konusunda sunulan görüşleri neredeyse günümüzdeki haline getirmesi sebebiyle İmam Şâtıbî (ö.790/1388)'nin eserleri önemli bir yer tutar. Bu konuda şöhret bulmuş eseri *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa*'dır. O, bu eserinde makâsıd konularını ayrı bir bölümde ele almıştır. Eser önceki dönemlerde makâsıd konusunda yapılan açıklamaları tertipli ve düzenli bir hale getirmesi ve kendisinden sonraki dönemlerde makâsıd konusunda çalışma yapacak ilim adamlarına yön vermesi açısından oldukça önemlidir. Eserin birçok baskısı bulunmakla beraber bazı baskıları şunlardır:

¹⁶³ Türkiye'de İzz b. Abdisselam'ın makâsıd anlayışına dair, Abdurrahman Haçkalı tarafından 1999 yılında “İzzuddin b. Abdisselam'da Maslahat Nazariyesi” başlığıyla doktora tezi hazırlanmıştır.

¹⁶⁴ Eser Ahmed Hâc Muhammed Osman tarafından 1991 yılında Beyrut/Mekke'de yayımlanmıştır. Detay için bk. Pekcan, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 100.

Abdullah Dıraz'ın neşriyle Lübnan'da, yakın tarihte ise Muhammed el-İskenderânî ve Adnan Derviş'in tahkikleriyle 2008 yılında Beyrut'ta basılmıştır.

Şatıbî'nin makâsıda yer verdiği başka bir eseri ise *el-İ'tisam*'dır. (Eser, çok kere basılmıştır. Bunlardan biri iki cüz halinde 1991 yılında yapılan Beyrut baskısıdır.)

Şah Veliyyullah Dehlevî (ö. 1176/1762)'nin *Huccetullahi'l-Bâliğa* eseri ise *hikmet-i teşrîden* söz etmesi ve Şârii'in maksatlarını araştırmanın faydaları gibi meselelere değinmesi açısından önem arz etmektedir.

Yakın dönemlerdeki makâsıd çalışmalarından ise şöyle söz edebiliriz:

Seyyid Bey (ö. 1925), *Usûl-ü Fıkıh Dersleri* adlı eserinin önemli bir bölümünü Şâri'in maksatları ve hikmet-i Teşrî' konularına ayırmış ve ayrı bir başlık açmıştır. Eserin Osmanlıca olarak baskısı mevcuttur. (Eser, Matbaây-ı Hukûkiyye tarafından 1328'de yapılan baskısından çoğaltılmıştır.)

Yakın tarihimizde yaşamış ve maslahat konularında kıymetli açıklamalar yapmış Tâhir b. Âşûr (ö. 1973) da konuya ilişkin müstakil bir kitap kaleme almıştır. Eserin ismi *Makâsıdü's-Şerîati'l-İslâmiyye*'dir. Eser çok defa basılmıştır. Eserin üzerine çalışma yapılan baskılarından birisi ise Muhammed Tâhir el-Mîsâvî tarafından tahkik yapılarak ve eserin başındaki bölümü Tâhir b. Âşûr (ö. 1973)'un makâsıd görüşlerine ayrılarak yapılmıştır. Bu eser 2001 yılında Ürdün'de basılmıştır. Ayrıca Tâhir b. Âşûr'un makâsıd görüşlerini ele alan müstakil bir çalışma da İsmail el-Hasenî tarafından "*Nazariyyetü'l-Makâsıd inde'l-İmam et-Tâhir b. Âşûr*" ismiyle yapılmıştır.

Yine yakın zamanda yapılan maslahat çalışmalarına, Allâl el-Fâsî'ye ait *Makâsıdü's-Şerîati'l-İslâmiyye* ve *Mekârimuhâ* ve Said Ramazan el-Bûtî'nin kaleme aldığı *Davâbitü'l-Maslaha fi's-Şerîati'l-İslâmiyye* adlı eserleri eklenebilir.

Makâsıda dair yapılan çalışmalara *hikmet-i teşrîyi* konu edinen eserlere de yer verdik. Ancak makâsıdu's-şerîanın külli durumlardaki maslahatları ifade etmesinin yanı sıra hikmet-i teşrî'nin ise cüzîlere dair maslahatı ifade ettiği unutulmamalıdır.

Makâsıda dair günümüzde yapılan çalışmaların bibliyografya denemesi ise Ali Pekcan tarafından yapıldığı¹⁶⁵ için tekrara ihtiyaç duymuyoruz. Ancak Türkiye'de yapılan makâsıd çalışmalarını kısaca şöyle özetleyebiliriz.

1-Abdurrahman HAÇKALI, *İzz b. Abdisselam'da Maslahat Nazariyesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Samsun 1999.

¹⁶⁵ bk. Ali Pekcan, "Çağımızda Yapılan Makâsıd/Maslahat Eksenli Çalışmalara Dair Bir Bibliyografya Denemesi" (*İslam Hukuk Felsefesinde Makâsıdu's-Şerîa* içerisinde), Rağbet Yayınları, İstanbul, 2007, s. 304 vd.

- 2-Ahmed YAMAN, *Makâsıd ve İctihad*, Konya 2002.
- 3-Ali BAKKAL, *İslam Hukukunda Hikmet illet ve İctimâi Vâkıa Münasebetlerinin Hukukî Neticeleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1986.
- 4-Ali PEKCAN, *İslam Hukuk Felsefesinde Makâsıdu’ş-Şerîa*, İstanbul, 2007.
- 5-Ebubekir SİFİL, “*Fazlurrahman’da Hikmet-Maksat-Maslahat*” (Ahmet Yaman Makâsıd ve İctihad içinde s. 417-428)
- 6-Ertuğrul BOYNUKALIN, *İslam Hukukunda Gâye Problemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1988; “*Makâsıdü’ş-Şerîa*” DİA. maddesi.
- 7-Fethullah YILMAZ, *Vesâil-Makâsıd İlişkisi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2009.
- 8-Halit ÇALIŞ, *İslam’da Kolaylaştırma İlkesi*, Konya 2004.
- 9-İbrahim Kâfi DÖNMEZ, “*İllet*”, DİA. maddesi; “*Maslahat*”, DİA. maddesi, *Mevkıfu’ş-Şeyh Tâhir b. Âşûr min Makâsıdı’ş-Şerîati’l-İslamiyye*, Tunus 1985.
- 10-İlhan KUTLUER, “*Gaiyyet*”, DİA. maddesi; *Teolojinin Dört Terimi: Gaye-Nizam-İnayet-Hikmet*, Bilgi Hikmet dergisi, sayı 8, İstanbul 1984.
- 11-İsmail Hakkı İZMİRLİ, *Hikmet-i Teşrî*, İstanbul 1912, 1916, 1930.
- 12-Mehmet ERDOĞAN, *Şâtıbî’nin el-Muvâfakât tercemesi (İslamî İlimler Metodolojisi)*, İstanbul 1990.
- 13-Ömer Nasûhi BİLMEN, *Kurban (Mahiyeti- Vücûbu-Hikmet-i Teşrîsi)*, Ankara 1956.
- 14-Rahmi YARAN, “*Cüveynî Öncesi Makâsıd Düşüncesi*”, MÜİFD 2005; “*Cüveynî’den İbn Abdisselâm’a Makâsıd/Maslahat Söylemi*”, EKEV Akademi Dergisi 2006; *Karâfî’den Şâtıbî’ye Makâsıd/Maslahat Söylemi*, MÜİFD 2013.
- 15-Saffet KÖSE, *Çağdaş İhtiyaçlar ve İslam Hukuku*, İstanbul 2004.
- 16-Yunus APAYDIN, “*Karâfî’nin İzlediği Yöntemin Genel Çizgileri ve Maslahat Anlayışı*” (Ahmet Yaman Makâsıd ve İctihad içerisinde, Konya 2002.)

İKİNCİ BÖLÜM

KARÂFÎ'DE MAKÂSİD NAZARİYESİ

Fıkıh ilmi, usûl ve furû' olarak iki temelden müteşekkildir¹⁶⁶. Usûl yani asıllar da iki kısımda mütâlaa edilir. Asılların bir kısmını da usûl-u fıkıh bilgileri oluşturur. Diğer kısmını ise küllî fıkıh kaideleri oluşturur ve bunlar usulü fıkıh kitapları içinde bulunmaz¹⁶⁷. İmam Karâfî (ö. 684/1285) fıkıh ilminin küllî kaideler altında değerlendirilmesi gerektiğini savunan ilim adamlarındandır¹⁶⁸. Nitekim *el-Furûk* kitabının başlarında özellikle bu hususa dikkat çekmiştir. Bu kaidelerin şeriatın sırlarını ve hikmetlerini barındırdığını, bu sayede sayılamayacak kadar furû' meselenin kavranabileceğini söylemiştir¹⁶⁹. Küllî kaidelerin bilinmesi, fetva yöntemlerinin anlaşılmasını ve cüzî meseleleri küllî/genel kaideler altında zabt etmeyi sağlar. Ayrıca küllî kaide odaklı fıkıh anlayışı, fıkıh alanında söz sahibi birçok ilim adamının da izlediği bir yöntemdir. Bu yöntem sayesinde fikhî meseleler, kolayca genel kuralların altında ele alınarak zihinde tutulmuş olur. Aksi takdirde kişi, furû'/dal olan meseleleri zabtedebilmek için aşırı çaba harcadığı halde, kaçırdığı ayrıntılar sebebiyle daha fazla hata yapabilir. Karâfî'nin tabiriyle "Ömür biter, furû' meseleleri zabtetmek bitmez"¹⁷⁰.

Karâfî'nin *el-Furûk*'u da küllî kaideleri ve bunların arasındaki farkları usta bir biçimde ele alması bakımından çok önemlidir. Nitekim bu husus, *el-Furûk*'u ihtisar eden Hüseyin el-Mekkî tarafından altı çizilerek belirtilmiştir¹⁷¹. Karâfî, usul ve furû'a ait küllî kaideleri toplamayı, furû-u fıkha dair olan *ez-Zahîre* eserini kaleme aldığı esnada düşünmüştür. Bununla beraber bir kısmını *ez-Zahîre*'de yazdığını, ancak uygun olmayacağı için de müstakil bir kitap yazmaya karar verdiğini söylemektedir¹⁷². Ayrıca kırk kadar küllî kavâidi ve farklarını zikrettiği başka bir kitap daha te'lif ettiğini söyler¹⁷³. Bu sebeple çalışmamızda bazı konularda *el-Furûk*'la mukayese etmek için Karâfî'nin diğer kitaplarına da başvurulacaktır.

Karâfî'nin bu konuda sahip olduğu düşüncelerinde, bütün Şerî hükümleri makâsîd/maslahat-mefsedet etrafında düşünen hocası Şâfî fakihî İzz b. Abdisselam'dan (ö.

¹⁶⁶ Karâfî, *el-Furûk*, c. I, s. 5-6.

¹⁶⁷ Karâfî, *el-Furûk*, c.I I, s. 200; Vekîlî, *el-İmâmu's-Şihâb* c. II, s. 230-231.

¹⁶⁸ Nitekim onun küllî kaide odaklı düşüncesi kendinden sonra yaşayan İmam Şâtîbî (ö. 790/1388) gibi âlimlere ilham kaynağı olmuştur.

¹⁶⁹ Karâfî, *el-Furûk*, c. I, s. 6.

¹⁷⁰ Karâfî, *el-Furûk*, c. I, s. 7.

¹⁷¹ Muhammed Ali b. Hüseyin el-Mekkî el-Mâlikî, *Tehzîbi'l Furûk ve'l Kavaidi's-Seniyye fî'l-Esrârî'l-Fıkhiyye (el-Furûk'un Hâmişinde)*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009, I-IV, c. I, s. 6.

¹⁷² Karâfî, *el-Furûk*, c. I s. 9.

¹⁷³ bk. Karâfî, *Kitâbu'l-Ahkâm fî'l-Farkî beyn'l-Fetvâ ve'l-Ahkâm ve Tasarrufi'l-Kâdî ve'l-İmâm*.

660/1262) etkilendiği anlaşılmaktadır¹⁷⁴. Bunun bir sonucu olarak da Karâfi'nin “*Küllî Kaide*” kavramını, oldukça geniş anlamda ve neredeyse “*Makâsıd*”la aynı anlamda kullandığı anlaşılmaktadır. Maslahat-mefsedet eksenli olarak, ilk defa müstakil bir kitap¹⁷⁵ yazan İzz b. Abdüsselam'dır. Karâfi yalnızca hocasının izini takip etmekle kalmamış, aynı zamanda İmam Cüveynî (ö. 478/1085) , İmam Gazâlî (ö. 505/1111) ve İbn Abdisselam (ö. 660/1262) ile şekillenmeye başlayan makâsıd ekolünün görüşlerini daha sistematik bir hale getirmiştir.

2.1. Karâfi'nin Makâsıd Anlayışının Genel Hatları

Bu konu başlığı altında, İmam Şihâbüddîn el-Karâfi'nin (ö. 684/1285) makâsıd odaklı düşünce içerisinde, hangi görüşe sahip olduğu ve ne gibi yenilikler getirdiği üzerinde durmaya çalışacağız. Ancak ileride detaylı olarak işleyeceğimiz bazı konulara işaret etmekle yetineceğiz.

Allah Subhânehu ve Teâlâ bir şeyi emrettiyse, o şeyde mutlaka dünya menfaati, ahiret menfaati veya her ikisine ait menfaatler vardır. Bir şeyi yasaklamışsa da, dünyevî, uhrevî veya her ikisini ilgilendiren mefsedetler söz konusudur. Mübah olarak bıraktığı şeylerde de birçoğunun faydası veya zararı işaretlerle anlaşılabilecek şekildedir. Bunların çok azının bilinmesi güçtür. Bir de maslahatı akılla kavranamayan hususlar vardır ki onlar da ibadetlere ait olan kısımları oluşturur. Bunlar ancak Şâri'in bildirmesiyle bilinebilir.

Karâfi'nin makâsıd anlayışına dair ise şunları söyleyebiliriz:

1-Yapılan işlerde ve verilen hükümlerde, insanların yarar ve menfaatinin gözetilmesi, Ashab-ı Kiram ve onların takipçisi olarak gelen ilim adamlarının dikkate aldıkları bir husustur. Her ne kadar “*Makâsıdu's-Şerîa*”, o dönemde bir terim olarak kullanılmasa da verilen fetvalar ve gerçekleştirilen icraatlarda, maslahatın ön planda tutulduğu bir gerçektir. Örneğin Ebubekir –radıyallahu anh- döneminde, Mushaf'ın tek bir kitap haline getirilmesi, Ömer –radıyallahu anh-ın halifenin belirlenmesi işini şûraya bırakması, beytü'l-mâle ait hazine defterlerini tutturması, sikkenin kullanılmasına izin vermesi, hapishane yaptırması, yine Osman - radıyallahu anh-ın Mescid-i Nebvî'nin genişletilmesi için çevredeki vakfiyeleri yıktırması, Kur'an nüshalarını teke indirerek diğerlerini yaktırması ve herkesin yetişebilmesi için Cuma namazına dış ezan koyması gibi ictihatlar, ilk İslâm halifelerinin, Müslümanların maslahatını amaçlayarak yaptıkları işlerdir. Bunun dışında ilk devirlerde maslahat gözetilerek

¹⁷⁴ bk. Ahmed er-Raysûnî, *Nazariyyetü'l Makâsıd* s. 52; Haçkalı, “İlgili Literatür Çerçevesinde Makâsıd İctihadının Tarihî Seyri”, “*Makâsıd ve İctihad*”, Hzl. Ahmet Yaman, s. 283; Yunus Apaydın, “Karâfi”, *DİA*, İstanbul, 2001, c. XXI s. 396; Rahmi Yaran, “Karâfi'den Şâtibi'ye Makâsıd/Maslahat Söylemi”, *MÜİFD*, 2013, S. 45, ss. 5-30, s. 6.

¹⁷⁵ İzz b. Abdisselam (ö. 660/1262)'a ait olan söz konusu kitabın ismi “*el-Kavâidu'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*” dır.

verilen, daha nice husûsi ve umûmi fetvalardan bahsedebiliriz¹⁷⁶. İmam Şihâbüddîn el-Karâfî (ö. 684/1285)'nin de, maslahat düşüncesinin arka planında, Ashâb-ı kiram, tâbiîn ve takipçilerinin verdiği fetvaların etkisi olduğunu söylenebiliriz¹⁷⁷. İmam Karâfî, buradan hareketle maslahatı ele alır ve maslahatın çeşitli kısımlara ayrıldığını belirtir¹⁷⁸. Özellikle o, ihtilafın olduğu maslahat-ı mürsele üzerinde durmayı ihmal etmemiş ve mürsel maslahatın maslahat sıralamasında en alt derecede bulunduğunu da söylemekten geri durmamıştır.

2-İmam Karâfî, korunup muhafaza edilmesi hususunda bütün ümmetlerin ittifak ettiği beş esasın varlığından bahseder. Bunların canlar, akıllar, ırzlar, mallar ve lukatalar/buluntular olduğunu söyler¹⁷⁹. Onun açıklamalarından, bu esaslara zarar verebileceği düşünülen birçok dal meselelerin de, yasaklar içerisinde mütalaa edilmesi gerektiği anlaşılır. Karâfî'nin bu sözleri düşünüldüğünde, onun Şerî hükümlerin incelenmesine küllî/genel açıdan baktığını görürüz. Küllî kaideler üzerinde sürekli durması da kanaatimizce, nassların arka planında gördüğü maslahatın küllî kaide odaklı olarak gerçekleştirilebileceği düşüncesinden ileri gelir. Dolayısıyla onun, nasları, tafsili bir incelemeyle, fakat genel anlamda, maslahat-mefsedet açısından bakarak değerlendirdiğini ve meseleleri küllî-cüzî sadedinde ele aldığını söylemek mümkündür. Bunun bir sonucu olarak da, belki kendisinden sonraki yıllarda bile benzerinin yazılmayacağı, küllî kaideleri ve farklarını ele aldığı eşsiz eseri *el-Furûk*'u kaleme almıştır.

Dolayısıyla kendisinin ve İbn Abdisselam'ın (ö. 660/1262) Şerî hükümleri, maslahat-mefsedet –ki *makâsıdu's-şeriyayı* ifade eder- açısından genel bir düşünmeye tabi tuttukları açıktır. Ancak bu tutumlarıyla ne sadece küllîyi esas almayı, ne de sadece cüzîyi esas almayı düşünmüşlerdir. Cüzî hükümleri küllîler içerisinde değerlendirerek, hem konunun anlaşılmasının hem de zapt edilmesinin kolaylaşmasını sağlamaya çalışmışlardır. Bu bağlamda Şerî hükümlerin, maslahata riayet edilmesini ve mefsedetın de giderilmesini ifade ettiği anlaşılmaktadır. Kullara olan yararın elde edilmesi ve zararın da giderilmesi, Şeriatın gayesini ifade edince, Karâfî'nin bu husustaki görüşleri üzerinde durmak yerinde olacaktır.

3-Maslahat, herhangi bir lezzetle veya bu lezzete sebep olan şeyle yahut da bir ferahlamayla veya bu ferahlamaya sebep olan şeyin elde edilmesiyle gerçekleşir. Mefsedet ise bir elemenden veya bu eleme sebep olan şeyden dolayı yahut da bir üzüntü veya buna sebep olan şeyden dolayı meydana gelir. Şerî örf bunu, yerine ve durumuna göre sınırlandırmıştır. Bu sebeple bizzat masiyetin kendisine, sebeplerine veya masiyetin vermiş olduğu geçici

¹⁷⁶ bk. Ebu'l-Hasen Alâeddin Ali b. Halil et-Tarablusî el-Hanefi, *Muinu'l-Hükkam fi mâ Yeteraddedü beyne'l-Hasmi mine'l-Ahkâm*, Daru'l-Fikr, yy., ty., s. 177.

¹⁷⁷ bk. Vekîlî, *el-İmâmu's-Şihâb*, c. II, s. 15 vd.

¹⁷⁸ Karâfî, *el-Furûk*, c. II, s. 59 vd, 184; *ez-Zahîre*, c. I, s. 150, 152.

¹⁷⁹ Karâfî, *el-Furûk*, c. IV, s. 80.

ferahlamaya *maslahat*/yarar/fayda teriminin kullanılması doğru olmayıp, bunun dışındaki yerlerde kullanılabilir. *Mefsedet* kavramının da yapılan ibadetlerde çekilen zorluklar için veya meşakkat barındıran ibadetlere sebep olan şeyler hakkında kullanılması doğru değildir. Bu bağlamda gerek emirler gerek nehiyler olsun, Şâri'in buyruklarını yerine getirmekteki zorlukların hiçbirisi mefsedetler içerisinde yer almaz. Çünkü Şâri'in emirleri maslahatın elde edilmesine sebep teşkil ederken, yasakları da mefsedete götüren yolları kapama özelliğine sahiptir. Bu sebeple yararın elde edilmesinin ve zarardan kaçınılmasının faydası dünyada kısmî olarak görülse de, esas olarak ahirette cennetin kazanılmasına ve cehennemden kurtulmaya sebep olurlar. İslâm dininin öğretilerine bakıldığında¹⁸⁰ ahiret menfaatinin dünya menfaatlerine öncelendiği görülür. Nitekim Karâfi de aynı düşüncededir¹⁸¹.

4-Makâsıd hususunda Karâfi'nin değindiği konulardan birisi, maslahat ve mefsedetlerin çeşitli itibarlarla farklı kısımlara ayrılmasıdır. Karâfi'ye göre maslahat ve mefsedetler bulundukları mahal bakımından yalnız dünyevî, yalnız uhrevî ve hem dünyevi hem uhrevî olanlar olmak üzere üçe ayrılır. Dünyevî maslahatlar, dünyadaki mübah herhangi bir lezzetlenme olabilir. Ahirete ait olanlar, beraberinde güçlük olsa bile ibadet fiilleridir. Her ikisiyle ilgili olanlar ise sadaka vermek gibidir. Çünkü sadaka, dünyada başkasına yarar sağladığı gibi ahirette de sadaka verene yarar sağlar.

5-Karâfi, makâsıdı rütbe ve sıralama açısından da alt kategorilere ayırır. Makâsıd, bu açıdan *Zarûrî-Hâcî* ve *Tetimme/Tekmîlî* derecelerinde bulunur¹⁸². Burada üzerinde durulması gereken önemli konulardan birisi de zarûriler sıralamasıdır. O, zaruriler sıralamasını “*Can-Din-Nesep-Akıl-Mal*” şeklinde yapmıştır¹⁸³. Hatta bazılarının *İrzın* korunmasını da ekleyerek zarurileri altıya çıkardığını da belirtir. Ancak onun, *el-Mahsûl* şerhinde yer alan sıralaması ise Fahreddin er-Râzi'nin (ö. 606/1209) sıralaması ile bir değişiklik göstermez. Nitekim burada da *Can-Mal-Nesep-Din-Akıl* şeklinde bir sıralama yapmıştır¹⁸⁴.

6-Yukarıda sözünü ettiğimiz, *Makâsıdu's-ş-şerîa*'nın zaruretler, hâcetler ve tahsînîler sıralaması, hem dünya hem de ahiret maslahatı açısından geçerlidir. Örneğin, farz fiillerin yapılması ve haramların terkedilmesi ahiret açısından zarûrileri oluşturur. Müekked sünnetler ise hâcîler kısmına dâhildir. Mendub hükmünü alan fiiller de tahsînîler içerisinde bulunurlar. Nikâhlanma, şahsın temel ihtiyacı oranında giyinmek, yemek ve içmek gibi şeyler dünyevî zarûriler içerisinde yer almaktadır. Güzel yiyecekler yemek ve lezzetli şeyleri içmek de dünyevî tahsînîler

¹⁸⁰ bk. el-Bakara, 2/195; el-A'râf, 7/31-32; ez-Zilzâl, 99/7-8.

¹⁸¹ Bakkûrî, *Tertîb*, s. 32.

¹⁸² Karâfi, *el-Furûk*, c. II, s. 188; *Nefâis*, c. IX, s. 4079; *ez-Zahîre*, c. I, s. 127.

¹⁸³ Karâfi, *ez-Zahîre*, c. I, s. 127.

¹⁸⁴ Karâfi, *Nefâis*, c. IX, s. 4079.

içerisindedir. Zaruri şeyler ile tahsînîler arasında olan şeyler de dünyevî hacetlere örnek olarak verilir.

Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere, genel olarak vacip maslahatlar menduplardan, mendup maslahatlar da mübah olanlardan daha üst derecededir. Mendub maslahatlar uhrevî maslahatlar içerisindedir. Mübah maslahatlar ise dünyevî maslahatlar arasında yer alır. Bu sebeple uhrevî maslahatların dünyevî maslahatların önünde bulunduğu anlaşılır. Dolayısıyla maslahatlar arası yukarıdan aşağıya sıralama; zarurîler, hâcîler ve tahsînîler şeklinde gerçekleşir¹⁸⁵. Ayrıca maslahatlar hasen-ahsen, faziletli ve daha faziletli kısımlara ayrıldığı gibi mefsedetler de çirkin-daha çirkin ve rezil-erzel –daha alçak seviyede olan- kısımlarına ayrılır. Bunların da kendi aralarında en üst, en alt ve mutavassıt dereceleri vardır. Efdaliyet sıralamasında da o amelin yarar veya zarar durumu etkilidir¹⁸⁶.

7-Ahiret maslahatları, sadece şeriatin belirlemesiyle sabit olurlar. Dünyevi maslahatlarda ise âdetler ve tecrübeler etkilidir. Şer’î maslahatlar bina edildikleri bilinme seviyelerine göre dört ayrı grupta bulunurlar. Bunlar irfan, itikad, zann-hüsbân ve şekk-evham seviyeleridir. Müctehid âlimlere nazaran dini inançlar, irfan seviyesine; avamın dini inançları itikad seviyesine; birçok amelî işler, zann seviyesine ve verâ’yı tahsil etmeye yarayan şeylerin geneli de şekk-evham seviyelerine örnektir¹⁸⁷.

8-Maslahat ve mefsedetler, mahza/sırf maslahat, mahza mefsedet şeklinde bulunabilir. Bunun dışında mefsedetle karışık maslahatlar ve maslahatla karışık mefsedetler de olabilir. Bu tür durumlar, iyice tahlil etmeyi gerektiren durumlardır. Bu konuyu inşallah “*Teâruz*” bahsinde detaylı olarak ele alacağız.

9-İmam Şihâbüddîn el-Karâfî’nin (ö. 684/1285) talebelerinden olan Bakkûrî (ö. 707/1307), maslahat ve mefsedet, kalbe, hislere, azalara ve bedene, mallara, zaman ve mekâna veya daha başka şeylere bağlı olarak bulunabileceğini söyler. Ayrıca sebeplerine nispetle maslahat ve mefsedet, farklı kısımlara ayrıldığını beyan eder. Söz konusu durumda uhrevî maslahatların sebepleri irfan, tâat ve iman olabileceği gibi, uhrevî mefsedetlerin sebepleri de küfür, fık ve isyan olabilir¹⁸⁸.

Maslahat ve mefsedetle ilgili olarak bir başka durum ise kişinin zann ile yaptığı fiillerde karşımıza çıkar. Bu kişinin zannı doğruya denk gelirse, herhangi bir sorun teşkil etmez ve kişi bundan sevap alır. Fakat bir kişi, bir şeyin vacib, mendub veya mübah olduğunu zannederek mefsedet işlerse, bu sebeple o kişi günah kazanmış olmaz. Yine mefsedet zannıyla

¹⁸⁵ bk. Karâfî, *ez-Zahîre*, c. I, s. 127.

¹⁸⁶ Bakkûrî, *Tertîb*, s. 39.

¹⁸⁷ Bakkûrî, *Tertîb*, s. 34.

¹⁸⁸ Karâfî, *Nefâis*, c. VII, s. 3255 vd.; Bakkûrî, *Tertîb*, s. 34.

bir kişi maslahat işlese, sonra zannının yalan olduğu ortaya çıksa, bu kişi fâsık olmuş olur ve şehadetine de itibar edilmez¹⁸⁹.

10-Karâfî'nin (ö. 684/1285) üzerinde durduğu bir başka konu, sevap ve ikâbın/cezanın az veya çok olması, maslahat-mefsedetin azlık-çokluğuyla mı, yoksa yapılan işin az veya çok olmasıyla mı ilgili olduğudur. Bu konuda Karâfî (ö. 684/1285), sevap ve cezada aslın, işlenilecek fiilde maslahatın az veya çok olmasıyla orantılı olduğunu söyler¹⁹⁰. Daha anlaşılır bir ifadeyle vacipler, maslahatın en çok olduğu kısımdır ve mahza/sırf maslahatlar bunlar içerisinde yer alır. Vaciplerin en üst ve en alt derecesi vardır. Vaciplerin en alt derecesinin bittiği yerde mendupların en üst derecesi başlar. En düşük derecedeki mendupla da sevap elde edilmiş olur. Alt-üst açısından mefsedetlerin de sıralaması bu şekildedir. Yani mefsedet en düşük derecesi en düşük mekruha, en yüksek derecesi ise en yüksek derecedeki harama denk düşer. Yine mefsedet açısından en düşük haramların bittiği yerden en üst seviyedeki mekruhlar başlar. Bu kural, genel bir kuraldır. Bu sebeple bir dinar sadaka vermek, faydası daha çok olduğu için, bir dirhem sadaka vermektен, boğulan bir insanı kurtarmak, daha yararlı olduğu için, boğulan bir hayvanı kurtarmaktan daha üstündür. Yine mefsedet daha fazla olması sebebiyle, ırza veya cana yapılan eziyetlerin günahı mala yapılan eziyetlerden daha büyüktür¹⁹¹.

11-Karâfî'ye göre, yapılan işte amelin çok olması, sevabın da çok olmasını gerektirmez. Mesela, kişi yaptığı tek bir iş sebebiyle onlarca masum insanın ölmesine sebep olabilir. O kişi, bunu yapmak için çok iş yapmamış da olabilir. Fakat işlediği işin içindeki mefsedet, verdiği zarar sebebiyle kat be kat artmıştır ve günahı da ona göredir. Bunun tersi için de aynı şey söylenebilir. Yani kolay ve basit şekilde yapılan bir iyilik, birçok insanın yararına olabilir. Bu da yapılan işteki maslahatın oranıyla alakalıdır. Verdiği faydanın çok olması sebebiyle bu işten kazanılan sevap da o oranda olur. Ancak bu kaide, ibadetlerde çoğunlukla tersine yer alır ve yapılan fiillerin artmasıyla çoğunlukla maslahatın arttığı görülür¹⁹².

12-Sûreten aynı görünen bazı işlerden elde edilen sevap oranları da farklı olabilir. Bu da Şeriatın o fiile yüklemiş olduğu vasıftan kaynaklanır¹⁹³. Mesela, zekâtın olan bir miktar sadaka vermek ile nafîle olarak aynı miktarın sadaka verilmesinden farklı sevaplar elde edilir. Çünkü Allah Teâlâ zekâta farziyet sıfatını yüklemişken diğer fiil, menduplar içerisinde yer

¹⁸⁹ Karâfî, *Nefâis*, c. VII, s. 3259; Bakkûrî, *Tertîb*, s. 35.

¹⁹⁰ Karâfî, *el-Furûk*, c. II, s. 233-234.

¹⁹¹ Karâfî, *el-Furûk*, c. II, s. 227.

¹⁹² Karâfî, *el-Furûk*, c. II, s. 228.

¹⁹³ Karâfî, *el-Furûk*, c. II, s. 234.

alır. Aynı zamanda zekât vererek hayr yapan kişi, hem zekât ibadetini yerine getirmiş hem de etrafına faydalı olmuştur. Bu konuya, iftitah tekbirinin, vacip olması sebebiyle namaz içindeki diğer tekbirlerden üstün olması, namaz içerisinde “*Fatiha*” okumanın namaz dışında “*Fatiha*” okumaktan daha sevaplı olması ve tilavet secdesinin nafil olarak yapılan secdelerden daha üstün olması da örnek olarak verilebilir. Bütün bunlar, Şâri’ Teâlâ’nın kendi iradesiyle diğerlerine göre bazı fiilleri bazısından üstün kıldığı fiillerdir. Dolayısıyla burada, vacip maslahatların mendup maslahatlardan önde olduğunu anlamış oluyoruz. Başka bir ifadeyle, hükümlerdeki değişikliklerin maslahat oranının değişmesine bağlı olduğu görülür. Fiillerde maslahat oranı çoksa vacip; daha azsa mendup olur. Aynı şekilde mefsetet çoksa haram, daha azsa mekruh olur. Bu sebeple had ve ta’zirlerin, zararın seviyesine göre düzenlendiği söylenebilir¹⁹⁴. Burada, işlenilen emirlerde maslahatın derecelerinin, yasaklarda ise mefsetetin derecelerinin göz önünde bulundurulduğu anlaşılmaktadır.

13-Karâfî, genel kuralın vacibin menduptan üstünlüğü olmasına rağmen maslahatının fazlalığı sebebiyle bazı yerlerde mendubun vacibe öncelenebileceğini belirtir¹⁹⁵. Bu sebeple mendubu, maslahatı kâsır olup vacipten aşağı derecede olan ve maslahatı fazla olup vacipten üst derecede olan diye iki kısma ayırdığını söyleyebiliriz. Yalnız, mendubun vacibin önüne geçtiği yerlerde şeriatin etkisi olduğu unutulmamalıdır. İmam Karâfî (ö. 684/1285), böyle yerler için yedi suret saymıştır. Ancak hepsini ayrıntılı olarak işlemeyi, çalışmamızın hacmini de düşünerek uygun bulmuyoruz. Bu sebeple bazılarını kısaca söyleyeceğiz. Bunlardan birisi şudur:

Borcunu ödemeye güç bulamayan kişiye mühlet vermek vaciptir. Borcundan vazgeçmek ise menduptur. Fakat ayeti kerimede “...verdiğiniz borcu tasadduk etmeniz sizin için daha hayırlıdır¹⁹⁶...” buyrulmuştur. Buradan anlaşıldığı üzere mendup olmasına rağmen borcu affetmek, vacip olmasına rağmen borcu almayı beklemekten daha üstün sayılmıştır. Çünkü borcu tasadduk etmek, borcun ödenmesi için beklemekten maslahat olarak daha üstündür. Borç veren kişi alacağını istediği zaman, mühleti olsa da borç alan kişi, ödemek için illaki sıkıntıya girecektir. Borç öyle bir şeydir ki, Hazreti Peygamber -sallallahu aleyhi ve sellem- in dualarında borçtan Allah Teâlâ’ya sığındığını görüyoruz¹⁹⁷. Bu sebeple borçlu kişiden borcun affedilmesi, borçluyu oldukça rahatlatacak ve daha üst bir maslahat sağlanmış olacaktır.

¹⁹⁴ Bakkûrî, *Tertîb*, s. 37.

¹⁹⁵ Karâfî, *el-Furûk*, c. II, s. 228.

¹⁹⁶ el-Bakara, 2/37. “وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ”

¹⁹⁷ Süleyman b. el-Eşas Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Dâru'l-Asriyye, I-IV, Beyrut, ty., İstiâze, 1555.

Mesela cemaatle kılınan namaz, ferden kılınan namazdan 27 kat daha sevaplıdır. Hâlbuki hüküm açısından namaz farz, cemaate gitmek ise mendup/sünnet-i müekkedir. Bundan başka Karâfî (ö. 684/1285) bu konuya, mescid-i nebevî, mescid-i haram ve beyti-makdis de kılınan namazların diğer mescitlerde kılınan namazlardan daha üstün olmasını örnek verir. Bunun dışında namazda huşû, menduptur. Namaz kılmak ise farzdır. Ama huşûnun kaybedilmemesi için cemaate giderken de vakarlı bir şekilde yürünmesi acele ve endişeye mahal verilmemesi¹⁹⁸ söylenmiştir. Dahası yetişilen rekâtlar imamla beraber, yetişilemeyenler de imamdan tamamlanarak namaz ibadeti yerine getirilir. Karâfî burada, konuyla ilgili hadisi şerifin “*kaçırdığınızı kaza edin*”¹⁹⁹ rivayetini de dikkate alır. Bu durumu, farz olan namaza vakarla yürünerek yetişilememesi zamanında kaza edilmesiyle açıklar. Dolayısıyla bu durum da mendubun vacipten üstün olduğu yerlerdendir.

“*Maslahatının çok olmasından dolayı vacip, menduba takdim edilir.*” kaidesinin dayanağı, kulun Allah Teâlâ’ya en üstün tekarrubunun farzları yaparak yaklaşması olduğunun belirtildiği kudsî hadisi şeriftir²⁰⁰. Ayrıca bu kaidenin ortaya çıkmasında nasların tümevarım yöntemiyle incelenmesinin etkisi yadsınamaz. Yukarıda sayılan hususlar, buradan çıkarılan kaideye aykırıdır. Böyle bir durumda Şeriatin, maslahatının fazlalığı sebebiyle mendubu vacibin önüne geçirmiş olduğu ortaya çıkar. Biz de bu tür mendupları, vacibe önceleriz. Aynı zamanda Şâri’in mendubu üstün tutmasından, ondaki maslahatın daha fazla olduğu anlaşılır. Karâfî, mendubun daha yararlı olduğunun bilinmemesi durumunda, eserle müessire delil getirerek, şeriat Sahibi’nin bu mendubu vacibin önünde tutmasının, ancak bir maslahat sebebiyle olabileceğini söyler²⁰¹.

14-Bazen yapılacak işin az olması, daha çok sevabı tahsil etmeye sebep olabilir. Namazlarda çok uzun kıraat yapmak, belki huşûyu ve Allah Teâlâ’ya yaklaşmayı artırabilir. Fakat bir rekâtta bütün sureyi okumak yerine, bu sureyi kılınacak olan rekâtlara yaymak, hem cemaati usandırmayacaktır hem de yaşlı ve yorgun olanların gözetilmesini sağlayacaktır. Dolayısıyla cemaatli namazlarda kıraati uygun miktarda kısaltmak daha çok sevabın tahsilini sağlar. Yine rekatları daha kısa olmasına rağmen sabah namazı –Mâlikîlere göre- diğer namazlardan daha üstündür²⁰². Karâfî, zehirli kertenkelenin tek vuruşla öldürülmesiyle yüz

¹⁹⁸ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhi l-Buhârî*, tahk. Muhammed Zühayr b. Nâsir, Dâru Tavkî’n-Necât, I-IX, yy., 1422, Bâbu Kavli’r-Racül Fâtetnâ’s-Salât, 635.

¹⁹⁹ Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Hurusânî en-Nesâî, *Sünen-i Nesâî*, thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, Mektebetü’l-Matbûâtî’l-İslâmiyye, I-VIII, Halep, 1986/1406, Sa’yi ilâ’s-Salât, 861.

²⁰⁰ Buhârî, *Sahîh*, Tevâzu, 6502.

²⁰¹ Karâfî, *el-Furûk*, c. II, s. 233.

²⁰² Çünkü Mâlikîlere göre “*Vustâ*” ile kasıt sabah namazıdır. bk. Karâfî, *el-Furûk*, c. II, s. 234.

sevap, iki vuruşla öldürülmesiyle yetmiş sevap kazanılacağını belirten hadisi şerifi²⁰³ de daha az fiille daha çok sevap kazanılabileceğine²⁰⁴ örnek gösterir²⁰⁵.

Sevap ve cezanın, yapılan işlerde bulunan maslahat ve mefsedetle ilişkili olmasına bazı naslarla itiraz edilebilir. Örneğin “*İşlediğiniz ameller sebebiyle girin cennete*”²⁰⁶., “*Kim yararlı bir amel işlerse kendi lehinedir. Kim de zararlı bir iş işlerse aleyhindedir*”²⁰⁷.” Ve “*İnsan için çalıştığı şeyden başka bir karşılık yoktur*”²⁰⁸.” gibi ayeti kerimeler, bunlar içerisinde sayılabilir. Karâfi’nin söylemleri, ilk bakışta bu ve benzer ayetlere uygun değilmiş gibi anlaşılabilmektedir. Hâlbuki o, sevap ve cezanın mutlak anlamda amellerle bağlantılı olduğunu kabul eder. Çünkü ameller maslahat ve mefsedetın gerçekleşmesi için birer sebeptirler. Bu anlamda sevap ve ceza doğal olarak işlenilen amellerle bağlantılıdır. Bu iki durum arasındaki fark ise şudur: Sevap ve cezanın amellere göre tertiplenmesi, beklenti üzerine yapılan bir tertiplenmedir. Oysaki maslahat ve mefsedete binaen yapılan tertipler ise illet üzere yapılan tertiplerdir²⁰⁹. Dolayısıyla fiilde maslahat veya mefsedetın bulunması, o fiili sevaplı veya cezalı fiil yapar. Yani fiildeki maslahat veya mefsedet, o fiilden sevap veya cezanın tahsilinin illeti olmuş olur. Fakat bir fiili işlemek, sadece maslahat veya mefsedetın gerçekleşmesine sebep olabilir.

15-İmam Karâfi (ö. 684/1285) ve öğrencisi Bakkûrî (ö. 707/1307)’ye göre ameller, marifet ve kalbin hallerinin tertiplenmesinin bir sonucu olarak meydana gelir. Marifet ve kalbin hali ne kadar iyi olursa o kadar yararlı işler yani maslahatı yüksek fiiller ortaya çıkar. Bu sebeple de kalbin, bulunduğu durum itibarıyla, alt-üst dereceleri vardır. Mesela kalbin iyi yönde, havf, recâ, iclâl, mehâbe, muhabbet ve kemâl-i muhabbet gibi derecelerinden bahsedilebilir. Bakkûrî, burada Allah Teâlâ’nın mücahitlere 100 derece vadettiğinden bahsederek²¹⁰ bir saniye bile önce iman etmenin ve imanlı uzun ömrün, maslahatı çok olan ameller işlendiğinde ahiret maslahatı açısından ne kadar da önemli olduğunu vurgular. Bu

²⁰³ Buhârî, *Sahîh*, “Kitâbu Ehâdisi’l- Enbiyâ”, 3359.

²⁰⁴ Karâfi, *el-Furûk*, c. II, s. 235.

²⁰⁵ Karâfi, bu hadisin sahih olduğunu belirttikten sonra hadisi, açıkladığı konuyla ilgili olarak şöyle değerlendirir: Hadisi şerifte zehirli kertenkelenin bir kerede öldürülememesi, kişinin o işe verdiği önemin az olmasından ve dikkatini o iş üzerinde toplamamasından kaynaklanmaktadır. Çünkü bu hayvanı öldürmek için çok kuvvetli olmaya veya aşırı derecede sert şekilde vurmaya gerek yoktur. Zira bu hayvan, yumuşak bir hayvandır. Kolaylıkla öldürülebilir. Ayrıca zehirli kertenkelenin yemeklerin bozulmasına sebep vermesi de düşünüldüğünde, Karâfi’nin bu hadisi konuya örnek göstermesini maslahat düşüncesiyle ilişkilendirebiliriz.

²⁰⁶ en-Nahl, 16/32. “انْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ”

²⁰⁷ Fussilet, 41/46. “مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا”

²⁰⁸ en-Necm, 53/39. “وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى”

²⁰⁹ Bakkûrî, *Tertîb*, s. 39.

²¹⁰ Bakkûrî, *Tertîb*, s. 40-41.

sebeple, kalbin halleri ve marifet açısından mefsedetın de dereceleri olduğunu söylemektedir²¹¹.

İbn Abdisselam (ö. 660/1262), Karâfî (ö. 684/1285), Bakkûrî (ö. 707/1307) ve Şâtıbî'nin (ö. 790/1388), kalbi alakadar eden konular, niyet ve tekarrub üzerinde bu denli durmalarının ardında birkaç sebep sayılabilir. Bunlardan ilki; birçok yerde söylediğimiz gibi bu ilim adamlarının naslara bütüncül yaklaşımının olması ve bu nasların arkasında genel maslahatı elde etmeye çalışmış olmalarıdır. Bu sebeple ahlak konularıyla ilgili nasları incelemişlerdir. İkinci olarak; elde edilen manevi derecelerin ulviliği sebebiyle, işlenilen fiillerin maslahatı yüksek işler olacaktır. Bu dünyevî, uhrevî veya her ikisi için faydalı maslahatları doğurabilir. Veya tam tersi söz konusu olabilir. Son olarak İbn Abdisselam (ö. 660/1262) gibi bahsi geçen ilim adamlarından bazılarının tasavvufi yönünün bulunmasının bu durumda etkili olduğu söylenebilir.

16-Karâfî'nin maslahat anlayışında dikkatimizi çeken diğer bir husus, onun, naslara oldukça muallel yaklaşmasıdır. Eserlerinde ibadetın maslahatıyla muâmelatın maslahatı arasını ayırt ettiđi²¹² görülür. Bu sebeple kendine özgü teabbudî-ta'lîli ayırımına gitmiştir diyebiliriz.

17-Karâfî, meşakkatler konusunu da ele almış ve hangi meşakkatlerde ibadetın düşebileceği hususunu detaylıca işlemiştir²¹³. Ona göre, temel olarak ibadet konusundaki meşakkatler, iki grupta yer alır. Bunlardan birincisi, ibadetın özünde yer alan ve yerine getirilmesinde çok az derecede dış etkenlerin bulunduğu durumlardır. Soğuk havada abdest almak, gusûl etmek, uzun günlerde oruç tutmak ve canın tehlikeye girmesi pahasına²¹⁴ bile olsa cihad etmek gibi.

İbadetler konusunda ikinci grupta yer alan meşakkatler ise kendi içerisinde üç şekilde bulunur. Bunların ilkinde, kişinin yaşamı veya herhangi bir organı tehlikeye girer yahut da bir daha kendisine yararlı olacak şeylerden faydalanma imkânı kalmaz. Bu durumda ibadetın yerine getirilmesiyle sevap elde edilse bile bir daha benzeri ibadetleri işleyerek sevap tahsil etme imkânı kalmamış olur. İşte bu tür meşakkatler, ibadet yükümlülüğünü düşüren meşakkatlerdir. Ayrıca bu sayılanların korunması, hem dünya hem ahiret menfaati için gereklidir. İkincisi, elin parmağında çok az bir acı hissetmek gibi dünyevî küçük sıkıntıların

²¹¹ Bu konuda detaylı bilgi için bk. tez metni “*makâsıdu'l-mükellefîn*” başlığı.

²¹² Karâfî, *el-Furûk*, c. I, s. 220; *Şerhu Tehkîh*, s. 398.

²¹³ Karâfî, *el-Furûk*, c. I, s. 215 vd.

²¹⁴ Karâfî (ö.684/1285), burada kasten kişinin ölüme gitmesini veya şimdiki manada intihar saldırısı gerçekleştirmesini kastetmemektedir. O, cihad ibadetının yerine getirilmesinde her zaman var olan canından olma tehlikesinden bahseder.

olduğu durumlardır. Böyle durumlarda ibadetin yerine getirilmesi, meşakkatin hafifliği ve ibadetin şerefinden ötürü meşakkatin giderilmesinden daha faziletlidir.

Üçüncü kısım meşakkatler, derece olarak ilk iki meşakkat arasında olan meşakkatlerdir. Bunlardan birincisine yakın olanlar –ki ibadetin hafifletilmesini gerektiren kısımdır- birincisine, ikincisine yakın olanlar da ikincisine bitleştirilir. Fakat bu işlemin yapılmasından sonra dahi ihtilaf edilen üçüncü bir grup daha ortaya çıkar. Bu gibi durumlar, ancak her iki şık iyi tahlil edilerek çözüm üretilebilecek kısımları oluşturur. Birbirinden farklı fetvaların ortaya çıktığı durumlar genellikle bu kısım içerisinde yer alır²¹⁵.

18-Karâfi (ö. 684/1285), fiilî örf ve kavli örfün geçerli olup olmadığı alanları değerlendirirken, örfün değişmesi zamanında nasıl hükmedileceğine ve neye itibar edileceğine değinir²¹⁶. Örfün değişmesi durumunda kesinlikle o örfe bağlı verilen hükümlere itibarın kalmadığını belirtir. Fetva verenlerin bu kurala özellikle dikkat etmesini ister ve ciddi uyarılar yapar. Kendisine soru yöneltilen ilim adamının, bulunduğu çevrede veya beldede yaşamayan kişilere fetva verirken, fetva verenin kendi bölgesinin örfü değil, soru soranın yaşadığı bölgenin örfünün dikkate alınmasında sıkı tembihlerde bulunur. Aksi takdirde kişi, kendi bölgesinin ileri gelenleri tarafından yazılan kitaplardaki nakillere takılı kalır. Bu da kişinin fıkıh bilgisinde ve bu bilgiyi kullanımında bir donukluğa yol açar. Böylesi bir tutum, dini sapkınlık olur. Selef âlimlerinin gayelerini anlamamaktan ileri gelen bir cehalet olur. Hâlbuki kişi, soru soranın örfünü araştırıp soruştursa ve ona göre hüküm belirlese, donukluktan ve yanlış fetva vermekten kurtulmuş olur²¹⁷.

Karâfi'nin, bu konudaki tutumu incelendiğinde, halk arasında yemin, nezir, köle azadı ve boşama gibi durumlarda kullanılan sözcüklerin manalarının belirlenmesinde, örf-i fiilî yerine örf-i kavliyi tercih ettiği anlaşılır. Kanaatimizce onun bu tutumu, maslahat açısından örfe oldukça değer verdiği düşünüldüğünde, örf-i fiilîye hiç itibar etmediği anlamını taşımamaktadır.

19-Karâfi'nin, üzerinde durduğu bir diğer önemli mesele, onun, Hazreti Peygamber –sallallahu aleyhi ve sellem- in söz ve fiilleri hakkında, onların sonuçlarını dikkate alarak farklı bir ayrıma gitmesi olmuştur²¹⁸. Nitekim aynı durum Apaydın tarafından da kısaca

²¹⁵ *el-Furûk*'u tahlil ederek Karâfi'nin, görüşlerini değerlendiren İbnu's-Şât (ö. 723/1325), bu beşli taksimi sıhhatli bulmaz. Karâfi'nin söylediği lâhikler yani birinci ve ikinci kısma bitleştirilenlerin de bunların içerisinde zikredilerek, ihtilafı olan kısmın, üçüncü grup olarak açıklanmasının daha doğru olacağını belirtir. bk. Ebi'l-Kâsım Kâsım b. Abdillâh İbni's-Şât, *İdrâru's-Şurûk alâ Envâi'l-Furûk*, (*el-Furûk*'un beraberinde), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009, I-IV, c. I, s. 217-218.

²¹⁶ Bu konuyu detaylı olarak “*Yüksek Maslahat Teorisi*” başlığı altında ele aldığımız için burada fazla detay vermiyoruz.

²¹⁷ Karâfi, *el-Furûk*, c. I, s. 322.

²¹⁸ Karâfi, *el-İhkâm*, s. 99 vd.

belirtilmiştir²¹⁹. Apaydın, Karâfî'nin (ö. 684/1285) bu konuyu tartışmaya açmasının sebebi olarak, ileride ele aldığımız *yüksek maslahat teorisi ve örfün değişmesiyle hükümlerin de değişeceği* prensibinin ilişkilendirilebileceğini göstermektedir. Karâfî, Hazreti Râsûl'ün tasarruflarını tebliğ-fetvâ, kadâ ve imamet şeklinde birbirinden ayırarak, aralarındaki farkları izah etmeye çalışır. Daha sonra nübüvvet ve risalet arasındaki farka işaret ederek bunları hükümlere etkisi açısından değerlendirir. Biz bu konuya kısaca bu konudan değinmemizin uygun olacağını düşündük²²⁰.

Ona göre *Fetva*, Peygamber –sallallahu aleyhi ve sellem-in Allah Teâlâ'nın hükümleri içerisinde bulunduğu şeyle haber vermesidir. Bu durumda fetvaya ehil olan diğer insanlar Hazreti Rasûlle ortaktır. *Tebliğ* ise risâletin gereği ve Allah Teâlâ'nın emridir. Hazreti Peygamber –sallallahu aleyhi ve sellem- risalet makamının bir gereği olarak, Allah Teâlâ'nın kendisine ulaştırdığı şeyleri, Hak'tan alıp halka nakleder. O, bu makamda bir mübelliğ/tebliğ edici ve nâkil yani aktarıcıdır. İnsanlara talim edilmesi için kendisinden sonra bu makamı hadis râvilerine ve yüce Kitabı hıfz edip taşıyanlara miras bırakmıştır. Onun bu açıklamaları, müftû ile râvî arasındaki farkı belirtmesi açısından önemlidir. Yine Hazreti Râsûl'ün Rabb Teâlâ'dan tebliğ ettiği Kurân kelâmı ve bu kelama bağlı olarak verdiği fetvaları da ayırt etmiş olur. Karâfî, bunu söyleyerek Hazreti Peygamber'in beşeri yönüne vurgu yapmayı ve verdiği fetvalarda yanılma payı olabilmesi ihtimalini düşündürecek açıklamalardan da kaçınır. Bu sebeple ona gelen vahyin metlûv ve gayri metlûv ayrımının zihninin arka planında var olduğu anlaşılır. Bu sebeple Hazreti Peygamber'in fetvası da gayri metlûv vahiy içinde yer alır. Dolayısıyla Hazreti Peygamber'in fetvasının, vahye tabi olduğu anlaşılır.

Kadâ, delillere ve zekâyâ dayanır. Hazreti Peygamber –sallallahu aleyhi ve sellem- dava konusunda kendisine geldikleri zaman, delilleri açık ve net bir şekilde söylemeleri ve kardeşlerinin hakkına girmemeleri hususunda Ashabını uyarmıştır. Kendisinin söylenenlere göre hüküm verdiğini, kardeşine haksızlık yapanlara ise ateşten bir parça kesmiş olacağını belirtir²²¹. Karâfî, bu hadisi delil göstererek Hazreti Peygamber'in kazâsına dikkat çeker. Onun, bu makamda inşa edici olduğunu, hükümleri sebep ve delillerine uygun bina etmekle Allah Teâlâ'nın emirlerine ittiba ettiğini söyler²²².

²¹⁹ Yunus Apaydın, “Karâfî'nin İzlediği Yöntemin Genel Çizgileri ve Maslahat Anlayışı, “*Makâsıd ve İctihad*”, Hzl. Ahmet Yaman, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010; s. 356. Yazının ilk yayımı için bk. Yunus Apaydın, *DİA.*, “Karâfî”, İstanbul, 2001, c. XXIV, s. 398.

²²⁰ Ayrıca bu konuda Emine Arslan'a, ait, “Karâfî'nin “*el-İhkâm*” Adlı Eseri Çerçevesinde Fetva-Kaza Mukayesesi” adı ile yapılmış, fakat yayımlanmamış yüksek lisans tezi ve Şahben Yıldırım'er'e ait “Karâfî'nin “*El-İhkâm*” Adlı Eseri Bağlamında Yargı Kararlarının Yapısı Ve Niteliği” (İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2017, S. 29, ss. 21-31) adıyla yapılmış bir çalışma mevcuttur.

²²¹ Buhârî, *Sahih*, Mezâlim, 77.

²²² Karâfî, *el-İhkâm*, s. 99 vd.

Karâfî, bu ayrımlar konusunda detaylı açıklamalarda bulunur. Daha sonrasında nübüvvet-risalet ayrımını ve hükümlere etkisini değerlendirir. Bu hususta kendisinden önce benzeri ayrımların İslamî ilimlerin farklı disiplinleri içinde olduğu bilinse de, fıkıh ilmi içerisinde, bu kadar detaylı ayrımların, ilk defa onun eliyle yapıldığını söyleyebiliriz. Aynı zamanda Karâfî'nin bu konudaki açıklamalarının kendisinden sonra gelen ilim adamlarını etkilediği ve fikhî düşünce tarzına yeni bir boyut getirdiği kanaatindeyiz.

20-Karâfî (ö. 684/1285)'nin makâsıd anlayışında, etkin yer tutan konulardan birisi de genel kural odaklı düşünceye sahip olmasıdır. O, birçok kitabında olduğu gibi, özellikle *el-Furûk*'ta bu konunun önemine dikkat çeker. Daha doğrusu *el-Furûk*'un yazılış metoduna dikkat edilirse, bu açık bir şekilde anlaşılır. O, şeriatin ana gayelerini, maslahatın elde edilmesi ve mefsedetın def' edilmesi olarak görür. Onun bu düşünceye sahip olmasında, şeriatin tafsili delillerinde düşünülerek ulaşılan genel kuralların etkisi olduğu görülür. Nitekim o, bazı maslahatların gerçekleştirilmesi söz konusu olduğunda bu duruma işaret eder²²³.

21-Karâfî, genel kural anlayışının bir yansıması olarak şer-i şerifte belirtilmeyen noktaların genel kurallar kullanılarak doldurulması gerektiğini savunur²²⁴. Mâlikî mezhebinin kıyası, haber-i vâhîde öncelemesini haklı bulur. O, kıyasın dayandığı şerî nastan asılları olduğunu ve bu asılların katıyet veya yüksek bir zann ifade ettiğini söyler. Yani kıyas asıllara tabi bir fer' durumundadır. Haber-i vâhidler, hükümlerin konuşlması için varid olmuştur. Kıyas ise hükümleri içinde barındırır. Yine haber-i vâhidler, dünyevî hükümlerde delil olurlar. Dini hükümlerin sabit olmasında ise katıyet veya yüksek zann aranır. Haber-i vâhidlerde ise bu durum söz konusu değildir. Bu sebeple haber-i vâhidler, dini konularda kıyasın aslı olamazlar. Dolayısıyla da kıyası haber-i vâhidin önüne geçirmekte herhangi bir usulsüzlük yoktur. Ayrıca kıyaslar, kuşattıkları hükümler sebebiyle maslahatın sağlanması ve mefsedetın giderilmesi ilkesine uygunluk gösterirler. Fakat haber-i vâhidlerde aynı şeyi söylemek çok güçtür²²⁵.

Yukarıda verdiğimiz bu örnek, genel kural odaklı düşüncenin, Karâfî'nin maslahat anlayışının temelini oluşturduğunu ve onun bu söylemleriyle de *makâsıdu'ş-şeriyayı* kastetmiş olduğunu doğrular niteliktedir.

²²³ Karâfî, *el-Furûk*, c. I, s. 219 vd.

²²⁴ Vekîlî, *el-İmâmu'ş-Şihâb*, c. I, s. 120.

²²⁵ Karâfî, *Şerhu Tenkîh*, s. 397-398.

2.2. “*el-Furûk*” Merkezli Makâsîd Görüşleri

Karâfî'nin (ö. 684/1285) *el-Furûk*'ta maslahatla ilgili konulara çeşitli yerlerde değindiği görülmektedir²²⁶. Sözgelimi makâsîd-vesâil ve sedd-i zerâi' gibi konular müstakil başlık halinde bulunurken, maslahat-ı mürsele, beş temel esas ve hükümlerin ta'lili gibi diğer bazı konular ise başka başlıkların altında serpiştirilmiş durumdadır. *el-Furûk*'ta maslahatla alakalı konuların bir bütün içerisinde bulunmaması, kavâid kitabı olmasıyla birlikte kaideler arasındaki farkları açıklayan bir kitap olmasından kaynaklanmaktadır.

Şerî hükümlere yaklaşımda, kavâidi külliye esaslı düşünceyi temsil eden Karâfî, bu kaideleri makâsîd odaklı olarak ele almıştır. Bunun bir sonucu olarak da teabbudî konular haricinde şeriatın hemen hemen her konusunu ta'lil etmeye çalıştığı görülür²²⁷. Başka bir ifadeyle ta'lil edilme imkânı olan hükümleri teabbudîler içerisinde saymamış ve kendine has teabbudî-ta'lilî ayrımını gözetmiştir. Bu hususlar göz önünde tutulduğunda makâsîd açısından “*el-Furûk*” kitabının önemi daha rahat anlaşılacaktır.

2.2.1. Karâfî'ye Göre Makâsîd- Vesâil İlişkisi

Bu konu, Karâfî (ö. 684/1285)'nin maslahata dair sunduğu görüşlerinde, hocası İzz b. Abdisselam (ö. 660/1262)'dan etkilendiğini gösteren önemli noktalardan biridir. Haçkalı'nın da belirttiği²²⁸ gibi İbn Abdisselam, maslahat konusunda tafsilatlı açıklamalar yapan ilk ilim adamıdır²²⁹.

Hükümlerin kaynakları, maksadlar ve vesileler olarak iki kısma ayrılır. Maksadlar, maslahatı ve mefseteti bünyesinde barındırırlar. Şâri'in emrettiği ve yasakladığı şeylerde, yine Şâri'in belirlediği maksadlar vardır. Bunlar fıkıh ilminde makâsîdı oluşturur. Vesileler ise bu maksada götüren yollardır ve vesileler, ilettikleri maksadların hükmünü alırlar²³⁰. Daha açık bir ifadeyle, maksad haramsa vesilesi de haram, helalse vesilesi de helaldir. Ancak vesileler, hüküm açısından ulaştırdığı maksatlardan rütbece bir derece aşağıda bulunurlar. Bunun yanında en üstün maksada götüren vesileler, vesilelerin en üstünü olarak kabul edilirken, en çirkin maksada götüren vesileler ise en kötü vesileler olarak kabul edilir²³¹. İlettiği maksad farz ise vesile de farz, haram ise vesile de haram hükmünü alır. Böylece

²²⁶ bk. Karâfî, *el-Furûk*, c. I, s. 154-215, c. II, s. 183-225, c. III, s. 436 vd., c. IV, s.80.

²²⁷ Yunus Apaydın, “Karâfî'nin İzlediği Yöntemin Genel Çizgileri ve Maslahat Anlayışı, “*Makâsîd ve İctihad*”, Hzl. Ahmet Yaman, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010, s. 351.

²²⁸ Haçkalı, “İlgili Literatür Çerçevesinde Makâsîd İctihadının Tarihî Seyri” “*Makâsîd ve İctihad*”, Hzl. Ahmet Yaman, s. 283.

²²⁹ bk. İzz b. Abdüsselam, *Kavâidü'l-Ahkâm*, c. I, s. 123 vd.

²³⁰ Karâfî, *Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*, c. VI, s. 2580; *el-Furûk*, c. II, s. 61; c. III, s. 200; *ez-Zahîre*, c. I, s. 153; Vekîlî, *el-İmâmu's-Şihâb*, c. II, s. 329.

²³¹ Karâfî, *ez-Zahîre*, c. I, s. 153; İzz b. Abdisselam, *Kavâidü'l-Ahkâm*, c. I, s. 123.

vesilelerin ilettikleri maksadın hükmü ne ise ona göre değer kazanır veya kaybederler. Bu sebeple vacip, haram, mendup, mekruh ve mübah şeylerin birbirlerine vesile olmaları dikkate alındığında takriben yirmi beş ihtimalin²³² söz konusu olduğu belirtilmiştir.

Genel hüküm olarak maksatlar/gayeler, vesilelerden daha üstündür. Fakat bazı durumlarda vesileler maksatlardan daha öncelikli hale gelebilirler. Örneğin Müslüman bir kişinin ölümden kurtulmasına vesile olmak, yarım hurma sadaka vermekten daha üst derecededir. Esasen gayenin vesilelerden üstün olması, mübah olan durumlarda farklılık arz edebilir. Bu sebeple gayelerin vesilelerden üstünlüğünün emir ve yasaklarda gerçekleştiğini söylemek doğru olur. Mübahlar konusunda ise mübaha vesile olan şeyi yapan ile mübahı yapan aynı şahıs ise vesile de mübah olur ve maksadına uygunluk gösterir. Fakat bir kişi bir Müslümanın mübahı işlemesine vesile oluyorsa buradaki vesilelik, o Müslüman kişinin mübahı işlemesinden daha sevaplıdır²³³. Çünkü böyle yapmakla kişinin meşru bir iş yapması sağlanmış olur.

Karâfi, “... (Çünkü onların) Allah yolunda bir susuzluk, bir yorgunluk, bir açlık (çekmeleri), kâfirleri kızdıracak bir yere ayak basmaları, bir düşmana karşı muvaffakiyete erişmeleri (gibi hiçbir hal ve hareket) yoktur ki mukabilinde kendileri için bu sebeple iyi bir amel yazılmış olmasın...”²³⁴ mealindeki ayeti kerimeyi konuya delil olarak sunmuştur. Bu ayeti kerimede kişilerin kendi fiilleri olmasa da cihad yolculuğunda çektikleri susuzluk ve yorgunluk için sevap verileceği belirtilmiştir. Çünkü cihada çıkan kişiler İslâm’ı yüceltmek ve Müslümanları korumak amacıyla yapılan cihad yolculuğuna tevessül etmişlerdir. Bu sebeple de susuzluk ve yorgunluk çekmişlerdir. Allah Teâlâ da bunun karşılığında sevap vereceğini söylemiştir. Hal böyle olunca cihada hazırlık yapmak vesilenin vesilesi olmuş olur. Maksadla da aynı hükmü alır. Yani, esas maksad, İslâm’ı yüceltmek ve Müslümanları korumaktır. Bunun için de cihad vesiledir. Cihada hazırlık yapmak, bunun için yola düşerek başa gelecek zorluklara katlanmak da cihadı gerçekleştirmek için vesiledir. Dolayısıyla makâsîd ve vesilelerin hükümlerinin belirlenmesinde, sevabın az veya çok olmasıyla maslahatın azlığı veya çokluğu; cezanın çok veya az olmasıyla fesâdın azlığı ya da çokluğu etkilidir²³⁵.

Mâlikî ilim adamı İbnu’s-Şât (ö. 723/1325) Karâfi’nin görüşlerini değerlendirirken, mutlak olarak vesilelerin ulaştırdıkları maksadların hükmünü almasına itiraz etmiştir. O, vesilelerin hükmünün, mutlak anlamda ilettiği maksadın hükmüne bağlı olmasını kabul etmez. Vesilelerin maksadın hükmünü alması durumu, “bir vacibin kendisiyle tamamlandığı

²³² Dönmez, “Sedd-i Zerîa”, *DİA*, c. XXXVI, s. 278.

²³³ İzz b. Abdisselam, *Kavâidü’l-Ahkâm*, c. I, s. 130 vd.

²³⁴ et-Tevbe 9/120.

²³⁵ Karâfi, *el-Furûk*, c. II, s. 227; İzz b. Abdisselam, *Kavâidü’l-Ahkâm*, c. I, s. 130.

şey de vacip olur” kaidesi altına girdiği zaman geçerli olur. Bu kural İslam hukukunda “*mukaddime*²³⁶” terimi ile ifade edilir. Bu sebeple “”o, şeriatin vucûbiyetini açıkça belirtmediği yerlerde, vesilelerin maksadın hükmünü alması zorunluluğunun olmadığını söylemiştir²³⁷.

Özü itibarıyla içinde mefsedet barındırmayan bir iş, mefsedete sebep oluyorsa, İmam Mâlik (ö. 179/795) e göre sedd-i zerîa ilkesi uygulanarak bu işi engelleme yoluna gidilmelidir. Karâfî, bununla ilişkili olarak “*Maksad itibardan düştüğü zaman, vesileye itibar edilmez. Çünkü vesile hükümde maksada bağlıdır.*” kanaatine varır. Karâfî derinlemesine yaptığı araştırmalar neticesinde bu kanaate varmıştır. Hatta bu konu kendisinden sonraki Mâlikî ilim adamları tarafından fazlaca tartışılmıştır. Bu ilim adamları üzerinde Karâfî’nin etkisi yadsınamayacak kadar açıktır²³⁸.

Karâfî, maksad itibardan düştüğü zaman vesilenin de itibardan düşmesini, bir kaide olarak söylese de, bu kaideyi bozulamayacak derecede genel geçer görmediği anlaşılmaktadır. Bilakis bu kaidenin bazı durumlarda bozulabileceğini bizzat ifade eder. Örneğin, hacda erkeklerin saçlarını usturaya vurmaları veya az bir kısmını kesmeleri gerekir. Fakat saçsız olan bir kişi, kafasında usturayı gezdirmesiyle aynı sevabı kazanır mı? Burada maksad, saçları izale etmektir. Ustura da saçı kazımaya vesiledir. Saçsız bir kişinin kafasını usturaya vurdurarak usturanın gidiş gelişi sebebiyle sevap kazanması için, konuyla ilgili hususi bir nass gereklidir. Hâlbuki saçların kesilmesi hacdaki gayelerden biridir. Usturaya vurmakla vesile yerine getirilmişse bile maksad hâsıl olamamaktadır. Dolayısıyla bu kaidenin dışına çıkmış olur.

Karâfî’nin *el-Furûk*’taki görüşlerini değerlendiren Hüseyin el-Mekkî; bu kaidenin “*bir vacibin ancak kendisiyle tamamlandığı şey de vacip hükmündedir.*” kaidesinde olduğu gibi ağılabî bir kaide olduğunu söyler. Yine vacibe götüren vesilenin vacip, harama götüren vesilenin haram, mübaha götüren vesilenin de mübah hükmünü almasının, ağılabî olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder²³⁹.

Onun bu açıklamaları dikkate alındığında, İbnu’ş-Şât’ın Karâfî’ye yapmış olduğu itirazın da bu çerçevede değerlendirilebileceği kanaati oluşmaktadır. Karâfî, maksad itibardan düştüğü zaman vesilenin de itibardan düşeceğini söylemişse de, sınırlarının bulunduğu

²³⁶ Dönmez, “Sedd-i Zerîa”, *DİA.*, c. XXXVI, s. 280; Fethullah Yılmaz, “İslam Hukukunda Vesail-Makasid İlişkisi”, *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Ankara, 2009, s. 33.

²³⁷ İbnu’ş-Şât, *İdrâru’ş-Şurûk*, c. II, s. 59.

²³⁸ Vekîlî, *el-İmâmu’ş-Şihâb*, c. II, s. 330.

²³⁹ Hüseyin el-Mekkî, *Tehzîbi’l Furûk (el-Furûk’un Hâmişinde)*, c. II, s. 63.

işaret etmiştir²⁴⁰. Bu bağlamda Hüseyin el-Mekkî'nin bu kaidelerin ağılabî olduğunu söylemesinin oldukça kıymetli olduğu ve konuyu aydınlattığı kanaatindeyiz. Nitekim yukarıda sözü edildiği üzere Karâfî, bu kaidelerin ağılabî olduklarını açıkça söylemese de saçsız kişinin hacda başını usturaya vurmasını örnek vermekle, istisnâî durumlarda bu kaideye muhalefet edilebileceğini ifade etmiştir.

Yine Mekkî'nin “*Bir vacibin ancak kendisiyle tamamlandığı şey de vacip hükmündedir.*” kaidesinin de ağılabî olduğunu söylemesi, vesilelerin maksadların hükmünü alması konusunda, İbnu's-Şât ve Karâfî'nin arasını telif eder nitelikte olduğu kanaatindeyiz.

Yapılan açıklamalardan anlaşıldığı üzere Karâfî, vesilelerin maksadların hükmünü alacağı hususunda ısrarla durmuştur. Daha önce bu konunun, Karâfî'nin hocası İzz b. Abdisselam'dan etkilendiği noktalardan birisi olduğunu söylemiştik. Nitekim İzz b. Abdisselam, vesilelerin maksadların hükmünü alması durumunu detaylandırarak müstakil başlıklar halinde incelemiştir²⁴¹.

Makâsîd –vesâil konusu, seddi zerâi' ile doğrudan ilgilidir²⁴². Daha önceden söylendiği gibi, “*zerâa*” vesile demektir. Mefsedete götüren vesilelerin engellenmesi vacip olduğu gibi, maslahata götüren vesilelerin de fethi/açılması gereklidir. Bu durumda açılması veya engellenmesi yönünden vesileler; mekruh, mendub veya mübah olabilirler. Bu sebeple harama götüren vesileler haram, vacibe götüren vesileler vacip olurlar.

Ancak öyle durumlar söz konusu olabilir ki, normalde haramın vesilesi olan bir şey, râcih/tercih edilmesi gereken bir maslahata götürebilir. Bu durumdaki vesileler haram olmaktan çıkarlar. Örneğin; yapılan bir savaş sonrasında Müslümanlardan bazı kimseler esir düşebilirler. Onları kurtarmak için kâfir topluma fidye olarak mal verilmesi gerekebilir. Hâlbuki Müslümanların mallarının kâfirlere verilmesi ve onların bu mallardan faydalanması şer'an haram kılınmıştır. Çünkü kâfirler, şeriatin furû' hükümlerine muhataptırlar. Fakat bu mal onlara verilirse, nice Müslüman hayatından veya özgürlüğünden olabilir. Dolayısıyla kâfirlere verilecek mal, Müslüman esirlerin kurtarılmasını sağlamasıyla, öncelenmesi gereken bir maslahata vesile olmuştur.

Yine bir şahsın harcamalarını meşrû olmayan veya haram olan yerlere yaptığı biliniyordur. Aynı zamanda bu kişi harcayacağı yeterli miktarı bulamazsa, zina yapma durumunda kalacaksa onu bu durumdan kurtarmak için bu kişiye bir miktar mal verilebilir. Aslında harcamalarını haram yönünde yaptığı bilinen bir kişiye harçlık vermek, onun haram

²⁴⁰ bk. “*Maksada itibar düşerse vesileye de itibar düşer.*”, Karâfî, *el-Furûk*, c. II, s. 61.

²⁴¹ bk. İzz b. Abdisselam, *Kavâidü'l-Ahkâm*, c. I, s. 123, 127, 130 vd.

²⁴² Vekîlî, *el-İmâmu's-Şihâb*, c. II, s. 329.

işlemesine vesiledir. Fakat burada o kişiye bir miktar mal vermek, o kişinin daha büyük günah olan ve içinde kul hakkının da bulunduğu kötü bir fiili işlemesine engel olmuş olur. Başka bir ifadeyle bu durumdaki kişinin harcamasını temin etmek, zina yapmamasına vesile olur. Yine bu da râcih/baskın maslahata götüren vesileler içerisinde. Düşmanın kendisini öldürmemesi karşılığında karşı tarafa az miktarda mal vermek de, İmam Mâlik (ö. 179/795) – rahimehullah- a göre maslahatın mefsedete galip geldiği durumlar içerisinde yer alır.

Karâfî (ö. 684/1285), yukarıda sayılan durumlarda verilen malların, aslında ma'siyete vesile olduğunu söyler. Bununla birlikte verilen mallar sebebiyle elde edilecek olan maslahat, sebep olunan mefsedetten daha önemli ve daha öncelikli durumdadır²⁴³. Ayrıca bu durum, biri diğerinden daha kötü olan iki iş karşısında, içlerinden en kötü olanını def etmek için, daha hafif olanını yapmanın zorunlu olması formülüyle de çözüme kavuşturulabilir²⁴⁴. Böylelikle küçük mefsedet işlenerek, büyük mefsedete düşülmesi engellenmiş olur.

Karâfî, vesâil-makâsîd konusunu detaylı olarak ele aldığı konu başlığı altında tembih yaparak şu konu üzerinde durur. Acaba masiyetler/günahlar, ruhsatlara sebep olabilir mi? Veya masiyete mukarenet eden/aynı anda bulunan şeyler, ruhsatların kullanılmasına sebep teşkil edebilir mi? Ve bu iki durum arasında nasıl bir fark söz konusudur?

Karâfî'ye göre sebeplerin de vesileler içerisinde değerlendirildiğini unutmamak gerekir. Ona göre bu detayı bilmemek, fıkıh ilmiyle meşgul olan birçok ilim adamının kafasını karıştırmıştır. Masiyetler, ruhsatların kullanılmasını sağlayan sebebi, ifade edemezler. Hâlbuki ruhsatları masiyetler üzerine tertip etmeye kalkışmak, bu masiyetin işlenmesinin çoğalmasına sebep olur. Böyle yapmakla, o masiyeti işleyen mükellef kişiye, yaptığı iş/masiyet sebebiyle genişlik verilmiş olur. Dolayısıyla yol kesicilik yapmak veya efendisinden kaçmak gibi şeyler sebebiyle sefer mesafesi yolculuk yapan kişi, namazını kısaltamaz ve orucunu da bozamaz. Çünkü bu ve benzeri ruhsatları kullanmayı mübah kılan sebep, seferdir. Fakat bu kişiler isyanı ifade eden bir fiili yapmak için yolculuğa çıkmışlardır. Yani bu durumdaki kişilerin yolculukları, işlemek istedikleri günaha ulaşmaları için bir sebeptir. Sebeplerin vesileler içerisinde yer aldığı düşünülürse, bu kişilerin yolculukları, gayesi günah olan bir şeye vesile olmuş olur. Dolayısıyla “*Vesâil makâsîda tabidir.*” kuralı gereği yolculukları da günah olmuş olur. Eğer burada ruhsatın kullanılmasına izin verilse, günah olan bir işin işlenmesinin ruhsatların kullanılmasına sebep olması gerekir. Bu da ruhsatlı fiillerin İslâm hukukundaki yerine uygun düşmeyen bir durumdur²⁴⁵.

²⁴³ Karâfî, *el-Furûk*, c. II, s. 62; Hüseyin el-Mekkî, *Tehzîbi'l Furûk (el-Furûk'un Hâmişinde)*, c. II, s. 63.

²⁴⁴ Yılmaz, “Vesâil-Makâsîd İlişkisi”, s. 183.

²⁴⁵ Karâfî, *el-Furûk*, c. II, s. 62.

Bazen masiyetler, ruhsatların sebepleriyle aynı anda bulunabilir. Böyle bir durumun yasak olduğunu söyleyen bir ilim adamı bulunmamaktadır. Örneğin en fâsık veya çok âsi bir insan da suyu bulamadığı zaman teyemmüm yapma ruhsatını kullanabilir. Veya oruç tutmak kendisine zarar veriyorsa, orucunu açabilir. Namazda kıyamı ayakta yapamıyorsa, oturabilir ve bunun dışındaki ruhsatları da kullanabilir. Masiyetler, bu ruhsatların kullanılmasına engel değildir. Çünkü ne bu fiiller masiyettir, ne de masiyetler bu ruhsatların kullanılmasına sebeptir. Bu ruhsatların kullanılmasına acizlik sebep olmuştur. Acizlik de masiyet değildir. Bu ve benzeri durumlarda masiyetler, ruhsatlara sebep olma pozisyonunda değil de sebeplerle beraber bulunma halindedir. Dolayısıyla kullanılan ruhsatlar, masiyet sebebiyle değil, acizlik sebebiyle kullanılmış olur. Karâfî, bunun aksini iddia eden kişinin icmâya muhalif bir durum işlediğini söyler. Bu sebeple asi kişi sefere çıksa ve yiyecek bir şey bulamayıp ölme tehlikesiyle karşı karşıya kalsa, meyte/leştten yeme ruhsatını kullanamaz demek doğru olmaz. Çünkü bu durumda leştten yemenin sebebi ölmekten korkmasıdır. Sefere çıkması değildir. Böyle durumlarda masiyetler, ruhsatların sebeplerine mukârin/bitışıktir. Yani aynı zamanda bulunur. Fakat ruhsatları kullanma sebebi olarak bulunmaz. Aksi halde yukarıda bahsedilen durumların hiçbirisinde asi kişi bu ruhsatları kullanamaz demek gerekir. Karâfî (ö. 684/1285), masiyetlerin ruhsatların sebebi olamaması ile masiyetlerin ruhsatların sebepleriyle aynı zamanda bulunması arasında iyi anlaşılması gereken önemli bir fark olduğunu belirtir²⁴⁶. Hatta böyle durumlarda masiyeti ruhsatın sebebi görerek, ruhsatın kullanılmasına izin vermemek ciddi sıkıntılara yol açabilir. Buna göre, gayri meşru bir iş için sefere çıkan kişi, bu sırada yiyecek bir şey bulamasa, zaruret haline girebilir. Bu zarurette, o kişinin leştten yemesine izin vermemek gerekir. Yine kişi bir şey çalmak için evden çıksa, hırsızlığını yapsa fakat kolu da kırılrsa, bu kişiye sargının üzerine mest etme demek gerekir. İlk örnekte masiyete sebep olan sefer hali, helal yiyeceğin bulunamamasına sebep yapılmış olur. Bunun doğru olmadığı açıktır. Çünkü bu kişi leştten yemezse ölecektir. İkinci örnekte ise kolu kırılan hırsızın sargıya mesh etme ruhsatını kullanması engellenmiş olur. Bu sebeple adamın abdesti olmayacağından namazı da sahih olmayacaktır.

Anladığımız kadarıyla ruhsatların sebepleriyle aynı zamanda bulunan masiyet durumu, ruhsatın sebebi olmadığı için bu kolaylığın kullanılmasına engel değildir. Aksini iddia etmek ise birçok zarara sebep olacağı gibi, birçok ibadetin de yerine getirilmesinde atâlete sebebiyet verecektir.

²⁴⁶ Karâfî, *el-Furûk*, c. II, s. 63; Hüseyin el-Mekkî, *Tehzîbi'l Furûk (el-Furûk'un Hâmişinde)*, c. II, s. 63-64.

Vesâil-makâsıd konusunu detaylı olarak ele alan Yılmaz, bu konu üzerinde ayrı bir başlık açmıştır. O, Karâfi'nin “masiyetin ruhsatların sebepleri olup olmamasına” dair açıklamalarını *el-Furûk*'tan tercüme etmiştir. Fakat yapılan tercümelerin bazı yerlerinin anlaşılamadığı ve bazı yerlerinin de ifadenin asıllarıyla uyuşmadığı görüşündeyiz²⁴⁷. O, söz konusu ibarelerde Karâfi'ye dayanarak, zaruret halinde bile asi kişilerin, ruhsatları hiçbir şekilde kullanamayacağını söylemiştir. Hâlbuki gerek Karâfi'nin “...su bulunamadığı zaman en âsi kişi dahi teyemmüm edebilir... Bunun aksini söylemek icmâya muhalefettir...”²⁴⁸ sözleri, gerekse Mekkî'nin konu hakkındaki açıklamaları²⁴⁹, böyle bir durumu anlamamızı mümkün kılmamaktadır. Her ne kadar Yılmaz'ın naklettiğine göre Mâlikîler, âsinin ruhsatları kullanmasını caiz görmeseler de Karâfi'nin ibarelerinden kendi mezhebiyle aynı kanaatte olmadığı anlaşılmaktadır.

2.2.2. Maslahat-Mefsedet İlişkisi (Teâruz Ve Tercih)

Konumuzun ana temasını oluşturması sebebiyle, “Maslahat” ve “Mefsedet” terimlerini beraberce ve sözlük anlamlarından yola çıkarak tarif etmenin daha anlaşılır olacağını düşünerek verdik.

“Mefsedet” kelimesi sözlüklerde “f-s-d” kökünden türemiş bir isim olarak yer alır. “Telef olma, zarar verme, helak olma, bozulma”²⁵⁰ gibi anlamlarda bulunur. “Maslahat” kelimesi ise “s-l-h” kökünden türemiştir. O da, “Menfaat, yarar, fayda” gibi anlamları taşır. Lügatlerde genellikle “Maslahat” kelimesi “Mefsedetin” zıddı olarak gösterilir²⁵¹. Bu sebeple biz de iki terimin sözlük anlamlarını beraberce ele aldık.

“Maslahat” fıkıh ıstılahında *makâsıdu's-şerîa*'yı oluşturan beş temel esasın korunmasını²⁵² ifade eder. Yine “maslahat”ın genel anlamda, def-u mefsedet, celb-u menfaat, yani zarar verecek şeylerin giderilmesi ve faydalıların elde edilmesi anlamında kullanıldığı da unutulmamalıdır. Ayrıca mefsedetın def'inin de bir maslahat olduğunu²⁵³, daha önce açıklamaya çalışmıştık. Bu anlamda “maslahat”, “ıstıslah” terimiyle aynı anlamda ve “el-maslahatü'l-mürsele”yi de kapsayacak şekilde kullanılmıştır.

²⁴⁷ Mukayese için bk. Yılmaz, “Vesâil-Makâsıd İlişkisi”, *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Ankara, 2009, s.186; Karâfi, *el-Furûk*, c. II, s. 62-63.

²⁴⁸ bk. Karâfi, *el-Furûk*, c. II, s. 62.

²⁴⁹ Hüseyin el-Mekkî, *Tehzîbi'l Furûk*, (*el-Furûk'un Hâmişinde*), c. II, s. 63-64.

²⁵⁰ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, “f-s-d” maddesi; İbrahim Mustafa vd., *El-Mu'cemu'l Vasît*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, ty., “f-s-d” maddesi.

²⁵¹ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, “s-l-h” maddesi; İbrahim Mustafa vd., *El-Mu'cemu'l Vasît*, “s-l-h” maddesi.

²⁵² *Mevsûatü'l-Fikhiyyetü'l-Kuveytiyye*, nşr. Vüzârtül-Evkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye, I-XLV, Kuveyt, 1427, c. III, s. 324; Vekîlî, *el-İmâmu's-Şihâb*, c. II, s. 14-15.

²⁵³ Karâfi, *ez-Zahîre*, c. I, s. 128; Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha fi's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Müessesetü'r-Risâle, yy., ty., s. 23.

İstılahta “*Mefsedet*”, “beş esasın –*din, can, nesil, akıl, mal*- zarar görmesine sebep olabilecek her şeydir.” diyebiliriz. “*Maslahat*” ve “*Mefsedet*”in istilah açısından tariflerini, İmam Gazâlî (ö. 505/1111)’yi esas alarak verdik²⁵⁴.

İmam Karâfî (ö. 684/1285)’nin talebeliğini yaptığı ve maslahat konusunda oldukça etkisinde kaldığı İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1262) ise maslahatı; hazlar ve sebepleri, sevinçler ve sebepleri olarak, mefsedetleri de; ıstıraplar ve sebepleri, hüznünler ve sebepleri olarak²⁵⁵ dört kısma ayırır. Onun bu taksiminde, genel anlamda nasların tamamına maslahat-mefsedet odaklı yaklaşmasının bir etkisi olduğu açıktır. Ayrıca bu tarif ve kısımlamayı, Karâfî’nin öğrencisi olan ve *el-Furûk*’u ihtisar eden Bakkûrî (ö. 707/1307) de benzeri şekilde verir²⁵⁶.

Şihâbüddîn el-Karâfî (ö. 684/1285), Fahreddin er-Râzî (ö. 606-1209)’nin *el-Mahsûl*’üne yapmış olduğu şerhte münâsebet bahsini ele alırken, et-Tibrîzî’den nakil yaparak, hükmün terettüp edeceği yerlerde, insanın normal yaşantısına ve ahiret hayatının imarına uygun şeyler olması gerektiğini söyler. Her iki hayata da fayda veren bu şeyler, def-u mefsedet, celb-u menfaat ile ifade olunur. Genel anlamda bu fiillerin hepsi maslahat ve mefsedet başlığı altında toplanabilir. Bunun yanı sıra Karâfî, hocası İzz b. Abdisselamla yakın düşüncede olsa da nasların küllî kaideler esasında ele alınmasına vurgu yaparak, maslahat ve mefsedeti bu çerçevede değerlendirir. Sevap ve cezada aslın, işlenilecek fiilde maslahatın az veya çok olmasıyla orantılı olduğunu söyler²⁵⁷.

İçinde bulunan maslahat oranı veya mefsedetle karışık maslahat içermesi açısından bu fiiller, yukarıdan aşağıya farzdan mübaha doğru sıralanırlar. Mefsedetle karışık olmaksızın halis maslahatı içeren fiiller, farzlardır. Farzlar içerisinde de en kuvvetli olanlar aynî farzlardır. Kifâi farzlar ise, aynî farzların altında yer alır. Onun da altında, müekked sünnetler bulunur. Menduplar sıralaması, bu şekilde mübahlara kadar devam eder. Benzeri sıralama mefsedet açısından, haramlar ve mekruhlar için de geçerlidir. Şöyle ki, tamamen mefsedeti ifade eden fiiller haramları oluşturur. İçerik açısından az maslahat ve çok mefsedetın yer almasına bağlı olarak mekruhların dereceleri sıralanır. Bu sebeple de farzı gerektiren maslahatlar, mendupları gerektirenlerin önünde, mendupları gerektiren maslahatlar da mübahları gerektiren maslahatların önünde yer alır. Mendubu gerektiren maslahatların mübahların önünde olmasının temel sebebi, mendup maslahatların uhrevî maslahatlar olmasındandır. Buradan da anlıyoruz ki uhrevî maslahatlar, dünyevî maslahatlardan

²⁵⁴ bk. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 174; Karâfî, *Nefâis*, c. VII, s. 3261. Ayrıca bk. Bu tez “Kavram Olarak *Makâsîdû’s-Sherîa*” başlığı.

²⁵⁵ İzz b. Abdisselam, *İslâmî Hükümlerin Esas ve Hikmetleri*, s. 37.

²⁵⁶ Bakkûrî, *Tertîb*, s. 31.

²⁵⁷ Karâfî, *el-Furûk*, c. II, s. 233-234.

önceliklidir²⁵⁸. Ayrıca belirtelim ki; maslahat ve mefsedetler, kesb edilebilme/elde edilebilme ve edilememe açısından iki kısımda bulunurlar. Şeriatin emirlerinin ve nehiylerinin bağlandığı kısım, kazanılabilen ve elde edilebilen kısımdır. Dış güzellik ve duyu organlarının sağlam olması gibi şeyler ise elde edilebilecek maslahatlar içerisinde yer almaz.

Maslahat ve mefsedetler, uhrevî, dünyevî ve her ikisiyle alakalı olanlar şeklinde üç kısma ayrılırlar. Beraberinde zorluk olsa da ibadetler, uhrevî maslahatlara, faydalanmak hususunda serbest bırakılan şeyler de dünyevi maslahatlara, sadaka vermek gibi şeyler de her ikisiyle alakalı olan maslahatlara örnek olarak verilebilir.

Karâfî'ye göre öncelenmesi açısından maslahat ve mefsedetler; *zarûri*, *hâcî* ve *tahsînîler* şeklinde bulunur. Bu ayrım hem dünyevî hem de uhrevî durumlar için geçerlidir. Farzların yerine getirilmesi ve haramların terkedilmesi uhrevî zarûrileri ifade ederken, müekked sünnetler ise hâcîler kısmına dâhildir. Mendub hükmünü alan fiiller de tahsînîler içerisinde bulunur. Nikâhlanma, şahsın temel ihtiyacı oranında giyinmek, yemek-içmek gibi şeyler, dünyevî zarûrîler içerisinde yer almaktadır. Güzel yiyecekler yemek ve lezzetli şeyleri içmek, dünyevî tahsînîler arasındadır. Zarûrîler ile tahsînîler arasında olan şeyler ise dünyevî hâcetleri oluşturur²⁵⁹.

Maslahatlar ve mefsedetler arası teâruz ve tercih konusunu, uhrevî ve dünyevî konular şeklinde ele alabiliriz.

Uhrevî maslahatlar bir araya geldiğinde, ikisini birleştirmek imkânı varsa birleştirilirler. Fayda açısından eşit iki maslahatı birleştirme imkânı yoksa içlerinden birisi yapılır. İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1262), buna eşit durumlarda olan iki Müslümanın saldırıya uğraması anında, ikisi birden engellenemiyorsa, ikisinden birinin seçilebilmesini²⁶⁰ örnek verir. Elde edilecek yarar düşünüldüğünde, maslahatlar arası bir derecelenme söz konusuysa, en faydalı olanı yapılır. Artık en yararlı olan elde edildiğinde, yararlı olanı elde etme imkânı kalmıyorsa bu durum herhangi bir sorun teşkil etmez. Dünyevî maslahatlarda ise, kişinin kendisi ve başkası açısından iki durum söz konusu olur. Kişi kendisi için böyle bir maslahatın en yararlısını elde etmeye çalışmaz. Başkası için ise, karşı tarafa yarar sağlamak devreye girdiği için, elinden gelenin en yararlısını sağlamaya çalışır.

Mefsedetlerin toplandığı bir durum söz konusu olursa, hepsi giderilebiliyorsa hepsi giderilir. Yok, eğer giderilemiyorsa, en zararlısı giderilir. Kişinin, içinde mefsedet olan şeyi işlemek zorunda kalması durumu, o fiilin mefsedet hükmünden çıkmasını gerektirmez.

²⁵⁸ Bakkûrî, *Tertîb*, s. 33.

²⁵⁹ Karâfî, *ez-Zahîre*, c. I, s. 127.

²⁶⁰ İzz b. Abdisselâm, *İslâmî Hükümlerin Esas ve Hikmetleri*, s. 120.

Devamlı bir surette ağrıyan, elem veren dişin çekilmesini, ölümle tehdit edilen kişinin başkasının malından yemeye zorlanmasını örnek olarak verebiliriz. Bu durumda kalan kişi başkasının malından yiyebilir. Çünkü canın korunması, malın korunmasından önce gelir. Eğer iki mefsedet eşit halde bulunuyorsa, kişi istediğini gidermekte serbesttir. İki evcil hayvandan birisini öldürmek zorunda bırakılan kişinin durumu buna örnek olarak gösterilebilir.

Mefsedetler ve maslahatlar karışık halde bulunursa, maslahatı elde edip mefsedeti giderme imkânı varsa, böyle yapılır. Böyle bir imkânın olmadığı durumlarda ise hüküm, işlenilecek fiildeki maslahat ve mefsedetın azlık veya çokluğuna göre değişiklik gösterir. Yerine göre çok faydalı olan maslahat yapılarak az zararın işlenilmesine göz yumulabilir. Mefsedetin fazla, maslahatın az olduğu durum için de, az maslahatın kaçırılmasına bakılmayarak mefsedetın giderilebileceğini söyleyebiliriz. Bu duruma içki ve kumarın zararlarının yararından daha fazla olduğunu, bu sebeple haram kılındığını belirten²⁶¹ ayeti kerime örnek olarak verilebilir. Her ne kadar bunlarda az bir yarar olsa da zararlarının büyük olmasından dolayı yasaklanmıştır²⁶².

Bazı durumlarda maslahatlar ve mefsedetler hüküm açısından birbirine yaklaşabilir. Böyle durumlar açık şekilde anlaşılabiliriyorsa ona göre hüküm verilir. Eğer ki kolayca bilinemiyorsa, elde olan deliller yardımıyla hükümleri tespit edilmeye çalışılır. Bir mefsedeti gidermek veya bir maslahatı işlemek karşısında kalınırsa, ihtiyaten mefsedeti gidermeye çalışmak daha doğru olur.

Yukarıda söylediğimiz durumlarla bağlantılı olarak, herhangi bir sebepten dolayı terkedilmek zorunda kalınan maslahatlar ile herhangi bir sebepten ötürü işlenmek zorunda kalınan mefsedetlerden bahsedebiliriz. Ölümle tehdit edilme durumunda, kalben Müslüman olduğu halde kişinin diliyle İslam'ı inkârına cevaz verilmesi, yine ölümle tehdit edilmesinden ötürü kişinin namazı terk etmesi veya oruç tutacağında telef olacağını bilen bir kimsenin ağır hastalığından dolayı oruç tutmaması bu konuya örnek verilebilir. Şer'i şerif içerisinde bunun birçok örneğine rastlanır. Görüldüğü üzere verilen örneklerin hepsinde de maslahatın yerine getirilmesine engel teşkil eden sebepler söz konusu olmuştur. Bir sebepten ötürü mefsedetın işleneceği durumlara da; küfür, bâğilik veya ırza tasallut olma gibi sebeplerden dolayı kişinin öldürülmesi mefsedetının işlenebilenebilmesi örnek olarak verebiliriz²⁶³.

Karâfi'ye göre maslahatlar ve mefsedetler, bazen nev'/çeşit açısından birlik halinde bulunabilirler. Böyle durumlarda gerçekleştirilecek tercihte, işlenilecek şeyin miktarındaki

²⁶¹ el-Bakara, 2/219.

²⁶² İzz b. Abdisselam, *İslâmî Hükümlerin Esas ve Hikmetleri*, s. 128-129; Bakkûrî, *Tertîb*, s. 34.

²⁶³ Bakkûrî, *Tertîb*, s. 35.

azlık ve çokluk devreye girer. Sadaka olarak iki elbise vermenin, bir elbise vermekten daha üstün olması gibi. Miktarların eşit olduğu durumlarda ise o fiile Şâri' tarafından yüklenilen hüküm değeri devreye girer. Örneğin bir dirhem zekâtta verilen mal, bir dirhem sadakadan verilene tercih edilir²⁶⁴. Fakat miktarlarda değişiklik oluyorsa ve hüküm açısından üstte olanın miktarı azsa, yararın fazla olmasından dolayı miktarı çok olan tercih edilir. Aksi halde, hüküm açısından kıymetli olanın tercih edilmesi gerekir. Mesela, öldürülme tehlikesi organların tehlikeye girmesinden, organların tehlikeye girmesi namusun tehlikeye girmesinden, o da malların tehlikeye girmesinden, zor elde edilen malı korumak kolay elde edilen malı korumaktan önde yer alır. Yine farzların korunmasının nafilelerin korunmasının önünde olması ve en faziletli farzların da daha düşük derecedeki farzların korunmasının önünde olması, Şer'i şerifin yüklediği hüküm değerinden kaynaklanır.

Bu hususta *mecelle-i ahkâm-ı adliyye*de yer alan küllî kaideleri de hatırlatmamızın uygun olacağını düşünüyoruz.

Def'i mefâsid celb-i menâfi'den evlâdır. (Bir şeyde mefsedet ve menfaat çatışırsa, mefsedetın giderilmesi menfaatin elde edilmesinin önüne geçirilir²⁶⁵.)

Zarar-ı eşed zarar-ı ehaf ile izâle olunur. (Md. 27)

Bir zarar kendi misliyle izâle olunmaz. (Md. 28)

(Bu iki maddeden ilki, “zarar izâle olunur” kaidesini sınırlayıcı niteliktedir. İkisini beraberce şöyle açıklayabiliriz: Her ne kadar zarar izâle olunursa da, kendi gibisi veya kendinden büyük bir zararla değil, zarar olmaksızın giderilmeye çalışılır. Bu mümkün olmazsa, duruma göre kendisinden daha aşağı bir zararla gidermek söz konusu olabilir²⁶⁶.)

Zarâr-ı âmm-ı def' için zarâr-ı hâs ihtiyar olunur. (Zarar-ı âmm: bir köye, bir kasabaya, bir mahelleye veya bir sokak ahalisi gibi birçok kişiye olan zarardır. Zarar-ı hâs: bir veya birkaç kişiye olan zararlardır²⁶⁷.)

İki fesad teâruz ettik de ehaffi irtikâb ile a'zâminin çaresine bakılır. (Biri çok zararlı diğeri ötekenden daha az zararlı iki fesad karşı karşıya olduklarında daha az zararlı olanı işlenir²⁶⁸.) Bu kaide “Zarar-ı eşed zarar-ı ehaf ile izâle olunur” ve “Ehven-i şerrayn ihtiyar olunur.” (Md. 29.) kaideleri ile bağlantılıdır.

Hâcet umûmî olsun, husûsî olsun zaruret menzilesine tenzil olunur. (Yasaklanan şeyler, nasıl ki zaruret sebebiyle mübah hale dönüyorsa, insanların vazgeçilmez derecede

²⁶⁴ Karâfî, *el-Furûk*, c. II, s. 227.

²⁶⁵ Âtuf Beğ, *Mecelle Şerhi*, s. 37, md. 30.

²⁶⁶ Âtuf Beğ, *Mecelle Şerhi*, s.35, md. 27 ve 25.

²⁶⁷ Âtuf Beğ, *Mecelle Şerhi*, s. 33, md. 26.

²⁶⁸ Âtuf Beğ, *Mecelle Şerhi*, s. 36, md. 28.

muhtaç oldukları şeyler de zaruret içerisinde dâhil olur. Bu durumda ihtiyaç duyulan şeylerin umûmî veya hususî olması arasında bir fark yoktur²⁶⁹.)

Maslahat-mefsedet ilişkisi ile ilgili yukarıda verdiğimiz bilgilerden sonra, Karâfî (ö. 684/1285)'nin makâsîd anlayışı içerisinde zarûriler, hâcîler ve tahsînîleri, nerede ve nasıl değerlendirdiğine yer vermek istiyoruz.

Makâsîdu's-ş-şerîyâı oluşturan bu esasları, Karâfî'nin “münâsebet” bahsinde ele aldığını görmekteyiz. O, münâsebeti *zarûriler*, *hâcîler* ve *tahsînîler* olarak üç kısma ayırır. Karâfî, zarûrî münasipleri, beş temel gayenin –can, din, akıl, nesep, mal- korunmasını içine alan şeyler olarak tanımlar. Ayrıca bazılarının beş zaruriye altıncı olarak “ırz”ı da eklediğini belirtir. Karâfî, zarûrileri bu şekilde saydıktan sonra, hâcîler için, küçük çocuğun velisi tarafından evlendirilmesini örnek verir. Aslında evlenmek zaruri bir durum değildir. Fakat evlenecek kişiler arasında kefâet, yani denklik olması gerekir. Bu da hâcîler kısmında yer alır. Dolayısıyla velinin buna dikkat etmesi gerekir. Tahsînîler içerisinde ise akrabanın nafakasını karşılamak gibi her türlü güzel ahlakın bulunduğunu söyler²⁷⁰. Karâfî, şerî gayelerin korunması için bu beş esasın önemi üzerinde durur ve bunların varlığını naslarla delillendirir²⁷¹. Ayrıca münasebetin, bu üçlü ayrımının da, maslahatı sağlamak açısından zarûriler, hâcîler ve tahsînîler -makâsîdu's-ş-şerîa- şeklinde olduğunu belirtir. Bu sebeple de o, zarûriyyât derecesinde yer alan maslahatın alt derecelerdeki maslahatlara kıyas edilmesini doğru bulmaz²⁷². Karâfî (ö. 684/1285), makâsîd sıralamasını bu şekilde yapmış, zarûriyyâtın tekâmillerini de diğerlerinin tekâmillerinin önünde tutmuş ve teâruz anında da bu sıraya riayet edileceğini belirtmiştir²⁷³. Bu açıdan maslahatların ve mefsedetlerin teâruzundan söz edilebilir. Böyle bir *teâruz* anında *tercihin* nasıl yapılacağı da önem arz etmektedir. Bu sebeple “*teâruz*” ve “*tercih*” in hangi anlamlarda kullanıldığını belirtmek doğru olacaktır.

“*Teâruz*” lügat olarak, “ihtilaf, çelişki, anlaşmazlık, farklılık, engel olma” gibi anlamları barındırır. “ع ر ض” kökünden türemiştir. İstilahta ise, “*Bir delilin gerektirdiği hususu diğerinin sağlayamaması sebebiyle, bu iki delilin karşı karşıya gelmesi durumudur*”²⁷⁴.” Bu durumda deliller, ötekinin hükmünü ortadan kaldıracak şekilde bulunurlar.

“*Tercih*” kelimesi ise, “r-c-h” “ح ج ر” kökünden tef'îl babında mastar olarak “yeğleme, ağır basma, üstün tutma”²⁷⁵ gibi anlamlarda bulunur. İstilahta, “*Birbiriyle çelişen*

²⁶⁹ Âtîf Beğ, *Mecelle Şerhi*, s.39, md. 32.

²⁷⁰ Karâfî, *ez-Zahîre*, c. I, s. 127.

²⁷¹ Karâfî, *Nefâis*, c. VII, s. 3259 vd.

²⁷² Karâfî, *el-Furûk*, c. II, s. 184.

²⁷³ Karâfî, *ez-Zahîre*, c. I, s. 127.

²⁷⁴ *el-Mevsûa*, c. XII, s. 184.

²⁷⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l Arab*, c. XVIII s. 1586, İbrahim Mustafa vd., *el- Mu'cemu'l-Vasît*, s. 329.

*delillerden birinin veya bir kaçının barındırdığı vasıf vs. sebebiyle diğerlerine göre öncelikli olmasını*²⁷⁶ ifade eder. Usûl kitaplarında delillerin teâruzu ve tercih konusu ele alınmış, birtakım şartlar ve ilkeler sıralanmıştır²⁷⁷. Ancak biz, konumuz olan maslahatların ve mefsedetlerin çatışması veya her ikisinin çatışması durumunda Karâfî'nin duruşunu, işlemeye çalışacağız.

Karâfî (ö. 684/1285), zaruriler sıralamasını, *ez-Zahîre* adlı eserinde *Can-Din-Nesep-Akıl-Mal* şeklinde yapmıştır²⁷⁸. Hatta bazılarının “*Irz*”ın korunmasını da ekleyerek zarurileri altıya çıkardığını da belirtmiştir. Karâfî'nin bu sıralamayı, *el-Mahsûl* şerhinde ise, Fahreddin er-Râzî (ö. 606-1209)'nin sıralaması ile bir değişiklik yapmaksızın verdiği görülür. Râzî'nin söz konusu sıralaması, “*Can-Mal-Nesep-Din-Akıl*” şeklindedir. Ancak Yaran'ın da belirttiği gibi²⁷⁹ bu sıralama, öncelik kriterleri belirtilerek yapılmış bir sıralama olarak gözükmemektedir. Karâfî, şerh ettiği metni korumak için herhangi bir değişiklik yapmamış olabilir. Zira Karâfî'nin *ez-Zahîre*'de yer alan sıralamasının farklı olması ve *ırza* saldırının *mala* saldırıdan daha öncelikli olduğunu belirten cümleleri²⁸⁰, en azından *el-Mahsûl* şerh ederken bu sıralamayı öncelik gözetmeden verdiği fikrini uyandırmaktadır. Çünkü Râzî, zaruriler sıralamasında *malı nesepten* önce saymıştır.

Zarurilerin kendi içindeki sıralamaları, makâsıd konusunu değerlendiren ilim adamları tarafından ihtilaf konusu olmuştur. Günümüz araştırmacıları tarafından, zarurilerin kendi içindeki sıralamasını, bilinçli olarak ilk yapan kişinin Âmidî (ö. 631/1233) olduğu²⁸¹ söylenmektedir. Söz konusu sıralama, İmam Gazâlî (ö. 505/1111) tarafından, *dinin*, *hayatın*, *aklın*, *neslin* ve *malın* korunması şeklinde yapılırken, Âmidî tarafından ise, *din*, *hayat*, *nesil*, *akıl* ve *malın* korunması şeklinde yapılmıştır. Ancak bu konu hakkında kesin bir bilgiye ulaşmak oldukça zordur. Az önce de belirttiğimiz gibi Karâfî (ö. 684/1285)'nin bu konudaki kanaatinin *ez-Zahîre*'de naklettiği şekilde olduğunu kabul etsek bile, böyle bir durumun detaylarıyla ilgili bilgiye ulaşmak pek de mümkün gözükmemektedir. Belki burada, Karâfî'nin şeriatin maksatları arasındaki mertebelerin, ancak bu durumla karşılaştığı anda bilinebileceğini²⁸² ifade eden sözleri konuya ışık tutabilir. Kanaatimizce, Karâfî'nin bu sözleri sarf etmesinin ardında, işlenen fiillerde bulunan maslahat ve mefsedet oranının etkisi

²⁷⁶ *el-Mevsûa*, c. XII, s. 185.

²⁷⁷ bk. Karâfî, *Şerhu Tenkîh*, s. 417; Şâtübî, *el-Muvâfakât*, cüz II, s. 823 vd.; Ebû Zehra, *Usûlü'l-Fıkh*, s. 288; Zeydan, *el-Vecîz*, s. 305.

²⁷⁸ Karâfî, *ez-Zahîre*, c. I, s. 127.

²⁷⁹ Rahmi Yaran, “Karâfî'den Şâtübî'ye Makâsıd/Maslahat Söylemi”, *MÜİFD*, 2013, S. 45, s. 7.

²⁸⁰ Karâfî, *el-Furûk*, c. II, s. 234.

²⁸¹ bk. Pekcan, *İslâm Hukuk Felsefesi*, s. 255.

²⁸² Karâfî, *Şerhu Tenkîh*, s. 417 vd.

olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple zarûriler arasındaki mertebelerin de, karşılaşıldığı anda ortaya çıkacağı anlaşılır.

Teâruz ve tercih konusunda Karâfî (ö. 684/1285)'nin tutumunu şu şekilde özetleyebiliriz.

Birincisi, Karâfî, mudayyak/zaman açısından kısıtlı olan şeylerin müvessa'/zaman açısından geniş olan şeylerin önünde tutulması gerektiğini söyler²⁸³. Örnek olarak da, müezzin ezan okurken ezan sözlerinin tekrarlanmasının –ezana icabet- Kur'an okumanın önünde olduğunu belirtir. Çünkü ezanın okunuşu mudayyak bir durumdur. Ama Kur'an her zaman okunabilir. Bu sebeple de Kur'an okumak, zaman serbestiyeti olan durumlar içerisinde yer alır. Ayrıca bir şeyin kısıtlı vakit içerisinde yapılmasının istenmesi, Şâri'in ona atfettiği önemi gösterir. Vaktin kısıtlı tutulmasıyla oluşan bu önem sebebiyle de mükellef kişi, fiilin yerine getirileceği vakti gözetleyerek kendisini daimi bir şuur içerisinde tutar.

İkincisi, fevrî, yani acilen yapılması istenilen vacipler, acilen yapılması istenmeyen/terâhî vaciplerin önünde bulunur. Karâfî'ye göre, bir şeyin hemen yapılmasının istenilmesi, o şeyin daha tercihlili olduğunu gösterir. Üzerine hac vacip olan bir kimsenin aynı zamanda bakıma muhtaç olan anne-babası varsa; bu durumda anne-babanın hakkı daha aciliyetli olduğu için hacca gitmeye tercih olunur. Ayrıca bu durum, Allah hakkıyla kul hakkının karşı karşıya geldiği bir durumu ifade eder. Karâfî (ö. 684/1285)'ye göre, böyle durumlarda kul hakkı öncelenir. Ancak Karâfî, bunu söylemekle birlikte meselenin ihtilaflı olduğunu da belirtir²⁸⁴. Yine efendi ve koca hakkının hacın önünde olması da bu duruma örnek teşkil eder.

Üçüncüsü, farzı aynların, farzı kifâyelerin önünde olmasıdır. Bir fiilin, bütün mükellefler tarafından yapılması isteniyorsa, bu durum o fiilin, bazı mükelleflerin yapmasının yeterli olduğu fiillerden daha üstün olduğunu gösterir. Bununla birlikte aynî farzlarda, fiilin tekrar etmesiyle maslahatlar da tekrar eder. Yani aynı fayda ve yarar tekrar sağlanır. Fakat kifâî farzlar için aynı durum geçerli değildir. Karâfî, bu açıklamaları yaptıktan sonra, farz-ı aynın farz-ı kifâyeden daha üstün olduğunu, İmam Mâlik (ö. 179/795)'ten bir örnek vererek açıklar. Onun, farz-ı ayn olmasından dolayı hacı, farz-ı kifâye olan gazveye çıkmaktan üstte gördüğünü söyler. Ayrıca Abdullah İbn Ömer'in –Allah ondan razı olsun- birçok kez hacca gitmesine karşılık, gazvelere katılmadığını da bu görüşüne delil olarak zikreder.

Dördüncüsü, savuşmasından korkulan şeylerin elden kaçmasından korkulmayanların önüne geçirildiği durumlardır. Karâfî, bu kısımda boğulmakta veya yanmakta olan bir kişinin,

²⁸³ Karâfî, *el-Furûk*, c. II, s. 331.

²⁸⁴ bk. Karâfî, *el-Furûk*, c. II, s. 332.

namazı kaçırmak pahasına bile olsa kurtarılması gerektiğini yönündeki hükmü örnek verir. Aynı şekilde bu durumu da kul hakkının Allah hakkına tercih ve takdim edildiği yerler içerisinde sayar. Ayrıca o, canın, organların ve elde edilmesi çok gerekli olan menfaatlerin korunmasını, ibadetlerin önüne geçirmiştir²⁸⁵.

2.2.3. Yüksek Maslahat Teorisi (*el-Maslahatü'l-Ulyâ*)

Fıkıh bilginleri arasında bu söylemi ilk defa ortaya atan Karâfî'dir. Bu konu hakkında çalışma yapanlar, Karâfî (ö. 684/1285)'nin tam olarak bu tabirle kastının ne olduğunda ihtilaf etmişlerdir. Özellikle Sağır b. Abdisselam'ın Karâfî'nin bazı ibarelerini farklı açılardan değerlendirmesi neticesinde mezkûr terim, daha çok araştırma konusu olmuştur.

Karâfî'nin *el-Furûk*'ta bu ifadeyi yalnızca bir yerde kullandığını görmekteyiz²⁸⁶. Ancak bu terimle alakalı herhangi bir açıklama yapma gereği duymamıştır. Karâfî, *el-Furûk*'ta *yüksek maslahat* ifadesini, küfür üzere devam eden kimselerden cizye alınması ile bir haramı işlemeye devam edenlerden bu yaptıkları için bir bedel alınıp alınmaması hususunu ele alırken kullanmıştır. O, kâfirlerden cizye alınmasını, yüksek mefsedetın giderilmesi için dünya mefsedetinin gerekliliği olarak değerlendirir. İnsanların dünyada kâfir olarak kalmaları karşılığında, onları öldürölmek yerine kendilerinden bir bedel alınmaktadır. Bu da dünyevi bir mefsedettir. Eğer ki boyun eğdirilen kâfir toplum, öldürölecek olsa içlerinde İslam'a girme ihtimali bulunanların tamamen önü kesilmiş olur. Hâlbuki içlerinden bazılarının zaman içerisinde İslam'a ısınmaları ve İslam'ın güzel ahlakından etkilenmeleri mümkündür. Bu sebeple kendileri olmasa bile, belki nesilleri İslamla müşerref olacaklar ve bu sayede Mü'min bir toplum oluşacaktır. İşte Karâfî, *el-maslahatü'l-ulyâ* terimini tam da burada kullanır. Bununla da ahiret hayatının imarını kastettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Hüseyin el-Mekkî'nin konu hakkındaki ifadeleri de varmış olduğumuz bu kanaati destekler niteliktedir²⁸⁷.

Kanaatimizce Karâfî'nin, yukarıdaki olayı *yüksek maslahat* olarak değerlendirmesi, maslahatların dereceleriyle alakalıdır. Derecelerine itibarla maslahatlar, vacip ve mendup maslahatlar olarak iki kısma ayrılır. Vacip maslahatların da kendi içerisinde mertebeleri vardır. Bunların en üstünü, değeri bizzat kendinden olan ve en kötü mefsedetleri de ortadan kaldıran maslahatlardır. İşte bu tür maslahatların en üstünde de bir şahsın imana kavuşması vardır. Bu durum ise Hazret-i Râsûl'e –aleyhissalatü vesselam- amellerin en üstünü sorulduğunda verdiği cevaptan anlaşılmaktadır. Rasûlü Zîşan Efendimiz bu soruya,

²⁸⁵ Karâfî, *el-Furûk*, c. II, s. 332; Ayrıca bk. Yaman, “*Makâsıd ve İctihad*”, s. 211.

²⁸⁶ bk. Karâfî, *el-Furûk*, c. III, s. 21.

²⁸⁷ Hüseyin el-Mekkî, *Tehzîbi'l Furûk (el-Furûk'un Hâmişinde)*, c. III, s. 21-22.

“İmandır”, daha sonra “Allah yolunda cihad”dır, daha sonra da “Allah Teâlâ’nın kabulüne şayan olacak şekilde yapılan hacdır”²⁸⁸ şeklinde cevap vermiştir. İmanın, bizatihi kendisinin değerli olması hasebiyle iki faydasından söz edebiliriz. Bunların ilki, dünyada gerçekleşir. Çünkü kişi iman ederek Müslüman olmasıyla, can, mal, eş ve çocuklarının güvenliğini temin etmiş olur ve Müslümanlarla ilgili olan hükümlere tabi olur. İkincisi ise, cennetin kazanılması ve Allah Teâlâ’nın rahmetine muhatap olunmasını sağlar. Biz saydığımız sebeplerle, Karâfî’nin cizye meselesindeki açıklamalarını bu çerçevede değerlendirmeyi uygun buluyoruz.

Karâfî (ö. 684/1285)’nin *el-maslahatu’l-ulyâ*’yı *el-Furûk* dışında *ez-Zahire* isimli eserinde de kullandığını görmekteyiz. Daha önce belirttiğimiz üzere onun *ez-Zahire*’si, kavaide yer vermesi sebebiyle *el-Furûk*’a öncülük etmiştir. Bu bakımdan *ez-Zahire*’deki bazı noktalara değinmek yerinde olacaktır. Nitekim Vekîlî’nin de yaptığı değerlendirmeler, aslında *ez-Zahîre*’den nakledilen cümlelerdir. Fakat o, bu cümlelerin *ez-Zahîre*’de yer aldığını söylemekle²⁸⁹ beraber, bir Hanefî fakîhi olan Tarablusî’den (ö. 844/1445 sonrası) nakletmeyi ve bu şekilde değerlendirme yapmayı tercih etmiştir.

Bizim bulabildiğimiz kadarıyla Karâfî, birebir lafız olarak *el-maslahatü’l-ulyâ* tabirini, *ez-Zahîre*’de de *gayrimüslimlerden cizye alınması* örneği altında kullanmıştır²⁹⁰. Karâfî, orada da *el-Furûk*’takine benzer ifadeler yer vermiştir. Fakat Vekîlî’nin kendi kitabında Tarablusî’den naklettiği ve Karâfî’nin *el-maslahatu’l-ulyâ* ile ne kastettiğine yönelik çıkarımda bulunduğu yerler, cizye örneğinin verildiği yerlerden farklıdır. Vekîlî’nin Tarablusî’ye dayanak gösterdiği yerlerde ise bu tabir, farklı lafızlarla ifade edilmiştir.

Vekîlî, Şihabüddin el-Karâfî’nin (ö. 684/1285) fikhî anlama ve çalışma yöntemlerini tespit etmeye çalışırken, Karâfî’nin *el-fikhu’l-maslahi/maslahat odaklı* fikhî anlayışına sahip olduğunu belirtir. Bunun bir gereği olarak da onun fikhî iki tür maslahata dayandırıldığını söyler. İlki, herkes tarafından bilinen maslahat türüdür. Mâlikîler buna “*el-Maslahatü’l-mürsele*” ismini vermiştir. Karâfî, maslahatü’l-mürselenin sadece Mâlikîler tarafından kullanılmadığını, diğer mezheplerde de ismi söylenmese bile birçok meselenin aydınlatılmasında icra edildiğini ifade eder. Ancak diğer mezhep kitaplarında maslahat-ı mürsele sadece “*münasebet*”in bir gereği olarak değerlendirilmiştir²⁹¹. Bu sebeple de Vekîlî, maslahatü’l-mürselenin bir delil olarak bütün mezheplerde mevcut olduğunu, bunun yanında

²⁸⁸ Buhâri, İman, 1/77; Müslim, İman, 1/88.

²⁸⁹ Vekîlî, *el-İmâmu’ş-Şihâb*, c. II, s. 257.

²⁹⁰ Karâfî, *ez-Zahîre*, c. X, s. 45.

²⁹¹ Karâfî, *ez-Zahîre*, c. X, s. 45.

da “*el-münâsibu’l-mürsel*” adıyla da ifade edildiğini söylemektedir²⁹². İkincisi, Karâfî’nin fıkıh anlayışının temelini oluşturan maslahatlardır. Ona göre Karâfî (ö. 684/1285), bunu *ez-Zahîre*’de çok açık bir dille “*el-Maslahatü’l-ulyâ*” şeklinde ifade etmiştir. Yalnız bu kısım maslahatlar, maslahat-ı mürseleden farklıdır ve ondan çok daha üst derecededir. Vekîlî bu meseleyi, Tarablusî’nin Karâfî’den naklettiği yerleri tahlil ederek değerlendirir. Biz ise bu kısmı, ibare farklılıkları sebebiyle asıl nakil yapılan yer olan *ez-Zahîre* üzerinden açıklamayı uygun buluyoruz.

Müslümanların emîrlerinde, kadılarında, üst düzey yöneticilerinde veya şahitlerde, ilim adamları tarafından belirlenmiş vasıflara haiz kişiler bulunmayabilir. Bu durumda, vasıflarda zamanın şartlarına göre ve şeriatin de müsaade ettiği miktarda değişiklikler yapılabilir. Karâfî, bu hususta bazı kavaidin çeşitli yönlerden delil olabileceğini ifade eder²⁹³ ve gerekçelerini sıralar. Amir ve yöneticilerde şeriatin belirlediği vasıflar hakkında Karâfî (ö. 684/1285), yaşadığı çağda önceleri olmadığı kadar fesadın yayılıp çoğaldığını savunur. Bu sebeple şeriatin dışına çıkmayacak şekilde hükümler değişebilir. Müslümanlara yönetici tayin etmek gibi hususları tamamen terk etmek zarara sebebiyet verir. Nitekim “*Zarar vermek yoktur. Zarara zararla karşılık vermek de yoktur*”²⁹⁴ buyrulmuştur. Bu hüküm küllî bir kaidedir²⁹⁵. Aynı zamanda Müslümanlardan zorluk ve harac/sıkıntıyı gidermeyi ifade eden her nass da bu mahiyettedir.

Yine şeriatin itibar etmek ya da yasak etmek noktasında herhangi bir hüküm belirtmediği maslahatlar, mürsel maslahatlardır. Bu tür maslahatlar ise maslahat derecelerinin en alt kısmını oluşturur. Hâlbuki yöneticilik hususundaki vasıflar da maslahat-ı mürsele içerisinde yer alır. Dolayısıyla ahvalin değişmesi dikkate alınarak, hükmün de değişmesi sağlanabilir. Yine şeriat, olayın görülmeksizin rivayet yoluyla aktarılmasından çok, olaya şahit olanların dinlenmesine itibar eder. Şahitlikte sayı ve hürriyetin ayrı bir konumu vardır. Örneğin zinada dört, katilde ikiden aşağı olan şahitliklerle suç sabit olmaz. Veya karı-koca arasındaki ihtilaflarda tarafeynin mülâanesi/lanetleşmesi ve yeminleri kazf/iftira cezasının kalkması için yeterli olur. Bundaki amaç, Müslümanın günahını örtmek ve beraati zimmettir. Bu da hüsn-ü zannın bir gereğidir. Bu hususlar halin değişmesiyle hükmün de değiştiğini ifade eder. Bunun dışında selem, karz, müsâkât ve ruhsat nev’inden olan diğer akidlerde verilen genişlikler de direk olarak bununla alakalıdır. Bu gibi hükümler, şer’i şerifte çokça

²⁹² Vekîlî, *el-İmâmu’ş-Şihâb*, c. II, s. 257.

²⁹³ Karâfî, *ez-Zahîre*, c. X, s. 45.

²⁹⁴ Ahmed b. Hüseyin Ebubekir el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2003, c.VI, s. 114, 11384.

²⁹⁵ bk. Mecelle madde: 19.

bulunur. Dolayısıyla zaman içerisinde hallerin değişmesine itibar edilmiştir. Gerek şahitlik gerekse yöneticilerin belirlenmesindeki şartlara zamanın gereğine göre itibar etmek gerekir. Bu ise mürsel maslahat değildir. Bilakis sayılan sebeplerden ötürü küllî kaidelerin gerektirdiği hükümler içerisine girer. Yine Karâfî (ö. 684/1285)'ye göre, bulunduğumuz çağda yaşayan faziletli kimseler, geçmiş ilim adamlarının zamanındaki hasis kimseler mesabesindeirler. Bu ve benzeri durumların “işler daraldıkça genişler²⁹⁶” (Mecelle madde: 18.) ve “zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişmesi kaçınılmaz olur.” (Mecelle madde: 29.) kaideleri ile ilişkilendirilmesi mümkündür. Mecellenin kavaidi külliyyelerini şerh edenlerden birisi olan Âtîf Beğ, bu kaideyi açıklarken; zamanın değişmesiyle değişecek olan hükümlerin örf ve âdete dayalı olarak verilen hükümler olduğunu belirtir. Bu sebeple örf ve âdetin değişmesiyle hükümler de ona göre değişir. Âtîf Beğ bu konuya kadim ilim adamları zamanında ev satın alınırken tek bir odanın görülmesi “ru’yet muhayyerliği²⁹⁷” açısından yeterli olurken, müteahhir ilim adamları döneminde ise tek odanın görülmesinin ru’yet muhayyerliği açısından yeterli görülmemiş olmasını örnek vermiştir²⁹⁸. Çünkü kadim ilim adamları zamanında evlerin her odası aynı şekilde yapıliyordu. Fakat müteahhir âlimler döneminde ise farklı biçim, şekil ve tasarımda odalar yapılmaya başlandı. Değişen bu örf-âdet sebebiyle de müteahhir ulema, alıcı tarafından tek bir odanın görülmesini “ru’yet muhayyerliği” açısından yeterli görmemiştir. İşte bu durum, Karâfî (ö. 684/1285) tarafından “yüksek maslahat/el-maslahatü’l-ulyâ” olarak ifade edilmektedir²⁹⁹.

Karâfî (ö. 684/1285)'nin *yüksek maslahat* yerine zaman zaman makâsîd deyimini kullanmasında, İmam Gazâlî'nin maslahatı, makâsîd olarak ifade etmesinin etkisi olabileceği belirtilmiştir³⁰⁰. Ancak burada Karâfî'nin naslara mümkün olabildiğince ta'lîlî yaklaştığını unutmamak gerekir. O, halin değişmesiyle hükümlerin de değişeceğini söylerken, alabildiğine ibarelerin sündürülmesini kastetmemiştir. Bir maslahat gerçekleştirilirken bunun bir haramı mübah kılmaya veya bir vacibi terk etmeye sebep olmayacak şekilde yapılması gerektiğini söyler³⁰¹. Aynı zamanda hikmetle ta'lîlî söz konusu bile etmemesi³⁰² dikkat çekicidir.

²⁹⁶ Karâfî bu hususta Âdem aleyhiselam döneminde kardeşlerin evliliğine izin verilmesi gibi hususları söyler ve bunun Rabb Teâlâ tarafından kullarına bir lütuf olduğunu belirtir. (Vekîlî, *el-İmâmu's-Şihâb*, c. II, s. 260.)

²⁹⁷ Bir şahıs,- malın zatına veya bulunduğu yere işaret etmesi şartıyla- görmediği bir malı almak isterse, bu alışveriş caizdir ve alıcı da malı tamamen görünceye kadar almak veya almamakta serbesttir. İşte bu durum fıkıh ilminin bey' bahsi içerisinde, “ru’yet muhayyerliği” yerini almıştır. (Abdülğani el-Ğanîmî el-Meydânî, *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 2003/1423, cüz.1, s. 205.)

²⁹⁸ Âtîf Beğ, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'den Kavâidi Külliyye Şerhi*, Mahmud Beğ Matbaası, 2. Baskı, İstanbul, 1327, s. 48.

²⁹⁹ Karâfî, *ez-Zahîre*, c. X, s.45.

³⁰⁰ Vekîlî, *el-İmâmu's-Şihâb*, c. II, s. 231-254; Haçkalı, “İlgili Literatür Çerçevesinde Makâsîd İctihadının Tarihi Seyri” *“Makâsîd ve İctihad”*, Hızl. Ahmet Yaman, s. 283.

³⁰¹ Karâfî, *el-Furûk*, c. IV, s. 429.

Zamanın getirdiği sebeplerle hallerin değişmesi sonucu hükümlerin de değişebileceği kuramını, şeriatin izin verdiği ölçüde yapılabileceğini söyleyerek sınırlandırmıştır. Bunun bir sonucu olarak da ibâdâta ait konular ile muamelelere ait konular arasını ayırmıştır³⁰³.

Muasır yazarlardan Sağır b. Abdisselam el-Vekîlî, Tarablusî³⁰⁴ vasıtasıyla tahlil ettiği *yüksek maslahat* meselesini, Karâfî'nin bu ve devamında yer alan gerekçelerine dayandırmıştır. Vekîlî'nin bu ibarelerden zamanın değişmesiyle bağlantılı olarak hal ve durumların değişebileceğini ve bunun göz ardı edilemeyecek kadar önemli olduğunu anladığı kanaatindeyiz. Dolayısıyla hükümlerin de şeriatin izin verdiği ölçüde değişmesinin, insanlardan zorluğu gidermeyi ifade eden ve benzeri küllî kavaid ile sağlandığı anlaşılır. Bu durum, küllî kaidelere dâhil edilerek *yüksek maslahat* sağlanmış olur³⁰⁵ ve bidatler içerisinde de yer almaz.

Öte yandan Vekîlî'nin yorumlamış olduğu bu ibareleri, direk *ez-Zahire*'den değil de Tarablusî üzerinden nakletmesi, yönetici veya hâkimlerde aranılan vasıfların bulunmaması durumunda, genişlik olabileceği kanaatini Tarablusî'nin de benimsediğini belirtmek için olabilir. Dolayısıyla Vekîlî de *yüksek maslahat* hakkında yaptığı yorumlarda, Tarablusî'yi kendine delil olarak göstermiştir.

Vekîlî'nin söz konusu ifadelerini tahlil eden Yaran, onun Karâfî'ye (ö. 684/1285) ait olan *el-maslahatü'l-ulyâ* tabirini nasıl çıkardığını anlamanın mümkün olmadığını ifade etmiştir³⁰⁶. Ancak ulaşabildiğimiz kadarıyla Vekîlî'nin Tarablusî'den naklettiği ibarelerle, Karâfî'nin *ez-Zahire*'deki ifadeleri arasında bazı farklılıklar söz konusudur. Vekîlî bu nakli yaparken “*el-Maslahatü'l-ulyâ*” ifadesini direk kullanmıştır. Fakat gerek Tarablusî'nin kitabında gerekse *ez-Zahîre*'de *el-maslahatü'l-ulyâyı* ifade eden ibareler bulunmakla birlikte, bu kitaplardaki ibareler aynı kalıbın farklı iştikakları/türevleri³⁰⁷ şeklinde yer almıştır. Kanaatimizce üç kitapta yer alan ibareler, Vekîlî'nin de dediği gibi Karâfî'ye ait olan *el-maslahatü'l-ulyâyı* anlamamızı mümkün kılmaktadır. Nitekim bu durum, başka araştırmacılar tarafından da benzeri şekilde ifade edilmiştir³⁰⁸. Ancak bazı araştırmacıların Vekîlî'nin yaptığı nakillerle yetinmeleri de düşündürücüdür.

³⁰² Apaydın, “Karâfî'nin İzlediği Yöntemin Genel Çizgileri ve Maslahat Anlayışı”, *Makâsıd ve İctihad*, Hzl. Ahmet Yaman, s. 355.

³⁰³ Karâfî, *el-Furûk*, c. I, s. 219 vd.

³⁰⁴ Tarablusî, *Muînu'l-Hükkam*, s. 177.

³⁰⁵ Vekîlî, *el-İmâmu's-Şihâb*, c. II, s. 257-259.

³⁰⁶ Rahmi Yaran, “Karâfî'den Şâtıbî'ye Makâsıd/Maslahat Söylemi”, *MÜİFD*, S. 45, s. 8.

³⁰⁷ Söz konusu ibare *ez-Zahîre*'de “*بل على رتبة فتلحوق بالقواعد الأصلية*” şeklinde yer almaktadır.

³⁰⁸ bk. Apaydın, “Karâfî'nin İzlediği Yöntemin Genel Çizgileri ve Maslahat Anlayışı”, *Makâsıd ve İctihad*, Hzl. Ahmet Yaman, s. 353 vd.; Haçkalı, “İlgili Literatür Çerçevesinde Makâsıd İctihadının Tarihî Seyri” *Makâsıd ve İctihad*, Hzl. Ahmet Yaman, s. 283.

Sonuç olarak Karâfî'nin “*el-maslahatü'l-ulyâ*” ile makâsîdü's-şerîa ve kavâid odaklı maslahat düşüncesini kastettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Vekîlî'nin değerlendirmelerinden anlaşıldığı kadarıyla Karâfî, bu maslahatı gözetmek uğruna küllî kaidelere itibar ederek fer'î naslarla çatışan yerlerde, naslara muhalefet edilebileceğini söylemiştir³⁰⁹.

Karâfî'nin *yüksek maslahat* ve makâsîd odaklı düşünceleri, kendisinden sonra yaşayan ilim adamları üzerinde de tesirli olmuştur. Bunlar içerisinde Tûfi, Şâtîbî, İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve yakın zamanda yaşamış olan Tâhir b. Âşûr gibi ilim adamları sayılabilir. Söz gelimi bu ilim adamları maslahat odaklı düşünce sistemini geliştirmiş ve bazıları müstakil kitaplar telif etmişlerdir³¹⁰.

2.2.4. Maslahat-ı Mürsele

Karâfî (ö. 684/1285)'nin, makâsîd anlayışında dikkat çeken hususlardan biri de *maslahat-ı mürsele*dir. O, *maslahat-ı mürsele*yi itibar edilen deliller arasında saymış³¹¹, maslahat konusunu ele aldığı birçok yerde de *maslahat-ı mürsele*den bahsetmiştir³¹².

Maslahatlar, şer-i şerîfin itibar etmesi hasebiyle üç kısma ayrılır. Birincisi, şeriatin itibar ettiği şeylerdir. Bu kısımda yer alan hükümler genellikle usûl kitaplarında kıyas başlığı altında bulunur.

İkincisi, şeriatin bâtıl olduğunu söylediği yerlerdir. Karâfî, bunlara şarap yapılabilmesi korkusuyla üzüm ekiminin yasaklanması, zinaya götürür korkusuyla ortaklaşa evlerin yapılmasının yasaklanmasını örnek verir. O, *el-Mahsûl*'ü şerh ederken, Râzi (ö. 606/1209)'nin, bu konuya ramazan ayında, kasten oruç bozan hükümdara keffaret olarak köle azadı yerine iki ay peş peşe oruç tutması fetvasını örnek vermesini eleştirir. Râzi, böyle bir fetva verilmesinin şeriatin batıl kabul ettiği maslahatlar arasında olduğunu söyler. Karâfî ise, melikler ile diğer insanlar arasını ayırmak gerektiğini, kefaretilerin insan üzerinde bir baskı oluşturmak için gerekli olduğunu söyler. Ona göre, köle azadı, bir hükümdar için baskı oluşturan bir durum değildir³¹³. Dolayısıyla o, melik olan kişinin oruç kefareti olarak köle azadı yerine iki ay peş peşe oruç tutması fetvasını, küllî kaidelerin itibara alındığı bir maslahat çeşidi olarak niteler.

³⁰⁹ Vekîlî, *el-İmâmu's-Şihâb*, c. II, s. 256.

³¹⁰ bk. Bu Tez “*Edebiyat*” başlığı.

³¹¹ Gürkan, “Karâfî'nin Fıkıh Usûlü Görüşleri”, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, s. 73.

³¹² bk. Karâfî, *ez-Zahîre*, c. I, s. 127; *Nefâis*, c. IX s. 4079; *Furûk*, c. II, s. 184; *Şerhu Tenkih*, s. 393.

³¹³ Karâfî, *Nefâis*, c. IX s. 4079.

Kanaatimizce bu durum, *muhayyer vacipler*³¹⁴ konusuyla ilişkilendirilebilir. Muhayyer vacipleri belirten naslarda, lafzî değil de manevî bir durumun söz konusu olduğunu söyleyenler, verilen şıklardan her birinin yerine getirilmesi halinde her biri için sevap kazanılacağını belirtirler³¹⁵. Dolayısıyla yukarıda Râzî ve Karâfî'nin ele aldığı istisnâî durumlarda bu hükmün uygulanması mümkün olabilir.

Üçüncü kısım maslahatlar, hakkında şeriatte ne itibarına ne iptaline dair nass bulunan durumlardır. İşte bu kısım maslahatlar, *maslahatı mürseleyi* oluşturur. Karâfî (ö. 684/1285)'ye göre, *maslahat-ı mürsele* İmam Mâlik (ö. 179/795) nazarında da geçerli bir delildir.

Maslahatı mürselenin, hangi durumlarda uygulanabileceği ise tartışma konusu olmuştur. İmam Gazâlî (ö. 505/1111)'ye göre, *maslahat-ı mürsele*, sadece zaruri durumlarda uygulanabilir. Zaten bu durumlar, müctehidin icthadı içerisinde bulunmaktan uzak da değildir. Hâcî ve tetimme hallerinde ise maslahat-ı mürselenin itibara alınması doğru değildir. İmam Gazâlî, zaruri durumlarda itibar edilecek maslahat-ı mürseleye, kurguladığı *teterrüs* olayını örnek verir. Ona göre, bu durumda itibar edilecek maslahatın zaruri, katî ve küllî olması gerekir. Söz konusu örnekte, son Müslüman toplumu bir kalededir. Düşman askerleri de Müslüman esirleri kalkan yaparak kaleyi istilâya çalışmaktadır. Gazâlî, böyle bir durumda Müslüman esirlerin de ölebilmesi pahasına düşman askerine ok atarak savunma yapılıp yapılmayacağını tartışır. Eğer kaledeki Müslümanlar, düşmana saldırmazlarsa düşman, kaledeki son Müslüman toplumunu da esirlerle birlikte öldürecektir. Ona göre, böyle bir durumda zaruri maslahata binaen düşmana saldırı yapılır. Râzî (ö. 606/1209), bu olayı değerlendirerek maslahat-ı mürselenin sadece zaruri durumlarda kullanılabileceği görüşünde Gazâlî'ye katılır. O, hâcet ve tetimme durumlarında *maslahat-ı mürseleye* itibar etmenin hevâ ile hüküm vermek ve kendi görüşüyle şeriat ortaya koymak olduğunu söyler³¹⁶.

Karâfî (ö. 684/1285), hâcî ve tetimme durumlarında *maslahat-ı mürseleye* itibar etmenin, hevâ ile hüküm vermek ve şeriat ihdas etmek olmadığını savunur. Ona göre, şerî deliller incelendiğinde, zaruri, hâcî ve tetimme ayrımını gözetmeksizin, şeriatin bütününe maslahatı itibara aldığı görülür. Resüller de, insanlara maslahatı sağlamak ve onlardan mefsedeti gidermek için gönderilmişlerdir. Bu sebeple, her üç halde de maslahata itibar eden kişi, şer'î kaidelerin gereğini yapmış ve hevâsı ile de hükmetmemiştir. Aksi halde zaruret

³¹⁴ Muhayyer vacip: yerine getirilmesi açısından naslarda birden fazla şıkkın belirtildiği durumları ifade eder. Abduaziz b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfu'l Esrâr an Usûl-i Fahri'l İslâm el-Pezdevî*, Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, Beyrut, 1997, c. II s. 222; Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l Muhit fi İlmi'l Usûl*, Darû'l Kütübü'l İlmiyye Beyrut, 2. baskı, 2007, c. I, s. 152.

³¹⁵ Buhârî, *Keşfu'l Esrâr*, c. II s. 222.

³¹⁶ Karâfî, *Nefâis*, c. IX s. 4079.

halinde de maslahata itibar emek, hevâ ile hüküm vermenin altına sokulabilir. Karâfî, hâcî ve tahsînîlerdeki maslahatları hevâ ve heves olarak nitelenmesi yerine, dinin en çok önem verdiği kısım zarurilerdir. Dolayısıyla hâcîler ve tahsînîlerin hevâyyla hüküm vermek olmadığını söylemenin, üst mertebedeki zarurilerde de maslahatın uygulanabilirliği açısından daha uygun düşeceği görüşündedir ³¹⁷. Karâfî'nin bu cümlelerinden tutarlılık ilkesini gözettiği anlaşılmaktadır.

Her ne kadar Karâfî'nin bu sözleri, lafzî itirazlar gibi gözükse de Sahabe-i Kirâm'ın – Allah onlardan razı olsun- uygulamalarından sunduğu örneklerle, onların da zaruriler dışındaki maslahatlara itibar ettiğini ifade eder niteliktedir. O, Kuran-ı Kerim'in cem edilmesi, Yahudilerin Arap yarımadasından çıkarılması, cuma namazı için dış ezanın eklenmesi ve Sahabe'nin daha birçok uygulamasını onların zaruretleri hacetleri veya tahsînîleri gözeterek maslahat-ı mürseleyi uyguladıklarına örnek verir³¹⁸. Ona göre, Sahabe, daha sonradan sistemleşen fıkıh içerisinde yer alan asıl, fer' ve bunların şartları üzerinde durmamış olsa da onların bu tutumu, maslahat-ı mürselenin uygulanabileceği yerlerin sınırlandırılabilmesi fikrini verir.

Maslahat-ı mürselenin delil olabilmesi açısından ise Karâfî şunları söyler: Her hüküm maslahat ve mefsedet açısından altı şekilde değerlendirilebilir.

-Birincisi, içinde mefsedet olmayan maslahatlardır. Bunlar meşru hükümlerdir ve şeriatin gayesi olan maslahatlardır.

-İkincisi, maslahat yönü ağır basan hükümlerdir. Bunlar da meşrûdur. Çünkü az bir zarardan dolayı çok olan faydayı bırakmak yine çok şer kabul edilir.

-Üçüncüsü, maslahat ve mefsedet eşit olduğu durumlardır. Böyle durumlarda ihtiyatlı davranmak gerekir.

-Dördüncüsü, maslahat ve mefsedet açısından herhangi bir şeyi barındırmayan işler vardır. Bunlar ne dünya ne de ahiret açısından fayda sağlayacağı için uzak durulması gereken şeylerdir.

-Beşincisi, sırf mefsedet barındıran işlerdir.

-Altıncısı, mefsedet tarafı maslahata göre daha ağır basan şeylerdir.

Karâfî (ö. 684/1285), beş ve altıncı kısımlar için “*gayri meşrû*” teriminin kullanılmasını doğru bulmaz. Ona göre, meşrû kavramı, bütün emredilenleri, yasaklananları

³¹⁷ Karâfî, *Nefâis*, c. IX s. 4086.

³¹⁸ Karâfî, *Nefâis*, c. IX s. 4082, *Şerhu Tenkih*, s. 393 vd; Gürkan, “Karâfî'nin Fıkıh Usûlü Görüşleri”, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, s. 74.

ve mubahları içine alan bir kavramdır. Bu sebeple de sırf mefsedet veya baskın mefsedet ifade eden şeyler, yasaklanmış ve yapılmaması meşrû kılınmış şeylerdir.

Yukarıda sayılan hükümler, naslarla sabit olan hükümlerle yakın cins veya uzak cins olması açısından itibar görür. İnsanlara faydalı olanların elde edilmesi ve zararlı olanların giderilmesi aklen de kabul gören bir husustur.

Yine şer’i şerif içerisinde bulunan hükümlerin genelinden de maslahatın elde edilmesi ve mefsedetın giderilmesi anlaşılmaktadır. Sahabe’nin yukarıda söylediğimiz ve daha başka uygulamaları ve sonrasında da fıkıh âlimlerinin fetvalarında maslahata riayet etmeleri, maslahatın gözetilmesi hususunda icmâ’ olduğunu ifade eder. Karâfî’ye göre sayılan bu deliller, maslahat-ı mürseleyi delil olarak kullanmanın caiz olduğunu gösterir³¹⁹.

Sahabenin uygulamaları ve daha sonraki dönemlerde de ilim adamlarının bu konuya itibar etmesi sebebiyle Karâfî, *maslahat-ı mürselenin* İmam Mâlik (ö. 179/795) ve diğer mezhep âlimleri tarafından da delil kabul edildiğini söyler³²⁰. Ancak ona göre *maslahat-ı mürsele*, mutlak manada kullanılan maslahattan ve münasebetten daha hususi bir durumu³²¹ ifade eder. Bu sebeple de o, *maslahat-ı mürselenin* maslahat kategorileri içerisinde en alt derecede olduğunu da belirtir³²².

2.3. Sedd-i Zerâi’

2.3.1. Usûlü Fıkıhta Delil Olması Açısından

Bu konunun bazı mezheplerce³²³ şer’î bir delil olarak kullanılmasından ötürü, konu hakkında kısa usûl bilgisi vermeyi ve dört fıkıh mezhebi tarafından nasıl değerlendirildiğini açıklamayı uygun buluyoruz.

“*Sedd-i zerâi’* ” tamlamasındaki “*sedd*” kelimesi, engellemek, kapamak ve mani olmak anlamlarına gelmektedir. “*Zerâi’* ” ise *zerâ* kelimesinin çoğuludur ve vesile, vasıta, sebep gibi manalara gelir. Bir usul-İ fıkıh terimi olarak ise, “*temelde meşrû olan fiillerin, gayr-i meşrû işlere sebep olması sebebiyle yasaklanması*”³²⁴ anlamında kullanılmıştır. *Sedd-i zerâi’*, fıkıh usulü disiplini içerisinde böyle bir anlama sahip olsa da, dinen yapılmaması istenen bütün yasaklar, şer-i şerifin genel kaidelerini –makâsıdü’ş-şerîa- ihlal etmeye sebep olduğu için genel anlamda *sedd-i zerâ* içerisine girer. Örneğin şer’î naslarla haram kılınan

³¹⁹ Karâfî, *Nefâis*, c. IX s. 4082, 4086, 4087.

³²⁰ Karâfî, *Şerhu Tenkîh*, s. 393 vd.; Vekîlî, *el-İmâmu’ş-Şihâb*, c. II, s. 258.

³²¹ Karâfî, *Şerhu Tenkîh*, s. 394.

³²² Karâfî, *Furûk*, c. II, s. 184.

³²³ Söz konusu mezhepler Mâlikîler ve Hanbelîler’dir.

³²⁴ bk. Abdullah Kahraman, “*Seddü’z-Zerâi’* ”, *İslâm Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türkan, Ankara, 2012, s. 186; İbrahim Kâfi Dönmez, “*Sedd-i Zerâ*”, *DİA.*, İstanbul, 2009, c. XXXVI, s. 277.

içki içmek fiili, işlenilmesi sebebiyle günaha sebep olur. Bunun yanında şeriatin genel ilkelerinden olan aklın korunması ilkesini de ihlal ettiği görülür. Bu sebeple de dinen yasaklanan bu gibi haramların, yasak olmalarının yanında şeriatin genel ilkelerini de ihlal etmeye sebep olduğu anlaşılır. İşte bu durum genel anlamdaki *sedd-i zerâi'* içerisinde değerlendirilmiştir³²⁵.

Şerî hükümler, insanlar için dünya ve ahiret yararının sağlanmasını ve zarara sebep olabilecek şeylerin de def edilmesini sağlarlar. Bu açıdan düşünüldüğünde, *sedd-i zerâi'*, kavramının zıddı olan “*Feth-i Zerâi'*” terimi karşımıza çıkmaktadır. Bu terim usûl âlimlerince, menfaat, yarar ve faydayı sağlayacak kapıların açılması anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla iyi olanın emredilmesinin yanında, o iyiliğe götüren yolların da önü açılmış olur.

Fıkıh usulü disiplini incelendiğinde, *sedd-i zerâi'*nin uygulanabilmesi için üç durumdan³²⁶ bahsedilebilir:

- a) Vesile durumunda olup, şer'an meşrû sayılan fiillerdir.
- b) Şer'an uygun görülmeyen durumda olan veya sonucu böyle bir durumu ifade eden şeylerdir.
- c) Vesile durumunda olan işlerin, şer'an uygun olmayan sonuç veya bu sonucu içeren fiillere götürmesinin kuvvetli ihtimal dâhilinde olduğu işlerdir. Örneğin, her ne kadar hediye kabul etmek meşrû bir iş olsa da, hâkimin vereceği hükme etki edebilmesi açısından doğru kabul edilmemiştir.

İbadetler alanında ise bu kısma, oruçlu erkeğin eşini öpmesi örnek verilebilir. Aslında bir kocanın karısını öpmesi mubahtır. Fakat oruçlu iken, orucun bozulmasına sebep olabilecek derecede öpmek, bazı ilim adamları tarafından mekruh, bazılarına göre de haram kabul edilmiştir.

*Sedd-i zerâi'*nin uygulandığı her yerde, haram veya mekruha götüren işler olmayabilir. Bu sebeple, mübah olan şeyler de doğuracağı sonuçlara itibar edilerek yasaklanabilir. Mesela, ölüm hastalığında olan bir kişinin, mirastan mahrum etmek için karısını boşaması gibi. Hâlbuki boşamak, mübah bir fiildir. Fakat İslam hukukçuları, ölüm hastalığında mirastan mahrum etmek amacıyla yapılan boşamalarda, *sedd-i zerâi'* esasına dayanarak kadının mirastan mahrum edilmemesi gerektiğini söylerler³²⁷.

³²⁵ Bu hususta ibadet-muamelat alanındaki örnekler ve değerlendirmeleri için bk. Dönmez, “*Sedd-i Zerâi'*”, *DİA.*, c. XXXVI, s. 277.

³²⁶ bk. Muhammed Ebû Zehra, *Usûlül-Fıkh, Dâru'l-Fikri'l-Arabî*, Kahire, ty., s. 271; Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fî Usûlil-Fıkh*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1427/2006, s. 195; Kahraman, “*Seddü'z-Zerâi'*”, *El Kitabı*, ed. Talip Türkan, s. 187; Dönmez, “*Sedd-i Zerâi'*”, *DİA.*, c. XXXVI, s. 278.

³²⁷ Zeydan, *el-Vecîz*, s. 198.

Sedd-i zerâi' konusunda söylememiz gereken bir diğer önemli husus, onun “*fesad-butlân*³²⁸, *haram li-gayrihi*³²⁹, *istihsan*³³⁰, *mukaddime*³³¹, *hile*³³² ve *ihtiyat*³³³” terimleriyle, yakın anlam ilişkisi³³⁴ içerisinde olduğudur.

Hükmü caiz olan vesilelerin, mefsedet ifade eden maksada götürmesi noktasında birkaç durumdan³³⁵ söz edebiliriz.

İlki, sevk ediliş gayesinin dışında, mefsedet oluşturacak bir amaca vasıta olan fiillerdir. Bu fiiller işlendiğinde haram bir şeyin elde edilmesi söz konusuysa, bu fiiller, fakihlerin ittifakıyla yasaklanması gereken fiillerdir. Bu tip fiillerin, genellikle haram işlemeye bir kılıf olarak kullanıldığı görülür. Mâlikîler, bunları da sedd-i zerâi' içerisinde sayarlar. Fakat diğer fıkıh uleması, bu durumu sedd-i zerâi' olarak isimlendirmekten çekinmişlerdir.

İkincisi, genellikle mefsedete götürdüğü görülen ve böyle olmasında da zann-ı gâlip bulunan fiillerdir. Aşağıda ele alacağımız üzere, Karâfî, bu gibi durumların da önlenmesinde fikir birliği olduğunu savunmuştur.

Üçüncüsü, mefsedete sebep olması nadiren gerçekleşen fiillerdir.

Dördüncüsü, sık sık mefsedete vasıta olduğuna rastlanan fiillerdir. Sedd-i zerâi'nin müstakil bir delil olarak, uygulanması açısından tartışılan fiiller bu durum içerisinde yer alır.

*Sedd-i zerâi'*nin, müstakil bir delil olup olmaması konusunda ise mezhepler arasında farklı görüşler serdedilmiştir. Mâlikî ilim adamlarının geneline göre *sedd-i zerâi'* i müstakil bir delil olarak kabul edilmiştir. Hanbeli ulemasının ise dördüncü kısımda sayılan yerlerde fesada yönelme amacı açıkça anlaşılın anlaşılmasın *sedd-i zerâi'*ye itibar ettikleri görülür. Diğer iki mezhepte ise müstakil bir delil olarak kullanılmasa da bazı hükümlerin belirlenmesinde, *sedd-*

³²⁸ Şer'an yapılmasında bir sakınca olmayan fiillerin, rükün veya şartlarındaki noksanlıklar sebebiyle gayr-i meşrû olmasıdır. (Abdulvehhâb Hallâf, *İlmi Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Hadis, Kahire, 2003, s. 146; Zeydan, *el-Vecîz*, s. 50.)

³²⁹ Bî zâtîhi kendisinden kaynaklı değil, fakat etrafını kuşatan olumsuzluklar nedeniyle yasaklanan fiillerdir. (Zeydan, *el-Vecîz*, s. 36.)

³³⁰ Genel anlamda, “Bir delil dayanak gösterilerek, küllî bir hükümden cüzî bir hükmü istisna etmektir.” şeklinde tarif edilmiştir. Detaylı tarifler için bk. Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü'l-Fıkh*, s.244; Zeydan, *el-Vecîz*, s. 181; Kahraman, “Seddü'z-Zerâi' ”, *El Kitabı*, ed. Talip Türkan, s. 178.

³³¹ Bir şeyin kendisi olabilmesini sağlayan şeydir. En temel örneği şudur: Vacibin kendisiyle tam olacağı şey mukaddimeyi ifade eder ve o şey de vaciptir. (Dönmez, “Sedd-i Zerâi'”, *DİA.*, c. XXXVI, s. 280.)

³³² “Şekil bakımından hukuka uygun bir ilemi vasıta kılarak yasaklanmış bir sonucu elde etmek amacıyla yapılan muamele anlamındaki fıkıh terimi.” bk. Saffet Köse, “Hiyel”, *DİA.*, İstanbul, 1998, c. XVIII, s. 170.

³³³ “İşlenilecek fiillerde günaha düşme söz konusu olması ihtimaline karşılık en güvenilir yolu tercih etmek.” anlamında kullanılan terim. (Tâhir b. Âşûr, *Makâsıdu's-Sheriati'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Tâhir Mîsâvî, s. 233.)

³³⁴ Bu kavramlar ve “*sedd-i zerâi'*” arasındaki ilişkiler ve farklar için bk. Dönmez, “Sedd-i Zerâi'”, *DİA.*, c. XXXVI, s. 280-281.

³³⁵ Kahraman, “Seddü'z-Zerâi' ”, *El Kitabı*, ed. Talip Türkan, s. 187-188; Dönmez, “Sedd-i Zerâi'”, *DİA.*, c. XXXVI, s. 280.

i zerâi' ile yakın anlamda başka hukûkî tahlillere başvurdıkları anlaşılmaktadır³³⁶. İmam Şâfiî (ö. 204/820), yapılan işin sonunda fesada ulaşılacağı bilinen mübah fiillerin yasaklanması konusunda Mâlikîlerle hemfikirdir. Fakat yapılan işin fesada götürmesi açık bir şekilde anlaşılmıyorsa, tarafsızlık ilkesi uygulanarak mübah fiilin yine mübah halde kalmasının doğru olacağını savunmuştur. Bu konuda, İmam Âzam Ebû Hanife (ö. 150/767)'nin de hukukî tasarrufların, tarafsız bir bakışla değerlendirilmesini esas aldığını söyleyebiliriz.

Sedd-i zerâi'yi müstakil bir delil olarak isimlendirmiş olmasalar da bu hususta Mâlikîler'e en çok yaklaşan mezhep Hanefîlerdir. Zira onlar, Mâlikîler'in sedd-i zerâi'ye dayanarak yasakladığı şeyleri, hukukî tahlillerle elde etmişlerdir. Ölüm hastalığında mirastan mahrum etmek için karısını boşayan kimsenin karısının, mirastan mahrum edilmemesi ve *bey'ul-âcâl*³³⁷ in haram kılınması gibi durumlar buna örnek verilebilir.

2.3.2. Karâfî'de Sedd-i Zerâi'

Karâfî (ö. 684/1285), *el-Furûk*'ta bu konuyu, müstakil bir başlık halinde detaylı olarak işlemiştir. Makâsıd-vesâil ayrımını ele aldığı kaide içerisinde de bu konuya ayrıca değinmektedir. “*Sedd-i zerâa*” kelimesi, sözlük anlamına uygun olarak “*Vesile*” anlamında kullanılmıştır. Bu deyim Mâlikîler tarafından kullanıldığı ve mezhep içerisinde meşhur bir kullanım olduğu, aynı zamanda Karâfî tarafından da benimsendiği³³⁸ bilinmektedir. Zira o, ıstılah olarak “*Zerâa*” kavramını, “*Fesada sebep olabilecek vesilelerin önünü tıkamak*³³⁹” olarak tarif etmiştir. Karafî, İmam Mâlik (ö. 179/795)'in birçok suretlerde bu usulü kullanarak günaha sebep teşkil eden bazı fiilleri engelleme yoluna gittiğini belirtir³⁴⁰.

Sedd-i zerâi' *el-Furûk*'ta üç kısımda incelenir³⁴¹. İlki, Müslümanların kullandıkları yollar üzerine su kuyuları açmak, yemeklerine zehir atmak gibi onları ölmeye veya şiddetli zarara sokacak şeylerdir. Yine putları yeren ve sövme kastı taşıyan ifadeler kullanıldığında, Allah Teâlâ'ya sövmekten çekinmeyecek kimselerin yanlarında bu tür ifadelerden sakınmak da bu kısım içerisinde yer alır. Bu tür işler, ümmetin ittifakla engellenmesi gerektiğini söyledikleri fiiller kapsamındadır.

³³⁶ Hanefîler'de *bey'ul-âcâl*in yasaklanması için kullanılan hüküm belirleme yöntemi, buna örnek olarak verilebilir. *Bey'ul-âcâl*'in tarifi için bk. Bir sonraki dipnot.

³³⁷ “Belirli bir malın, belirli bir fiyata, vadeli olarak satılmasından sonra, aynı malın peşin parayla daha düşük fiyata geri alınmasını” ifade eder. bk. Karâfî, *el-Furûk*, c. II, s. 60; Dönmez, “Sedd-i Zerâi'”, *DİA.*, c. XXXVI, s. 280.

³³⁸ Karâfî, *el-Furûk*, c. III, s. 436; Zeydan, *el-Vecîz*, s. 199; Menderes Gürkan, “Karâfî'nin Fıkıh Usûlü Görüşleri”, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul, 1990, s. 76.

³³⁹ Karâfî, *el-Furûk*, c. II, s. 59; c. III, s. 436; *Şerhu Tenkîh*, 1973, s. 448.

³⁴⁰ Karâfî, *el-Furûk*, c. II, s. 59; Vekîlî, *el-İmâmu's-Şihâb*, c. II, s. 330.

³⁴¹ bk. Karâfî, *el-Furûk*, c.II, s. 59 vd; c. III, s. 436.

İkinci kısım zerâ ise, ilim adamları tarafından engellenemeyeceği ittifakla ifade edilen durumlardır. Buna örnek olarak; içki yapılmasından korkularak üzüm yetiştirmenin yasaklanması ve içerisinde zina yapılabilmesi ihtimalini barındırmadığı halde, ev kiralamanın yasaklanması gibi durumlar verilebilir. Bu grupta yer alan fiillerin yasaklanması gerektiğini söyleyen bir kimseye rastlanmamıştır.

Üçüncü kısım engellenip engellenmemesi hususunda ilim adamlarının ihtilaf ettikleri durumlardır. İmam Mâlik (ö. 179/795), bu kısım üzerinde ehemmiyetle durmuş ve bu kuralı uygulayarak yaklaşık bin kadar meselenin hükmünü belirlemiştir. *Bey'ul-âcâl*'ın caiz olup olmadığı, kadınlara bakmanın ve onlarla konuşmanın zinaya sebep olabilmesinden ötürü haram sayılıp sayılamayacağı, bilgisiz hüküm vermenin bâtılla amel etmeye vesile olacağı için haram olup olmadığı ve herhangi bir malı sanatlarıyla değiştirenlerin, bu malı tanınmaz hale getirmeleri sebebiyle tazmin etmelerinin gerekip gerekmediği gibi durumların hükümleri bunlar içerisinde sayılabilir.

Bey'ul-âcâl gibi alış-verişler, Mâlikîler tarafından caiz görülmemiştir. Çünkü bu durumda kişi beş dirhemle on dirhem almış ve verdiği vade için beş dirhem fazla kazanmış olur. Ancak bu şekilde yapılan alış verişler, zâhirine itibar edilerek İmam Şâfiî tarafından caiz görülmüştür³⁴².

Karâfî (ö. 684/1285)'ye göre “*sedd-i zerâi*” sadece Mâlikîler tarafından kullanılan bir yöntem değildir. *Sedd-i zerâi* kuralının kullanılmasının, mefsedete götüren yolları tıkayarak veya menfaatin önünü açarak bir maslahat ve makâsıd amacı taşıdığı anlaşılmaktadır. Karâfî bu konuda naslardan bazı deliller sunar. Bunu yapmaktaki amacı, *sedd-i zerâi*'nin diğer mezhepler tarafından inkâr edilmediğini gösterme ve bazı Mâlikîler'in *sedd-i zerâi*'nin sadece kendilerine ait bir kullanım olduğunu söylemelerine karşı uyarı niteliği taşır. Bu sözleriyle Mâlikî mezhebine mensup bazı ilim adamlarının *sedd-i zerâi* hususundaki tutumlarını eleştirmiştir.

Mesela O; *وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ* “Onların, Allah'ı bırakıp tapındıklarına sövmeyin, sonra onlar da haddi aşarak, bilgisizce Allah'a söverler”³⁴³.” ayeti kerimesini, yine hasmın ve sanığın şahitliğinin batıl olduğunu ifade eden hadisi şerifi³⁴⁴ nakleder. Ardından bu ve benzeri nasların diğer mezheplere karşı delil olarak kullanılmasını

³⁴² Hüseyin el-Mekkî, *Tehzîbi'l Furûk (el-Furûk'un Hâmişinde)*, c. II, s. 61.

³⁴³ El-En'am 6/108.

³⁴⁴ Mâlik b. Enes el-Esbahî el-Medenî, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Müessesetü Zâ'id b. Sultan, Ebu Zabi, 2004, I-VIII, c. IV, s. 1043, 2667.

hoş görmez. Bunun yerine bu türdeki nassların şeriatin itibar ettiği sedd-i zerâi’i gösterdiğini söyler³⁴⁵.

Sedd-i zerâi’ hakkında aklî delil olarak ise şunlar söylenebilir: Maslahatın celbedilmesi, mefsedetin def edilmesi Şâri’in emir ve yasaklarından anlaşılan genel bir ilke olmakla birlikte bütün toplumların benimsediği genel bir fikirdir. Bu sebeple, maslahatın sağlanmasına engel olacak ve mefsedetin oluşmasına veya çoğalmasına sebep olabilecek her şey de engellenmelidir. Böylelikle halkın rahat ve huzuru da temin edilmiş olacaktır. Dolayısıyla da maslahatın elde edilmesinin ve mefsedetin giderilmesinin önündeki engeller kalkmış olur ve şeriatin gayeleri de bu vesileyle gözetilmiş olur.

Sedd-i zerâi’nin delil olup olamayacağı hakkındaki tartışmalar, hususi durumlarda oluşan sebepler üzerinde gerçekleşir. Bu tartışmaların meydana geldiği yerlerde, konuyla ilişkilendirilen özel nasların ortaya çıkarılması gerekir. Örneğin *bey’ul-âcâl* hususunda özel bir delil sunmak gerekir. Karâfî (ö. 684/1285), burada Zeyd b. Erkam ile ümmü veledi arasında geçen bir alış-verişe, Hz Âişe –radiyallahu anhâ- nın verdiği cevabı nakleder. Söz konusu durumda, Zeyd b. Erkam, ümmü veledinden bir köleyi ileride ödenmek üzere 800 dirheme satın alırken, ümmü veledi ondan aynı köleyi peşin parayla 600 dirheme geri almış ve olayı Ümmü’l Mü’minin ile paylaşmıştır. O da bunun caiz olmayacağını, alanın da satanın da kötü bir iş yaptığını ve Hazreti Zeyd’in Hazreti Peygamber –aleyhissalâtu vesselam- ile yaptığı cihadların sevabını batıl ettiğini söylemiştir. Hadiseyi değerlendiren Karâfî, sedd-i zerâi’ konusundaki tartışmaların böyle durumlarda gerçekleştiğini söyler³⁴⁶.

Karâfî, olayı açıklarken Zeyd b. Erkam gibi faziletli ve âdil bir sahâbînin bu işlemi nasıl yapmış olacağı üzerinde durur. Sorular sorar ve cevaplar verir. Hazreti Âişe –radiyallahu anhâ- köle ile efendisi arasındaki alış-verişlerde de ribanın gerçekleşeceği görüşündedir. O’nun bu sözleri harama giden yolu engellemesi açısından sedd-i zerâi’ye dayanır. Ancak bu ıstılah o zamanda kullanılmıyordu, fakat uygulanıyordu. Zeyd b. Erkam ise köle ve efendi arasındaki alış-verişlerde riba olmayacağını düşünmüş olabilir. Karâfî olayı tahlile devam ederek, Hazreti Âişe’nin “cihad amelinin ihbâtı” sözlerini ise bu tip bir alış-verişin caiz olmayacağını belirtirken kullandığını ve mübalağa ifadesi olduğunu söyleyerek açıklar. O Hazreti Âişe’nin ifadelerine daha farklı yönlerden de açıklık getirmeye çalışır³⁴⁷.

Bu olay sadedinde *bey’ul-âcâl*ın, Mâlikîler tarafından sedd-i zerâi’ gerekçesiyle caiz görülmediğini söyleyen Karâfî, diğer mezheplerin görüşlerini de vermiştir. İmam Ebû Hanife

³⁴⁵ Karâfî, *el-Furûk*, c. III, s. 437.

³⁴⁶ Karâfî, *el-Furûk*, c. III, s. 438.

³⁴⁷ bk. Karâfî, *el-Furûk*, c. III, s. 438 vd.

(ö. 80/150) ve İmam Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *bey'ul-âcâlin* caiz olmamasında Mâlikîler ile aynı görüştedir. Ancak bazı detaylarda farklı görüşlere sahiptirler³⁴⁸. İmam Şâfiî'nin ise Allah Teâlâ'nın bey'i helal, ribayı haram kıldığını³⁴⁹ ifade eden nass ve benzeri nasslarla bu alış-verişi caiz gördüğü anlaşılmaktadır. İmam Şâfiî (ö. 204/820)'nin bu görüşe sahip olmasında alış-verişin suretine itibar ettiğini daha önce söylemiştik.

Karâfi (ö. 684/1285)'nin bu meselede farklı ilim adamlarından nakiller yaparak sedd-i zerâi'nin gerekçelerini birkaç şekilde açıklamaya çalıştığı görülür. el-Lahmî, söz konusu alış-verişin riba muamelesi yapanlara aşırı benzediğini söyler. İbn Mesleme ise bu durumu doğrudan ribaya giden yol olarak görür ve bu yüzden engellenmesi gerektiğini belirtir. el-Lahmî'nin görüşüne açıklık getiren Karâfi, işlenilen âdet, fesada dayanan bir işse, yapılan iş, fesada hamledilir. Bu durum, kişi ne kadar dindar ve faziletli olursa olsun âdetini değiştirmedikçe değişmez. Karâfi, Hazreti Âişe'nin Hazreti Zeyd'e olan uyarı mahiyetindeki sözlerini de bu durum içerisinde değerlendirir. Anladığımız kadarıyla yukarıda nakledilen hadisi şerif, Mâlikîlerce sedd-i zerâi' hususunda delil olarak kullanılmıştır. Karâfi de bu konuda aynı kanaate sahip olması sebebiyle hadis üzerinde oldukça detaylı açıklamalar yapmıştır.

Karâfi'nin beyanına göre, yukarıda sayılan durumlar ve benzeri işler, Mâlikîlerce sedd-i zerâi' bazında ele alınmıştır. Söz konusu durumların bazısına diğer mezheplerce muhalefet edilse de bu durum, sedd-i zerâi'nin sadece Mâlikîler tarafından delil olarak kullanıldığını göstermez³⁵⁰.

Karâfi bu açıklamalarını sedd-i zerâi' sadedinde yaptıktan sonra, “*zerâ*” kelimesinin vesile manasında kullanıldığından hareketle, makâsıd-vesâil ayrımını ele alır. Çünkü bu konu, maslahatın gözetilmesi açısından önem arz etmektedir. Biz de Karâfi'ye göre makâsıd-vesâil konusunu ayrı bir başlık altında inceledik³⁵¹.

³⁴⁸ bk. Karâfi, *el-Furûk*, c. III, s. 438-439.

³⁴⁹ El-Bakara, 2/275.

³⁵⁰ Karâfi, *el-Furûk*, c. II, s. 60.

³⁵¹ bk. Bu tez s. 49.

SONUÇ

Çalışmamızda, makâsıd konusunda yaptığı yorumlarla *makâsıdü's-şerîa* nazariyesinin gelişmesine katkıda bulunan İmam Şihâbüddîn el-Karâfî (ö. 684/1285)'nin görüşlerini incelemeye çalıştık. Karâfî, *makâsıdu's-şerîayı*, genel kurallarla bağlantılı bir şekilde maslahat ve mefsedet gözetilerek beş temel esasın korunması anlamında kullanmıştır. Maslahatla ilgili görüşlerinde genel anlamda hocası İzz b. Abdisselam (ö. 660/1262)'dan etkilenmişse de hocasının görüşlerini daha da ileri götürmüş ve sistemleştirmiştir. Ancak hocasının yazdığı gibi maslahata dair müstakil kitaplar yazmamıştır. *el-Furûk*'unda genel kuralların farklarını açıklarken makâsıd konularını yeri geldikçe ele almış ve gerekli gördüğü yerde başka kitaplarına atıflar yapmıştır.

Karâfî, sedd-i zerâi ve mürsel maslahatı delil olarak kabul etmiş ve İmam Mâlik (ö. 179/795)'in de aynı görüşte olduğunu ifade etmiştir. Hocası İzz b. Abdisselam gibi makâsıd-vesâil ayırımına gitmiş ve vesilelerin maksatların hükmünü alacağını savunmuştur. Ayrıca örfün değiştiği durumlarda hükmün de değişeceğini söylemiştir.

Karâfî, zarûriler sıralamasına dair detaylı bilgi vermezken, *makâsıdü's-şerîayı* zaruriler, hâcetler ve tahsînîler şeklinde sıralamıştır. Bu bağlamda maslahatın bu üçünde de delil olarak kullanılabileceği görüşündedir. Zaruretler din, can, nesil, akıl ve malın korunmasını ifade eden beş temel esastır. Yine genel kural eksenli düşünceye sahip olması ve verdiği hükümlerde maslahatı gözetmesi, naslara daha ta'lîli yaklaşmasına sebep olmuş ve bu durum kendisine has teabbudî-ta'lîlî ayırımını doğurmuştur.

Bunun yanı sıra Karâfî, maslahat ve mefsedetın çatışması durumunda tercihin nasıl yapılacağına da değinmiştir. Ona göre Şâri'in farz olarak belirlediği şeyler sırf maslahat iken, haramlar ise sırf mefsedeti ifade eder. Maslahat açısından farzlar en üst derecede yer alırlar. Farzlar içerisinden farz-ı aynlar, kifâi farzlardan daha üst kategoride bulunur. Buna rağmen karşılaşılan birtakım durumlarda, bu sıralama farklılık arz edebilir. Hatta bazı durumlarda mendup olan bir şeyin farza öncelenerek daha fazla sevap kazanılması söz konusu olabilir. Mendubun vacibe öncelenebileceği yerlerde, içerdiği maslahat sebebiyle mendubun zarûriler içerisinde daha üst mertebede bulunması veya ifade ettiği hüküm açısından mendubun umumu ilgilendirmesi sebebiyle daha öncelikli olmasından bahsedilebilir. Mesela, borçlu bir kimsenin borcunu ödemesi için mühleti uzatmak vacip iken borcun tamamen affedilmesi menduptur ve sağlanan faydanın daha fazla olması sebebiyle daha çok sevabın tahsil edilmesi söz konusudur.

Karâfi'ye göre maslahat-ı mürselenin delil olduğunu söylemiştik. Ancak mürsel maslahatları maslahatın en alt derecesi olarak görür. Kanaatimizce onun böyle söylemesi, maslahat-ı mürselenin bazı cüzî meselelerde söz konusuken *makâsıdu's-şerîanın* ise küllî durumlarda gerçekleşmesinden kaynaklanmaktadır.

Karâfi'nin makâsıd konusundaki açıklamalarında en çok dikkat çeken ve ilk defa kendisinin kullandığı bir tabir olan husus ise *el-maslahatü'l-ulyâ/yüksek maslahat* teorisidir. Onun *yüksek maslahat*la ilgili açıklamaları, kendisinden sonraki makâsıd âlimlerini oldukça etkilemiştir. Karâfi, esir edilen gayrimüslimlerin öldürülmesi yerine cizyeye bağlanmasını, kendilerinin olmasa bile nesillerinin Müslüman olabileceği gerekçesiyle *yüksek maslahat* olarak görmüştür. Yine Karâfi, naslarda ve fakihlerin açıklamalarında belirtilen şartlara hâiz, kâdî veya hükümdar gibi amirlik görevini yapacak bir şahıs bulunamadığında, zamanın gerekleri düşünülerek şartların yeniden belirlenmesini ve amirlerin buna göre tayin edilmesini de *makâsıdu's-şerîa* kapsamında değerlendirerek *el-maslahatü'l-ulyâ* içerisine dâhil etmiştir.

Ayrıca, Hazreti Peygamber –sallallahu aleyhi ve sellem- in fiillerini fetvâ, kadâ, tebliğ ve imamet olarak ilk defa ayıran kişinin Karâfi olduğunu da belirtmek gerekir. O, Hazreti Peygamber'in fiillerini ve sözlerini hangi vasıfla söylemiş olduğunu bu ayrımı gözetenek değerlendirmiştir.

Karâfi'nin makâsıda dair açıklamalarının bulunduğu neredeyse son kitabı diyebileceğimiz *el-Furûk*'taki görüşleri, önceki eserlerinde yer alan makâsıd görüşlerinden farklı değildir. Bu durum bize, Karâfi'nin çok sistematik bir zihin yapısına sahip, dört mezhebin fıkıh bilgisini elde etmiş ve tutarlılığı ilke edinmiş bir fakih olduğunu gösterir.

Bu çalışmayı yaparken karşımıza çıkan ve araştırılmaya ihtiyaç duyan bazı konuları ise şöyle sıralayabiliriz.

Son zamanlarda makâsıdu's-şerîa bağlamında yazılan eserlerde, batıda yapılan modern hukuk çalışmalarından etkilenildiği görülmektedir. Bu durum, “*Hukuk felsefesi*” veya “*Felsefetü't-teşrî*” ifadelerinin makâsıdu's-şerîa hakkındaki eserlerde yer almasını veya makâsıd hakkında yazılan eserlerin bu tabirle isimlendirilmesini beraberinde getirmiştir. Bu kullanımların ne kadar doğru olduğu, “*felsefe*” teriminin hangi anlamda kullanıldığı ve “*felsefe*” sözcüğünün tarihi de incelenerek açıklığa kavuşturulmalıdır.

İlk defa Karâfi'nin kullandığı bir tabir olan *el-maslahatü'l-ulyâ* teriminin, daha sonraki dönemlere etkisi ve yüksek maslahatın makâsıd âlimleri tarafından icra edildiği yerler incelenebilir.

Yine Karâfi'nin Hazreti Peygamber –sallallahu aleyhi ve sellem- in fiillerini fetvâ, kadâ, tebliğ ve imamet olarak ayırmasının, verdiği fetvalara nasıl etki ettiği incelenebilir.

Ayrıca Karâfî'ye göre teabbudî-ta'lîlî hükümler nelerdir? Bu ayrımında Karâfî'nin genel kural eksenli düşüncesi ve maslahat düşüncesinin etkileri nelerdir? Yine Karâfî, bu durumda hikmetle ta'lîlî delil olarak kullanmış mıdır? Soruları da halen daha gün yüzüne çıkarılması gereken konular arasında yer almaktadır.



KAYNAKÇA

- Apaydın, Y., “Karâfi’nin İzlediği Yöntemin Genel Çizgileri ve Maslahat Anlayışı, “*Makâsıd ve İctihad*”, Hzl. Ahmet Yaman, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010.
-, “Karâfi”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA.)*, İstanbul, 2001.
- Âmidî, S., *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, Beyrut, 1985.
- Âtîf Beğ, *Meccele-i Ahkâm-ı Adliyye’den Kavâidi Külliyye Şerhi*, Mahmud Beğ Matbaası, 2. Baskı, İstanbul, 1327.
- Bakkûrî, M., *Tertîbu Furûki’l-Karâfi*, Dâru Mektebeti’l-Meârif li’t-Tıbbâa ve’n-Neşr, Beyrut, 2.baskı, 2008.
- Basrî, H., *el-Mu’temed fî Usûli’l-Fıkıh*, Beyrut, ty.
-, *el-Mu’temed fî Usûli’l-Fıkıh*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, h. 1403.
- Beyhakî, A., *es-Sünenü’l-Kübrâ*, Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- Boynukalın, E., “İslam Hukukunda Gaye Problemi”, (*Yayımlanmamış Doktora Tezi*), İstanbul, 1998.
-, “Makâsıdu’s-Şerîa”, *DİA.*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2003.
- Buhârî, A., *Keşfu’l Esrâr an Usûl-i Fahri’l İslâm el- Pezdevî*, Dâru’l Kütübü’l İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Buhârî, M., *Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır, dâru Tavkî’n-Necât, I-IX, yy., 1422.
- Bûtî, M., *Davâbitü’l-Maslaha fî’s-Şerîati’l-İslâmiyye*, Müessesetü’r-Risâle, yy., ty.
- Cessas, R., *Ahkâmu’l-Kurân*, thk. Muhammed Sadık Kamhâvî, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1405.
-, *el-Fusûl fî’l-Usûl*, nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî, Kuveyt, 1994.
- Cürcânî, A., *et-Ta’rîfât*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut-Lünan, 1983/1403.
- Cüveynî, M., *el-Burhan fî Usûli’l-Fıkıh*, thk. Salah b. Muhammed b. Uveyda, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1997/1418.
- Debûsî, İ., *Takvîmu’l-Edille*, yy., Beyrut, 2011.

Dehlevî, Ş., *Huccetullâhi 'l-Bâliğa*, yy., Beyrut, 1990.

Dönmez, İ, “Sedd-i Zerîa”, *DİA.*, İstanbul, 2009.

Ebû Dâvud, S., *Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Dâru'l-Asriyye, I-IV, Beyrut, ty.

Ebû Zehra, M., *Usûlü 'l-Fıkh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, ty.

el-Mevsûatü 'l-Fıkhiyyetü 'l-Kuveytiyye, nşr. Vüzârtül-Evkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye, I-XLV, Kuveyt, 1427.

Esad, M., *Telhîs-i Usûli 'l-Fıkh*, İzmir, 1313.

Fâsî, A., *Makâsıdu 'ş-Şerîati 'l-İslâmiyye ve Mekârimuhâ*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 5. Baskı, yy., 1993.

Feyyûmî, M., *el-Mısbâhu 'l-Münîr fî Ğarîi 'ş-Şerhi 'l-Kebîr*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, ty.

Gazâlî, M., *el-Mustasfâ min İlmi 'l-Usûl*, thk. Muhammed Abdusselâm Abdu's-Şâfî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

....., *Şifâu 'l-Ğalîl fî Beyâni 'ş-Şebih ve 'l-Muhîl ve Mesâliki 't-Ta'lîl*, nşr. Hâmid Âbid el-Kubeysî, Bağdat, 1971.

Gürkan, M., “Karâfî'nin Fıkıh Usûlü Görüşleri”, (*Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*), İstanbul, 1990.

Haçkalı, A., “İlgili Literatür Çerçevesinde Makâsıd İctihadının Tarihî Seyri” “*Makâsıd ve İctihad*”, Hzl. Ahmet Yaman, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010.

....., “İzzuddin b. Abdisselâm'da Maslahat Nazariyesi”, (*Yayımlanmamış Doktora Tezi*), Samsun, 1999.

Hallâf, A., *İlmi Usûli 'l-Fıkh*, Dâru'l-Hadis, Kahire, 2003.

Hamevî, Y., *Mu'cemu 'l-Buldân*, Dâr-u Sâdır, Beyrut, 1995.

Hüseyin el-Mekkî el-Mâlikî, M., *Tehzîbi 'l Furûk ve 'l Kavâidi 's-Seniyye fî 'l-Esrârı 'l-Fıkhiyye (el-Furûk'un Hâmişinde)*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009, I-IV.

İbn Ferhûn, B., *ed-Dîbâcu 'l-Müzehheb fî Ma'rifeti A'yâni 'l-Mezheb*. Thk. Muhammed Ahmedî ebu'n-Nûr, Dâru't-Türâs, Kahire, ty.

İbn Hazm, A., *el-İhkâm fî Usûli 'l-Ahkâm*, Kahire, 1984.

-, *en-Nübez fî Usûli'l-Fıkh*, thk. M. Suphî Hasan Hallâk, Beyrut, 1993.
-, *Mûlahhasu İbtâli'l-Kıyas ve'r-Rey ve'l- İstihsan ve't-Taklîd ve't-Ta'lîl*, thk. Said el-Afgânî, Dîmeşk, 1960.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, E., *İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*, thk. Muhammed M. Abdulhamid, nşr. M. Abdüsselam İbrahim, yy., Beyrut, 1993.
- İbn Manzûr, M., *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, 3. Baskı, Beyrut, 1993.
- İbn Şât, K., *İdrâru's-Şurûk alâ Envâi'l-Furûk*, (el-Furûk'un beraberinde), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009, I-IV.
- İbn Teymiyye, A., *Mecmûu Fetâvâ*, nsr. Abdurrahman b. Muhammed, Beyrut, h. 1398.
- İbrahim, M. vd., *el-Mu'cemu'l Vasît*, el-Mektebetü'l İslâmiyye, İstanbul, ty.
- İzz, E., *el-Kavâidü's-Suğrâ*, thk C.Abdurrahman, Kahire, 1988.
-, *Kavâidü'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1991, I-II.
-, *Kavâidü'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, terc. Süleyman Kaya-Soner Duman (İslâmî Hükümlerin Esas ve Hikmetleri), İz yayıncılık, İstanbul, 2006.
- Kahraman, A., "Seddu'z-Zerâi' ", *İslâm Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türcan, Ankara, 2012.
- Karâfî, Ş., *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl fî'l-Usûl*, Mısır, 1306.
-, *el-Furûk*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009, I-IV.
-, *el-İhkâm fî Temyîzi'l-Fetâvâ ani'l-Ahkâm ve Tasarrufâti'l-Kâdî ve'l-İmâm*, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1995/1416.
-, *el-İkdu'l-Manzûm fî'l-Husûs ve'l-Umûm*, thk. Ahmed el-Hatim Abdullah, Dâru'l-Kütübî, Mısır, 1999.
-, *el-Ümniyye fî İdrâki'n-Niyye*, (Mecâlü'n-Niyye içinde), Te'lîf Muhammed Yunus es-Suveysî, Dâru İbnu Hazm, Beyrut, 2010
-, *ez-Zahîre*, nşr. Saîd A'rab-Muhammed Bû Hubze- Muhammed Haccî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmi, Beyrut, 1994.
-, *Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*, nşr. Adil Ahmed Abdu'l-Mevcûd-Ali Muhammed Muavvad, Mektebtü Nizâr el-Mustafa el-Bâz, Mekke-Riyad., 1995/1416.

-, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl fî'l-Usûl*, thk. Taha Abdurrauf Sad, Şirketü't-Tabâati'l-Fenniyyeti'Müttehida, yy., 1973.
- Karlığa, H., "Gazzâlî", *DİA.*, İstanbul, 1996.
- Konevî, K., *Enîsu'l-Fukaha*, Dâru'l-Vefâ li'n-Neşr ve't-Tevzî', Cidde-Suud, 1986/1406.
- Köse, S., "Hiyel", *DİA.*, İstanbul, 1998.
- Mâlik, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Müessesetü Zâhid b. Sultan, Ebu Zabi, 2004.
- Meydânî, A., *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 2003/1423.
- Nesâî, A., *Sünen-i Nesâî*, thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, I-VIII, Halep, 1986/1406.
- Pekcan, A., *İslam Hukuk Felsefesinde Makâsıdu's-Şerîa*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2007.
- Raysûnî, A., *Nazariyyetü'l-Makâsıd inde'l-İmami's-Şâtıbî*, el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, Virjinya, 4. Baskı.
- Râzî, F., *el-Mahsûl*, Riyad, 1400.
- Subkî, *Tabakâtü'l-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tinâhî-Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', yy., 1413.
- Süveysî, Y., *Mecâlu'n-Niyye fî'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Dâru İbnu Hazm, Beyrut, 2010.
- Şa'ban, Z., *Usûlû'l-Fıkh*, terc. İbrahim Kâfi Dönmez, "İslam Hukuk İlminin Esasları", *DİA.*, Ankara, 14.baskı, 2011.
- Şâfiî, M., *er-Risale*, thk. Ahmed Şâkir, Mektebetü'l-Halebî, Mısır, 1940/1358.
- Şâtıbî, İ., *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, thk. Muhammed İskenderânî-Adnan Derviş, Beyrut, 2008/1429.
- Tağrî Berdî, C., *el-Menhelu's-Sâfi ve'l-Müstevfâ bade'l-Vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emîn, Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, yy., ty.
- Tâhir b. Âşûr, M., *Makâsıdu's-Şerîati'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Tâhir Mîsâvî, Dâru'n-Nefâis, Ürdün, 2001.
- Tarablusî, A., *Muinu'l-Hükkam fî ma Yeteraddedü beyne'l-Hasmi mine'l-Ahkam*, Daru'l-Fikr, yy., ty.
- Teftezânî, S., *Şerhu'l-Makâsıd*, Beyrut, 1989.

Tokâdî, Ö., *ed- Dürrü'n-Nâcî ale Metni İsâğucî*, el-Hac Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul, h. 1290 (fotokopi).

Tûfî, N., *el-Bülbül fî Usûli'l-Fıkh*, yy., Riyad, 1414.

....., *et-Ta'yîn fî Şerhi'l-Erbaîn*, thk. Ahmed H. Muhammed Osman, Beyrut, 1988.

....., *Şerh-u Muhtasri'r-Ravda*, thk. Abdullah b. Abdi'l-Musin et-Türkî, Müessesetü'r-Risale, yy., 1987.

Vekîlî, S., *el-İmâmu's-Şihâb el-Karâfî*, Vüzâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, Mağrib, 1417/1996, I-II.

Yaman, A., “*Makâsıd ve İctihad*”, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010.

Yaran, R., “Karâfî'den Şâtıbî'ye Makâsıd/Maslahat Söylemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (MÜİFD)*, 2013, S.45, ss.5-30.

Yılmaz, F., “İslam Hukukunda Vesail-Makasıd İlişkisi”, (*Yayımlanmamış Doktora Tezi*), Ankara, 2009.

Zebîdî, M., *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Hidâye, yy., ty.

Zemahşerî, M., *Esâsu'l-Belâğâ*, thk. Muhammed Bâsil Uyûni's-Suûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998/1419, I-II.

Zerkeşi, A., *el-Bahru'l Muhit fî İlmi'l Usûl*, Darû'l Kütübü'l İlmiyye Beyrut, 2. baskı, 2007.

Zeydan, A., *el-Vecîz fî Usûlil-Fıkh*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1427/2006.

Ziriklî, H., *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm-i li'l-Melâyîn, yy, 2002.

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&kelime=maksat.

ÖZGEÇMİŞ

Adı ve SOYADI	Nureddin TORTOP
Doğum Yeri - Tarihi	Isparta – 09.06.1987
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Antalya Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans Diploması	Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 2011
Yabancı Dil	Arapça
İŞ DENEYİMİ	
Çalıştığı Kurumlar	Özel Kurum (Öğrenci Yurdu Müdürü)
E-Posta	tortopnureddin@gmail.com