



**T.C.
BATMAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KARÂFÎ'NİN MASLAHAT VE MEFSEDET TEORİSİ

Ahmet Said TAKAK

**Kasım-2025
BATMAN**

**T.C.
BATMAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KARÂFÎ’NİN MASLAHAT VE MEFSEDET TEORİSİ

Ahmet Said TAKAK

**Danışman
Doç. Dr. Bedri ASLAN**

Diğer Jüri Yeleri

Doç. Dr. İhsan AKAY

Dr. Öğr. Üyesi Abdulğalip ASLAN

**Ağustos-2025
BATMAN**

TEZ KABUL VE ONAYI

Ahmet Said TAKAK tarafından hazırlanan “Karâfi’nin Maslahat ve Mefsedet Teorisi” adlı tez çalışması 27/11/2025 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oy birliği ile Batman Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı’nda YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri

İmza

Başkan

Doç. Dr. İhsan AKAY

.....

Üye

Doç. Dr. Bedri ASLAN

.....

Üye

Dr. Öğr. Üyesi Abdulğalip ASLAN

.....

Yukarıdaki sonucu onaylarım.

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Murat ÖTER
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

ETİK BEYANI

Bu tezdeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edildiğini ve tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını beyan eder, aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sorumluluğu kabullendiğimi bildiririm.

ETHICAL DECLARATION

I declare that all the information in this thesis has been obtained within the framework of ethical behavior and academic rules, and that the source of any statements and information that do not belong to me in this study prepared in accordance with the thesis writing rules has been fully cited, and I declare that I accept all kinds of legal responsibility in case of any contrary situation.

Ahmet Said TAKAK
Tarih: 27.11.2025

ÖZET

YÜKSEK LİSANS

KARÂFÎ’NİN MASLAHAT VE MEFSedet TEORİSİ

Ahmet Said TAKAK

Batman Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. Bedri ASLAN

2025, 80 Sayfa

Bu çalışma, Mâlikî fakihlerinden Şehâbeddin el-Karâfî’nin maslahat ve mefsedet teorisinin mahiyetini ve İslâm hukuku düşüncesi üzerindeki etkilerini incelemektedir. Araştırmada, öncelikle maslahat kavramının fıkıh usûlündeki yeri, tarihsel gelişim süreci ve Karâfî’den önce yaşamış âlimlerin maslahat ve mefsedetle ilgili farklı anlayışları ele alınmıştır. Karâfî’den önce yaşamış Sahâbe ve Tâbiîn döneminden itibaren önemli usûlcülerin görüşleri incelenerek Karâfî’nin düşünce dünyasının arka planı ortaya konmuştur. Çalışmanın yöntemi literatür taramasına dayanmaktadır. Kaynak eserler ve ikincil literatür üzerinden yapılan analiz de, Karâfî’nin maslahat ve mefsedet teorisini sistemli bir yapıya kavuşturduğu, teorisini küllî kaideler ekseninde inşa ettiği ve siyaset fikhı gibi alanlarla ilişkilendirdiği tespit edilmiştir. Ayrıca onun yaklaşımının, çağdaş hukuk kodifikasyonu girişimlerinde ilham kaynağı olduğu ve sonraki dönem âlimleri üzerinde derin izler bıraktığı sonucuna ulaşılmıştır. Araştırma bulguları, Karâfî’nin teori inşasında tutarlı bir metodoloji izlediğini, maslahat–mefsedet dengesini kurarken hem şer‘î nasları hem de toplumsal yararı gözettiğini göstermektedir. Onun yaklaşımı, Şâtıbî, İbn Âşûr, Tûfî, İbn Teymiyye ve diğer pek çok âlimin düşünce çizgisini etkilemiş; ayrıca maslahatın modern dönemdeki uygulanabilirliği açısından da önemli bir teorik zemin oluşturmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Maslahat, Mefsedet, Küllî Kaideler, Kodifikasyon, Karâfî

ABSTRACT

MASTER THESIS

KARÂFÎ'S THEORY OF MASLAHA AND MEFSDET

Ahmet Said TAKAK

Batman University Graduate Education Institute

Department of Basic Islamic Science

Advisor: Doç. Dr. Bedri ASLAN

2025, 80 Pages

This study examines the nature of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī's theory of maṣlaḥa and its influence on Islamic legal thought. It first explores the place of the concept of maṣlaḥa within the framework of uṣūl al-fiqh, its historical development, and the various understandings prior to al-Qarāfī. The views of key scholars from the era of the Companions and Successors are examined to reveal background that shaped al-Qarāfī's thought. The study adopts a literature review method. Through the analysis of primary sources and secondary literature, it was determined that al-Qarāfī systematized the theory of maṣlaḥa and mafsada, constructed it on the basis of legal maxims (al-qawā'id al-kulliyya), and related it to fields such as politics. His approach was found to be a source of inspiration for modern legal codification efforts and to have left a significant imprint on subsequent generations of scholars. The findings indicate that al-Qarāfī followed a coherent methodology in building his theory, balancing maṣlaḥa and mafsada by taking into account both the revealed texts and public interest. His approach influenced scholars such as al-Shāṭibī, Ibn 'Āshūr, al-Ṭūfī, and Ibn Taymiyya, and provided a significant theoretical foundation for the contemporary applicability of the concept of maṣlaḥa.

Keywords: Islamic law, Maṣlaḥa, Mafsada, Legal Maxims, Codification, al-Qarāfī

ÖN SÖZ

Bu çalışmada bize derin ilmiyle yol gösteren, tevazusu ve öğrenciye yaklaşımıyla örnek aldığım, kıymetli danışman hocam Doç Dr. Bedri ASLAN'a ve bana her zaman ilmi, maddi ve manevi destek veren hem hocam hem de babam olan Mehmet Ali TAKAK'a teşekkürü bir borç bilirim. Yüksek lisans eğitimim sürecinde bilgilerinden istifade ettiğim ve bana bakış açısı kazandıran ders hocalarım; Doç. Dr. Abdulbasit SALTEKİN, Dr. Abdulgalib ASLAN ve Doç. Dr. Yusuf EŞİT hocalarıma da ayrıca teşekkür etmek isterim.

Yardımlarını esirgemeyen değerli arkadaşım Abdurrezzak GÜNDÜZ'e ve takıldığım konularda yardımcı olan Zeynep GEZER'e, tecrübe ve birikimlerinden faydalandığım Mesut TEKİN hocama, çalışma boyunca beni cesaretlendiren değerli arkadaşlarım; Serdar SABAZ ve Osman ULUŞ'a, çalışmayı baştan sona okuyup değerli yorumlarını belirten; Ali Ekber METE'ye, Yusuf BAYGIN'a ve Hamza TURAN'a, ufuk açan sohbetleriyle fikir kazandıran, baba dostum Av. Nuri MEHMETOĞLU'na, teknik problemlerin çözümünde destek aldığım Temin SABAZ'a, yardım etmekte sınır tanımayan öğrencilerime, üzerimde emeği olan bütün hocalarıma ve çalışma sürecinde bana destek olan kıymetli dostum Enes TURAN'a, Zehra TAKAK'a ve kıymetli Anneme teşekkürlerimi arz ederim.

Ahmet Said TAKAK
BATMAN-2025

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
ÖN SÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1
Konunun Önemi.....	2
Konunun Amacı.....	3
Çalışma Yöntemi	4
1. KARÂFÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ.....	5
1.1. Hayatı.....	5
1.2. İlmî Kişiliği.....	6
1.2.1. Karâfî'nin yaşadığı dönemde medreselerin yapısı.....	6
1.2.2. İlim tahsili	8
1.3. İlmî Yetkinliği.....	11
1.4. Karâfî'nin Eğitim Faaliyetleri.....	14
1.5. Hocaları.....	16
1.6. Öğrencileri	19
1.7. Eserleri	20
1.7.1 Fıkıh usûlü	20
1.7.2 Fıkıh	21
1.7.3. Diğer alanlardaki eserleri.....	21
2. İSLÂM HUKUKUNDA MASLAHAT VE MEFSEDET DÜŞÜNCESİ.....	22
2.1.Maslahat Kavramının Fıkıh Usûlündeki Yeri.....	22
2.1.1. Maslahat kavramının tanımı	22
2.1.1.1. Makâsıd.....	23
2.1.1.2. İllet	24
2.1.1.3. Münâsib vasıf.....	24
2.1.1.4. Sebr ve taksim.....	25
2.1.1.5. Maslahat-ı mürsele.....	26
2.1.2. Sahâbe ve Tâbiîn döneminde maslahata yaklaşım	26
2.1.3. Tâbiîn sonrası usûl geleneğinde maslahat düşüncesi.....	28
2.1.3.1. İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî	28
2.1.3.2. Ebû Hâmid el-Gazzâlî.....	29
2.1.3.3. Fahreddin er-Râzî	31
2.1.3.4. Seyfeddin el-Âmidî.....	32
2.1.3.5. İbnü'l-Hâcib.....	32
2.1.3.6. İzzeddin İbn Abdüsselâm.....	33
2.2. Maslahatın Kısımları.....	35

2.2.1. Şâri‘in itibarına göre maslahat	35
2.2.1.1. Mu‘teber maslahat	35
2.2.1.2. Mülga maslahat	35
2.2.1.3. Mürsel maslahat	35
2.2.2. Önem açısından maslahat	36
2.2.2.1. Zarûriyyâtlar	36
2.2.2.2. Hâciyyâtlar	36
2.2.2.3. Tahsîniyyâtlar	37
2.2.3. Dünyevî ve uhrevî maslahatlar	37
2.3. Mefsedetin Tanımı ve İslâm Hukukundaki Yeri	37
3. KARÂFÎ’NİN MASLAHAT TEORİSİ	39
3.1. Teori Kavramı ve Karâfi’nin Maslahat Düşüncesinin Teori ile İlişkilendirilmesi	39
3.2. Kendinden Önceki Âlimlerin, Karâfi’nin Maslahat Teorisine Etkisi	40
3.2.1. İmam Mâlik ve Mâlikî mezhebinin Karâfi’ye etkisi	40
3.2.2. Mâlikî mezhebi dışındaki âlimlerin etkisi	41
3.3. Karâfi’nin Maslahat Teorisinin Temel Unsurları	45
3.4. Küllî Kâideler Esaslı Fıkıh Yaklaşımı	47
3.5. Karâfi’nin Maslahat Anlayışını Belirleyen Temel İlkeler	48
3.6. Karâfi’ye Göre Maslahatın Tasnifi	49
3.7. Farz-ı Ayn ve Farz-ı Kifâye ile Maslahatın İlişkisi	50
3.8. Hz. Peygamber’in (s.v.s.) Fiillerinin Tasnifi ve Maslahatla İlişkisi	51
3.9. Karâfi’nin Hüsün ve Kubuh Meselesine Yaklaşımı ve Eş‘ârilere İhtilafı	52
3.10. Karâfi’ye Göre Örf.....	53
3.11. Karâfi’nin Maslahat-ı Ulya Kavramı ve İçeriği.....	53
4. KARÂFÎ’NİN MEFSEDET TEORİSİ	55
4.1. Karâfi’ye Göre Nehiy–Mefsedet İlişkisi.....	55
4.2. Mefsedetin Sedd-i Zerîa ile İlişkisi.....	56
4.3. Karâfi’nin Maslahat Çerçevesinde Mendub–Farz Önceliklendirmesine Yaklaşımı	58
5. KARÂFÎ’NİN MÜTEAHHİR MASLAHAT ve MEFSEDET DÜŞÜNCESİNE ETKİLERİ.....	63
5.1. Karâfi’nin Şâtıbî’nin Maslahat ve Makâsıd Anlayışına Etkisi	64
5.2. Karâfi’nin İbn Âşûr’un Maslahat Teorisine Etkisi	65
5.3. Karâfi’nin Tûfi’nin Maslahat Nazariyesine Etkisi.....	66
5.4. Karâfi’nin İbn Teymiyye’nin Maslahat–Mefsedet Yaklaşımına Etkisi.....	67
5.5. Karâfi’nin; İbn Kayyim, İbn Abidin ve Karadâvî’ye Etkisi	69
5.6. Karâfi’nin Modern Dönem İslâm Hukuku Kodifikasyon Tartışmalarına Dolaylı Etkisi	70
6. SONUÇ	73
KAYNAKLAR	75

KISALTMALAR

v.s.	: Vesaire
b.	: Bin/İbn
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
Hiz.	: Hazreti
ö.	: Ölüm
s.v.s.	: Sallâllahualeyhivesellem
yy.	: Yüzyıl
h.	: hicri
vb.	: Ve benzer
vd.	: Ve diğerleri

GİRİŞ

Maslahat, nassların sınırlı oluşu dikkate alındığında İslam hukuk düşüncesinde önemli bir konuma sahiptir. Bunun sebebi ise İslam hukuku, insan hayatının hemen her alanına ilişkin düzenlemeler ortaya koymasının yanında, hüküm istinbâtında yararlanılabilecek kaynakların sınırlılığıyla karşı karşıyadır. Bu durum, İslam hukukunun sürekliliğini ve evrenselliğini sağlayacak ilkesel bir çerçevenin tesisini zaruri kılmaktadır. Bu bağlamda maslahat, şeriatın maksat ve gayelerini merkeze alarak, değişen şartlar karşısında şâriin iradesini yansıtan çıkarımlar üretme imkânı sunar. Böylelikle, yeni problemlerin çözümünde şeriatın lafzından ziyade ruhunu esas alan bir yaklaşımın geliştirilmesi mümkün hâle gelir ve bu durum İslam hukukunun dinamik karakterini muhafaza etmesine katkı sağlar.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra sahâbîlerin karşılaştıkları yeni olgular karşısında maslahat merkezli hükümler tesis ettikleri görülmektedir. Sahâbenin uygulamaları, vahyin doğrudan yönlendirmesinin sona ermesiyle birlikte, şer'î hükümlerin belirlenmesinde makâsıd ve maslahat eksenli düşüncenin "olması gereken yöntem" hâline geldiğini göstermektedir. Meselenin taşıdığı ilmî ve pratik önem, İslam hukukçularını maslahat kavramı üzerine derinlemesine çalışmalar yapmaya sevk etmiştir. Birçok alîm tarafından temellendirilen maslahat düşüncesi, Şehâbeddin Karâfî (ö. 684/1285) ile birlikte daha sistematik ve teorik bir niteliğe kavuşmuştur. Karâfî, kronolojik olarak söz konusu âlimlerden sonra yaşamış olup, bu kavrama sistematik bir yapı kazandırmıştır.

Bu çalışma, Karâfî'nin maslahat ve mefsedet teorisini ayrıntılı biçimde incelemeyi, onun bu kavramlara yönelik yaklaşımını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca Karâfî'nin, Mâlikî mezhebine mensubiyetine rağmen maslahat anlayışında mezhebinden ayrıldığı yönler tespit edilerek, bu farklılıklar analiz edilecektir. Araştırmada, Karâfî'nin maslahat ve mefsedet konularındaki görüşleri incelendikten sonra, onun düşüncesinin kendisinden sonraki dönemlerde maslahat temelli hukuk teorilerine ve kodifikasyon girişimlerine etkisi ayrı bir başlık altında ele alınacaktır. Bu yönüyle çalışma, Karâfî'nin teorisini şekillendiren etkenleri tespit etme ve sonrasındaki maslahat merkezli yaklaşımlar arasındaki ilişkileri ortaya koyması bakımından önceki

araştırmalardan ayrılmaktadır. Ayrıca çalışmada Karâfi'nin mefsedet teorisinin bir başlık olarak ele alınması, bu araştırmanın özgün yönlerinden birini teşkil etmektedir.

Konunun Önemi

Yukarıda da zikredildiği üzere şeriatın sürdürülebilirliği açısından maslahat büyük bir öneme sahiptir. Buna binaen İslâm hukuk düşüncesinde maslahat ve mefsedet kavramları, hükümlerin illetiyle amaçları arasındaki dengeyi sağlayan en önemli teorik araçlardan biridir denilebilir. Şer'î nasların sınırlılığına karşın hayatın değişken yapısı, hukukî çözüm üretiminde maslahatı merkeze alan bir yaklaşımın gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu bakımdan maslahat, sadece fer'î meselelerde fayda arayışını değil, aynı zamanda şeriatın bütüncül maksadını anlamaya yönelik bir çabayı temsil eder.

Bu çerçevede Mâlikî fakihlerinden Karâfi'nin maslahat ve mefsedet konusuna dair yaklaşımı, İslâm hukuk düşüncesinin sistematikleşmesinde dönüm noktası niteliğindedir demek mümkündür. Karâfi'nin, maslahatı yalnızca pratik fayda çerçevesinde değil, "külli kaideler" temeli üzerine inşa edilmiş derli toplu bir teorik yapı içinde ele alması önem arz etmektedir. Onun bu yaklaşımı, hem makâsîd düşüncesinin gelişiminde hem de çağdaş İslâm hukuk felsefesinin temellerinde belirleyici bir rol oynamıştır.

Karâfi'nin maslahat ve mefsedet teorisi üzerine derinlemesine yapılacak bir araştırma, sadece bir alîmin fikirlerini açıklamakla kalmayıp, aynı zamanda İslâm hukukunun modern dönemdeki işlevini anlamak açısından da önem arz etmektedir. Bu yönüyle çalışma, klasik usûl tartışmalarının güncel İslâm hukuku kodifikasyonu, ve değişen toplumsal ihtiyaçlar bağlamında yeniden yorumlanmasına katkı sunacaktır. Ayrıca Karâfi'nin mefsedet kavramını müstakil biçimde ele alması, zarar-yarar dengesi üzerine kurulu anlayışın öne çıkması bakımından da dikkate değerdir.

Karâfi'nin maslahat ve mefsedet teorisinin incelenmesi; İslâm hukuk düşüncesinde şer'î maksatların sürekliliğini, sistemin esnekliğini anlamak açısından büyük bir öneme sahiptir. Bu yönüyle konu güncel düzeyde araştırmaya değer bir alan olarak öne çıkmaktadır. Ayrıca Karâfi gibi, meselelere analitik çözümlemeler sunan bir bilginin; kapsamı böylesine geniş olan maslahata, yorumları ve konuyu sistematik hale getirebilme başarısı incelenmeye değerdir.

Karâfi'nin usûl anlayışı ve maslahat teorisi üzerine Türkçe literatürde çeşitli akademik çalışmalar yapılmıştır. Bu bağlamda Nurettin Tortop'un "*Karâfi'nin el-*

Furûk'u Bağlamında Makâsîd Düşüncesi” adlı yüksek lisans tezi, Karâfî’nin makâsîd düşüncesini *el-Furûk* eseri çerçevesinde incelemiş; özellikle maslahatın makâsîd ilmiyle ilişkisini analiz etmiştir. Ancak bu çalışma, Karâfî’nin mefsedet teorisini müstakil şekilde ele almamıştır. Karâfî’nin teorisinin sonraki dönemlere etkisi de bu çalışmada incelenmemiştir. Benzer şekilde, Hatice Boynukalın Şenkardeşler’in “*Karâfî’nin Usûl Anlayışı*” adlı eseri de Karâfî’nin usûl-i fıkıh birikimini ve genel metodolojisini ayrıntılı biçimde incelemiş; özellikle onun delil anlayışı, ve metodolojik bütünlüğüne odaklanmıştır. Ancak bu eser de Karâfî’nin mefsedet kavramına, maslahatla olan karşılıklı ilişkisine ve kodifikasyon düşüncesiyle bağlantısına özel bir bölüm ayırmamıştır.

Bu çalışma ise, Karâfî’nin yalnızca maslahat anlayışını değil, aynı zamanda mefsedet teorisini de sistematik bir bütünlük içinde ele almakta; bu iki kavram arasındaki dengeyi teorik düzeyde çözümlemektedir. Ayrıca Karâfî’nin düşüncesinin modern hukuk kodifikasyonu çabalarına etkisi de özgün biçimde değerlendirilmiştir. Böylece çalışma, klasik dönem düşüncesini açıklamanın ötesinde, Karâfî’nin teorisinin çağdaş İslâm hukuk anlayışlarıyla olan ilişkisini ortaya koymaktadır. Bu çalışmayı, konuyla ilgili yapılmış diğer çalışma lardan ayıran bir diğer özellik ise söz konusu düşünceye, Karâfî tarafından nasıl “teori” özelliği kazandırıldığı sorusuna cevap aramaya çalışmaktır. Sonuç itibarıyla bu çalışma, hem kapsam hem yöntem bakımından literatürdeki önceki araştırmalardan ayrılmakta; maslahat, mefsedet ve kodifikasyon unsurlarını bütüncül bir teori olarak inceleyen özgün bir araştırma özelliği kazandığını düşünüyoruz.

Konunun Amacı

Bu çalışmanın temel amacı, Karâfî’nin maslahat ve mefsedet anlayışını derinlemesine incelemek ve onun bu iki kavram arasında kurduğu sistematik dengeyi ortaya koymaktır. Araştırma, Karâfî’nin maslahat teorisini yalnızca bir fıkıh yöntemi olarak değil, aynı zamanda şer‘î maksatların (makâsîdü’ş-şerîa) korunmasını hedefleyen bütüncül bir düşünce sistemi olarak değerlendirmektedir. Bunun yanında çalışma, Karâfî’nin maslahat teorisinin kendinden sonraki düşünürler üzerindeki etkisini inceleyerek, bu etkinin modern hukuk düşüncesine uzanan boyutlarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca, Karâfî’nin maslahat–mefsedet teorisinin kodifikasyon çabalarıyla ilişkisini değerlendirmek suretiyle, onun fikirlerinin İslâm hukukunun çağdaş dönemdeki uygulanabilirliğine katkılarını tespit etmek hedeflenmektedir. Böylece

çalışma, hem metodolojik hem de güncel boyutlarıyla Karâfi'nin maslahat ve mefsedet teorisini kapsamlı biçimde ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Çalışma Yöntemi

Bu araştırma, metin incelemesi yöntemine dayanmaktadır. Çalışmanın ana eksenini, Karâfi'nin eserlerinin içerik incelemesi oluşturmaktadır. Bu kapsamda, özellikle *el-Furûk*, *Tenkîhi 'l-Fusûl*, *el-İhkâm fî Temyîzi 'l-Fetâvâ ani 'l-Ahkâm* gibi temel eserler incelenmiş; kavramsal, metodolojik ve teorik çözümlemeler bu metinler üzerinden yapılmıştır. Araştırmada izlenen yöntem, klasik İslâm hukuk usûlündeki kavram ve ilkeleri çağdaş araştırma teknikleriyle birlikte ele alan karşılaştırmalı–analitik yaklaşımdır. Bu çerçevede, Karâfi'nin maslahat ve mefsedet kavramlarına ilişkin görüşleri, hem önceki dönem fakihleri hem de sonraki dönem düşünürleri ile mukayeseli biçimde değerlendirilmiştir.

Araştırmanın bir diğer yönü ise, Karâfi'nin ortaya koyduğu teorik çerçevenin İslâm hukukunun kodifikasyonu sürecine olası etkilerini analiz etmektir. Bu amaçla, modern dönemde maslahat esasına dayalı yasa yapımı ve hukukî yorum örnekleri incelenmiş, Karâfi'nin teorik ilkeleriyle bu pratik gelişmeler arasında bağlantılar kurulmuştur. Tezin yapısı, konunun sistematik biçimde ele alınabilmesi amacıyla üç temel aşamadan oluşmaktadır: Kavramsal Çerçeve: Maslahat ve mefsedet kavramlarının dilsel, terminolojik ve usûlî boyutları açıklanmıştır. Karâfi'nin Teorik Yaklaşımı: Karâfi'nin eserleri çerçevesinde maslahat–mefsedet dengesine ilişkin görüşleri analiz edilmiştir. Etkileri ve Kodifikasyon Bağlantısı: Karâfi'nin düşüncesinin sonraki dönem fakihleri ve modern hukuk sistemleri üzerindeki yansımaları değerlendirilmiştir. Araştırmada kaynak olarak birincil klasik metinler ve ikincil modern akademik literatür eserlerden yararlanılmıştır.

1. KARÂFÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

1.1. Hayatı

Karâfî'nin hayatıyla ilgili bilgi edinmek istendiğinde müracaat edilecek temel kaynaklar sınırlıdır. Bununla birlikte Karâfî'nin *İkdu'l-manzûm* eserinde bizzat kendi dilinden yaşamıyla ilgili bilgiler aktardığı bilinmektedir.¹ Ayrıca Karâfî ile ilgili yapılmış müstakil çalışmalardan da yaşantısına dair malumatlara ulaşmak mümkündür.²

Karâfî, 626 yılında Mısır'ın Behnesâ bölgesinde bulunan Bus'un sınırları içerisindeki bir köyde dünyaya gelmiştir.³ Karâfî, 626 yılında doğduğunu bizzat belirtmiştir. Doğduğu köyün adının "Buş olduğu görüşleri de vardır.⁴ Adı, Ebü'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân es-Sinhâcî, el-Behfeşmî,⁵ el-Mısırî el-Karâfî'dir.⁶ İmam Suyûti bu silsileye, el-Behnesî nisbesini de eklemiştir.⁷ Ailesi Mısır'a sonradan gelmiştir.⁸ Babası Mısır'a gelmiştir ve Behesnâ bölgesindeki diğer mağribli kabilelerin yanına yerleşmiştir.⁹ Ailesi Behesnâ'dan göç etmeden önce Karâfî doğmuştur.¹⁰ Ailesinde babası dışında alîmlik ve saygınlıkla zikredilen kişilerin varlığına rastlanmadığı zikredilir.¹¹

Karâfî, Kâhire Deyru't-tin'de 684 yılında vefat etmiştir.¹² Karâfî, mağribli Sanhâce kabilesine mensup olduğundan sinhâcî nisbesine de sahiptir.¹³ Karâfî nisbesiyle meşhur olmasının nedeni ise tercih edilen görüşe göre ailesinin karâfe denilen bir yerde bir müddet yaşamış olmasıdır. Bununla birlikte öğrenim gördüğü dönemde, medreseye

¹ Şihâbeddin Ebî'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs Karâfî, *el-İkdü'l-manzum fî'l-husus ve'l-umum*, thk. Ahmed el-Hatm Abdullah (Mekke: Daru'l-Kütüb, 1999), 439-442.

² Sagîr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî : halkatu vaslin beyne'l-meşrik ve'l-Magrib fî mezhebi Malik fî'l-karnî's-sabî* (Rabat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuunî'l-İslâmiyye, 1996).

³ el-Vekîlî, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/141.

⁴ el-Vekîlî, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/141.

⁵ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfî'nin Usûl Anlayışı*, 69.

⁶ H. Yunus Apaydın, "Karâfî, Şehâbeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/394-401.

⁷ el-Vekîlî, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/141.

⁸ el-Vekîlî, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/145.

⁹ Apaydın, "Karâfî, Şehâbeddin", 24/394-401.

¹⁰ el-Vekîlî, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/145.

¹¹ el-Vekîlî, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/146.

¹² Ebü'l-Vefa Burhaneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed İbn Ferhun, *ed-Dibacü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yan ulema'i'l-mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nur (Kahire: Dârü't-Türas, 1972), 1/239.

¹³ Apaydın, "Karâfî, Şehâbeddin", 24/394-401.

giderken yol üzerinde karâfe adında bir mezarlığın yanından geçtiği veya gelmeden önce bu mezarlığa gittiği için Karâfi nisbesiyle anıldığı rivayet edilmiştir.¹⁴ Kendi beyanına göre ise, Karâfi nisbeti ona ailesinin bir süre karâfe denen bölgede kalmasından dolayı verilmiştir.¹⁵ Bu açıklamaları değerlendirildiğinde ailesinin bir zamanlar yerleştiği yere nisbeten Karâfi nisbesiyle bilinmesi daha yüksek bir iltimal olarak değerlendirilebilir.¹⁶

Karâfi'nin öğrencisi Muhammed b. İbrâhim el-Bekkûrî'nin (ö. 707/1307) ifade ettiğine göre Karâfi'nin babası, bir ilim adamıdır ve adı eş-Şeyhu'l-Ecel'dir (ö. ?) .¹⁷ Bekkûrî'nin, Karâfi'nin babasını alîm olarak nitelendirmesi önemlidir. Babası Ebu'l A'la İdrîs lakabıyla bilinir ve bu lakabı alması onun saygın biri olduğu şekilde yorumlanmış, ilim talebi için doğuya doğru yolculuk yapmıştır.¹⁸ Halk arasında bir saygınlığa sahip olduğu söylenir.¹⁹ Karâfi'nin çocukluğu ve gençliğinde Mısır'a iki devlet hakim olmuştur. Bunlar Eyyûbîler Devleti ve Memlûk Devleti'dir.²⁰ Buradan hareketle daha hayatının ilk dönemlerinde önemli siyasi olaylara tanıklık ettiği söylenebilir.

1.2. İlmî Kişiliği

Karâfi'nin eğitim hayatı hakkında bilgi sahibi olabilmek için; onun yaşadığı dönemde mevcut olan eğitim kurumlarını, bu kurumların yapısını, finansman kaynaklarını ve eğitim süreçlerini bilmek oldukça önemlidir. Bu unsurlar, genel olarak eğitim atmosferini kavramamıza yardımcı olur. Bu eğitim kurumlarının genel yapısını tanımak sayesinde Karâfi'nin eğitim hayatının niteliklerini anlamak mümkün olur. Öte yandan Karâfi müderris kimliğiyle öne çıkmaktadır bu nedenle onun yaşadığı dönemde medreselerin yapısını bilmek önem arz etmektedir.

1.2.1. Karâfi'nin yaşadığı dönemde medreselerin yapısı

İslam kültüründe cami eğitim öğretim için doğal bir mekandır. hicrî IV. yy.'dan sonra, özellikle Karâfi'nin yaşadığı Mısır'da, cami ve mescitlerin yanı sıra ilim tahsili

¹⁴ el-Vekili, *el-İmamü 'ş-Şihab el-Karâfi*, 1996, 1/143.

¹⁵ Karâfi, *el-İkdü 'l-manzum fi'l-husus ve'l-umum*, 440.

¹⁶ Apaydın, "Karâfi, Şehâbeddin", 24/394-401.

¹⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim el-Bekkûrî, *Tertibu'l-Furûk ve ihtisaruha*, thk. Ömer İbn Abbâd (Rabat: Vizâretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1994), 1/19.

¹⁸ el-Vekili, *el-İmamü 'ş-Şihab el-Karâfi*, 1996, 1/146.

¹⁹ el-Vekili, *el-İmamü 'ş-Şihab el-Karâfi*, 1996, 1/147.

²⁰ Yusuf Eşit, "Karâfi", *Tarihte Müslümanlar* (Ankara: OTTO, 2020), 4/143-146.

için medreseler de tesis edilmeye başlanmıştır.²¹ Medreseler bazı özelliklere sahipti. İlk özellik olarak bu medreselerin bağımsız yapısından söz edilebilir. Bu müesseseler, sadece derslerin yapıldığı alanla sınırlı değildi, hocalar ve öğrencilerin barındığı mekanları içerdiği de aktarılmaktadır.²² Ayrıca, vakit namazlarının kılındığı mescitler, öğrenci ve hocaların istifade ettiği kütüphaneleri içermektedir.²³ Bu okulların kuruluşu için devlet bütçesinden destek alındığı söylenemez bilakis bu kurumlar, çoğu zaman devletin yetkilileri tarafından yapılan bağışlarla tesis edilmekteydi. Bu bağışların yapılmasının ardındaki temel sebep, Mısır ve çevresinde siyaseten ortadan kaldırılmış olan Şîî mezhebinin, hem itikadî hem fikhî düzeyde etkilerinin ortadan kaldırmaya yönelik olduğu söylenebilir.²⁴ Bu noktada Selâhaddîn Eyyûbî'nin rolü önem arz etmektedir. Selâhaddîn Eyyûbî, Fâtımî Devleti'ni ortadan kaldırdı, Mısır'da Şîî faaliyetlerini de kaldırdı. Onun yerine Şafîî mezhebi ve İmam Mâlik'in mezhebi gibi sünî mezhepleri yerleştirmeye çalışılmıştır.²⁵ Selâhaddîn, bu amaçla medrese kurmaya başladığı vakit, kendisi Şafîî olduğu için ilk olarak kurduğu medrese de Şafîî mezhebine yönelikti.²⁶ Söz konusu medrese 566 yılında kurulan Nâsırıyye Medresesi'dir.²⁷ Bu metod Eyyûbî Devleti'nin en üst yetkilisi tarafından başlatıldığı için, tabii olarak onun devletindeki emirler, valiler ve diğer yetkililer, sonrasında da ülkenin zenginleri ve soyluları ona uymuşlardır.²⁸

Mısır'da Şîî mezhebinin ortadan kaldırılması gibi önemli bir olaydan sonra, bu tür eğitim kurumlarının yayılmasına yardımcı olan başka faktörler de bulunmaktadır. Bu faktörlerin ilki diğer emirlerin ve sultanların Selâhaddîn'i örnek almalarıdır. Kimileri bunu samimiyetle yaparken, kimilerinin de bağlılık ve itaat göstermek için böyle bir yola girdiği yorumu yapılabilir. İkinci sebep ise, bazı emirlerin ve nüfuzlu kişilerin bu okul ve vakıfları tesis ederken, kendi çocuklarını bu vakıflara ortak etmeleriyle bağlantılıdır. Böylece, ölümlerinden sonra çocukların servetlerinin kaybolmasına ya da mallarına müsadere usûlüyle el konulmasının önüne geçmeye çalışmışlardır.²⁹

Medrese kuruluşlarını etkileyen üçüncü önemli faktör ise, hicrî VI. ve VII. yy.'da ve sonrasında, bu dönemin önemli fakihlerinden yaşadığı Mısır'daki “mezhep

²¹ Mahmut Dünder, *Mısır Eyyûbilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014), 36-37.

²² el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfi*, 1996, 1/149.

²³ Dünder, *Mısır Eyyûbilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*, 125-126.

²⁴ el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfi*, 1996, 1/149.

²⁵ Ramazan Şeşen, “Selâhaddîn-i Eyyûbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/337-401.

²⁶ el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfi*, 1996, 1/150.

²⁷ Dünder, *Mısır Eyyûbilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*, 107-108.

²⁸ el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfi*, 1996, 1/150.

²⁹ el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfi*, 1996, 1/150.

bağlılığı"dır.³⁰ Bu dönemde mezhepler arası aidiyet ve rekabet öne çıkmaktadır. Örneğin, Selâhaddîn Eyyubi Şafîi olduğu için, inşa ettiği ilk medrese olan Nâsırıyye'de Şafîi mezhebinin okutulmasını şart koşturmuştur. Daha sonra diğer mezhepler için de medreseler tesis ettirmiş olsa da, mezhebi olan Şafîiliğe öncelik vermiştir. Bu mezhep ruhu, her mezhep mensubunun kendi mezhebine ait medreseler kurma yoluna gitmesine sebep olmuştur. Böylelikle, herkes kendi mezhebini yaymak ve etkisini artırmak gayesiyle medreseler kurmaya çalışmıştır demenin mümkün olduğu kanaatindeyiz.³¹

Bazı medreselerin ise dört mezhebe tahsis edildiği söylenebilir. Bu tür medreselerden biri es-Sâlihiyye Medresesi'dir. Eyyûbiler bu bölgeye söz konusu medreseyi inşa ettirmiştir. Bu yapı, dışarıdan tek bir bina gibi görünmesine rağmen, içinde dört ayrı medreseyi kapsamaktaydı. Bu nedenle bazen "el-Medâris es-Sâlihiyye" yani çoğul şeklinde zikredilmiştir. Bu medrese 648 yılında eğitime başlamıştır. Medrese, dört mezhebin (Hanefî, Mâlikî, Şafîi, Hanbelî) eğitimi için kurulmuştur.³² Karâfî'nin bu medresenin hocalarından biriydi.³³ Dört mezhebi kapsayan bir diğer medrese ise: el-Mansûriyye Medresesi'dir. Sultan Kalavun tarafından inşa edilmiştir. İnşaata tamamlandıktan sonra, dört mezhebin her biri için ayrı dersler tahsis edilmiştir. Bunun yanı sıra, bu medresede tıp, hadis ve tefsir dersleri de verilmekteydi.³⁴ Sözelimi bu medreseler, VII yy.'ın ilim merkezleri olarak değerlendirilebilir. Bunların bazıları, Karâfî'nin öğrenim gördüğü yerler arasında yer almaktadır. O dönemde camilerin de eğitimdeki rolü devam etmekteydi.

1.2.2. İlim tahsili

Karâfî'nin öğreniminin başlangıcında yaklaşık on dört ya da on beş yaşına kadar süren dönemle ilgili, bilgilere ulaşmak oldukça güçtür. Bu nedenle ilk dönemine dair Karâfî'nin hayatında herhangi bir doğrudan bilgiye sahip olmak zordur. Ancak aile yapısına dair öğrendiklerimizden yola çıkarak bazı çıkarımlarda bulunabilmek mümkündür. Ailesine dair bildiklerimiz sınırlıdır, bunun yanında babasının bir alîm olduğu bilinmektedir. Hatta Karâfî'nin öğrencilerinden Bekkûrî, babasından "eş-Şeyh el-

³⁰ el-Vekili, *el-İmamü 'ş-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/151.

³¹ el-Vekili, *el-İmamü 'ş-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/151.

³² Dünder, *Mısır Eyyûbilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*, 68.

³³ Apaydın, "Karâfî, Şehâbeddin", 24/394-401.

³⁴ Dünder, *Mısır Eyyûbilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*, 127.

Ecell” (fazilet sahibi şeyh) şeklinde bahsetmiştir.³⁵ Bu nedenle, Karâfî’nin de eğitimine, genelde âlimlerin çocuklarının başladığı şekilde başlamış olduğunu zannetmekteyiz.³⁶

Karâfî’nin, Mısır’ın Kahire şehrine yerleştikten sonra yukarıda zikrettiğimiz medreselerden bazılarında eğitim almıştır. Ancak, onun Kahire’ye belli bir ilmî altyapıya sahip olduktan sonra gittiği anlaşılmaktadır. Özellikle babası, “eş-Şeyh el-Ecell” olarak anılan bir âlim olduğundan, Karâfî’nin ilk eğitiminin büyük kısmını babasının gözetiminde aldığı anlaşılmaktadır. Bu da, Karâfî’nin Kur’ân’ı ezberlemede, şiir, edebiyat ve dil alanlarında aldığı ilk eğitimdi. Nitekim, ileriki dönemlerde dil alanındaki derinliği öyle bir seviyeye ulaşmıştır ki, “şunu araştırdım ve bulamadım” ya da “araştırmalar bunu gösteriyor” gibi ifadelerle bilimsel kanaat bildirmiştir. Bu yaklaşımı sadece dilde değil; fıkıh, tefsir, nahiv gibi diğer alanlarda da hissedilir. Karâfî diğer ilimlerde olduğu gibi usûl ilmi hakkında da kendisine başvurulmuş bir âlimdir. Bununla birlikte, o dönemin toplumunda yaygın olan genel bir gelenek daha vardı: Bu da seçkin ailelerin, âlimlerin ve fakihlerin çocuklarını daha küçükken yanlarına alıp ilim meclislerine götürürlerdi. Bu, çocukların erken yaşta ilimle tanışmalarını sağlayan bir uygulama olarak kabul edilir.³⁷

Hadis meclislerine çocuklarını götürmek ve o çocuklara hadis dinletmek, hatta yaşları küçük olsa bile onlara icazet (hadis rivayeti izni) almak, o dönemin ileri gelen âlim ve fakihlerinin arasında yaygın bir gelenektir. Bu nedenle, Şeyhü’l-Ecell Ebü’l-Alâ İdrîs’in küçük yaştaki oğlu Ahmed’i bu meclislere götürmüş, ona hadis dinletmiş veya onun adına icazet almış olması ihtimal dahilindedir. On dört ya da on beş yaşlarından itibaren, onun çeşitli medreselerde ilim tahsil ettiğine dair verilere ulaşmak mümkündür.³⁸

Bu dönemde eğitim aldığı medreselerden biri de, es-Sâhibiyye Medresesi’dir.³⁹ Bu medrese, Sultan el-Âdil ve Sultan el-Kâmil’in veziri Sâhib İbn Şükr tarafından yaptırılmıştır.⁴⁰ Karâfî’nin bu medresede öğrenci olduğuna dair ipuçlarını, İbn Tağrîberdî’nin (ö. 874/1470) ifadelerinden elde ediyoruz.⁴¹ Tağrîberdî, Karâfî’nin bu medresede “câmikiyye” (öğrenci maaşı/yardımları) aldığını aktarmıştır. Rivayete göre, bir gün Karâfî medreseye gelmediğinde, yoklama sırasında adı hatırlanmadı. Ancak onun

³⁵ el-Bekkûrî, *Tertibu’l-Furûk ve ihtisaruha*, 1/19.

³⁶ el-Vekili, *el-İmamü’ş-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/158.

³⁷ el-Vekili, *el-İmamü’ş-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/158.

³⁸ el-Vekili, *el-İmamü’ş-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/159.

³⁹ Eşit, “Karâfî”, 4/143-146.

⁴⁰ Ebü’l-Mehasin Cemaleddin Yusuf b. Tağrîberdî İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü’s-safî ve’l-mustevfî ba’de’l-vafî*, thk. Muhammed Muhammed Emin (Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyeti’l-Âmme li’l-Kitâb, 1984), 1/333.

⁴¹ İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü’s-safî ve’l-mustevfî ba’de’l-vafî*, 1/333.

geldiği yöne atıfla “el-Karâfi” yazıldı.⁴² Bu durum, onun bu medresede öğrenci olduğunu ve tıpkı diğer öğrenciler gibi vakıf gelirlerinden pay aldığını göstermektedir.⁴³ Bu medrese Mâlikî mezhebine tahsis edildiğine göre,⁴⁴ Karâfi’nin bir süre bu Mâlikî medresede tahsil gördüğü anlaşılmaktadır.⁴⁵

İkinci olarak, Karâfi’nin eğitim almış olabileceği bir diğer eğitim kurumu, el-Kamhiyye Medresesi’dir. Bu medrese, Selâhaddin Eyyûbî tarafından tesis edilmiş ve Mâlikî mezhebi için tahsis edilmiştir.⁴⁶ Dolayısıyla Karâfi’nin de mensubu olduğu mezhebin medresesi olduğundan burada da tahsil görmüş olması muhtemeldir.⁴⁷ Ayrıca, Fâdiliyye Medresesi’ni de zikretmek faydalı olacaktır. Bu medresede hem Şafîî hem de Mâlikî mezheplerinin öğretileri telakki edilmekteydi.⁴⁸ Karâfi’nin burada eğitim görmüş olabileceğini iki noktaya dayanarak söyleyebiliriz: ilk olarak bu medresede Mâlikî mezhebi okutulmaktaydı ve Karâfi de bu mezheptendi. İkinci dayanak olarak ise Karâfi’nin hocalarından biri olan Cemâluddin Ebû Amr İbnü’l-Hâcib (ö. 646/1249), Şam’dan Mısır’a gittiğinde bu medresede ders vermiştir.⁴⁹ İleride de zikredeceğimiz üzere İbnü’l-Hâcib Karâfi’nin önemli hocalarından biridir. Ancak İbnü’l-Hâcib’in Kahire’de uzun müddet ikamet etmemiş, İskenderiye’ye geçip orada hayatını sürdürüp ve orada vefat etmiştir. Dolayısıyla, Karâfi’nin ondan Kahire’de ders almış olması, onun bu medresede eğitim gördüğünü destekleyen başka bir delildir.⁵⁰ Karâfi’nin, İbnü’l-Hâcib’ten ders almış olması, onun el-Fâdiliyye Medresesi’nde eğitim görmüş olduğuna dair güçlü bir delil olarak görülmektedir. Karâfi’nin İskenderiye’ye giderek İbnü’l-Hâcib’ten orada da ilim aldığı bilinmemektedir. Bu durum, onun daha önce Kahire’de, İbnü’l-Hâcib’in kısa süre kaldığı dönemde bu medresede ondan ders almış olma ihtimalini güçlendirmektedir.⁵¹

es-Sâlihiyye Medresesi’, klasik anlamda bir medreseden ziyade, adeta bir üniversite niteliğindeydi. Medrese dört mezhebin birden okutulduğu bu büyük eğitim kurumu, döneminin en önde gelen ilim merkezlerinden biriydi.⁵² Karâfi’nin hocalarından biri olan Hanbelî âlim Şemseddin Muhammed b. İbrâhîm b. Abdilvâhid el-Makdisî’nin

⁴² İbn Tagriberdi, *el-Menhelü’s-saî ve’l-mustevfi ba’de’l-vafî*, 1/333.

⁴³ el-Vekili, *el-İmamü’s-Şihab el-Karâfi*, 1996, 1/159.

⁴⁴ Dündar, *Mısır Eyyûbilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*, 59.

⁴⁵ el-Vekili, *el-İmamü’s-Şihab el-Karâfi*, 1996, 1/159.

⁴⁶ Dündar, *Mısır Eyyûbilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*, 55.

⁴⁷ el-Vekili, *el-İmamü’s-Şihab el-Karâfi*, 1996, 1/159.

⁴⁸ Dündar, *Mısır Eyyûbilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*, 66.

⁴⁹ el-Vekili, *el-İmamü’s-Şihab el-Karâfi*, 1996, 1/159.

⁵⁰ el-Vekili, *el-İmamü’s-Şihab el-Karâfi*, 1996, 1/159.

⁵¹ el-Vekili, *el-İmamü’s-Şihab el-Karâfi*, 1996, 1/160.

⁵² Dündar, *Mısır Eyyûbilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*, 68.

(ö. 1200'ler) de bu medresenin öğrencilerinden olduğu zikredilir.⁵³ Dolayısıyla Karâfî, ileride burada hoca olmadan önce, büyük ihtimalle bu kurumda öğrenci olarak eğitim görmüştür demek mümkündür. El-Melik es-Sâlih Necmeddin Eyyûb tarafından kurulan bu medrese eğitime 641 yılında başlamıştı. O vakitlerde Karâfî'nin yirmili yaşlarda olduğu hesaplanabilir. Bu nedenle onun burada tahsil almış olması muhtemeldir.⁵⁴ Ayrıca, Karâfî'nin eğitim hayatına yaklaşık on dört yaşında bu büyük medreselerde başladığını tespit edebilmek için mühim bir sebep daha vardır: Bütün biyografi yazarları, onun İzzeddin b. Abdüsselâm'a (ö. 660/1262) olan bağlılığını ve onun Mısır'a gelişinden ölümüne kadar Karâfî'nin yanında bulunduğunu belirtmişlerdir. İbn Abdüsselâm'ın Mısır'a gelişi, 639 yılında gerçekleşmiştir.⁵⁵ O sırada Karâfî'nin on dört yaşında olduğunu bilebilmek mümkündür. Ayrıca bu durum onun erken yaşta, böylesine bir âlimden doğrudan ders alacak seviyede zeka ve kabiliyete sahip olduğuna işarettir.⁵⁶ O dönemde medreseler çoğunlukla belirli bir mezhebin öğretimi amacıyla tesis edilmekteydi. Bu medreselerde verilen temel dersin fıkıh olduğu söylenebilir. Ayrıca fıkıhın yanında, onun ayrılmaz parçası olan usûl, cedel (mantıklı tartışma/kelam), Arap dili ve grameri gibi ilim dalları da öğretilmekteydi.⁵⁷ Bütün bu alanlar, fıkıhın sahîh bir şekilde anlaşılması ve uygulanabilmesi için gerekli olan yardımcı ilimlerdi. Bazı medreseler ise sadece mezhep değil, daha geniş kapsamlı eğitim veren genel ilim merkezleri hâline gelmişti.⁵⁸

1.3. İlmî Yetkinliği

Nahiv, hikmet, tıp ve aklî ilimlerde aldığı eğitimin etkisi, Karâfî'nin eserlerinde ve ilminde rahatlıkla görülmektedir. Bu sahalardaki derinliği sayesinde, zamanla bu alanlarda kendisine başvurulana bir âlîm, hâline gelmiştir. Hatta tıpla ilgili görüşlerine de eserlerinde rastlanır. Nahiv ilminde öyle bir düzeye ulaşmıştır ki, kendisi nahivde bir hüccet sayılmıştır.⁵⁹ Biyografi kitapları, onun bu sahada en az üç eser kaleme aldığını

⁵³ Dündar, *Mısır Eyyûbilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*, 70.

⁵⁴ el-Vekili, *el-İmamü 'ş-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/160.

⁵⁵ H. Yunus Apaydın, "İbn Abdüsselâm, İzzeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/284-287.

⁵⁶ el-Vekili, *el-İmamü 'ş-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/160.

⁵⁷ Dündar, *Mısır Eyyûbilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*, 217.

⁵⁸ Dündar, *Mısır Eyyûbilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*, 69.

⁵⁹ Apaydın, "Karâfî, Şehâbeddin", 24/394-401.

belirtir. Bu eserlerden biri, *el-hesâis fî kavâ'id el-luġetu'l-'Arabiyye* adlı eserdir. Bu eser günümüzde basılmıştır.⁶⁰

Karâfî mantık ve aklî ilimlerde oldukça mahir bir âlimdir. Karâfî, sadece bir mantık alîmi değil, döneminin tanınmış bir mantıkçısı hâline gelmiş, hatta aklî ilimlerin hocası olarak anılmıştır. İbn Taġrîberdî, bunu bir olayı aktarırken ifade eder.⁶¹ Anlattığına göre. Müfessir Muhammed b. Ahmed Kurtubî (ö. 671/1273) ile Şehâbeddin Karâfî, birlikte Fayyûm'a seyahat etmişlerdir.⁶² Her biri, kendi sahasında dönemin önde gelen ismiydi. Kurtubî tefsir ve hadis alanında, Karâfî ise aklî ilimlerde öne çıkmıştı. Bu olay, Karâfî'nin "asrının aklî ilimler hocası" olarak anıldığını açıkça ortaya koyar. Eserleri ve görüşlerin bu niteliğini doğruladığı kanaatindeyiz. Örnek olarak: Karâfî, mantık ilminde öyle bir seviyeye ulaşmıştır ki, sadece aktarmakla kalmayıp kendi yorumunu da katmıştır. Örneğin, *el-İstiġnâ* adlı eserinde, şu görüşü çürütür: "İblis ateşten, melekler ise nurdan yaratıldığı için bu fark, İblis'in melek olmasına engel değildir." Karâfî buna şu şekilde cevap verir: "Bu doğru değildir. Çünkü aklî bir kâide vardır: 'Lâzimlerdeki farklılık, melzûmlardaki farklılığı gerektirir.' Bu da mantıkta ikinci şekilde temeldir." Bu örnekler, Karâfî'nin yalnızca fıkıh ve usûlde değil, mantık, dil, tıp ve felsefe gibi alanlarda da derin bilgiye sahip, çok yönlü bir ilim adamı olduğunu açıkça ortaya koyar.⁶³

Karâfî'nin aklî ilimlerdeki derinliğini⁶⁴ ve çok yönlü ilmî yetkinliğini ortaya koyan önemli noktalar sayesinde, onun sadece fıkıh ve usûl değil, mantık, matematik, astronomi⁶⁵ ve hatta teknik icatlar gibi alanlarda da ileri düzeyde bilgi sahibi olduğunu göstermektedir. Karâfî, matematikte yalnızca bilen değil, icat eden biridir. Kendi sözleriyle, bir vesileyle şöyle der: "Bana ulaştı ki, Melik el-Kâmil için bir şamdan (mekanik saat benzeri bir cihaz) yapılmış. Gecedен her saat geçtiğinde bir kapı açılır, bir kişi çıkar, hizmet eder. On saat dolduğunda bir figür çıkar ve 'Sultan sabahı saadetle karşıladı' der." Ardından şöyle devam eder: "Ben de bu şamdanı yaptım, ama geliştirdim. Her saatte mumun rengi değişiyor, bir aslanın gözleri siyahken beyaza, sonra da kırmızıya dönüyor. Her saatte iki taş düşüyor, bir kuş giriyor, diğeri çıkıyor, bir kapı kapanıyor,

⁶⁰ el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/161.

⁶¹ el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/161.

⁶² Tayyar Altıkulaç, "Kurtubî, Muhammed b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/455-457.

⁶³ el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/161.

⁶⁴ İbn Ferhun, *ed-Dibacü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yan ulema'i'l-mezheb*, 1/236.

⁶⁵ Apaydın, "Karâfî, Şehâbeddin", 24/394-401.

diğeri açılıyor. Fecir vakti geldiğinde, yukarı çıkan figür parmağını kulağına koyuyor ve ezanı işaret ediyor.”⁶⁶

Bu, Karâfi’nin mekanik mühendislik, otomasyon ve zaman ölçümü gibi alanlara dair bilgisinin ve uygulamalı zekâsının olağanüstü bir göstergesidir. Bu tür bir cihaz, teknik, optik ve zaman matematiği bilgisi gerektirir. Dolayısıyla bu anlatı, onun matematikte bir mucit seviyesinde olduğunu ortaya koyar. Astronomi de Karâfi’nin ilgi alanları arasındadır.⁶⁷ Bu alan, matematikle doğrudan ilişkilidir. Bu, onun sadece teorik değil aynı zamanda teknik bilgiye de sahip bir astronom olduğunu gösterir. Fıkıh, usûl, kelim ve cedel gibi ilim dallarında Karâfi, döneminin önde gelen ismi, hatta “asrının şeyhi” olarak kabul edilir.⁶⁸

Daha önce de değinildiği gibi, onun bu ilimlerdeki konumunu sadece talebeleri değil, devrinin büyük âlimleri de açıkça ifade etmiştir. Takıyüddîn İbn Dakîkul ‘İd, (ö. 702/1302) onun vefatı üzerine şöyle demiştir: “Fıkıh usûlünde zamanın alîmi gitti.” Bu ve buna benzer ifadeler, Karâfi’nin ilmî yetkinliğinin çağdaşı büyük âlimlerce de kabul gördüğünü gösterir. Buna göre Karâfi yalnızca bir fıkıhçı değil; dil, mantık, felsefe, astronomi, matematik ve teknoloji gibi çok sayıda alanda çağını aşan bir dehadır. Onun eserleri, hem İslamî ilimlerde hem de pozitif bilimlerde derinlikli düşüncenin örneklerini barındırır.⁶⁹

Şafîî ve Mâlikî mezheplerinde derin bilgi sahibi olduğu kabul edilen⁷⁰ Karâfi hakkında, onun vefat haberini duyanların şöyle dediği rivayet edilir: "Artık usûl ilminde kendisine başvurulacak biri kalmadı." Fıkıh açısından ise döneminin Mâlikî mezhebi önderiydi. Bu hususta sadece *ez-Zehîra* adlı eserin yazarı olması önemlidir. Onun biyografisini yazanlar bu kitap hakkında şöyle demiştir: “Mâlikî mezhebinin en önemli kitaplarından biri...”⁷¹ Nasıl ki teorik bilimlerde (matematik, mantık vb.) icat seviyesine ulaşmışsa, aynı şekilde dinî ilimlerde de bu seviyeye ulaşmıştır demek mümkündür. *el-Furûk* adlı eseri bunun açık bir delilidir. Bu derin ve çok yönlü kültürün ardında yatan sebeplerden biri de, ilim öğrenme sürecindeki uzun solukluluğudur.

Karâfi, İzzeddîn İbn Abdüsselâm’ın Mısır’a gelişinden vefatına kadar onunla birlikte olmuş, onu hiç bırakmamıştır. İbn Abdüsselâm’ın 660 yılında vefat ettiğini

⁶⁶ el-Vekili, *el-İmamü’ş-Şihab el-Karâfi*, 1996, 1/162.

⁶⁷ Apaydın, “Karâfi, Şehâbeddin”, 24/394-401.

⁶⁸ el-Vekili, *el-İmamü’ş-Şihab el-Karâfi*, 1996, 1/162.

⁶⁹ el-Vekili, *el-İmamü’ş-Şihab el-Karâfi*, 1996, 1/162.

⁷⁰ İbn Ferhun, *ed-Dibacü’l-müzheb fî ma’rifeti a’yan ulema’i’l-mezheb*, 1/238.

⁷¹ İbn Ferhun, *ed-Dibacü’l-müzheb fî ma’rifeti a’yan ulema’i’l-mezheb*, 1/237.

bilinmektedir.⁷² Bu da Karâfi'nin ilim tahsiline yaklaşık otuz sekiz yaşına kadar devam ettiğini gösterir. Bu da oldukça uzun bir süredir. Bununla birlikte, yirmili yaşlarından itibaren büyük hocalardan ders almaya devam ederken aynı zamanda Mısır'daki medreselerde ders verdiğini, belki de o dönemin âdeti gereği yardımcı hoca olarak görev yaptığını da düşünmek mümkündür.⁷³ Ayrıca, bir çok âlimden ilim öğrenmesi, Karâfi'nin sahip olduğu ilim ve kültürün zenginliğine de işaret eder. Mesela hocası İbnü'l Hâcib; usûl, fıkıh, nahiv, arûz ve cedel gibi alanlarda uzman bir isimdi. Hocalarından biri olan Yahya bin İsmail el-Hunâcî (ö. 1200'ler) ise döneminin önde gelen mantıkçılarındandı. Yine Şemseddin Hüsrevşâhî (ö. 1254) de onun aklî ilimler (mantık, kelam, usûl) alanındaki hocalarındandı.⁷⁴ Onun en meşhur hocası ise hiç şüphesiz İzzeddîn İbn Abdüsselâm'dır.⁷⁵ Karâfi büyük bir zekâyâ, kuvvetli bir ilim birikimine ve geniş bir bilgi yelpazesine sahipti. Karâfi bu denli güçlü bir ilim seviyesine ulaşmışsa, bu dâhiyane kişiliğindendir.⁷⁶

1.4. Karâfi'nin Eğitim Faaliyetleri

Karâfi hem aklî hem de naklî ve alet ilimlerinden öyle bir dereceye ulaşmıştır ki, bu ilimlerden bazılarında dönemin en yetkin kişisi olmuş,⁷⁷ çoğunda ise başvuru kaynağı olarak kabul edilmiştir.⁷⁸ Bu durum, onu yalnızca Mısır'da değil, Mısır dışından da talebelerin rağbet ettiği bir hoca haline getirmiştir. Öyle ki, ondan ders alma fırsatını kaçıranlar, bunu büyük bir kayıp saymışlardır.⁷⁹ Karâfi'nin bu şöhreti öyle bir mertebeye ulaşmıştı ki, başkaları onunla birlikte anıldıklarında, kendileri de daha fazla tanınır hale geliyordu. Bu, onun sahip olduğu niteliklerin ilkidir. İkinci nitelik ise: âlimlerin vakar ve görünümüne sıkı sıkıya bağlılığıdır. Bu özellik, ilim halkasında öne çıkan biri için oldukça önemlidir. Safedî(ö. 764/1363), onun hayatını yazarken şöyle demiştir: “Görünüşü ve davranışları güzel idi.”⁸⁰ İlim talebelerine, özellikle de Mağribli olanlara ilgi gösterdiği aktarılmaktadır.⁸¹ İşte bu doğuştan gelen ve sonradan kazanılan özellikleri

⁷² Apaydın, “İbn Abdüsselâm, İzzeddin”, 19/284-287.

⁷³ Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh Safedî, *el-Vaafi bi'l-vefeyat*, thk. Ahmed el-Arnâvut - Terkî Mustafâ (Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâ' i't-Türâsi'l-‘Arabî, 2000), 6/146.

⁷⁴ Eşit, “Karâfi”, 4/143-146.

⁷⁵ el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfi*, 1996, 1/163.

⁷⁶ el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfi*, 1996, 1/165.

⁷⁷ Safedî, *el-Vaafi bi'l-vefeyat*, 6/146.

⁷⁸ Apaydın, “Karâfi, Şehâbeddin”, 24/394-401.

⁷⁹ el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfi*, 1996, 1/233.

⁸⁰ Safedî, *el-Vaafi bi'l-vefeyat*, 6/147.

⁸¹ el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfi*, 1996, 1/234.

sayesinde Karâfî, hem kendi mezhebinden hem de başka mezheplerden birçok ilim talebesini kendine çekmiştir. Böylece, onun etrafında, ancak onun vefatıyla dağılan bir Karâfî mektebi oluştu. İbn Reşîd'in şöyle dediği aktarılmıştır: “Onun vefatından sonra, öğrencileri birbirinden dağılmış durumdaydı.”⁸²

Karâfî'nin mektebi, hocaları İbn el-Hâcib ve İzzeddîn b. Abdüsselâm oluşturduğu çizginin bir devamıydı. Bu çizgide mantığa dayanmak ve kâideleri sağlam şekilde temellendirmek esastı. Karâfî, talebe yoğunluğuna büyük bir karşılık verip onlara kendisini tamamen adanması, onların da ona aynı şekilde yönelmelerine etken olmuştur demenin yanlış olmadığı kanaatindeyiz. Öğrencisi İbn Râşid el-Kafsî (ö. 736/1336) bu durumu şöyle anlatır: “Yaz-kış demeden sürekli olarak kendini ilim öğretmeye vermişti.” Bu adanmışlık hali, onun siyasi ve yargısal görevlerden uzak durmasına, bu gibi görünür pozisyonlara ilgi göstermemesine neden olmuştur. Hayatını yazanlardan anlaşıldığına göre, hayatı ortalama seviyenin de altında, sade bir şekilde geçmiştir.⁸³

Fıkıh usûlü, Karâfî'nin en çok öne çıktığı alanlardan biridir.⁸⁴ Bu nedenle sadece kendi mezhebinden değil, başka mezheplerden olan öğrenciler de bu ilmi ondan almak için ona geliyordu. İşte bu yüzden Safedî, onu “usûl ilminde imam” olarak tanımlamıştır.⁸⁵ Mezhebi farklı olan birçok öğrenci, onun ders halkalarına katılmıştır. Bunlardan biri Ahmed b. Muhammed b. Cebbârâ eş-Şehâbeddin'dir, (ö. 728/1328) Bu alîm Şâfiî mezhebine bağlı olduğu halde Karâfî'den usûl ilmini öğrenmiştir.⁸⁶ Karâfî'nin müderisslik vasfının açıkça görüldüğü bir diğer alan da fıkıhtır. Bu ilmi, özellikle Mâlikî öğrencileri başta olmak üzere, birçok talebe ondan almıştır. Bunlardan biri olan İbn Râşid el-Kafsî (ö. 736/1336), Karâfî'den fıkıh öğrenmiş, usûl ilminin icazetini almıştır.⁸⁷ Karâfî, yalnızca Mâlikî mezhebine mensup öğrencilerden değil, farklı mezheplerden de ilim talebinde bulunan öğrencilerden rağbet görmüştür.⁸⁸

Karâfî'nin mahir olduğu bir diğer ilim dalı, münâzara ve cedel ilmidir. Bu hususta, Karâfî'nin bu alanda bir hoca olduğunu açıkça gösteren bir rivayet vardır. Bu rivayeti, Ebû İshâk el-Mutmâtî'nin (ö. 680/1281)) hayatını yazanlar nakletmiştir. Onlara göre,

⁸² el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/234.

⁸³ el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/234-235.

⁸⁴ Apaydın, “Karâfî, Şehâbeddin”, 24/394-401.

⁸⁵ Safedî, *el-Vaî bi'l-vefeyat*, 6/146.

⁸⁶ el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/234.

⁸⁷ M. Kâmil Yaşaroğlu, “İbn Râşid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/243.

⁸⁸ el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/234.

Mutmâtî, cedel ve matik ilmini Karâfî'den öğrenmiştir.⁸⁹ Dördüncü ilim dalı, Karâfî'nin yine hoca olduğu ve öğrencilerin sadece Mısır'dan değil, başka bölgelerden de gelip bu alanda ondan ders aldığı ilim: mantık ilmidir. Bunu da yine Mutmâtî'nin mantık ve cedel ilimlerini Karâfî'den tahsil ettiğini belirten nakilden anlamak mümkündür.⁹⁰ Beşinci ilim dalı, Karâfî'nin mahir olduğu ve öğrencilerine öğrettiği bir diğer alan: Kelâm ilmidir. Sâfedî, Karâfî hakkında "O, usûl-i dîninde bir imamdı"⁹¹ demiştir. Karâfî'nin bu alanda yazdığı eserler de, onun bu ilimdeki otoritesini açıkça ortaya koymaktadır.⁹² Şayet Karâfî'nin bu sayılan ilim ve disiplinlerde hoca olduğu anlaşılıyorsa, onun tefsir, nahiv, münâzara, coğrafya ve astronomi gibi başka ilim dallarında da hocalık yapmış olması oldukça mümkündür. Çünkü bu alanlarda da eserleri mevcuttur.⁹³

1.5. Hocaları

1) Karâfî'nin hocalarının ilki babasıdır. Bekkûrî, Karâfî'nin babasını "eş-Şeyhü'l-Ecel" (fazilet sahibi şeyh) olarak nitelemiştir.⁹⁴ Yani Ebü'l-Alâ İdrîs bin Abdurrahman b. Abdullah b. Yelîn es-Senhâcî el-Karâfî'dir. Daha önce Karâfî'nin , "el-Şeyhü'l-Ecel" sıfatıyla anılan babasından ders aldığını zikretmiştik Fakat eş-Şeyhü'l-Ecel ile ilgili daha fazla bilgiye ulaşamamaktayız.

2) İmam Karâfî'yi etkileyen diğer bir hocası da, İzzeddîn bin Abdüsselâm'dır.⁹⁵ Tam adıyla İzzeddin b. Abdüsselâm b. Ebî'l-Kâsım b. Hüseyin b. Muhammed b. Muhazzeb es-Sülemî. "Alîmlerin sultanı" ve "emîrleri satan kişi" olarak bilinir. 577 veya 578 yılında Şam'da doğmuş, Mısır'da defnedilmiştir. Şam'da ilim tahsil etmiştir. Maddi durumu uygun olmadığı için ilim tahsiline ancak ileri yaşlarında başladığı söylenir. Fıkıh eğitimini Ebû Mansûr ibn Asâkir'den, (ö. 620/1223) usûl ilmini ise *el-İhkâm* adlı eserin sahibi Seyfeddin el-Âmidî'den (ö. 631/1233) almıştır.⁹⁶

Dönemin pek çok önemli alîmlerinden hadis işitmiştir.⁹⁷ Şam'da bulunduğu dönemde Gazzâlî Zaviyesi'nde ders vermiş, Emevî Camii'nde imamlık ve hatiplik

⁸⁹ Tinbükti Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Ahmed Baba, *Neylû'l-ibtihac bi-tatrizi'd-dibac*, thk. Abdulhamid Abdullah el-Emin Merâğî (Trablus: Daru'l Katib, 2000), 39.

⁹⁰ el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/234.

⁹¹ Safedi, *el-Vaşi bi'l-vefeyat*, 6/146.

⁹² el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/234.

⁹³ el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/235.

⁹⁴ el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/169.

⁹⁵ Ali Muhammed Sallabi, *Sultanu'l Ümera ve Bayiu'l Ümera*, çev. Ahmet Aslanoğlu (İstanbul: Ravza Yayınları, 2017), 27.

⁹⁶ Apaydın, "İbn Abdüsselâm, İzzeddin", 19/284-287.

⁹⁷ Sallabi, *İz Bin Abdusselam*, 30-41.

görevlerinde bulunmuştur.⁹⁸ Bu görevleri, Haçlılarla iş birliği yapıp, onlardan yardım talep edip ve bunun karşısında onlara Saydâ şehri ile Şakîf kalesini veren Sâlih İsmâîl'e kızmış bu tutumunu reddetmiş ve Sâlih İsmâîl için hutbede dua etmeyi bırakmıştır.⁹⁹ O sırada onun bu tutumuna destek olan kişinin, kendi döneminin Malikî mezhebi önderi olan İbnü'l-Hâcib olduğu söylenir.¹⁰⁰ Bu tavır üzerine Sâlih İsmâîl hiddetlenmiş ve İbn Abdüsselâm göç etmek zorunda kalmıştır.¹⁰¹ Mısır'a gelince, Mısır Sultanı onu güzel bir şekilde karşılamış, ona ikramda bulunmuş ve Amr bin Âs Camii'nde hatiplik ve Mısır kadılığı görevlerini vermiştir. Kadılık görevini birkaç kez almıştır; bazen kendi isteğiyle görevden ayrılmış, bazen de sultanlar tarafından görevden azledilmiştir.¹⁰²

Arkadaşı İbnü'l-Hâcib onun hakkında şöyle demiştir: “*İbn Abdüsselâm, Gazzâlî'den daha fakîh (âlim) idi.*”¹⁰³ Talebesi İbn Dakîkul'îd (ö. 702/1302) onu “*âlimlerin sultanlarından biri*”¹⁰⁴ olarak tanıtmıştır O, sultanlar nezdindeki büyük konumundan dolayı, halifeye biat etmek istediklerinde sultanlar ondan önce davranmazlardı; mutlaka ilk biatten önce İzzeddin bin Abdüsselâm'ın biat etmesi beklenirdi.¹⁰⁵ Vefat ettiğinde cenazesi kalenin altından geçirilmiştir. Sultan onu görmüş ve cenazeye katılan halkın çokluğuna tanık olmuştur. Bunun üzerine bazı yakınlarına şöyle demiştir: “Bugün saltanatım gerçekten bana ait oldu. Çünkü bu şeyh halka ‘ona karşı ayaklanın’ deseydi, saltanatım elimden giderdi.”¹⁰⁶

İbn Abdüsselâm, usûl kaidelerini temellendiren ilk âlimlerdendir. Karâfî'nin *el-Furûk*, *ez-Zehîra*, *el-İhkâm* ve benzeri eserlerinde ortaya koyduğu içeriklerinde bundan çokça istifade etmiştir.¹⁰⁷ Onun hayatını yazanlar, İzzeddin b. Abdusselam'ın Mutlak içtihad derecesine ulaştığını aktarmışlardır. Ancak o kendi içtihat sonuçlarıyla değil, Şafii mezhebine göre fetva vermiştir. Geride bıraktığı eserleri de bu durumu açıkça göstermektedir. Bunlar arasında *Kavâidü'l-Ahkâm fî Masâlih'il-Enâm* buna örnektir.¹⁰⁸ Ancak o, tefsir, fıkıh ve daha başka alanlarda da arkasında benzer eserler bırakmıştır. İzzeddin bin Abdüsselâm'ın, kendisinden önce gelenlerde bulunmayan birtakım tavırları

⁹⁸ Abdulğalip Aslan, *Eyyûbîler Döneminde Fıkıh Çalışmaları* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 123.

⁹⁹ Sallabi, *İz Bin Abdusselam*, 137.

¹⁰⁰ el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/170.

¹⁰¹ Aslan, *Eyyûbîler Döneminde Fıkıh Çalışmaları*, 2021, 123.

¹⁰² el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/170.

¹⁰³ Apaydın, “İbn Abdüsselâm, İzzeddin”, 19/284-287.

¹⁰⁴ Apaydın, “İbn Abdüsselâm, İzzeddin”, 19/284-287.

¹⁰⁵ el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/170.

¹⁰⁶ Sallabi, *İz Bin Abdusselam*, 213.

¹⁰⁷ el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/170.

¹⁰⁸ el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/171.

ve duruşları vardı. Bunlardan bir tanesi şudur: Sultan'ın veziri ve saray hocası olan Fahreddin İbn Şeyhü's-Şuyûh, bir caminin üzerine müzik salonu inşa ettirdi ve bu amaçla kullanmaya başladı. Bu durumu duyan İbn Abdüsselâm, kadı olduğu sırada, bu yapının yıkılması yönünde hüküm vermiş ve bu hükmü öğrencileriyle birlikte bizzat uygulamıştır. Ardından vezirin şahitliğinin geçersiz olduğunu ilan etmiş ve kadılıktan istifa etmiştir.¹⁰⁹ Bu karar, vezire karşı öylesine büyük bir yankı uyandırmıştır ki, halife bile sultanın adına vezir tarafından gönderilen mektubu kabul etmemiştir. Zira bu bir "şahitlik" idi ve İbn Abdüsselâm, vezirin şahitliğini düşürmüştür. Sonuçta mektubu götüren kişi Bağdat'tan Mısır'a dönmek zorunda kalmış ve sultanla yüz yüze görüşüp tekrar Bağdat'a dönmüştür.¹¹⁰

İbn Abdüsselâm devletin birçok emîrinin şer'î olarak özgür olmadığını, yani hala köle statüsünde olduklarını öğrenince onlar hakkında köle sayıldıkları ve satılmaları gerektiği yönünde fetva vermiştir. Bu fetva emirlerin kulağına gidince, onu öldürmekle tehdit etmişlerdir. Sultan duruma müdahale ederek bunun kadının yetkisi dışında olduğunu söylemiş fakat İbn Abdüsselâm eşyalarını toplamış ve Kahire'den ayrılmak üzere yola çıkmıştır. Onun bu tavrını duyan Kahire halkı, âlimler ve ileri gelenler de onunla birlikte yola çıkmaya başlamışlardır. Bu gelişmeler üzerine sultan onu geri döndürmek için yola koyulmuştur. İbn Abdüsselâm, emirlere yönelik satış ilanının duyurulması şartıyla geri dönmüştür. Bu olay, kendisinden önceki ve sonraki hiçbir âlimin cesaret edemediği bir tavır olup, tarih onun bu kararlılığını sayfalarına kaydetmiştir.¹¹¹

İbn Abdüsselâm, tarihin kaydetmediği, büyük kralların ve sultanların dahi cesaret edemediği bir olaya imza atmış: yönetime yön veren emirleri, açık artırma ile köle gibi satışa çıkarmıştır.¹¹² Tarihin kaydettiği bir başka hadise ise, savaş kapıya dayanmışken cereyan etmiştir. Sultanın Müslümanlardan vergi almak istemesi üzerine, İbn Abdüsselâm şöyle bir fetva vermiştir: *"Sultan, kendi hazinesinde ve cariyelerinde bulunan malları, altın ve ipeği ortaya koymadan; emirlerin de zenginlikleri açığa çıkmadan, halktan tek kuruş vergi alınamaz."*¹¹³ Sultan bu fetvayı kabul etmek zorunda

¹⁰⁹ Sallabi, *İz Bin Abdusselam*, 145-146.

¹¹⁰ Sallabi, *İz Bin Abdusselam*, 146.

¹¹¹ Apaydın, "İbn Abdüsselâm, İzzeddin", 19/284-287.

¹¹² el-Vekili, *el-İmamü 'ş-Şihab el-Karâfi*, 1996, 1/172.

¹¹³ el-Vekili, *el-İmamü 'ş-Şihab el-Karâfi*, 1996, 1/172.

kalmıştır.¹¹⁴ İbn Abdüsselâm geride sayısız başarılı öğrenci bırakmıştır. Bu öğrencilerden biri de Karâfî'dir.¹¹⁵

3) Karâfî'yi etkileyen diğer bir hocası da, İbnü'l-Hâcib'dir. İbnü'l-Hâcib, 570 yılının sonunda veya 571 yılının başında, Nîl Nehri üzerindeki İsnâ'da doğmuştur.¹¹⁶ İsnâ, ticaret ve tarım bakımından önemli bir merkezdi. "İbnü'l-Hâcib" lakabıyla anılmasının sebebi, babasının Emir İzzeddin es-Salâhî'nin "hâcib"i olmasından dolayıdır. Babasının bu görevi İbnü'l Hâcib'e döneminin önemli şahsiyetleriyle tanışma ve büyük âlimlerle iletişim kurma fırsatı sağlamıştır. Bu sayede ilmî gelişimi hız kazanmış ve kısa sürede büyük bir ilim adamı olmuştur. Malikî mezhebinin büyük imamlarından.¹¹⁷ Karâfî'nin detaylıca zikretmeyi gerekli gördüğümüz üç hocası bunlardır geriye kalanları Vekîlî'den aldığımız şekilde şöyle sıralamak mümkündür;

- 4) Şemseddîn Ebû Bekr Muhammed bin İbrâhim bin Abdi'l-Vâhid el-Makdisî',
- 5) Şerefeddîn el-Fâkihânî,
- 6) Abdü'l-Azîm bin Abdi'l-Kavî el-Münzirî',
- 7) eş-Şerîf el-Kerkî,
- 8) el-Husrûşâhî,
- 9) İbn Ebî'l-Fadl el-Mursî.¹¹⁸

1.6. Öğrencileri

Sagîr b. Abdüsselâm el-Vekîlî, Karâfî'nin müderrislik rolünü "Şihabî okul" olarak nitelendirmiştir. Nitekim Karâfînin müderrisliği ve yetiştirdiği öğrenciler Vekîlinin bu ifadesini desteklemektedir. Karâfî, Her biri kendi başına birer fıkîh ekolü hâline gelen öğrenciler yetiştirmiştir. Bu öğrenciler, önemli etkiler bırakmışlardır. Bu öğrencilerden hakkında malumat sahibi olduklarımız şunlardır:¹¹⁹

1. İbn Râşid el-Kafsî
2. İbrâhîm b. Yahlef el-Mutmâtî,
3. Ebû'r-Rabî' Süleyman el-Lecâî,

¹¹⁴ Sallabî, *İz Bin Abdusselam*, 144.

¹¹⁵ el-Vekîlî, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/172.

¹¹⁶ Hulusî Kılıç, "İbnü'l-Hâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/55-58.

¹¹⁷ Kılıç, "İbnü'l-Hâcib", 21/55-58.

¹¹⁸ el-Vekîlî, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/170-179.

¹¹⁹ el-Vekîlî, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/241.

4. Ebû Abdullah el-Bekkûrî Muhammed b. İbrâhîm,
5. Ebû Hayyân el-Endelüsî,
6. Ebû'l-Hasan b. Yûsuf b. Abdullah el-Havvârî,
7. Abdurrahman b. Abdi'l-Vehhâb b. Halef el-'Allâmî,
8. Tâcüddîn el-Fâkihânî,
9. Fahreddin Muhammed el-Kurâşî,
10. Cârullah en-Nîsâbûrî,
11. Muhammed b. Ebî Bekir b. Adlân,
12. Abdülkâfî b. Ali b. Temmâm es-Subkî,
13. Yahyâ b. Ali b. Temmâm b. Yûsuf es-Subkî,
14. İbnü'l-Muhtâr,
15. Gâzî b. Osman,
16. Fahreddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. el-Hâris b. Miskîn ez-Zuhrî el-Kureşî,
17. Muhammed b. Avaz b. Abdülhâlık et-Teymî el-Bekrî, lakabı Nâsiruddîn,
18. Muhammed b. Ahmed b. Osman b. İbrâhîm b. Adlân, lakabı Şemsuddîn,
19. Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed el-Ermentî,
20. Ahmed b. Muhammed b. Cebbâra, lakabı Şihâbuddîn.¹²⁰

1.7. Eserleri

Karâfî, bir çok alanda mahir bir alimdi. Bunun sonucu olarak farklı alanlarda eserler yazmıştır.¹²¹

1.7.1 Fıkıh usûlü

- 1) el-İkdü'l-Manzûm fî'l- Husûs ve'l- Umûm,
- 2) el-İhkam fî Temyizi'l-Fetava ani'l-Ahkam,
- 3) el-Furûk (Kitabu'l-Furûk),
- 4) Tenkîhü'l-Fusûl fî 'İlmi'l-Usûl (Fî İhtisâri'l-Mahsûl),
- 5) Şerhu Tenkîhi'l- Fusûl,

¹²⁰ el-Vekili, *el-İmamü 'ş-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/241-242.

¹²¹ Apaydın, "Karâfî, Şehâbeddin", 24/394-491.

6) Nefâisü'l- Usûl fî Şerhi'l- Mahsûl (Şerhü'l- Mahsûl),¹²²

1.7.2 Fıkıh

- 1) ez- Zahîre fî'l-Fıkıh,
- 2) el-Umniyye fî İdraki'n- Niyye,
- 3) el-Beyân fîmâ Üşkile mine't-Te'âlîk ve'l-Eymân,
- 4) el-Yevâkit fî İlmi'l- Mevâkit (fî Ahkâmi'l-Mevâkit,
- 5) Şerhu't-Tehzîb,
- 6) Şerhu'l-Cellâb,
- 7) Kitâbu'l-İstiğnâ fî Ahkâmi'l-İstisnâ,
- 8) el-Mu'în 'Ale't-Telkîn,
- 9) el-Münciyât ve'l-Mûbikât fî'l-Ed'îye ve mâ Yecûzü ve mâ Yûkreh.¹²³

1.7.3. Diğer alanlardaki eserleri

- 1) Şerhu'l- Erba'în fî Usûli'd-Dîn,
- 2) el-İnkaz fî'l-İtikat (el-İntikad fî'l-İ'tikad),
- 3) el-Ecvibetü'l-Fâhire 'ani'l-Es'ileti'l-Fâcîre,
- 4) Edilletü'l-Vahdâniyye fî'r-Red 'ale'n-Nasrâniyye,
- 5) el- İstibsâr fîmâ Tüdrikühü'l-Ebsâr,
- 6) el- Hasâ'is fî Kavâ'idi'l-Lugati'l-'Arabiyye,
- 7) el- Kavâ'idü's-Selâsûn fî İlmi'l-Arabiyye,
- 8) el- Ecvibetü ani'l-Es'iletü'l-Vâride 'alâ Hutabi İbn Nebâte.¹²⁴

¹²² Apaydın, “Karâfî, Şehâbeddin”, 24/394-401.

¹²³ Apaydın, “Karâfî, Şehâbeddin”, 24/394-401.

¹²⁴ Apaydın, “Karâfî, Şehâbeddin”, 24/394-401.

2. İSLÂM HUKUKUNDA MASLAHAT VE MEFSEDET DÜŞÜNCESİ

2.1.Maslahat Kavramının Fıkıh Usûlündeki Yeri

2.1.1. Maslahat kavramının tanımı

Maslahat kelimesi salah kelimesinden iştikak edilmiştir. Çoğulu mesâlihtir.¹²⁵ Maslahat sözlükte “*fesadın zıddı, bir şeyin maksada uygun özellikte olması, iyi, uygun elverişli, yararlı, iyi olana ulaştıran*”¹²⁶ gibi anlamları karşılar.

Fıkıh ıstılahında ise maslahat; “*bireysel yahut toplumsal, ruhsal veya fiziksel, dünya ve âhirette faydanın elde edilmesini ifade eden bir terimdir.*”¹²⁷

Maslahatın fıkıh usûlündeki tanımı kümülatif (متراكم) şekilde gelişmiştir.¹²⁸ Daha önce zikrettiğimiz üzere maslahatın hükümlerde kullanılması da kavramın terim anlamıyla benzer olarak “yığılgan” özellikte ilerlemiştir. Bundan hareketle maslahatın fıkıh usûlündeki terim anlamı, bilginlerin hüküm çıkarmada maslahata biçtikleri anlama göre değişkenlik göstermiştir.

Maslahatın tanımını, bugün anlaşıldığı şekilde sistematik hale getiren kişi Gazzâlî’dir.¹²⁹ Gazzâlî’nin yaptığı bu işlem maslahatın sistematikleştirilmesi değil maslahatın tanımını sistematik hale getirmektir. Gazzâlî’nin maslahata yaptığı tanım ise şu şekildedir:

Maslahat şer’in amacını korumaktır. Şer’in insanlara ilişkin amacı, onların din, can, akıl, nesil ve mallarını korumak üzere beş noktada toplanmaktadır. İşte bu beş temelin korunmasını içeren her şey maslahat; bunları ortadan kaldıran her şey de mefsedettir ve bu mefsedetin giderilmesi de maslahattır.¹³⁰

¹²⁵ Ebü’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, “Lisanü’l-Arab”, thk. Muhammed es-Sadık el-Ubeydi - Emin Muhammed Abdülvehhab (Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1997), 7/358

¹²⁶ İbn Manzur, “Lisanü’l-Arab”, 11/358.

¹²⁷ İbrahim Kâfi Dönmez, “Maslahat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/79-94.

¹²⁸ Samire Hasanova, *Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 64-65.

¹²⁹ Hasanova, *Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları*, 64.

¹³⁰ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Mustasfâ İslam Hukukunun Kaynakları*, çev. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik, 2021), 469.

Hem Gazzâlî'nin tanımı hem de diğer bilginlerin tanımları incelendiğinde, maslahatın hem faydayı sağlama hem de zararı- mefsedeti kaldırma yönü olduğu görülür.¹³¹

Kur'ân-ı Kerim de ise maslahat kavramını direkt olarak görmemekteyiz ama salâh ve ondan türetilmiş sözcüklerin, birçok yerde kullanıldığı söylenebilir.¹³² Genel olarak Kur'ân da salâh kelimesi ve türevleri; iman etmek, anlaşılamayan kişileri barıştırmak, ıslah eden kişiler ve salihler gibi anlamlarda kullanılmıştır.¹³³

Ramazan el- Bûtî (ö. 2013) ise maslahatın ıstılahî tarifini şu şekilde yapmıştır:¹³⁴ “Maslahat, şâriin, kullarının; dinleri, canları, akılları, nesilleri ve malları için kastettiği yararlardır.”¹³⁵ Bûtî yararı ise “lezzet” ve “lezzete ulaştıran şeyler” olarak tanımlamaktadır.¹³⁶ Bûtî'nin tanımında da maslahatın küllîyatı hamseyi koruma rolü görülmektedir.¹³⁷ Maslahat kavramını anlamaya çalışınca, maslahatla birlikte başka kavramları da inceleme ihtiyacı hissedilir. Çünkü maslahat konusunu araştırmak için klasik kaynaklara müracaat edildiğinde, bazı bilginlerin maslahatı müstakil bir başlık olarak ele almadıkları görülür. Bazen de maslahat kavramının hemen hemen hiç kullanılmadığı görülür. Bununla beraber bilginlerin maslahattan kastedilen manayı; münâsebet, sebep, illet gibi başlıklar altında işlediklerine rastlanmaktadır.¹³⁸

2.1.1.1. Makâsıd

Makâsıd, maksıd kelimesinin çoğuludur ve kasd kelimesinden türetilmiştir.¹³⁹ Lügat anlamı, “amaçlar ve niyetlerdir”.¹⁴⁰ Şerîat kelimesine idafe edildiğinde makâsıdduşşeria tamlamasını oluşturur. Makâsıdü's-şerîa ise “nasslarda yer alan ameli hükümlerin gayeleri” anlamına gelir.¹⁴¹

¹³¹ Abdurrahman Haçkalı, *İzzuddin b. Abdüsselâm'da Maslahat Nazariyesi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 13.

¹³² Haçkalı, *İzzuddin b. Abdüsselâm'da Maslahat Nazariyesi*, 13.

¹³³ Hayreddin Karaman (ed.), *Kur'ân-ı Kerîm ve açıklamalı meâli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2015). er-Ra'd 13/23; en-Nisâ 4/28; el-Bakara 2/11

¹³⁴ Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *Davabitü'l-Maslaha*, ts., 37.

¹³⁵ el-Bûtî, *Davabitü'l-Maslaha*, 37.

¹³⁶ el-Bûtî, *Davabitü'l-Maslaha*, 17.

¹³⁷ el-Bûtî, *Davabitü'l-Maslaha*, 37.

¹³⁸ Hasanova, *Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları*, 65.

¹³⁹ İbn Manzûr, “Lisanü'l-Arab”, 12/248.

¹⁴⁰ Ertuğrul Boynukalın, “Makâsıdü's-Şerîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/423-427.

¹⁴¹ Boynukalın, “Makâsıdü's-Şerîa”, 27/423-427.

Maslahat ve makâsîd kavramları arasında bir karmaşanın olduğu kanaatindeyiz. İkisi de birbirilerinin yerine kullanılabilir. İkisinden kastedilen mana birbirine yakındır o da; Şâriin hükümlerindeki maslahatlar ve maksatlardır. İfadesiyle açıklanabilir. Fakat maslahat kavramı makâsîd kavramından daha şâmindir diyebiliriz.¹⁴² Çünkü maslahatın mülga ve mu'teber olarak ikiye ayrılması¹⁴³ göz önünde bulundurulduğunda, makâsîd kavramı –tam olarak olmasa bile- Mu'teber maslahatları karşılamaktadır. Yine de bilginlerin uygulamaları göz önünde bulundurulduğunda iki kavramında birbiri yerine kullanılması mümkündür.¹⁴⁴

2.1.1.2. İllet

İllet kelimesinin sözlük anlamı: hastalık, sebep, gerekçe vb. dir.¹⁴⁵ Fıkıh usûlünde ise illet; bulunduğunda maslahat gerçekleşmesi için hükmün meşrû kılındığı şeydir.¹⁴⁶ Klasik eserlerde maslahat konusu bazen illet başlığının altında incelenmiştir.¹⁴⁷ Bu nedenle illet kavramı maslahatla ilişkilidir. İki kavramın ilişkisi sadece bununla sınırlı değildir. Aynı zamanda maslahatın peyda olması veya mefsedetin giderilmesi gereken durumların hükmü koyarken gözetilen hikmete de illet denildiği söylenebilir.¹⁴⁸ İlletin maslahata ulaştırıcı vasıf olarak tanımlandığına da rastlanmaktadır.¹⁴⁹

2.1.1.3. Münâsib vasıf

Münâsebe sözlükte uygunluk anlamına gelir¹⁵⁰ fıkıh usûlünde illet anlamında kullanabileceğimiz vasıfla birlikte *el-vasfû'l münâsib* terkiibini oluşturur. İstılahta ise hükümle illet arasında, konulan hükümle amaçlanan maslahatı sağlayacak veya mefsedeti kaldıracak özellikte bir uyumun sağlanması anlamına gelir.¹⁵¹

¹⁴² Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfi'nin Usûl Anlayışı*, 219.

¹⁴³ Haçkalı, *İzzuddin b. Abdüsselâm'da Maslahat Nazariyesi*, 20.

¹⁴⁴ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfi'nin Usûl Anlayışı*, 219.

¹⁴⁵ İbrahim Kâfi Dönmez, “İllet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/117-120.

¹⁴⁶ Vehbe Zuhayli, *Fıkıh Usûlü*, çev. Ahmet Efe (İstanbul: Bilimevi Basın-Yayın, 2021), 76.

¹⁴⁷ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfi'nin Usûl Anlayışı*, 221.

¹⁴⁸ Zuhayli, *Fıkıh Usûlü*, 76.

¹⁴⁹ Abdulbasit Saltekin, *Fıkıh Usûlünün Tedrici Gelişimi ve Usûli Görüşler -H. III. ve IV. Asırlar-* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2018), 145.

¹⁵⁰ Dönmez, “Maslahat”, 28/79-94.

¹⁵¹ Dönmez, “Maslahat”, 28/79-94.

Münâsib vasıf kavramı, kıyas-illet başlığı altında işlenen bir kavramdır ve illeti belirleme yollarından bir tanesidir.¹⁵² Konumuzla ilgili diğer kavramlarla da ilişkilidir ve oldukça önemlidir. Zira Karâfî'nin maslahatla ilgili görüşlerinin de bir kısmını münâsebet başlığı altında işlediğini söylemek mümkündür.¹⁵³

Münâsib vasıf ile illet arasındaki fark şudur: Münâsib vasıfta her zaman şâriin kastettiği bir maslahat veya mefsedeti def etme söz konusudur. Oysaki illette bundan, (maslahatı temin veya mefsedeti def etme) “çoğu zaman” söz edilebilir.¹⁵⁴ Söz gelimi bazı durumlarda illette maslahatı sağlama veya mefsedeti def etme ilkesi görülmez.¹⁵⁵

2.1.1.4. Sebr ve taksim

Fıkıh usûlü kitaplarında sebr ve taksim başlığı, illeti bulma yollarından biri olarak zikredilir.¹⁵⁶ Bizim bu konuyu ele alış sebebimiz ise sebr ve taksim konusunun maslahatla ilintili olmasıdır. Sebrin lügat anlamı “*derinlik ölçmektir*”.¹⁵⁷ Taksim ise ayırmak demektir.¹⁵⁸ Fıkıh usûlünde ise bu iki sözcük kullanılarak bir yöntem kastedilir.¹⁵⁹ O da Vehbe ez-Zühaylî'nin (ö. 2015) tanımıyla; (Kıyasın rüknü olan) “*aslın hükmüne illet olabilecek vasıfları toplayıp her birini teker teker deneyerek, illet olmayacakları atarak, illet olmaya uygun olanı ortaya koymaktır*.”¹⁶⁰ Bu yöntemin daha iyi anlaşılması için bir örnek üzerinden ilerlemek faydalı olacaktır. Mesela şarabın haram olmasının sebebi araştırıldığında illet olabilecek özellikler; şarabın üzümünden üretilmiş olması, akıcı olması ve sarhoş edici olması şeklinde sıralanabilir.¹⁶¹ İctihad eden bilgin bu özelliklerden ilk ikisini haram hükmünün sebebi olarak görmez ve sarhoş edici özelliği illet olarak belirler.¹⁶²

¹⁵² Zuhayli, *Fıkıh Usûlü*, 85.

¹⁵³ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfî'nin Usûl Anlayışı*, 219.

¹⁵⁴ Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, 205.

¹⁵⁵ Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, 205.

¹⁵⁶ Zuhayli, *Fıkıh Usûlü*, 84.

¹⁵⁷ Zuhayli, *Fıkıh Usûlü*, 84.

¹⁵⁸ Zuhayli, *Fıkıh Usûlü*, 84.

¹⁵⁹ Zuhayli, *Fıkıh Usûlü*, 84.

¹⁶⁰ Zuhayli, *Fıkıh Usûlü*, 84.

¹⁶¹ Zuhayli, *Fıkıh Usûlü*, 85.

¹⁶² Zuhayli, *Fıkıh Usûlü*, 85.

2.1.1.5. Maslahat-ı mürsele

ez-Zuhaylî'nin yaptığı tanıma göre maslahat-ı mürsele:¹⁶³ “*şâriin tasarruflarına ve maksatlarına uygun olan sıfatlardır. Ancak şeriat bu hükümlerin itibar veya ilgaları ile ilgili muayyen bir delil zikretmemiştir. Söz konusu bu sıfatlar hükümle irtibatlandığında ya bir maslahatı sağlar ya da bir mefseleti def eder.*”¹⁶⁴ Karâfî, maslahatı, şeriatın itibarına göre üçe ayırır.¹⁶⁵ Ona göre maslahat-ı mürsele de bu kısımlar arasındadır. Karâfî maslahat-ı mürseleyi, “şeriatın itibar veya ilgasını belirtmediği” maslahatlar olarak tanımlamaktadır. O, İmam Mâlik'in (ö. 179/795) maslahat-ı mürseleyi hüccet olarak kabul ettiğini belirtmiştir.¹⁶⁶ Karâfî, Gazzâlî'nin zarûriyyâtı korumak için maslahat-ı mürseleyi kabul etmek için sunduğu şartları zikrettikten sonra¹⁶⁷ şu ifadelerle yer verir: “*Allah Teala, kullarının maslahatını sağlamak için peygamberler göndermiştir. İstikrâ metodunu uyguladıktan sonra maslahata ulaşıldığını gördüğümüzde, maslahatın şeriat tarafından istendiğine dair galip zannımız oluştu*”¹⁶⁸

Bu tanımlamaların ardından maslahat-ı mürselenin maslahat kavramıyla kurduğu yakın ilişkiye şahitlik etmekteyiz. Kaldı ki maslahat-ı mürsele maslahatın bir kısmı olarak nitelendirilmektedir.¹⁶⁹ Maslahatla ilişkili olabilecek kavramları ele almaya çalıştık. Şimdi de maslahat düşüncesinin tarihi seyri ile ilgili bilgileri aktarmaya gayret göstereceğiz.

2.1.2. Sahâbe ve Tâbiîn döneminde maslahata yaklaşım

Maslahatın kavramsal çerçevesini oluşturduktan sonra, maslahat düşüncesinin erken dönemden Karâfî'ye kadar olan kısımla ilgili genel bilgiler vermekte fayda görmekteyiz. Hz. Peygamber'in (s.v.s.) vefatının ardından oluşan fikhî problemlere sahâbenin yorumları ve uygulamaları, bize onların maslahatla ilgili ne düşündükleri hakkında bilgi verir. Daha doğru bir ifadeyle sahâbenin maslahat odaklı düşünmesi ve bu

¹⁶³ Vehbe ez-Zühaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1996), 2/757.

¹⁶⁴ ez-Zühaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 2/757.

¹⁶⁵ Şihâbiddîn Ebî'l-Abbâs Ahmed b. İdris el-Karâfî, *Tenkîhü'l-fusûl fi ilmi'l-usûl*, thk. Sa'd b. Adnân b. Sa'd el-Hadârî (Havallî: Esfar li-Neşr Nefisi'l-Kütüb ve'r-Resaili'l-İlmiyye; Mektebetü'l-İmam ez-Zehbi, 2019), 495.

¹⁶⁶ el-Karâfî, *Tenkîhü'l-fusûl fi ilmi'l-usûl*, 495.

¹⁶⁷ el-Karâfî, *Tenkîhü'l-fusûl fi ilmi'l-usûl*, 496.

¹⁶⁸ el-Karâfî, *Tenkîhü'l-fusûl fi ilmi'l-usûl*, 496-497.

¹⁶⁹ el-Karâfî, *Tenkîhü'l-fusûl fi ilmi'l-usûl*, 495.

yönde alınan kararlar, onların maslahat eksenli düşüncelerini yansıtır.¹⁷⁰ Mushafın ceminde Hz. Ömer'in "vallahi bu hayırlı bir iştir" sözü,¹⁷¹ yine Hz. Ömer'in kıtlık yaşanan dönemde hırsızlık yapanların elini kestirmemesi, sevad arâzîsini savaşa katılanlar arasında paylaştırmaması,¹⁷² müellefe-i kulûba zekatan pay vermemesi,¹⁷³ Hz. Osman döneminde cuma namazı için iki ezanın okunması,¹⁷⁴ kayıp develerle ilgili verilen hüküm¹⁷⁵ gibi uygulamalar sahâbenin maslahat hakkındaki görüşleri için örnek verilebilir.

Hakkında nass olmayan durumlarda sahâbenin yararı gözeterek verdikleri hükümlerin gayet doğal bir durum olduğu söylenebilir. Ancak bazen sahâbelerin hakkında nass olan durumlarla ilgili farklı bir uygulamayı tercih ettikleri görülür.¹⁷⁶ Yukarıda zikrettiğimiz, Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba zekat vermemesi ve Hz. Osman'ın kayıp develerle ilgili görüşü gibi uygulamalar buna örnek verilebilir.¹⁷⁷

Bu noktada sahâbenin nasstan ne anladıkları konusu üzerinde durmak gerekmektedir. Sahâbe bazı hadislerin zahirleriyle amel etmemişlerdir. Zira varid olan söz konusu hadisleri, bazı muayyen olaylara çözüm sunduğunu ve sonraki zamanlarda bu durumların ve çözümlerin değişkenlik gösterdiği anlayışına sahip olmuşlardır.¹⁷⁸ Bunun sonucu olarak da yeni durumlara karşı maslahatı gözeterek yeni çözümler sunduklarını anlamaktayız.

Sahâbenin, bazı hadisleri terkederken maslahatı gözettikleri görülür.¹⁷⁹ Fakat bunun yanında Hz. Peygamber'in (s.v.s.) fiileri konusunu da göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Zira Hz. Peygamber'in (s.v.s.) fiilleri kısımlandırıldığında, bazı hükümleri devlet başkanlığı sıfatıyla uygulamıştır.¹⁸⁰ Zannımızca sahâbe de dünya maslahatı için olan bazı konularda Hz. Peygamber'in (s.v.s.) o günün şartlarını göz önünde bulundurarak karar verdiğini, zamanın teğayyurü ile de maslahatın değiştiğini düşünmüşlerdir.¹⁸¹

¹⁷⁰ Yusuf el-Kardavi, *Şeriatın Amaçlarını Anlamak*, çev. Abdullah Kahraman (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2019), 205.

¹⁷¹ Dönmez, "Maslahat", 28/79-94.

¹⁷² Hasanova, *Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları*, 55.

¹⁷³ el-Kardavi, *Şeriatın Amaçlarını Anlamak*, 204.

¹⁷⁴ Hasanova, *Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları*, 55.

¹⁷⁵ el-Kardavi, *Şeriatın Amaçlarını Anlamak*, 205.

¹⁷⁶ el-Kardavi, *Şeriatın Amaçlarını Anlamak*, 204.

¹⁷⁷ el-Kardavi, *Şeriatın Amaçlarını Anlamak*, 204-205.

¹⁷⁸ el-Kardavi, *Şeriatın Amaçlarını Anlamak*, 203.

¹⁷⁹ el-Kardavi, *Şeriatın Amaçlarını Anlamak*, 203.

¹⁸⁰ Muhammed Tâhir İbn Aşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi: Gaye Problemi = Mekâsıdu 'ş-Şeri'ati'l-İslâmiyye* (İstanbul: Rağbet, 2022), 77.

¹⁸¹ el-Kardavi, *Şeriatın Amaçlarını Anlamak*, 203.

Hız. Peygamber'i (s.v.s.) ve onun fiillerinin mahiyetini anlamakta en avantajlı konumda olanların sahâbe olduğu söylenebilir. Bunun sonucunda da onların, Hız. Peygamber'in (s.v.s.) fiillerini sınıflandırabilecek kabiliyete sahip oldukları kanaatindeyiz. Söz gelimi sahâbe, nassı salt olarak maslahatın temini için terk etmemişlerdir.¹⁸² Hız. Peygamber'in (s.v.s.) hükümleri ve uygulamalarının sebeplerini anlayabildikleri için bağlayıcılık konusunda da bir taksime gidebilmişlerdir.¹⁸³ Böylelikle oluşan yeni durumlara karşı maslahata göre karar vermişlerdir.¹⁸⁴

2.1.3. Tâbiîn sonrası usûl geleneğinde maslahat düşüncesi

Bu başlıktan sonra zikredeceğimiz isimler hem maslahat konusunda Karâfi'den önce çalışma yapmış kişilerdir hem de Karâfi'nin maslahat konusunda etkilendiği kişilerdir. Bu nedenle söz konusu alimlerin maslahat görüşlerini bilmek önem arz etmektedir. Çünkü maslahat düşüncesi Karâfi'ye kadar *kümülatif* şekilde ilerlemiştir. Ayrıca maslahatta İmam Mâlik'in görüşü de önemlidir. Zira İmam Mâlik, hem maslahatı müstakil bir delil olarak görmüştür¹⁸⁵ hem de Karâfi Mâliki mezhebine mensup olduğu için İmam Mâlik'in maslahatla ilgili görüşlerini bilmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Ancak İmam Mâlik'in ve mezhebin genel maslahat anlayışını, Karâfi'nin maslahat teorisiyle birlikte ele almayı daha uygun görmekteyiz.

2.1.3.1. İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî

Tâbiîn döneminden sonra maslahatı sistematik olarak ele alan Cüveynî'dir (ö. 478/1085). Cüveynî *el-Burhân fî usûli'l-fikh* eseri başta olmak üzere pek çok eserinde maslahat konusuna değinmiştir.¹⁸⁶ Cüveynî'nin kullandığı ifade tam olarak maslahat değildir fakat yukarıda da zikrettiğimiz üzere maksat, makâsıd ve illet kavramlarının maslahat kavramıyla iç içe olduğu aşıkardır.¹⁸⁷ Konu şâriin maksatları olduğunda bu kelimelerden her birinin bir diğerinin anlamını karşıladığını söylemek mümkündür.

¹⁸² el-Kardavi, *Şeriatın Amaçlarını Anlamak*, 203.

¹⁸³ el-Kardavi, *Şeriatın Amaçlarını Anlamak*, 204.

¹⁸⁴ Dönmez, "Maslahat", 28/79-94.

¹⁸⁵ Hasanova, *Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları*, 95.

¹⁸⁶ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazim ed-Dîb (Doha: Câmîiatu Katar, 1978).

¹⁸⁷ Ali Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi: Zarûriyyât, Hâciyyât, Tahsîniyyât* (İstanbul: Rağbet, 2003), 88.

Cüveynî de şerîat ve maksat kelimelerine yakın anlamlı pek çok sözcükle tamlama şeklinde kullanmıştır.¹⁸⁸ Örnek vermek gerekirse *garadu's-şârî*, *muradu's-şer'* gibi. Cüveynî'nin fikhî düşüncelerinin teşekkül etmesinde Ebû Bekr Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) önemli bir rolü olduğunu söyleyebiliriz.¹⁸⁹ Buna dayanarak, Cüveynî'nin maslahat konusunda Bâkılânî'den etkilendiği düşünmek yanlış olmayacaktır.¹⁹⁰

Cüveynî, maslahatın gelişiminde “kendinden önce ve kendinden sonra” şeklinde tasnif yaptırabilecek bir alîmdir.¹⁹¹ Maslahat konusundaki bir diğer etkisi de maslahatı kısımlara ayıran ilk alîm olmasıdır.¹⁹² Onun yaptığı tasnifte maslahat beş kısma ayrılır.¹⁹³ Fakat sonraki alîmlerin kullanımı göz önünde bulundurulduğunda ve Cüveynî'nin kendisinin de temel katagorizasyonu dikkate alındığında bu kısımları üçe indirmek mümkündür. Onlar da; *zarûriyyât*lar, *hâciyyât*lar ve *tahsîniyyât*lar şeklinde zikredilebilir.¹⁹⁴ Cüveynî'nin maslahat anlayışına göre, şerîattaki maksatları bilmek önemlidir ve bu doğrultuda kendisi, şerîatın maksatlarını anlamaya çalışmayanları eleştirmiştir.¹⁹⁵ Yine onun ifadelerinden, müctehidlerin şerîatın maksatlarını göz önünde bulundurması gerektiğini savunduğunu anlamaktayız.¹⁹⁶ Cüveynî'nin usûl anlayışında küllî kâidelere riayet ettiği söylenebilir. Bu genel kâidelere varma yönteminin de istikrâ metodu olduğunu söyleyebiliriz.¹⁹⁷ Küllî kâidelere riayet ederek bir usûl bina etmeyi gerekli gören Cüveynî, bu metoda uymayanları tenkid etmiştir.¹⁹⁸

2.1.3.2. Ebû Hâmid el-Gazzâlî

Gazzâlî; (ö. 505/1111) maslahat düşüncesinin tarihi seyrinde, Cüveynî'den sonra bilgi vereceğimiz ikinci isimdir. Gazzâlî, hocası Cüveynî'den gelen maslahat birikimine eklemeler ve düzenlemeler yapmıştır.¹⁹⁹ Maslahatın kavramsal tanımını yapan ilk kişi

¹⁸⁸ Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 88.

¹⁸⁹ Şerafettin Gölcük, “Bâkılânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/531-535.

¹⁹⁰ Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 87.

¹⁹¹ Haçkalı, *İzzuddin b. Abdüsselâm'da Maslahat Nazariyesi*, 77.

¹⁹² Pekcan, *İslâm hukukunda gâye problemi*, 91.

¹⁹³ Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, 1/901-953.

¹⁹⁴ Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 91.

¹⁹⁵ Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 88.

¹⁹⁶ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs fî usûli'l-fikh = Telhîsü't-Takrîb*, thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî - Şübbeyr Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1996), 1/310-312.

¹⁹⁷ Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, 1/1044-1046.

¹⁹⁸ Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 88.

¹⁹⁹ Hasanova, *Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları*, 64.

olsa da Cüveynî'den etkilendiği söylenebilir.²⁰⁰ Burada tekrar maslahatın birikerek geliştiğini ve sistematikleştiğini görmek mümkündür. *el-Mustasfâ* adlı eseri başta olmak üzere²⁰¹ fıkıh usûlü alanındaki diğer kitaplarında da maslahat ve makâsıd konusuna değinmiştir.²⁰² Yukarıda da belirtildiği üzere günümüzdeki kullanım şekline göre, maslahat kavramının tanımını yapan ilk kişidir.²⁰³ Gazzâlî, *mustasfâ* adlı kitabında istislâh konusuna başlık ayıran ilk usûl yazarıdır.²⁰⁴ Gazzâlî'nin maslahatı kısımlandırmasında, hocası Cüveynî'yi takip ettiği görülür. Ancak Gazzâlî, Cüveynî'nin beş kısımlık ayrımını üçe indirmiştir.²⁰⁵ Sonraki dönemlerde de bu ayrım Gazzâlî'nin görüşüne paralel olarak üç kısım olarak kabul görmüştür.²⁰⁶ Gazzâlî'nin serdettiği görüşe göre, bu üç kategorinin her birinin altında devreye giren “mükemeliyatlar” da mevcuttur.²⁰⁷

Gazzâlî'ye göre maslahat, tek başına bir delil olarak sayılamaz. Onun anlayışında maslahatın delil olabilmesi için Kur'ân, sünnet veya icmaya müteallik olması gerekir.²⁰⁸ Yani maslahatın bu üç delilden bir tanesiyle desteklenmesi gerekir aksi halde salt olarak menfaat sağladığı için bir hüküm verilemez. Bu durumda Gazzâlî'nin maslahat-ı mürsele ve istislâhı delil olarak saymadığı görülmektedir.²⁰⁹ Yaptığı maslahat tanımından da anlaşıldığı üzere dinin korumayı amaçladığı beş temel unsur Gazzâlî'ye göre şunlardır: din, can, nesil, akıl, mal. Bu beş küllî esası korumak amacıyla yapılan her şey maslahat, bu esaslara zarar veren her şey de mefsedet olarak tanımlanır. Gazzâlî'ye göre mefsedetlerin kaldırılması da maslahattır.²¹⁰

Gazzâlî'nin maslahatı müstakil bir delil olarak saymamasında, maslahatın tanımında çizdiği sınırlardan da anlaşıldığı üzere, şu kaygıyı gözettiği anlaşılabılır: Bazı maslahatlar kullar nezdinde maslahat olsa bile şâri' tarafından bunlar maslahat olarak görülmeyebilir.²¹¹ Böylelikle Gazzâlî'nin maslahatın görevini, “şeriatın maksatlarını korumak” olarak gördüğünü²¹² söylemek mümkündür. Onun Hz. Ömer'in nassları iptal

²⁰⁰ Hasanova, *Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları*, 64.

²⁰¹ el-Gazâlî, *Mustasfâ İslam Hukukunun Kaynakları*.

²⁰² Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 93.

²⁰³ Hasanova, *Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları*, 64.

²⁰⁴ el-Gazâlî, *Mustasfâ İslam Hukukunun Kaynakları*, 469.

²⁰⁵ el-Gazâlî, *Mustasfâ İslam Hukukunun Kaynakları*, 470.

²⁰⁶ Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 95.

²⁰⁷ el-Gazâlî, *Mustasfâ İslam Hukukunun Kaynakları*, 470.

²⁰⁸ el-Gazâlî, *Mustasfâ İslam Hukukunun Kaynakları*, 481.

²⁰⁹ el-Gazâlî, *Mustasfâ İslam Hukukunun Kaynakları*, 481.

²¹⁰ el-Gazâlî, *Mustasfâ İslam Hukukunun Kaynakları*, 470.

²¹¹ el-Gazâlî, *Mustasfâ İslam Hukukunun Kaynakları*, 469.

²¹² Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 93.

ettiği görüşlerine yaptığı yorumda kullandığı argümanlar²¹³ da maslahatı, müstakil bir delil olarak değerlendirmedeğini ortaya koymaktadır.

Gazzâlî'nin açıklamaları şâriin maksadlarını sadece beş küllî kâideyle sınırlandırmıştır. Ancak başka zarûriyyâtlara göre maslahatlara uyması ve bunları istislâh/maslahatla ilişkilendirmemesi²¹⁴ tarafımızca net olarak anlaşılmamıştır. Buna rağmen Gazzâlî gibi bir âlimin bir tutarsızlıkla bu konuyu gözden kaçırdığını söylemek pek mümkün değildir. Onun düşünce dünyasında bu durumun bir karşılığı olduğunu düşünmekteyiz. Bu hususun araştırılması çalışmamızın hedefini aşacağından konunun müstakil bir çalışmada etraflıca tartışılması gerektiği kanaatindeyiz.

2.1.3.3. Fahreddin er-Râzî

Fahreddin er-Râzî (Ö.606/1209), maslahat düşüncesinde kendinden önceki âlimlerin görüşlerine paralel bir konumda durmuştur. Kendisi Cüveynî'nin temelini attığı Gazzâlî'nin de son halini verdiği maslahatın kısımlandırılmasına mutabıktır.²¹⁵ Bununla birlikte Râzî'nin, zarûriyyâtlar bölümünde beş temel esasta sıralamayı; can akıl, din, mal, neseb veya nefis, mal neseb, din ve akıl şeklinde yaparak²¹⁶ Gazzâlî'nin sıralamasından bağımsız bir yol izlediği görülür. Râzî'nin maslahat konusunda Gazzâlî'den ayrıldığı bir diğer konuda maslahatı açıklarken kullandığı yöntemdir.²¹⁷ Râzî bu konuda Mu'tezili bilgin Ebu'l- Hüseyin el- Basrî'nin yöntemini takip etmiştir.²¹⁸ Basrî, maslahatı araç terimlerle ulaşılan bir amaç olarak tanımlamaktadır.²¹⁹ Ancak maslahatı açıklarken Mu'tezili bir âlimi takip etmesini, Mu'tezililerin her şeyin akılla kavranmasının mümkün olduğu görüşlerine katıldığını söylemek mümkün değildir. Zira Basrî'nin kendisine göre de bazı şeyler ancak şerîatin bildirmesiyle mümkün olabilir. Ve bunların iyilik ve kötülük vasıfları şerîatin aracılığıyla anlaşılabilir.²²⁰

el-Mahsûl adlı kitabında Râzî'nin maslahat tanımına rastlanılmamaktadır.²²¹ Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi bazı bilginler, maslahatla ilgili beklenen tanımları

²¹³ el-Kardavi, *Şeriatın Amaçlarını Anlamak*, 127.

²¹⁴ el-Karâfî, *Tenkîhü'l-fusûl fi ilmi'l-usûl*, 495.

²¹⁵ Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 95.

²¹⁶ Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsul fi ilmi usûli'l-fikh*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Dimaşk: Müessesetü'r-Risale Naşirun, 2012), 2/264.

²¹⁷ Hasanova, *Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları*, 65.

²¹⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsul fi ilmi usûli'l-fikh*, 2012, 1/41-43.

²¹⁹ Hasanova, *Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları*, 64.

²²⁰ Hasanova, *Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları*, 64.

²²¹ Hasanova, *Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları*, 65.

başka kavramları açıklarken vermişlerdir. Râzî’de münâsib kavramı maslahatla irtibatlıdır.²²² Bu sayede Râzî’nin “münâsib” tanımından bizim söz ettiğimiz şekliyle maslahattan ne anladığı hakkında fikir sahibi olmak mümkündür. Tanımdaki ve zarûriyyâtların sınıflandırılmasındaki farklara rağmen Râzî’nin Gazzâlî ve ondan önceki birikimden farklı bir maslahat anlayışına sahip olduğu söylenemez.²²³ Zira onun ünlü eseri *el-Mahsûl*’da da Cüveynî’nin *el-Burhân*’ı ve Gazzâlî’nin *el-Mustasfâ*’sının etkileri söz konudur.²²⁴

Râzî, maslahat konusunda özellikle Gazzâlî’den etkilenerek, kendisinden önceki maslahat düşüncesini geliştirerek bu alana katkı sağlamıştır.²²⁵

2.1.3.4. Seyfeddin el-Âmidî

Râzî de olduğu gibi Seyfeddin el-Âmidî’nin (Ö.631/1233) de meşhur kitabı *el-İhkâm*’da, *el-Mustasfa* ve *el-Burhân*’ın etkisinin olduğu²²⁶ söylenebilir. Âmidî de maslahatı önceki bilginler gibi üç kısma ayırmaktadır.²²⁷ İlk kez zarûriyyâtların hâciyyâtlara, hâciyyâtların ise tahsîniyyâtlara tercih edilmesi gerektiğini serdeden âlim Âmidî’dir.²²⁸ Ayrıca o, zarûriyyâtın beş temel esastan ibaret olmasını, gerçekte başka bir zarûriyyâtın var olmadığı tespitinde bulunmuştur.²²⁹ Böylece o da maslahatın kronolojik seyrinde kendi payına düşen katkıyı sağlamıştır.

2.1.3.5. İbnü’l-Hâcib

İbnü’l-Hâcib (ö. 646/1249) maslahat konusunda önemli görüşleri olan İbn Abdüsselâm’la çağdaş bir âlim ve yakın arkadaşır.²³⁰ Bilindiği üzere Karâfî de maslahat konusunda hocası İbn Abdüsselâm’dan önemli ölçüde etkilenmiştir.²³¹ Bu nedenle hem

²²² Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsul fî ilmi usûli’l-fikh*, 2/263.

²²³ Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 95.

²²⁴ Ferhat Koca, “el-Mahsûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/391-392.

²²⁵ Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 96.

²²⁶ Salim Ögüt, “el-İhkâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/534-535.

²²⁷ Ebü’l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim Amidi, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk. Abdurrezzak Afifi (Dârü’s-Sumay’i li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 2003), 3/343-345.

²²⁸ Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 96.

²²⁹ Amidi, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, 3/343-345.

²³⁰ Kılıç, “İbnü’l-Hâcib”, 21/55-58.

²³¹ Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 100.

İbnü'l-Hâcib'in İbn Abdüsselâm'a olan yakınlığı hem kendisinin de Karâfî'nin hocası olması sebebiyle çalışmada İbnü'l-Hâcib'in maslahatla ilgili görüşlerine yer verilmesi uygun olacaktır. Ayrıca İbnü'l-Hâcib Karâfî gibi Mâlikî mezhebine mensuptur.²³² Karâfî'nin maslahat düşüncesinde İbnü'l-Hâcib'ten ayrıştığı noktaları görmenin, Karâfî'nin teorisinin orijinalliğini farketmek açısından önemli olduğunu düşünüyoruz.

İbnü'l-Hacib maslahatla yakın anlamlı kullandığını tespit ettiğimiz makâsıdır,²³³ kendinden önceki bilginlerin tasnifinden farklı olarak kategorize etmiştir.²³⁴ Bu noktada maslahatlar/makâsıdlar ikiye ayrılır:²³⁵ Zarûrî olan maslahatlar ve zarûrî olmayan maslahatlar. İbnü'l-Hâcib'e göre maslahatla ta'lîlin mu'teber sayılabilmesi için üç şart gereklidir.²³⁶ Maslahatın beş temel esası korumak için zarurî olması, maslahatın gerçekleşeceğinin kesin olarak bilinmesi yani kat'î olması son şart olarakta küllî olarak menfaat ve maslahatın sağlaması.²³⁷ Son şarta göre sağlanacak maslahat sadece bir grup Müslümanın değil bütün Müslümanların maslahatını sağlamalıdır.²³⁸ İbnü'l-Hâcib'in benimsediği bu şartların daha önce Gazzâlî tarafından belirlendiği²³⁹ hatırlanmalıdır. Mâlikî mezhebinde yer bulan ve İmam Mâlik'in usûl anlayışıyla özdeşleşen²⁴⁰ delile dayanmaksızın maslahat-ı mürseleye göre hüküm verme yöntemi İbnü'l-Hâcib tarafından kabul görmemiştir. İbnü'l-Hâcib'in bu konudaki görüşü yine Mâlikî mezhebine mensup usûlcü Bâkılânî ile aynı yöndedir.²⁴¹ Ayrıca Gazzâlî'nin de bu görüşü savunduğunu²⁴² hatırlamakta fayda vardır.

2.1.3.6. İzzeddin İbn Abdüsselâm

Şafî mezhebine mensup olan²⁴³ İzzeddin b. Abdüsselâm, Karâfî'nin hocasıdır.²⁴⁴ Kavâid türünde eser yazan ilk âlimdir.²⁴⁵ Onun Kavâid ve maslahat eksenli fıkıh anlayışı

²³² Kılıç, "İbnü'l-Hâcib", 21/55-58.

²³³ Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 97.

²³⁴ Ebû Amr Cemaleddin Osman b. Ömer b. Ebî Bekr İbnü'l-Hacib, *Muntehe'l-vüsûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 182-183.

²³⁵ İbnü'l-Hacib, *Muntehe'l-vüsûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, 182-183.

²³⁶ Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 97.

²³⁷ Ebû's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed el-İsfahânî, *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ (Mekke: Merkezü İhyâ'i't-Türâsi'l-İslâmî, ts.), 3/123.

²³⁸ Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 97.

²³⁹ el-Karâfî, *Tenkîhü'l-fusûl fi ilmi'l-usûl*, 495.

²⁴⁰ Hasanova, *Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları*, 95.

²⁴¹ Hasanova, *Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları*, 97.

²⁴² el-Karâfî, *Tenkîhü'l-fusûl fi ilmi'l-usûl*, 495.

²⁴³ Apaydın, "İbn Abdüsselâm, İzzeddin", 19/284-287.

²⁴⁴ Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 100.

²⁴⁵ Apaydın, "İbn Abdüsselâm, İzzeddin", 19/284-287.

Karâfi'yi etkilemiştir.²⁴⁶ İzz b. Abdüsselâm, “sultânülulemâ”²⁴⁷ ve “bayiu's-salâtîn” lakaplarıyla tanınmıştır. Onun otoriteye karşı olan bazı çıkışları²⁴⁸ kanaatimizce maslahat teorisiyle ilintilidir. İbn Abdüsselâm; genel kâide, insanların ihtiyaçları, insanların aldığı hazlar gibi açılar üzerinden birden fazla maslahat tanımı yapmıştır²⁴⁹. Bu tanımlar arasında en genel olanı ve İbn Abdüsselâm'ın maslahat düşüncesi hakkında fikir veren tanım şu şekildedir: “*Maslahat; zarûriyyâtların ihtiyaçların ve tekmilatların gerektirdiği şeylerdir. Mefsedetler ise bunların zıddını elde etmektir.*”²⁵⁰ Bu tanımla birlikte İbn Abdüsselâm Gazzâlî'den ayrılır. Çünkü Gazzâlî'nin aksine İbn Abdüsselâm'da sadece zarûriyyâtlar değil diğer kısımlar altına giren maslahatlara uymak gerekmektedir.

İbn Abdüsselâm da maslahatı bilindik şekliyle üçe ayırır. Bunlar; zarûriyyâtlar, hâciyyâtlar ve tahsîniyyâtlardır. Sonuçları itibariyle ise maslahat, ona göre dünya ve âhiret maslahatları olarak ikiye ayrılır. Dünya ve âhiret maslahatları, mertebe olarak Zarûriyyâtlar, hâciyyâtlar ve tahsîniyyâtları içermektedir.²⁵¹ Onun tasavvufî bir maslahat anlayışına sahip olduğunu savunanların²⁵² son ayırmadan hareketle bu fikre ulaştıklarını zannetmekteyiz. İbn Abdüsselâm hacimli bir kavâid kitabı yazmış ayrıca diğer eserlerinde de maslahat konusunu ayrıntılı bir şekilde işlemiştir.²⁵³ Buna rağmen Onun maslahat düşüncesinin dağınık ve sistemsiz²⁵⁴ olduğu tespitleri dile getirilmiştir.²⁵⁵ Bizim konumuz açısından ise bu durumun ortaya çıkardığı realite şu yönüyle önemlidir: İbn Abdüsselâm'ın Karâfi'nin maslahat Karâfi'nin maslahat konusunda en çok etkilendiği kişi olarak kabul edilmektedir. Aynı zamanda maslahat düşüncesinde metaforize edebileceğimiz bir “zincir”de, Karâfi'den önceki son halkadır. Hal böyleyken Karâfi'nin maslahatı sistematik hale getirmesi kanaatimizce başarılı ve özgün bir iştir.

²⁴⁶ Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 100.

²⁴⁷ Apaydın, “İbn Abdüsselâm, İzzeddin”, 19/284-287.

²⁴⁸ Apaydın, “İbn Abdüsselâm, İzzeddin”, 19/284-287.

²⁴⁹ Haçkalı, *İzzuddin b. Abdüsselâm'da Maslahat Nazariyesi*, 82.

²⁵⁰ Haçkalı, *İzzuddin b. Abdüsselâm'da Maslahat Nazariyesi*, 83.

²⁵¹ Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 99.

²⁵² Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 98.

²⁵³ Apaydın, “İbn Abdüsselâm, İzzeddin”, 19/284-287.

²⁵⁴ Ali Pekcan, *İslâm Hukuku Usûlünde Zaruriyyat Hacıyyat ve Tahsiniyyat Meselesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 99.

²⁵⁵ Pekcan, *İslâm Hukuku Usûlünde Zaruriyyat Hacıyyat ve Tahsiniyyat Meselesi*, 99.

2.2. Maslahatın Kısımları

Yukarıda bilginlerin maslahat düşünceleri incelenirken maslahatla ilgili tasniflerine de kısaca değinildi. Maslahat, birçok açıdan kısımlandırmaya tabi tutulmuştur. Bu kısımlandırmalarla ilgili kısaca bilgi vermeyi faydalı görmekteyiz.

2.2.1. Şâri'in itibarına göre maslahat

2.2.1.1. Mu'teber maslahat

Hakkında nass olan maslahatlardır. İslam hukuk bilginleri bu tür maslahatlarla amel etme konusunda bir ayrılığa düşmemişlerdir. Bu tür maslahatlar daha önceki başlıklarda değindiğimiz, Kur'ân sünnet ve icmâ ile delillendirilebilen maslahatlardır.²⁵⁶ Gazzâlî'nin üzerinde durduğu maslahatlar bu kısım altında değerlendirilir.²⁵⁷

2.2.1.2. Mülga maslahat

Bu tür maslahatlarda insan için bir fayda görülse bile şer' için bir fayda ve maslahat yoktur.²⁵⁸ Örneğin yorucu olduğu için namazı terketmek, hazzı elde etmek için içki ve kumar gibi haramları işlemek gibi.²⁵⁹ Bu tür maslahatlar şâri' tarafından mu'teber kabul edilmemiştir. Bazı âlimler -maslahat kısımlandırması yapmasalar bile- faydanın sağlanması ifadesini kullandıktan sonra mülga maslahat kısmı altına girebilecek fayda, haz ve menfaatleri bertaraf etmek için maslahatların mu'teber olması gerektiğini belirtmişlerdir.²⁶⁰

2.2.1.3. Mürsel maslahat

Maslahatla ilişkili kavramlar başlığı altında belirttiğimiz gibi mürsel maslahat hakkında mu'teber veya mülga olduğuna dair delil bulunmayan maslahatlardır.²⁶¹ İmam

²⁵⁶ Haçkalı, *İzzuddin b. Abdüsselâm'da Maslahat Nazariyesi*, 20.

²⁵⁷ el-Gazâlî, *Mustasfâ İslam Hukukunun Kaynakları*, 469.

²⁵⁸ el-Gazâlî, *Mustasfâ İslam Hukukunun Kaynakları*, 469.

²⁵⁹ Abdurrahman Haçkalı, *İzzuddin b. Abdusselam* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora, 1999), 21.

²⁶⁰ el-Gazâlî, *Mustasfâ İslam Hukukunun Kaynakları*, 469.

²⁶¹ el-Karâfî, *Tenkîhü'l-fusûl fi ilmi'l-usûl*, 495.

Mâlik bu maslahat çeşidine göre amel etmiştir. Mâlikî mezhebinde de bu delil müstakil delil olarak değerlendirilmiştir.²⁶² Abdurrahman Haçkalı, İmam Mâlik'in kabul ettiği maslahatların nakli bir delile dayanmasa da cins olarak mu'teber maslahatlar gibi özellik gösterdiğini belirtmiştir.²⁶³ kanaatimize göre sahâbelerin bazı durumlarda hüküm verirken takip ettiği yol²⁶⁴ bu şekildedir. Maslahat ve makâsîd konusu yoruma açık olduğundan, yapılan değerlendirmelerin çeşitliliği doğal bir durumdur. Ayrıca bu yorumların herbiri tercih edilmek konusunda mu'teber olabilir.

2.2.2. Önem açısından maslahat

İlk olarak Cüveynî'nin tasnif ettiği Gazzâlî'nin de son şeklini verdiği bu taksimata göre maslahatlar kuvvet ve mertebe açısından üçe ayrılmaktadır.²⁶⁵ Bunlar önem sırasına göre zarûriyyâtlar, hâciyyâtlar ve tahsîniyyâtlardır.²⁶⁶ Tahsîniyyât yerine aynı anlamı veren tetimmeler²⁶⁷ kavramının da kullanıldığı görülür.

2.2.2.1. Zarûriyyâtlar

Bu tür maslahatlar Küllîyat-ı Hamseyi korumayı amaçlamaktadır. Bu sayede dünyevi ve uhrevi maslahatlar sağlanmış olur. Bu beş esas zarar gördüğünde ise dünya ve âhiret maslahatları zayi olmuş olur. Sosyal ve toplumsal yapı zarar görür, insanlar fesâda uğrar, âhiretteki maslahat ve nimetlere erişmekte mümkün olmaz.²⁶⁸ Şartlar sağlandığında zarûrî maslahatların geçerli olduğu konusunda âlimlerin herhangi bir ihtilafına rastlamamaktayız.

2.2.2.2. Hâciyyâtlar

Bu tür maslahatlar önem olarak zarûriyyâtların bir alt derecesinde yer almaktadır.²⁶⁹ Bu tür maslahatların sağlanmasıyla, zarûrî olan maslahatlar pekiştirilmiş

²⁶² Hasanova, *Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları*, 95.

²⁶³ Haçkalı, *İzzuddin b. Abdüsselâm'da Maslahat Nazariyesi*, 23.

²⁶⁴ el-Kardavî, *Şeriatın Amaçlarını Anlamak*, 203.

²⁶⁵ Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 94.

²⁶⁶ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfi'nin Usûl Anlayışı*, 223.

²⁶⁷ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfi'nin Usûl Anlayışı*, 225.

²⁶⁸ Haçkalı, *İzzuddin b. Abdusselam*, 31.

²⁶⁹ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfi'nin Usûl Anlayışı*, 223.

olur.²⁷⁰ Zarûrî esaslar koruma altına alındıktan sonra hâciyyâtların, bu zarûriyyâtlar çevresinde ihtiyaç duyulan durumları sağladığı söylenebilir.²⁷¹

2.2.2.3. Tahsîniyyâtlar

Güzel olana yönelme ve bir anlamda estetiği yakalama olarak değerlendirebileceğimiz bu maslahatlar,²⁷² zarûriyyâtlar ve hâciyyâtlardan sonra üçüncü mertebede yer almaktadır.²⁷³ Bu maslahatlar; akıl, örf ve yüksek ahlak gibi değerler tarafından güzel karşılanan maslahatlardır.²⁷⁴ Bu üç maslahat derecesi arasındaki irtibatı bir inşaat benzetmesi ile betimlemeye çalışırsak şu teşbihi yapabileceğimiz kanaatindeyiz. Eğer zarûriyyâtlar, bir evin kolonları ve duvarları tamamlanmış haliyse hâciyyâtlar inşaatın sıvasıdır diyebiliriz. Çünkü sadece duvarlarla barınma sağlanabilir ama soğuğu ve tozları engellemek için sıvaya ihtiyaç duyulmaktadır. Tahsîniyyâtlar ise görüntüyü güzelleştirmek için uygulanan alçı ve boyaya benzetilebilir.

2.2.3. Dünyevî ve uhrevî maslahatlar

Bu tür sınıflandırmayı İbn Abdüsselâm'ın görüşlerini incelerken zikretmiştik. Bu tasnifte maslahatlar dünya ve âhîret maslahatları olarak ikiye ayrılır.²⁷⁵ Zarûriyyâtlar, hâciyyâtlar ve tahsîniyyâtlar; dünyevi ve uhrevî maslahatlar için söz konusudur. Dünyevî zarûriyyâtlar, dünyevi hâciyyâtlar, dünyevi tahsîniyyâtlar; uhrevî zarûriyyâtlar, uhrevî hâciyyâtlar, uhrevî tahsîniyyâtlar²⁷⁶ olarak zikredebiliriz.

2.3. Mefsedetin Tanımı ve İslâm Hukukundaki Yeri

Mefsedet çoğu zaman maslahata birlikte kullanılır. İslâm hukuk bilginleri mefseleti maslahatla birlikte ele almışlardır. Zira maslahat ve mefsedet kavramları zıtlıklarıyla birlikte birbirilerini tamamlayan kavramlardır. Yukarıda zikrettiğimiz maslahat tanımlarından da görüldüğü gibi mefsedet maslahatın ayrılmaz bir parçasıdır.

²⁷⁰ Haçkalı, *İzzuddin b. Abdusselam*, 40.

²⁷¹ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfi'nin Usûl Anlayışı*, 225.

²⁷² İbrâhîm İbn-Mûsâ aş-Şâtibî, *El- Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmed Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 2/10-11.

²⁷³ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfi'nin Usûl Anlayışı*, 223.

²⁷⁴ Haçkalı, *İzzuddin b. Abdusselam*, 41.

²⁷⁵ Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 99.

²⁷⁶ Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 99.

Bu nedenle maslahatla ilgili görüşlerini serdeden alimler aynı zamanda mefsedetle ilgili düşünceleri hakkında ipuçları vermektedir. Mefsedet kelimesi sözlükte; “bozulmaya sebebiyet veren, fesat ve zarar içeren”²⁷⁷ gibi anlamlara gelmektedir. Fıkıh ıstılahında ise mefsedet; “ruhî veya bedenî, ferdî veya içtimaî olsun dünyevî ve uhrevî zararları, acı ve acıya yol açan sebepleri ifade eden bir terim olarak kullanılır” Karâfi’nin hocası İzzeddin bin Abdüsselâm mefsedeti, maslahatın ortadan kalkması olarak tanımlamıştır.²⁷⁸ Mefsedetın tanımına ilişkin bu açıklama, kavramın hem sözlük hem terim anlamlarında geniş bir çerçeveye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çerçeve, mefsedetın maslahata zıt bir şekilde konumlandırılmasını sağlarken aynı zamanda hüküm çıkarma süreçlerinde mefsedetın niteliğini belirleyen bir işlev görür. Böylece mefsedet sadece olumsuzluk değil hükmün illetini belirlemede de önemli bir rol oynar.

Alimler, şeriatın; maslahatı temin etme ve mefsedeti ortadan kaldırmayı amaçladığı konusunda ittifak etmişlerdir. Ayrıca mefsedetle ilişkili olarak Hz. Peygamber’in (s.v.s.): “zarar vermek yoktur, zarara karşılık zarar vermekte yoktur”²⁷⁹ hadisi, İslam hukukunda genel bir kâide olarak kabul edilmektedir. Ayrıca İslâm hukukunda mefsedetın yeri ve öneminin daha iyi kavranabilmesi için bu kavramın maslahat kavramıyla olan ilişkisini göz önünde bulundurmakta fayda vardır. Bu sayede mefsedetın yekunu daha iyi anlaşılabilir. Böylece mefsedetın şer’î düzen içinde nasıl konumlandırıldığı açıklığa kavuşmaktadır. Maslahat ve mefsedet ilişkisi, İslam hukukunun hem bireysel hem toplumsal boyutlarda zararı engelleme merkezli olduğunu ön plana çıkarır. Zararı def etme ilkesi mefsedetın yalnızca teorik değil, pratik anlamda hüküm ortaya koymada da göz önünde bulundurulması gerektiğini ortaya koymaktadır.

²⁷⁷ Ferhat Koca, “Mefsedet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/356-358.

²⁷⁸ Haçkalı, *İzzuddin b. Abdusselam*, 100.

²⁷⁹ Koca, “Mefsedet”, 28/356-358; İbn Mâce Ahkâm

3. KARÂFÎ'NİN MASLAHAT TEORİSİ

Karâfî'nin usûl anlayışı tutarlı ve düzenlidir. Maslahat anlayışında da Karâfî; sistematik, tertipli, analitik ve çelişkisiz bir menhec takip etmiştir diyebiliriz. Karâfî'nin maslahat düşüncesinin bu özellikler dikkate alındığı vakit düşüncesini bir teori olarak nitelemek mümkün görünmektedir. Çalışmanın bu bölümünde teorinin ne demek olduğunu açıkladıktan sonra Karâfî'nin maslahat düşüncesini bir kuram niteliğinde aktarmaya gayret göstereceğiz. Ayrıca yeri geldikçe Karâfî'nin düşüncesinin teori olarak değerlendirebilmenin mümkünlüğü üzerinde duracağız.

3.1. Teori Kavramı ve Karâfî'nin Maslahat Düşüncesinin Teori ile İlişkilendirilmesi

Teori, sosyal bilimler bağlamında; *“toplumsal dünya hakkındaki bilgileri özetleyen ve düzenleyen, birbirleriyle bağlantılı fikirler sistemi”*²⁸⁰ şeklinde bir tanıma sahiptir. Teoriler, toplumsal yaşam içerisinde karşılaştığımız durumları anlamamıza yardım eden sistemli fikir ve düşüncelerdir.²⁸¹ Günlük hayatta kuram ve teori kelimeleriyle sıklıkla karşılaşmaktayız. Fakat avam kullanımların, bilim insanlarının anladığı şekliyle bir teori tanımından uzak olduğunu belirtmekte fayda vardır.

İnsan düşünme özelliğine sahiptir. İnsanın üyesi olduğu toplum da “sürekli bir ilişki” içerisinde. Aynı zamanda din, sosyal hayat ve bilim gibi dinamikler insanı belirli sistemlere entegre olmaya ve formüle edilmiş değerlere uymaya sevk etmektedir.²⁸² Bu nedenlerden ötürü gerek sosyal bilimlerde gerekse pozitif bilimlerde, bilim insanları düzenleyici ve tanımlayıcı teorilere ihtiyaç duymuşlardır. Böylelikle bilimsel araştırmalar ve teoriler arasındaki bağ oluşmuştur.²⁸³ Teoriler, bilimsel araştırmalarda birtakım fonksiyonlara sahiptir.²⁸⁴ Bunlar; çözülmemiş problemlere yeni çözümler sunmak, problemleri belirlemek ve açıklamak, var olan malumatlara daha önce yapılmamış

²⁸⁰ Damla Cihangir-Tetik, “Sosyal Bilimlerde Teorik MakaleYazımı ve Uluslararası İlişkiler Disiplinindeki Yansımaları”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 42 (2021), 32.

²⁸¹ Cihangir-Tetik, “Sosyal Bilimlerde Teorik MakaleYazımı ve Uluslararası İlişkiler Disiplinindeki Yansımaları”, 32.

²⁸² Cihangir-Tetik, “Sosyal Bilimlerde Teorik MakaleYazımı ve Uluslararası İlişkiler Disiplinindeki Yansımaları”, 33.

²⁸³ Cihangir-Tetik, “Sosyal Bilimlerde Teorik MakaleYazımı ve Uluslararası İlişkiler Disiplinindeki Yansımaları”, 33.

²⁸⁴ Cihangir-Tetik, “Sosyal Bilimlerde Teorik MakaleYazımı ve Uluslararası İlişkiler Disiplinindeki Yansımaları”, 33.

değerlendirmelerde bulunmak gibi rollerdir.²⁸⁵ Bazen teoriler, var olan bilgilerin birikimine dayanarak; yeni önermeler, genişletmeler ve eleştirilerle sistemli bir yapı oluşturmaktadır.²⁸⁶ İşte bu son özelliğiyle teori, Karâfî'nin maslahat düşüncesini kapsar. Zira daha önceki başlıklarda belirttiğimiz gibi maslahat düşüncesi ilk dönemden itibaren birikerek bir yığın oluşturmuştur. Maslahat konusuna katkı sağlayan İbn Abdüsselâm'ın da öğrencisi Karâfî'ye sistemleşmemiş bir maslahat düşüncesi miras bıraktığı²⁸⁷ göz önünde bulundurulduğunda, Karâfî'ye analitik düşüncesinin de yardımıyla bir teori oluşturma fırsatı doğmuştur.

3.2. Kendinden Önceki Âlimlerin, Karâfî'nin Maslahat Teorisine Etkisi

Teorinin, var olan bilgileri genişletme ve sorunlara eskilerinden farklı olarak yeni çözümler sunması rolleri Karâfî'nin maslahat teorisinde karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle Karâfî'den önceki maslahat birikiminin Karâfî'nin teorisini ne ölçüde etkilediğini bilmek faydalı olacaktır. Maslahat kümülatif bir yapıya sahiptir. Bu nedenle zincirdeki her âlim maslahat düşüncesine ya yeni bir şey eklemiş veya biriken bilgileri pekiştirici bir tutum sergilemiştir. Karâfî de hem kendi mezhebi içindeki âlimlerin hem de farklı mezheplerdeki âlimlerin görüşlerinden etkilenmiştir demek mümkündür.

3.2.1. İmam Mâlik ve Mâlikî mezhebinin Karâfî'ye etkisi

Karâfî, mensubu bulunduğu Mâlikî mezhebinin genel yaklaşımına paralel olarak maslahat-ı mürseleyi müstakil bir şer'î delil kabul etmiştir.²⁸⁸ Maslahat-ı mürseleyi fıkıh usûlü literatüründe müstakil bir delil olarak benimseyen ilk isim olarak İmam Mâlik'in zikredilmesi önemlidir. Buna karşılık Mâlikî usûlcüleri arasında yer alan İbnü'l-Hâcib gibi bazı âlimler bu yaklaşımı benimsememiştir. Buna binaen Karâfî'nin Mâlikî mezhebinin genel kabulünden ve dolayısıyla fikri ilk ortaya atan İmam Mâlik'ten etkilendiğini söylemek mümkündür. Karâfî ayrıca aklî düşünceden ve sahâbenin maslahat

²⁸⁵ Cihangir-Tetik, "Sosyal Bilimlerde Teorik MakaleYazımı ve Uluslararası İlişkiler Disiplinindeki Yansımaları", 33.

²⁸⁶ Cihangir-Tetik, "Sosyal Bilimlerde Teorik MakaleYazımı ve Uluslararası İlişkiler Disiplinindeki Yansımaları", 33.

²⁸⁷ Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 99.

²⁸⁸ el-Karâfî, *Tenkîhü'l-fusûl fi ilmi'l-usûl*, 495.

ile ilgili uygulamalarından etkilenmiştir.²⁸⁹ Fıkıhın küllî kaidelerle sistemleştirilmesi ve sınırsız sayıdaki fûrû meseleye çözüm üretme ihtiyacı da maslahat teorisinin şekillenmesinde etkili olmuştur.

3.2.2. Mâlikî mezhebi dışındaki âlimlerin etkisi

Karâfî'nin maslahat düşüncesinin oluşmasında bazı âlimlerin etkisinin olduğunu görmekteyiz. Bir önceki bölümde, söz konusu âlimlerin maslahat düşüncelerine genel hatlarıyla bir incelemeye yer vermiştik. Bu başlık altında ise zikredilen âlimlerin, Karâfî'nin maslahat teorisinin oluşmasında ne ölçüde etkili olduklarını ortaya koymaya çalışacağız. Bu hususta dikkat çekmek istediğimiz nokta Karâfî'nin mezhep taassubu yapmadığıdır. Çünkü Karâfî'nin etkilendiği ve yeri geldiğinde görüşlerine yer verdiği âlimler arasında Mâlikî mezhebine mensup olmayanlar da mevcuttur.

İlk olarak Cüveynî'nin Karâfî üzerindeki etkisini inceleyeceğiz. Zira Cüveynî metaforize ettiğimiz zincirin, ilk halkasıdır. Cüveynî, maslahat konusundaki görüşlerini, genel olarak *el-Burhân* ve *el-Ğıyâsî* isimli eserlerinde işlemiştir.²⁹⁰ Bir bilginin bir diğerinden etkilendiğini söyleyebilmek için görüşlerini serdettikleri kitaplara ulaşımın tespit edilmesi önemlidir. Zira eski dönemlerdeki imkanlar göz önünde bulundurulduğunda bazen bir âlimin başka bir âlimin eserlerine ulaşamamış olması gayet mümkün gözükmektedir. Karâfî hakkında geniş çaplı bir çalışması olan Vekili'nin tespitlerine göre Karâfî Cüveynî'nin kitaplarına müttali olmuştur.²⁹¹ Çünkü Karâfî'nin eserlerinde söz konusu kitaplardan yaptığı atıflar mevcuttur.

Karâfî'nin maslahat konusunda Cüveynî'den etkilendiği en önemli konu; küllî kâidelere göre hüküm verme anlayışıdır. Küllî kâide ifadesiyle Cüveynî'nin vurguladığı hususun maslahat olduğu anlaşılmaktadır.²⁹² Karâfî'nin usûl anlayışında da küllî kâidelere göre bir fıkıh oluşturma gayesi görülmektedir.²⁹³ Hatta Karâfî küllî kâideler konusunda önemli bir konuma sahiptir. Zira günümüzde bile fıkıhın kâideler hakkında yazılan eserlerde Karâfî'nin ismini ve düşüncelerini görmek mümkündür. Küllî

²⁸⁹ Nureddin Tortop - Zeki Yaka, "Karâfî'nin Makâsıd Görüşlerinin Dayandığı Temeller", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (Şubat 2020), 104.

²⁹⁰ Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 88.

²⁹¹ Sagir b. Abdüsselam el-Vekili, *el-İmamü 'ş-Şihab el-Karâfî : halkatu vaslin beyne 'l-meşrik ve 'l-Magrib fi mezhebi Malik fi 'l-karni 's-sabi'* (Rabat: Vizaretü'l-Evkaf ve 'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1996), 2/177.

²⁹² el-Vekili, *el-İmamü 'ş-Şihab el-Karâfî*, 1996, 2/178.

²⁹³ el-Karâfî, *el-Furûk = Envarü 'l-buruk fi envai 'l-Furûk*, 2014, 1/62.

kâidelerin, nasslarla çakışması durumunda ise nassların esas alınacağı ilkesini benimseyen Karâfî'de²⁹⁴ Cüveynî'nin etkisini görmek mümkündür. Çünkü Cüveynî küllî kâideleri ön planda tutsa bile nassla tearuz durumunda nasslara öncelik verileceği görüşündedir.²⁹⁵ Küllî kâidelerle ilgili Karâfî'nin Cüveynî'den etkilendiğini söylemek mümkündür. Fakat Karâfî'nin bu konudaki etkilenmesi salt bir nakil değildir. Karâfî, Cüveynî'nin attığı temel üzerine ayrıntılı bir sistem inşa etmiştir. Bu da bize Karâfî'nin hassas işçiliği ve analitik düşüncesi hakkında fikir vermektedir. Karâfî'nin örf konusundaki görüşleriyle mezhebiyle farklı bir noktada durduğu görülür.²⁹⁶ Onun örf anlayışı Cüveynî'nin ki ile örtüşmektedir. Karâfî'ye göre örf üzerine bina edilen hükümler örf değiştiğinde değişir.²⁹⁷ Cüveynî de aynı görüştedir.²⁹⁸ Bu düşünce her ne kadar örf ile ilgili olsa da zamanın şartlarına göre amel etmek görüşünün de bir cüzü ile bağlantılıdır.²⁹⁹ Zamanın şartlarını göz önünde bulundurmakta bir anlamda maslahatla ilintilidir.³⁰⁰ Söz gelimi Cüveynî'nin örf ile ilgili görüşleri, maslahat bağlamında Karâfî'yi etkilemiştir.³⁰¹

Cüveynî'nin Karâfî üzerindeki bir diğer etkisi de devlet başkanlığı konusunda farkedilmektedir. Cüveynî ve Karâfî'nin ortak kabulüne göre; İslam'ın maslahatlarını koruyan fâsık bir devlet başkanı, fâsık olmayan ama İslam'ın maslahatlarını korumada yetersiz olan bir devlet başkanına takdim edilir. Karâfî'nin hocası İbn Abdüsselâm da bu görüştedir. Karâfî'nin bu görüşünde kimden etkilendiği net olarak bilinmese de ilk zikredenin Cüveynî olması sebebiyle bu rolü Cüveynî'ye atfetmenin daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Eğer Karâfî bu görüşünü İbn Abdüsselâm'dan almışsa bile Cüveynî'nin İbn Abdüsselâm'a olabilecek etkisi sebebiyle yine de Karâfî'ye dolaylı bir etkisinden söz etmemiz mümkündür.³⁰²

Karâfî'nin usûl anlayışına göre fûrû konular hakkında hüküm verirken maslahatla odaklı küllî kâidelere göre hüküm vermek gerekir. Zira onun belirttiği üzere fûrû meseleleri sınırsızdır.³⁰³ Cüveynî de eserlerinde küllî kâidelere uyan bir tümevarım işleminin zorunluluğunu açıkça belirtmektedir. Bu hem maslahat odaklı genel kurallar

²⁹⁴ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfî'nin Usûl Anlayışı*, 238.

²⁹⁵ el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 2/178.

²⁹⁶ Adem Pınar, *İslâm Hukukunda Karâfî, İbn Kayyim ve İbn Âbidîn'in Örf Nazariyesinin Gelişimine Katkıları* (izmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019), 22.

²⁹⁷ Bedri Aslan, *İslam Hukukunun Esnekliği* (Ankara: Fcr Yayınları, 2019), 91.

²⁹⁸ el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 2/179.

²⁹⁹ Aslan, *İslam Hukukunun Esnekliği*, 91.

³⁰⁰ Aslan, *İslam Hukukunun Esnekliği*, 91.

³⁰¹ el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 2/179.

³⁰² el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 2/180.

³⁰³ el-Karâfî, *el-Furûk = Envarü'l-buruk fi envai'l-Furûk*, 2014, 1/62.

belirleme işlemidir. hem de “tahrice dayalı bir fıkıh usûlünün eleştirisidir”³⁰⁴ demek mümkündür.

Cüveynî’den sonra Karâfî’nin maslahat teorisinde etkilendiğini söyleyebileceğimiz ikinci bilgin Gazzâlî’dir. Gazzâlî, maslahatla ilgili görüşlerine *İhyâ, Şifau’l-Ğalîl* ve *el-Mustasfâ* adlı eserlerinde yer vermiştir.³⁰⁵ Karâfî bu kitapları inceleme fırsatı bulmuştur ve eserlerinde, özellikle *el-Mustasfâ*’dan yaptığı atıflar mevcuttur.³⁰⁶ Gazzâlî’nin hükümlerin muallelliği düşüncesini Karâfî’de de görmekteyiz.³⁰⁷

İlk bakışta Karâfî’nin, maslahat-ı mürseleyi kabulü ile Gazzâlî’den ayrı bir yöntem izlediği görülür.³⁰⁸ Gazzâlî’nin maslahat-ı mürseleyi delil olarak kabul etmediği bilinse de³⁰⁹ zannımızca Gazzâlî, maslahat-ı mürseleye benzeyen araçlar kullanmış fakat bunu, kendi düşünce sisteminde farklı ve ince noktalarla maslahat-ı mürseleden ayırmıştır.³¹⁰ Karâfî de küllî kâideler ve maslahat esaslı fıkıh anlayışında hükümlerin muallelliğine dayanarak yeni hükümler için de illet ve hikmete yönelmiştir. Bu noktada Gazzâlî’nin de *İhyâ* adlı eserinde fıkıh hikmetle ilişkilendirme düşüncesi Karâfî’de bir etki bırakmıştır diyebiliriz. Zira Karâfî’nin eserlerinde *İhyâ*’nın etkilerini görmek mümkündür. Vekili’nin yorumuyla Karâfî, *el-Furûk* adlı eserinin alternatif isimlerinde Gazzâlî’nin *İhyâ* adlı kitabının isminden dahi faydalanmıştır.³¹¹ Son olarak Karâfî’nin küllîyat-ı hamseyi belirtirken Gazzâlî’nin bizzat ismini zikretmesi³¹² onun maslahat teorisini oluştururken Gazzâlî’nin görüşlerine de müracaat ettiğini düşündürmektedir.

Bazı görüşlere göre; Karâfî’nin maslahat konusundaki düşünceleri hocası İbn Abdüsselâm’ın serdettiği maslahat düşüncesiyle tamamen aynıdır.³¹³ Karâfî’nin maslahata katkısının nakilden ibaret olmadığı gerçeğinin yanında bu iddiayı tamamen reddetmekte mümkün değildir. Çünkü Karâfî diğer usûli görüşlerinde olduğu gibi maslahat konusunda da İbn Abdüsselâm’la ortak görüşlere sahiptir.³¹⁴ Ancak Karâfî’nin maslahat düşünceleri hocasını taklitten ibaret değildir. Tekrar hatırlatmakta fayda görüyoruz ki: teorinin rollerinden bir olan “var olan fikirleri genişletme” işlemini; Karâfî,

³⁰⁴ el-Vekili, *el-İmamü’s-Şihab el-Karâfî*, 1996, 2/181.

³⁰⁵ Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 93.

³⁰⁶ el-Karâfî, *Tenkîhü’l-fusûl fi ilmi’l-usûl*, 495.

³⁰⁷ el-Vekili, *el-İmamü’s-Şihab el-Karâfî*, 1996, 2/191.

³⁰⁸ el-Karâfî, *Tenkîhü’l-fusûl fi ilmi’l-usûl*, 495.

³⁰⁹ Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 94.

³¹⁰ el-Kardavi, *Şeriatın Amaçlarını Anlamak*, 127.

³¹¹ el-Vekili, *el-İmamü’s-Şihab el-Karâfî*, 1996, 2/191.

³¹² el-Vekili, *el-İmamü’s-Şihab el-Karâfî*, 1996, 2/204.

³¹³ Rahmi Yaran, “Karâfî’den Şâtîbî’ye Makâsîd/Maslahat Söylemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/45 (Eylül 2013), 6.

³¹⁴ Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, 100.

dakik ve hassas bir şekilde işlemiştir. Çalışmanın amaçlarından biri de Karâfî'nin maslahat düşüncesine yaptığı orijinal katkıları gösterebilmektir. İleride gelecek olan başlık altında bu konu daha detaylı incelenmeye çalışılacaktır.

Karâfî'nin küllî kâideler ve kavâid odaklı fıkıh anlayışının oluşmasında Cüveynî'nin rolünün yanında İbn Abdüsselâm'ın da büyük bir rolünün olduğunu düşünmekteyiz. Yaptığı atıflardan ve kullandığı cümlelerin benzerliğinden Karâfî'nin hocasının eserlerine hakim olduğunu anlamak mümkündür.³¹⁵ İbn Abdüsselâm'ın hacimli *Kavâidu'l-Kübrâ* eserinin varlığı onu kavâid ve maslahat konusunda önemli bir konuma yerleştirir. Karâfî'nin maslahat teorisinde İbn Abdüsselâm'ın izlerini görmek mümkündür. Farz-ı ayn ve farz-ı kifâye konusunu Karâfî maslahatla ilintili bir şekilde işlemiştir. Bu konuda hocasının izinden gittiği anlaşılmaktadır. Yine Karâfî'nin eserlerinde işlediği Allah hakkı ve kul hakkındaki kısımlandırmada hocasından etkilenmiştir. Büyük günahlar ve küfür, büyük günahlar ve küçük günahlar arasındaki farkı belirten Karâfî, bu konuda hocasının ayırımından yararlanmışır denilebilir.³¹⁶

Karâfî'ye göre şâriin hükümleri maslahatlara ve mefsedetlere dayanmaktadır. Bu görüşünde de hocasıyla aynı düşüncede olduğunu görmek mümkündür. Yukarıda örneklendirdiğimiz İbn Abdüsselâm'ın Karâfî'yi etkileyen görüşleri onun meşhur *Kavâid* kitabında yer almaktadır. Genel kurallar bağlamında Karâfî'nin hocasından etkilendiği ilkeler oldukça fazladır.³¹⁷ Bu benzerliklerin hepsini bu çalışmada belirtmek güçtür. Fakat Karâfî'nin teorisini işlerken yeri geldikçe bu benzerlikleri belirtmeye çalışacağız.

Karâfî'nin teorisinin mefsedet kısmını da ele aldığımızda İbn Abdüsselâm'ın Karâfî üzerinde, diğer âlimlerden ayırt edici bir etkisiyle karşılaşmaktayız. Zira Abdurrahman Haçkalı'nın tespit ettiği kadarıyla mefsedet konusunu geniş bir biçimde işleyen ilk kişi İbn Abdüsselâmdır.³¹⁸ Karâfî, mezheb dışı âlimlerden etkilendiği gibi kendi mezhebinin imamı İmam Mâlik'ten de mezhepteki genel kabullerden de etkilenmiştir.³¹⁹ Özellikle maslahat-ı mürseleyi kabulünde İmam Mâlik ile mutabık olduğunu belirtmesi³²⁰ onun maslahat eksenli düşüncesinde, İmam Mâlik'in en önemli etkisidir. Mezhebindeki bilginlerin görüşlerine başvurduğunu görmek mümkündür. Örneğin mezhebinde varolan, kıyâsı haber-i vâhide tercih etme düşüncesi Karâfî

³¹⁵ el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 2/206.

³¹⁶ el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 2/209.

³¹⁷ el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 2/209.

³¹⁸ Haçkalı, *İzzuddin b. Abdusselam*, 100.

³¹⁹ Hasanova, *Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları*, 96.

³²⁰ el-Karâfî, *Tenkîhü'l-fusûl fi ilmi'l-usûl*, 495.

tarafından doğru kabul edilmiştir.³²¹ Çünkü onun düşünce sisteminde kıyas, küllî kâideler eksenli düşünmenin bir sonucudur. Farz-ı aynların farz-ı kifâyelerden daha çok maslahat içerdiğini düşünen Karâfî, ikisi arasındaki farkı belirtirken İmam Mâlik'ten bir örneğe yer vermiştir.³²² Bu durum da bize İmam Mâlik'in Karâfî'nin teorisi üzerindeki etkisini göstermektedir.

3.3. Karâfî'nin Maslahat Teorisinin Temel Unsurları

Karâfî'nin yaptığı bir maslahat tanımına rastlanılmamaktadır. Fakat münâsib vasıf için yaptığı tanım maslahatın tanımıyla örtüşmektedir. Yine Karâfî münâsibi açıklarken bize maslahatla ilgili görüşleriyle ilgili bilgi vermektedir³²³. Karâfî'nin maslahat sözcüğü yerine maksad sözcüğünü kullandığının görüldüğü de söylenebilir³²⁴. Karâfî'nin teorisini tanımlarken makâsıd değil de maslahat kavramını kullanmamızın sebebi ise Karâfî'nin teorisinde mefsedetın de bulunmasından kaynaklanmaktadır. Mefsedetın karşıtı olarak kullanılabilecek kavram makâsıd değil maslahattır. Ayrıca Makâsıd bir üst kavramdır; maslahat daha spesifik bir unsurdur. Çalışmanın önceki bölümünde, ilk dönemlerde maslahat, makâsıd gibi kavramların birbirlerinin yerine kullanılabildiğini belirtmiştik.

Karâfî'nin maslahat anlayışının ayrıntılarını genel fıkıh düşüncesinden anlamak mümkündür. O genel kâideler odaklı bir fıkıh anlayışını benimsemektedir.³²⁵ Zira ona göre sonu olmayan furû meselelerine çözüm bulabilmek için genel kâidelere ihtiyaç vardır. Bu kâidelerin belirlenmesi noktasında maslahat kavramı devreye girmektedir. Karâfî'ye göre şâri'in koyduğu hükümler mualleldir ve maslahat içermektedir. Gazzâlî'nin aksine Karâfî, şâriin kastettiği gayeleri sadece zarûriyyâtlarla sınırlandırmadığını söyleyebiliriz. Bu anlayışla Karâfî yeni oluşan meselelere maslahat odaklı yaklaşarak bir nevi şâri'in verdiği hükümler çerçevesinde düşünmeye çalışmıştır. Bu yaklaşım, Karâfî'nin şâri'in muradını gözetmeye çalıştığını göstermektedir. Karâfî'ye göre ilk bakışta hikmeti anlaşılmayan taabbüdî hükümler de dahil olmak üzere şâriin koyduğu bütün hükümler sebeplere dayanmaktadır yani mualleldir.³²⁶ Onun anlayışına göre şâriin koyduğu hükümler az olsun veya çok olsun maslahat içermektedir ve

³²¹ Tortop - Yaka, “Karâfî'nin Makâsıd Görüşlerinin Dayandığı Temeller”, 108.

³²² el-Karâfî, *el-Furûk = Envarü'l-buruk fi envai'l-Furûk*, 2014, 1/280.

³²³ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfî'nin Usûl Anlayışı*, 220.

³²⁴ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfî'nin Usûl Anlayışı*, 219.

³²⁵ el-Karâfî, *el-Furûk = Envarü'l-buruk fi envai'l-Furûk*, 2014, 1/62.

³²⁶ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfî'nin Usûl Anlayışı*, 237.

maksatludur.³²⁷ Bu düşüncesinin sonucunda Karâfî'nin maksad kelimesini “*maslahat içeren kap*”³²⁸ şeklinde tarif etmesi daha net bir şekilde anlaşılmaktadır.

Karâfî'nin maslahat teorisi, isminde maslahat ifadesini geçiriyor olsa da sadece maslahatla açıklanamaz. Onun teorisini bir yapı olarak düşünürsek bu yapının pek çok temel unsura sahip olduğu görülür. Bu kolonlar, şeriatın gayelerini karşılayan makâsıd, Şâri'in hükümlerinde hikmet olduğunu ifade eden hükümlerin muallellîği, İslam hukukunu zamana ve mekana uyarlamayı amaçlayan örf, formüle edilmiş bir fıkıh anlayışını sağlayabilen küllî kâideler, tümevarım yöntemini ifade eden istikrâ, Karâfî'ye özgü olan maslahat-ı ulya teorisi, Yine Karâfî'nin ilk dile getiren olduğu Hz. Peygamber'in fiillerinin tasnif edilmesi ve onun akli ictihadı³²⁹ gibi unsurları temsil etmektedir. Bunların hepsi bir bütün halinde Karâfî'nin maslahat teorisini oluşturmaktadır. Çalışmada Karâfî'nin teorisinin dayanakları olan bu unsurları, Karâfî'nin onlara yüklediği anlam çerçevesinde ele almaya çalışılacaktır. Ayrıca belirtmekte fayda vardır ki Karâfî'nin *el-Furûk*'ta belirttiğine göre hakkında nas bulunmayan güncel meselelere çözüm bulabilmek için şeriatın maksatlarını bilmek önemlidir.³³⁰ Ona göre maslahata uymak, şeriatın özelliklerindendir.³³¹

Bazı yorumlardan anladığımız kadarıyla, Karâfî'ye göre hükümler ya mualleldir ya da taabudidir. Ancak Karâfî'nin anlayışında taabbüdî hükümleri, hikmetleri bilinmeyen olarak anlamaktayız. Çünkü *el-yevâkît* adlı eserinde namaz vakitlerinden bahsederken kılındıkları vakitleri taabbüdî saymıştır.³³² Tıpkı orucun ramazana hasredilmesi, vakfe zamanın arefe olması, namazdaki rekat sayılarının sayıları ve şeytan taşlamadaki taş sayıları gibi. Bunlar ve benzeri durumlarda kişisel tasarrufların mümkün olmadığını savunmuştur. Biz de bu düşüncelerinden hareketle onun bazı hükümlerin taabudi, yani hikmeti bilinmeyen olarak kabul ettiğini söylemenin mümkün olduğu kanaatine varmaktayız. Kaldı ki *el-yevâkît* kitabının yukarıda zikrettiğimiz meseleyi işlediği bölümde bizzat taabbüdî kelimesini kullanmıştır.³³³ Ancak, taabbüdî hükümlerin

³²⁷ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfî'nin Usûl Anlayışı*, 261.

³²⁸ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfî'nin Usûl Anlayışı*, 219.

³²⁹ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfî'nin Usûl Anlayışı*, 227.

³³⁰ Yusuf Ahmed Muhammed Bedevi, *Makasidü's-şeria inde İbn Teymiyye* (Umman: Dârü'n-Nefâis, 2000), 118.

³³¹ Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim el-Karâfî, *el-Furûk = Envarü'l-buruk fi envai'l-Furûk*, thk. Ömer Hasan el-Kiyyâm (Müessesetür-Risâle Naşirün, 2014), 2/420.

³³² Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim el-Karâfî, *el-Yevâkît fi ahkâmi'l-mevâkît*, thk. Celâl Ali Cihânî, ts., 44.

³³³ el-Karâfî, *el-Yevâkît fi ahkâmi'l-mevâkît*, 44.

varlığını kabul etse de onun anlayışına göre hikmetleri bilinmeyen taabbüdî hükümlerde de muhakkak maslahat vardır.³³⁴

3.4. Küllî Kâideler Esaslı Fıkıh Yaklaşımı

Küllî kaideler, günümüzdeki fıkıh anlayışında önemli bir yer tutar.³³⁵ Bununla birlikte çağdaş çalışmalarda dahi fıkıh usûlünde küllî kâideler konusundan söz edilince Karâfî'nin bu bahisteki görüşlerine yer verildiği görülmektedir.³³⁶ Çünkü onun, küllî kâideler esaslı bir fıkıh geliştirmede önemli bir alîm olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Karâfî, fıkıh usûlü ve küllî kâideler ayrımını yapan ilk bilgin olarak kabul edilir.³³⁷ *el-Furûk* kitabının girişinde şerîatın usûl ve fîrû diye ikiye ayrıldığını usûlün de fıkıh usûlü ve küllî kâideler olarak ikiye ayrıldığını belirtmiştir.³³⁸ Karâfî'nin belirttiğine göre ondan önceki âlimler, fıkıh usûlü kitaplarında küllî kâideler konusunu yeterli bir biçimde işlememişlerdir. Karâfî küllî kâidelere pragmatik bir biçimde yaklaşır. Ona göre fetva vermek ve ilmi doyuma ulaşabilmek için küllî kâidelere ihtiyaç vardır. Yine onun belirttiğine göre küllî kâideler sayesinde ayrıntılı ezberlere gerek kalmaz.³³⁹ Karâfî, küllî kâideleri “sırlı” ve “hikmetli” olarak tanımlar.³⁴⁰ Özellikle hikmet vurgusu sayesinde onun küllî kâidelerle maslahatı özdeşleştirdiği açıklık kazanmaktadır. Yani onun anlayışına göre küllî kâideleri maslahat çerçevesinde belirledikten sonra bu kâideler sonu olmayan fîrû meselelerine uygulanabilir.³⁴¹

Hacimli *ez-Zehîra* adlı eserinde Karâfî fîrû meselelerini işlemiştir.³⁴² Onun belirttiğine göre her bölümde fer'i meseleyle irtibatlı olan küllî kâideyi zikretmiştir. Ancak *ez-Zehîra* eserinin hedefinden sapmamak amacıyla *ez-Zehîra*'da küllî kâideleri daha ayrıntılı bir biçimde işlemediğini açıklamıştır. *el-Furûk* kitabını ise sırf küllî kâideleri açıklamak için kaleme almıştır.³⁴³ Dikkat çekici olan nokta ise fîrû konularını

³³⁴ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfî'nin Usûl Anlayışı*, 261.

³³⁵ İhsan Akay, “Klasik Fıkıh Literatüründeki Küllî Kâidelerle Mecelle'deki Küllî Kâidelerin Karşılaştırılması”, *Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Genişletilmiş Özetler Kitabı* (Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi, Diyarbakır: Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı, 2017), 320-323.

³³⁶ Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, 23.

³³⁷ Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, 23.

³³⁸ el-Karâfî, *el-Furûk = Envarü'l-buruk fî envai'l-Furûk*, 2014, 1/62.

³³⁹ el-Karâfî, *el-Furûk = Envarü'l-buruk fî envai'l-Furûk*, 2014, 1/62.

³⁴⁰ el-Karâfî, *el-Furûk = Envarü'l-buruk fî envai'l-Furûk*, 2014, 1/63.

³⁴¹ el-Karâfî, *el-Furûk = Envarü'l-buruk fî envai'l-Furûk*, 2014, 1/62.

³⁴² Apaydın, “Karâfî, Şehâbeddin”, 24/394-401.

³⁴³ el-Karâfî, *el-Furûk = Envarü'l-buruk fî envai'l-Furûk*, 2014, 1/63.

içeren *ez-Zehîra* kitabını *el-Furûk*'tan önce kaleme almıştır.³⁴⁴ Buna rağmen *el-Furûk*'taki kâidelerin *ez-Zehîra*'daki meselelerle çeliştiğinden hiç söz edilmemiştir. Aksine onun tutarlılığı çoğu kişi tarafından övülmüştür. Karâfî'nin tek tek fûrûl meseleri ele alıp çözmeye çalışanları eleştirdiği göz önünde bulundurulduğunda³⁴⁵ onun *ez-Zehîra*'da böyle bir yöntem izlemediği anlaşılmaktadır. Bu tutarlılığı, Karâfî'nin hayatının ilk dönemlerinden itibaren maslahat içeren küllî kâideler odaklı fıkıh anlayışını benimsemesiyle ilişkilendirmek mümkündür.

Karâfî maslahat eksenli bir fıkıh oluştururken gelişi güzel bir maslahat anlayışı uygulamamıştır. İstikrâ yöntemini kullanması³⁴⁶ onun sistemli çalıştığı hakkında ipucu vermektedir. Ayrıca Karâfî, bahsettiğimiz fıkıh anlayışını oluştururken şerîatın işleyişini de göz önünde bulundurmuştur. Bütünsel olarak incelendiğinde şerîatın özellikleri ortaya çıkarılabilir. Karâfî de şerîatın dinamikleri hakkında fikir yürütmüştür. Mesela ona göre neslin korunması, malın korunmasından daha önemlidir. Çünkü onun ifade ettiğine göre şerîat bir şeyle ilgili ne kadar çok ayrıntı vermişse o şey o derecede önemlidir diyebiliriz.

Karâfî'nin küllî kâidelere verdiği ehemmiyyet oldukça fazladır, 548 kâideyi içeren³⁴⁷ *el-Furûk* kitabını kaleme alması onun küllî kâidelere verdiği ehemmiyetin en önemli göstergelerinden birtanesidir. Kadının verdiği hükmün feshedilme sebepleri arasında kavâide muhalif olmasını da sayar.³⁴⁸ Zikrettiği diğer iptal sebeplerinin “icmaya, açık nassa ve kıyası celiye” muhalefet olması³⁴⁹ göz önünde bulundurulduğunda kavâidin onun fıkıhındaki önemi ortaya çıkar.

3.5. Karâfî'nin Maslahat Anlayışını Belirleyen Temel İlkeler

Karâfî'nin devlet yönetimi ile ilgili serdettiği görüşler onun maslahat anlayışı hakkında fikir vermektedir. Onun siyaset alanıyla ilgili maslahat düşüncesi oldukça mühimdir. Maslahatın siyaset fıkıhı ile ilişki kurması diğer alanlarla olan ilişkisinden daha çok önem arz etmektedir. Çünkü realiteye uygun olarak Müslümanların ve İslam'ın dünyevi menfaatlerinin sağlanması, maslahatla en çok ilişkili olan ve maslahat

³⁴⁴ Apaydın, “Karâfî, Şehâbeddin”, 24/394-401.

³⁴⁵ el-Karâfî, *el-Furûk = Envarü'l-buruk fi envai'l-Furûk*, 2014, 1/63.

³⁴⁶ el-Karâfî, *Tenkîhü'l-fusûl fi ilmi'l-usûl*, 499.

³⁴⁷ el-Karâfî, *el-Furûk = Envarü'l-buruk fi envai'l-Furûk*, 2014, 1/64.

³⁴⁸ Ebü'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim el-Karâfî, *Nefaisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsul*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 9/3964.

³⁴⁹ el-Karâfî, *Nefaisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsul*, 9/3964.

düşüncesinden beklenebilecek en önemli roldür. Karâfî'nin de maslahat anlayışı kapsamında siyasetle maslahatın ilişkilendirilebileceği hususlar mevcuttur. Karâfî'ye göre eğer bir yönetici fâsık dahi olsa Müslümanların maslahatını sağlıyorsa, maslahatı sağlayamayan ve âdil olmayan yöneticiye tercih edilir.³⁵⁰

Müftî'nin mezhebi dışına çıkıp devlet başkanının emrine göre fetva vermesi gerektiği hususu da Karâfî'nin siyaset fikhındaki maslahat anlayışını yansıtmaktadır. Ancak devlet başkanının bu emrinin kat'î delillerle çelişmemesi şartının olduğunu belirtmekte fayda vardır. Bir diğer şartta devlet başkanının İslamî hassasiyetlere sahip olması gerekliliğidir.³⁵¹ Bir diğer konu da *el-yevakit ve'l-cevâhir* adlı eserinde namaz vakitlerinin taabüdiliği konusunda yaptığı yorumlardır.³⁵²

3.6. Karâfî'ye Göre Maslahatın Tasnifi

Bir önceki başlıkta maslahatın tarihsel seyriyle ilgili bilgi verirken hemen hemen her düşünürün maslahatı sınıflandırmasıyla ilgili bilgi vermeye çalıştık. Böylece Karâfî'ye gelene kadar maslahatın kısımlandırılması ile ilgili bir ön bilgi edinmiş olduk. Şimdi ise Karâfî'ye göre maslahatın kısımlarının neler olduğunu ele almaya çalışacağız.

Karâfî, eserinde Maslahatı, mu'teber olup olmaması yönünden diğer bilginlerin ayrımındaki aynı bölümlerle üçe ayırmıştır.³⁵³ Mu'teber maslahat: Daha önce belirttiğimiz gibi Karâfî münâsib vasfı maslahat anlamında kullanmıştır.³⁵⁴ Bu nedenle münâsebet için yaptığı tasnifin maslahat için de geçerli olduğu görüşündeyiz. Mu'teber sınıfındaki maslahatlar, delillere dayanan maslahatlardır.³⁵⁵ Bu nedenle bunların kıyas delili ile ilişkilendirilebilmesi de mümkündür. Mülga maslahatlar.³⁵⁶ Bu maslahatlar bir menfaati sağlama veya bir mefsedeti def etme işlevi görse de şâri' tarafından bu maslahatlar geçerli sayılmamıştır.³⁵⁷ Mürsel maslahatlar³⁵⁸ ile ilgili detaylı bilgi çalışmanın ilk sayfalarında verildiğinden burada tekrar edilmesine ihtiyaç duymamaktayız.

³⁵⁰ el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 2/180.

³⁵¹ Yaman, *Fetva Usûlü ve Adâbı*, 80.

³⁵² el-Karâfî, *el-Yevâkîf fi ahkâmi'l-mevâkîf*, 44.

³⁵³ el-Karâfî, *Tenkîhü'l-fusûl fi ilmi'l-usûl*, 495.

³⁵⁴ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfî'nin Usûl Anlayışı*, 220.

³⁵⁵ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfî'nin Usûl Anlayışı*, 221.

³⁵⁶ el-Karâfî, *Tenkîhü'l-fusûl fi ilmi'l-usûl*, 495.

³⁵⁷ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfî'nin Usûl Anlayışı*, 221.

³⁵⁸ el-Karâfî, *Tenkîhü'l-fusûl fi ilmi'l-usûl*, 495.

Kendinden önceki âlimler gibi Karâfî de kuvvet açısından maslahatı üçe ayırmaktadır. Buna binaen Karâfî’de de kuvvet bakımından en güçlü kısım zarûriyyâtlardır diyebiliriz.³⁵⁹ Karâfî’nin anlayışına göre zarûriyyâtların incelenmesi, bize onun maslahat teorisi hakkında fikir verir. Cüveynî’den itibaren zincirdeki âlimler maslahatı beş esas üzerine hasretmişlerdir. Ancak Karâfî, muhtelif eserlerinde beş temel esasın öğelerini farklı bir şekilde zikretmiştir. *Nefaisu’l fusûl* adlı kitabında er-Râzî’nin görüşünü zikrederken sayılarını altıya çıkarmış, *el-Furûk*’ta din ögesini bu esaslar arasında zikretmemiştir. Yine bazı eserlerde, diğer âlimlerden farklı olarak ırzın korunmasını bu esaslar arasında zikretmiştir.³⁶⁰ İşte bu durum bizi, Karâfî’nin zarûrîleri beş temel esasa göre sınırlamayıp şâriin bunlar dışındada maksatları olduğunu ve maslahat itibari ile bunların korunması fikrinde olduğuna ulaştırır. Hâciyyâtlar: Karâfî’nin bu bölümdeki görüşleri diğer alîmlerin görüşleriyle paraleldir.³⁶¹ Tetimmeler: Karâfî bu kısmın isimlendirmesinde hocası İbn Abdüsselâm’ı takip ederek, diğer âlimlerin kullandığı tahsîniyyâttan ziyade bu bölümü tetimmeler olarak ifade ettiği anlaşılmaktadır.³⁶² Karâfî’nin hocası gibi şekilsel bir dünyevi-uhrevi maslahatlar ayrımı yaptığına rastlamamaktayız. Fakat teorisine bütünsel olarak bakıldığında onun da dünyevi ve uhrevi maslahatlar ayrımının olduğunu söyleyebiliriz.

3.7. Farz-ı Ayn ve Farz-ı Kifâye ile Maslahatın İlişkisi

Karâfî’nin, *el-Furûk* kitabında farz-ı ayn ve farz-ı kifâye arasındaki farkı açıklamada serdettiği düşünceler maslahat konusuyla ilintilidir. Ona göre farz-ı aynlar farz-ı kifâyelerden üstündür. Çünkü farz-ı kifâyede maslahat sadece bir kere ortaya çıkar ve tamamlanır. Farz-ı kifâyenin ilk yapılışında elde edilen maslahat teaddüd durumunda yeniden sağlanmaz. Örneğin tehlikede olan birini kurtarınca maslahat tamamlanmış olur. Onu yeniden kurtarıp maslahat elde etmek mümkün değildir. Oysaki farz-ı aynda durum böyle değildir. Kişi yaptığı her ibadetle sevap kazanır. Bu da onun âhiret maslahatını elde etmesine yarar.³⁶³ Bilindiği üzere cenaze namazı farz-ı kifâyedir. Karâfî cenaze namazının tekrarıyla maslahat elde edilip edilmediğinin belli olmadığını savunmuştur.³⁶⁴

³⁵⁹ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfî’nin Usûl Anlayışı*, 223.

³⁶⁰ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfî’nin Usûl Anlayışı*, 224.

³⁶¹ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfî’nin Usûl Anlayışı*, 225.

³⁶² Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfî’nin Usûl Anlayışı*, 225.

³⁶³ el-Karâfî, *el-Furûk* = *Envarü’l-buruk fi envai’l-Furûk*, 2014, 1/277.

³⁶⁴ el-Karâfî, *el-Furûk* = *Envarü’l-buruk fi envai’l-Furûk*, 2014, 1/287.

Zira ona göre cenaze namazının kılınmasının sebebi ölüye mağfiret dilemektir, dilenen bu mağfiretin makbul olup olmadığı muammadır. Bu nedenle bunu tekrar tekrar yapmaya gerek yoktur.³⁶⁵ Ancak farz-ı aynlar her yapıldığında sevap kazandırarak bir maslahat ve menfaat sağlar. Bu nedenle Karâfi'ye göre farz- aynlar farz-ı kifâyelerden üstündür.³⁶⁶ Karâfi'nin bu üstünlüğe karar verirken maslahat sağlama ilkesini ön plana çıkardığını düşünüyoruz.

3.8. Hz. Peygamber'in (s.v.s.) Fiillerinin Tasnifi ve Maslahatla İlişkisi

Sünnet İslam hukukunun temel kaynaklarından biridir.³⁶⁷ Hz. Peygamber'in (s.v.s.) teşri' rolü âlimlerce kabul edilen bir gerçektir.³⁶⁸ İslam hukukunda sünnet, delil olarak alındığı vakit bazı ince noktaları bilmek oldukça hayati öneme sahiptir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in (s.v.s.) fiillerinin keyfiyetini bilmek, sünnetin İslam hukkuuna kaynaklık etmesi açısından oldukça önemlidir. Zira Hz. Peygamber'in (s.v.s.) bütün fiilleri, sözleri ve ikrarlarının; İslam hukuku açısından bağlayıcılığı eşit değildir. O'nun (s.v.s.) neyi nerede, ne için, hangi maslahata binaen söylediğini bilmek önem arz etmektedir. Karâfi de bu durumun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacak şekilde Hz. Peygamber'in (s.v.s.) fiillerini taksim etme yoluna gitmiştir.³⁶⁹ İbn Âşûr'un ifade ettiğine göre bu taksimatı ilk yapan kişi Karâfi'dir.³⁷⁰ Karâfi *el- ihkam* adlı eserinde Hz. Peygamber'in (s.v.s.) fiillerinin çeşitli olmasının şer'i'at ve hükümlere etkisi üzerinde durmuştur.³⁷¹ Onun Hz. Peygamber'in fiillerini; fetva, risalet, tebliğ, yargı ve devlet başkanlığı şeklinde ayırdığını söylemek mümkündür.³⁷² Karâfi'nin belirttiğine göre Hz. Peygamber'in; tebliğ, risalet ve fetva ile ilgili fiillerinin sonraki zamanlarda değiştirilmesi mümkün değildir.³⁷³ Ancak Hz. Peygamber'in (s.v.s.) devlet başkanlığı ve yargı ile ilgili verdiği hükümler dönemin maslahatlarına göre yeniden değerlendirilebilir.³⁷⁴ Çünkü ona

³⁶⁵ el-Karâfi, *el-Furûk = Envarü'l-buruk fi envai'l-Furûk*, 2014, 1/280.

³⁶⁶ el-Karâfi, *el-Furûk = Envarü'l-buruk fi envai'l-Furûk*, 2014, 1/277.

³⁶⁷ Murteza Bedir, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/150-153.

³⁶⁸ İbn Âşûr, *İslâm hukuk felsefesi*, 74.

³⁶⁹ Şihabuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris el-Karâfi, *el-İhkam*, çev. Yüksel Macit (Nehir Kitapevi, 2018), 71.

³⁷⁰ İbn Âşûr, *İslâm hukuk felsefesi*, 69.

³⁷¹ el-Karâfi, *el-İhkam*, 71.

³⁷² el-Karâfi, *el-İhkam*, 72-75.

³⁷³ el-Karâfi, *el-İhkam*, 73-75.

³⁷⁴ el-Karâfi, *el-İhkam*, 75.

göre Hz. Peygamber (s.v.s.) yargı tesis etme rolüyle oluşan durumlara göre bir inşa yoluna gitmiştir.³⁷⁵ Bu yorumunun maslahatla ilişkili olduğu kanaatindeyiz.

Hz. Peygamber'in fiillerinin kısımları arasında maslahatla en çok ilişkili olan bölüm, O'nun (s.v.s.). devlet başkanlığı sıfatıyla verdiği hükümlerdir. Karâfî'ye göre Hz. Peygamber (s.v.s.) devlet başkanlığı rolüyle maslahatı sağlamıştır. Sonra ki dönemlerde devlet başkanları bazı konularda maslahatı sağlamak için farklı yaklaşımlar gösterebilir.³⁷⁶ Böylece Karâfî, Hz. Peygamber'in fiillerini birbirinden ayırarak sonraki dönemlerde ortaya çıkabilecek yeni durumlara karşı hem sünneti korumuştur, hem de maslahatın sağlanmasının mümkünlüğünü savunmuştur diyebiliriz.

3.9. Karâfî'nin Hüsün ve Kubuh Meselesine Yaklaşımı ve Eş'ârilere İhtilafı

Karâfî hükümlerin mualleliği düşüncesini savunmuştur.³⁷⁷ Ona göre şâriin hüküm belirtmediği konulara da iyi veya kötü şeklinde yorum yapılabilir.³⁷⁸ Bu düşüncesiyle çoğu konuda katıldığı Eş'âri mezhebinin görüşüne³⁷⁹ muhalefet etmiştir. Eş'ârielerin bu husutaki görüşleri, şâriin bir konu hakkında hüküm belirtmedikçe o konunun iyi veya kötü olduğunun bilinemeyeceği yönündedir.³⁸⁰ Karâfî'nin söz konusu düşüncesi istikrâ yöntemini uygulamasıyla ilintilidir. Ancak Karâfî şâriin hikmetle hükmettiğini savunurken Mu'tezilenin görüşüne de katılmaz. Zira Mu'tezililerin bu konudaki görüşüne göre şâriin hikmetle hüküm verme zorunluluğu vardır. Ancak Karâfî bunu şâriin bir zorunluluğu olarak değil kullarına lütfu ve ihsanı olarak değerlendirir.³⁸¹ Yani Şâri' kullarının menfaati için hükümleri maslahat içerecek şekilde bina etmiştir. Karâfî'ye göre şâriin vaz ettiği hükümler akılla çelişmez.³⁸²

³⁷⁵ el-Karâfî, *el-İhkam*, 72.

³⁷⁶ el-Karâfî, *el-İhkam*, 76.

³⁷⁷ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfî'nin Usûl Anlayışı*, 237.

³⁷⁸ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfî'nin Usûl Anlayışı*, 217.

³⁷⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/447-455.

³⁸⁰ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfî'nin Usûl Anlayışı*, 216.

³⁸¹ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfî'nin Usûl Anlayışı*, 217.

³⁸² Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfî'nin Usûl Anlayışı*, 218.

3.10. Karâfi'ye Göre Örf

Mâlikî fıkında örf önemli bir delildir.³⁸³ Mâlikî alîmi olan Karâfi'ye göre de örf delili önemli bir konumdur.³⁸⁴ Onun örf deliline yaklaşımı maslahat düşüncesinin temel yapı taşlarından birtanesidir. Zira ileride de bahsedeceğimiz gibi örfün maslahatla ilişkisi oldukça önemlidir. Karâfi fiili örfün, lafzı tahsis etmek veya takyid etmek için uygun olmadığını savunarak Mâlikîlerden ayrılmıştır.³⁸⁵ Bu yaklaşım, Karâfi'nin örfe verdiği önemin çok yüksek olmadığını, bilakis onu belirli sınırlar çerçevesinde ele aldığını ortaya koymaktadır. Ona göre örf, şer'î nassların anlaşılmasında yardımcı bir unsur olmakla birlikte, nassın açık lafzını değiştirecek veya sınırlandıracak bir güce sahip değildir. Bu bağlamda Karâfi, örfün hüküm istinbatında dikkate alınabilmesi için şer'î maksatlarla uyumlu olmasını ve nasslarla açık bir çatışma hâlinde bulunmamasını gerekli görmektedir. Böylece Karâfi, örfü tamamen dışlamadan, fakat sınırsız yetkiye sahip bir delil haline de getirmeden, maslahat merkezli ve dengeli bir konuma yerleştirmektedir. Bu tavır, Karâfi'nin usûl anlayışında hem naslara bağlılığı hem de toplumsal gerçekliği gözetme çabasını bir arada gösteren özgün bir tutum olarak değerlendirilebilir.

3.11. Karâfi'nin Maslahat-ı Ulya Kavramı ve İçeriği

Karâfi'nin maslahat-ı ulya teorisi çağdaş alim Sagir b. Abdüsselam el-. Vekili tarafından ele alınmıştır.³⁸⁶ Kimilerine göre Karâfi'nin böyle bir düşüncesinden söz etmek mümkün olmasa da bize göre Vekili'nin yaptığı tespit yerindedir. Çünkü İsm-i tafdîl kullanılarak oluşturulan bu ifade bize Karâfi'nin bir düşüncesinin olduğunu söylemenin mümkün olduğu hakkında ipucu vermektedir. Karâfi'ye göre daha yüksek maslahatların sağlanması için bazı mefsedetlerin giderilmesi göz ardı edilebilir. *el-Furûk*'unda cizye konusundan bahsederken, cizye karşılığında küfrün devam etmesi mefsedetine karşılık daha büyük mefsedetin önlenmesine izin verildiğini ifade etmiş, ve bunu maslahat-ı ulya olarak isimlendirmiştir.³⁸⁷ Karâfi'nin bu görüşü, bizi maslahat-ı ulya söyleminin yerinde olduğu kanaatine ulaştırmaktadır. Ayrıca fâsık dahi olsa

³⁸³ İbrahim Kâfi Dönmez, "Örf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/93-94.

³⁸⁴ Aslan, *İslam Hukukunun Esnekliği*, 160.

³⁸⁵ Pınar, *İslâm Hukukunda Karâfî, İbn Kayyim ve İbn Âbidîn'in Örf Nazariyesinin Gelişimine Katkıları*, 22.

³⁸⁶ el-Vekili, *el-İmamü 'ş-Şihab el-Karâfi*, 1996, 2/231.

³⁸⁷ el-Karâfi, *el-Furûk = Envarü'l-buruk fî envai'l-Furûk*, 2014, 2/420.

Müslümanların maslahatını sağlayan hükümdarın tercih edilmesi yönündeki görüşü maslahat-ı ulya teorisinin varlığına işaret etmektedir.³⁸⁸ Zira Müslümanların maslahatının korunması ögesi, hükümdarın fâsıklığı ile ortak bir özelliğe sahip olmuş ve maslahatın sağlanması daha âli olmuştur.

Karâfî, küçük mefsedetlerin, daha yüksek maslahatları gerçekleşmesi için gözdâri edilebileceğini düşünmektedir.³⁸⁹ Mesela ona göre Müslüman esirlerin kurtarılabilmesi için kafirlere para ödenebilir.³⁹⁰ Normal şartlar altında kafirlere para ödemek mefsedete yol açar. Ancak daha yüksek bir maslahat olan Müslümanların canının kurtarılması bu mefsedete tercih edilmiştir. Bu düşüncesinden hareketle Karâfî, maslahata ve mefsedete götüren vesileleri, gerçekleşme durumlarına göre dolaylı-uzak ve doğrudan-yakın şeklinde değerlendirmiştir. Bir diğer örnekte ise Karâfî; kişinin, kendisine zina teklifi yapan bir kadını uzaklaştırmak için onu para vermek suretiyle uzaklaştırabilmesini caiz görmüştür.³⁹¹ Bizim açımızdan dikkat çeken nokta ise şudur: Maslahatı sağlamak için normal şartlarda haram olan fiiller Karâfî tarafından meşrû görülmüştür.³⁹² Karâfî *el-Furûk* adlı eserinde vesile ve maksatlar konusunu işlerken “en üstün maksatlar” ifadesini kullanmıştır.³⁹³ Böyle bir ifadenin kullanımı, Onun düşüncesinde maslahat-ı ulyanın var olduğuna işaret etmektedir.

Vohid Matkarimov, Karâfî’nin maslahat-ı ulya kavramıyla, Karâfî’nin zamana ve mekana uygun bir fıkıh anlayışı oluşturmayı kastettiği yorumunu yapmıştır.³⁹⁴ Bu yorumun da doğru kabul edilebileceği kanaatindeyiz. Bizim düşüncemize göre Karâfî için bir maslahat-ı ulya torisi atfedilecekse bu teori hem en yüksek maslahatları tercih etmeyi hem de zamanın şartlarına göre hüküm vermeyi kapsar. Kitaplarında Karâfî’nin maslahat-ı ulya terimine çok yer vermemesi ve bu teorinin varlığını ilk ortaya atan kişinin çağdaş alîm Vekili olduğu dikkate alınırsa bizce bu teori hala gelişime açıktır.

³⁸⁸ el-Vekili, *el-İmamü’ş-Şihab el-Karâfî*, 1996, 2/180.

³⁸⁹ el-Karâfî, *el-Furûk* = *Envarü’l-buruk fi envai’l-Furûk*, 2014, 2/65.

³⁹⁰ el-Karâfî, *el-Furûk* = *Envarü’l-buruk fi envai’l-Furûk*, 2014, 2/64.

³⁹¹ el-Karâfî, *el-Furûk* = *Envarü’l-buruk fi envai’l-Furûk*, 2014, 2/65.

³⁹² el-Karâfî, *el-Furûk* = *Envarü’l-buruk fi envai’l-Furûk*, 2014, 2/65.

³⁹³ el-Karâfî, *el-Furûk* = *Envarü’l-buruk fi envai’l-Furûk*, 2014, 2/64.

³⁹⁴ Vohid Matkarimov, *el-Umniyye Adli Eseri Bağlamında Karâfî’nin Niyyetle İlgili Görüşleri ve İbadetlerde Niyyet* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 10.

4. KARÂFÎ'NİN MEFSedet TEORİSİ

Karâfî'nin teorisinin bir diğer bileşeni mefsedettir. Karâfî'nin mefsedetle ilgili görüşlerini teori olarak değerlendirebilmenin mümkün olduğu kanaatindeyiz. Ama mefsedet teorisinin maslahat teorisinden farklı olduğu düşünülmemelidir. İki bölümünün de farklı alt başlıklarla değerlendirilmesi gerekliliğinden dolayı çalışmada bu iki kavramı farklı bölümlerde ele almayı uygun gördük. Böylece ki kavramı da ayrıntılı ve düzenli bir şekilde ele almanın mümkün olduğu kanaatindeyiz.

Karâfî'nin fıkıh usûlü konularına yaklaşımı, onun hem teorik hem pratik, uygulanabilir boyutları dikkate aldığını ortaya koymaktadır demek mümkündür. Karâfî'nin mefsedet kavramını yalnızca zarar merkezli bir terim olarak değil, şer'î hükümlerin arka planındaki temel belirleyicilerden biri olarak ele aldığını göstermektedir. Bu yaklaşım, hem dünyevî hem uhrevî sonuçları dikkate alan çok katmanlı bir fikhî bakış açısına işaret eder. Karâfî'nin değerlendirmeleri, mefsedetın yalnızca görünen zararlarla sınırlı olmadığını göstermektedir. Böylece onun fıkıh anlayışında mefsedetın belirleyici bir unsur olduğu ve hükümlerin temellendirilmesinde etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Karâfî'nin maslahat teorisinin dayandığı temeller olduğu gibi mefsedet teorisini de ayakta tutan dayanaklar mevcuttur. Özellikle nehiy ve sedd-i zer'â üzerinden mefsedetı inceleme tercihi, zarar kavramının sadece sonuç odaklı değil, sebepler zinciri içinde ele alınması gerektiği düşüncesine dayanmaktadır. Bu da Karâfî'nin neden-sonuç ilişkilerine önem veren analitik tavrını tekrar hatırlatmaktadır. Bu nedenle Karâfî'nin mefsedet teorisini incelemek için onun “nehy” ve “sedd-i zer'â” ile ilgili düşünceleri üzerinden gidilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bu amaçla bilginimizin, *Tenkihu 'l-fusûl*, *Nefaisu 'l-fusûl* ve *el-Furûk* eserleri başta olmak üzere fıkıh usûlü ile ilgili kitaplarından bu konuları incelemeye gayret edeceğiz. Ama öncesinde mefsedetle ilgili genel bir bilgi vermeyi uygun görmekteyiz.

4.1. Karâfî'ye Göre Nehiy–Mefsedet İlişkisi

Karâfî, nehyin tanımını, “*kesin bir istekle terk edilmesi için konulmuş lafız*”³⁹⁵ şeklinde yapmaktadır. Ona göre nehiy haramlığı ifade etmektedir.³⁹⁶ Karâfî'nin belirttiğine

³⁹⁵ el-Karâfî, *Tenkihu 'l-fusûl fi ilmi 'l-usûl*, 223.

³⁹⁶ el-Karâfî, *Tenkihu 'l-fusûl fi ilmi 'l-usûl*, 225.

göre nehyin kısımları dörde ayrılmaktadır. Eşyaya ta'liki açısından; ya eşyanın bütününe yöneliktir, örneğin içki ve domuzda olduğu surette. Ya toplamı ilgilendirir, mesela iki kız kardeşi aynı anda nikah altında bulundurmak gibi. Ya da ihtiyari olana yöneliktir.³⁹⁷ Mesela bir kadınla evlendikten sonra onun annesiyle evlenmek gibi. Veya bedel olarak. Yani namazın orucun yerine geçmesinde olduğu gibi.³⁹⁸ Burada verilen nehy tasnifi, Karâfi'nin eşyaya taalluk eden yasakların ardındaki illet bağlarını belirlemeye çalıştığını gösterir. Onun düşüncesinde nehyin fesadı gerektirmesi, yasağın yalnızca haramlık bildiren lafız olmasından değil, aynı zamanda fiilin taşıdığı mefsedetın derecesinden kaynaklanır. Bu yönüyle Karâfi'nin yaklaşımı, yasakların mahiyetini belirlemede mefsedeti ölçü alan bir düşünce yapısına işaret etmektedir.

Karâfi, Şafiîlerin çoğunluğu ve Mâlikîlerden Bakıllânî'nin³⁹⁹ aksine kendisinin, nehyin fesadı gerektirdiğini kabul ettiğini ifade etmektedir.⁴⁰⁰ Ona göre nehiy, mefsedeti ortadan kaldırmak içindir.⁴⁰¹ Böylelikle mefsedeti barındıran şey de hükmen fesattır. Karâfi'nin nehiy ile ilgili bu düşünceleri onun; nehyin, Şâri' tarafından mefsedeti def etmek için konulduğunu savunduğunu ispat etmektedir. Nehiy bu anlamı ile düşünüldüğünde şar'ın hükümleri emrederken maslahatı amaçladığı gibi nehyettiği şeylerin de fesadı kaldırmak için olduğunu ifade eder. Söz gelimi: Karâfi, hükümlerin şâri' tarafından vaz' edilmeden önce "maslahatı temin" veya "mefsedeti def" vasıflarını aldıklarını düşünmektedir, demenin mümkün olduğu kanaatindeyiz.

4.2. Mefsedetın Sedd-i Zerîa ile İlişkisi

Karâfi'nin zarar doğurabilecek bütün yolları titizlikle ele aldığı görülmektedir. Onun vesile kavramını geniş bir çerçevede yorumlaması, fiillerin hem doğrudan hem dolaylı sonuçlarının şer'î bakımdan değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Bu şekildeki bir tutum, hem bireysel günah hem de toplumsal düzen açısından önleyici bir yaklaşımı öne çıkarmaktadır. Karâfi'ye göre sedd-i zerîa, ilk bakışta zararsız görünseler bile mefsedete götüren şeylerin kaynağında önlenmesidir.⁴⁰² Karâfi, Mâlikî mezhebine

³⁹⁷ el-Karâfi, *Tenkîhü'l-fusûl fi ilmi'l-usûl*, 227.

³⁹⁸ el-Karâfi, *Tenkîhü'l-fusûl fi ilmi'l-usûl*, 228.

³⁹⁹ H. Yunus Apaydın, "Nehiy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/544-547.

⁴⁰⁰ el-Karâfi, *Tenkîhü'l-fusûl fi ilmi'l-usûl*, 228.

⁴⁰¹ el-Karâfi, *Tenkîhü'l-fusûl fi ilmi'l-usûl*, 228.

⁴⁰² el-Karâfi, *el-Furûk = Envarü'l-buruk fi envai'l-Furûk*, 2014, 2/61.

mensup kişilerin sedd-i zerîayı sadece Mâlikî mezhebine özgü bir delil olarak görmelerini “vehim” olarak değerlendirir.⁴⁰³ Ona göre sedd-i zerîa üçe ayrılır.

1) Bütün ümmetin yasaklanması konusunda ittifak ettiği mefsedete götüren vesileler.⁴⁰⁴ Karâfî bu kısma örnek olarak, müslümanların geçtiği yollara çukur kazmanın onlara zarar verebileceği sebebiyle yasaklanmasını örnek olarak vermiştir.

2) Yasaklanmasının mümkün olmayacağı konusunda ittifak olan zerîalar, zinayı engellemek için evlerin yanyana yapılmasını yasaklamanın doğru olmaması gibi. Bu kısım bize mülga maslahatları anımsatmaktadır. Çünkü mülga maslahatlarda da benzer bir durum söz konusudur.

3) Yasaklanıp yasaklanmaması hakkında ihtilaf olan zerîalar. Karâfî, bu grupla ilgili, vadeyle satılan malın vade dolmadan daha düşük bir fiyata geri alınması hakkında vaki olan ihtilafları örnek olarak göstermiştir.⁴⁰⁵

Karâfî’ye göre zerîalar vesîle demektir.⁴⁰⁶ Mefsedete götüren durumların önüne set çekilip engellenmesi gerektiği gibi, maslahatlara götürenlerinde önünün açılması gerekmektedir.⁴⁰⁷ Burada Karâfî’nin feth-i zerîa hususunu kabul ettiğine dikkat çekilmelidir. *el-Mübikât* eserinde Karâfî, nassların bildirdiklerini inkar edebilecek nitelikte dua eden kimsenin kafir olduğuna içtihat etmiştir. Mesela birinin, “Allah’ım kafirlere azap etme”⁴⁰⁸ diye dua etmesi gibi. Bu mefsedete götüren bir durum olduğu için Karâfî’ye böyle bir dua doğru değildir çünkü bu tür bir dua insanı küfre götürecektir.⁴⁰⁹ Burada Karâfî’nin âhiret mefsedeti olan azaba sürüklenmemek için böyle bir fiile karşı çıktığını görmekteyiz. Sözgelimi Karâfî’nin mefsedet ayrımında dünya ve âhiret ayrımının olduğunu düşünmenin mümkün olduğu kanaatindeyiz.

Karâfî, *Nefaisu’l-fusûl adlı* kitabında Hz. Peygamber’e (s.v.s.) ictihad yetkisinin verildiğini ifade eder. Ona göre Hz. Peygamber (s.v.s.) bu yetkiyle beraber mefsedete götürecektir şeyleri, nehy etmek yoluyla engellemiştir.⁴¹⁰ Karâfî, bu konuyla ilgili Hz. Peygamber’in (s.v.s.) konulmasını nehyettiği isimler üzerinden açıklama yapmaktadır. Karâfî, bu isimlerden olan “bereket” ismi üzerinden örnek vermiştir. Ona göre Hz. Peygamber’in (s.v.s.) bu ismi yasaklamasının sebebi oluşacak mefsedeti önlemektir. Zira

⁴⁰³ el-Karâfî, *el-Furûk* = *Envarü’l-buruk fi envai’l-Furûk*, 2014, 2/61.

⁴⁰⁴ el-Karâfî, *el-Furûk* = *Envarü’l-buruk fi envai’l-Furûk*, 2014, 2/62.

⁴⁰⁵ el-Karâfî, *el-Furûk* = *Envarü’l-buruk fi envai’l-Furûk*, 2014, 2/62.

⁴⁰⁶ el-Karâfî, *el-Furûk* = *Envarü’l-buruk fi envai’l-Furûk*, 2014, 2/62.

⁴⁰⁷ el-Karâfî, *el-Furûk* = *Envarü’l-buruk fi envai’l-Furûk*, 2014, 2/63.

⁴⁰⁸ Ebü’l-Abbâs Şehabeddîn Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karâfî, *el-Münciyât ve’l-mübikât fi’l-ed’iye*, thk. Muhammed İbn Yusuf (Tunis: Dâru Sahnûn, 2014), 72.

⁴⁰⁹ Karâfî, *el-Münciyât ve’l-mübikât fi’l-ed’iye*, 71.

⁴¹⁰ el-Karâfî, *Nefaisu’l-fusûl fi şerhi’l-Mahsul*, 9/4064.

adı bereket olan birinin evini ziyaret eden kimsenin, Bereket'in evde olmaması üzerine alacağı; "bereket evden ayrıldı" cevabı hoş karşılanmamıştır.⁴¹¹ Hz. Peygamber'in (s.v.s.) bu ve buna benzer isimleri yasaklamasının sebebi dil ile söylenenin oluşturacağı olumsuzluktur. Bu yüzden Hz. Peygamber (s.v.s.) mefsedete götüren bu durumu nehyetmiştir. Karâfi'ye göre Mefsedetin muhatap olduğu hükümlerin; haram ve mekruhu kapsadığı söylenebilir. Buna göre Karâfi'nin anlayışına dayanarak, bir şeyde mefsedetin azlığı veya çokluğu, o şeyin haramlık veya mekruhluk derecesini belirler demek mümkündür.

4.3. Karâfi'nin Maslahat Çerçevesinde Mendub-Farz Önceliklendirmesine Yaklaşımı

Karâfi, mefsedeti ortadan kaldırmak için mendubun vacibe tercih edildiğini savunmuştur.⁴¹² Karâfi bu görüşü savunurken şeriatın genel ruhunu ve uygulamalarını esas almıştır. *el-Furûk* adlı eserinde; yağmur, karanlık ve çamur gibi meşakkat oluşturan durumların mevcut olduğu zamanlarda sünnete göre iki vaktin cem edilebileceğini aktarmıştır.⁴¹³ Böyle bir durumda, mendup olan cemaatle namaz kılmak; vacip olan namazı vaktinde kılmaya tercih edilmiştir. Karâfi, şeriatın genel kâidelerine göre mefsedeti savuşturmanın tek yolunun vacibin terki ise böyle bir durumda vacip terk edilebileceği şeklinde bir yorum yapmıştır.⁴¹⁴ buna örnek olarak da mazeretten dolayı orucun bozulmasıyla vacibin terk edilebildiğini ve seferîlik durumunda namazın kasredilmesiyle yine vacip olanın terk edildiğini söylemiştir.⁴¹⁵ Ayrıca yine mefsedetin giderilebilmesi için tek çarenin haram veya mekruhları işlemek olduğu durumlarda haram ve mekruhların işlenebileceğini aktarmıştır.⁴¹⁶ Karâfi'nin bu husustaki tutumu, bize onun mefsedet teorisiyle neyi ifade ettiğini anlamak konusunda ipucu vermektedir. *el-Furûk* adlı kitabında yukarıda aktardığımız durumu zikretmiştir. Kitabındaki metodu gereği olarak burada da iki kâidenin farkını belirtmeye çalışmıştır. Bu iki fark vacibin menduba tercihi ve mendubun vacibe tercihidir. Karâfi ilk olarak vacibin menduba tercihinin ele almıştır. Genel kabule mutabık olarak o da vacibin menduptan üstün olduğunu kabul

⁴¹¹ el-Karâfi, *Nefaisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsul*, 9/4064.

⁴¹² el-Karâfi, *el-Furûk = Envarü'l-buruk fî envai'l-Furûk*, 2014, 2/233.

⁴¹³ el-Karâfi, *el-Furûk = Envarü'l-buruk fî envai'l-Furûk*, 2014, 2/233.

⁴¹⁴ el-Karâfi, *el-Furûk = Envarü'l-buruk fî envai'l-Furûk*, 2014, 2/234.

⁴¹⁵ el-Karâfi, *el-Furûk = Envarü'l-buruk fî envai'l-Furûk*, 2014, 2/235.

⁴¹⁶ el-Karâfi, *el-Furûk = Envarü'l-buruk fî envai'l-Furûk*, 2014, 2/236.

etmiştir. Bu durum normal şartlar altında söz konusudur. Onun, vacibe tercih edildiğini savunduğu durum ise mefsedetın yani zarar ve meşakkatin ortaya çıktığı durumlarda söz konusudur.⁴¹⁷ Böyle bir tercih yaparken de sırf mefsedeti def etmek için böylesine eleştiriye açık bir görüşü beyan etmemiştir. Elbette mefsedeti def etmenin önemini vurgulamış fakat bunu şâri'e atfetmiştir.⁴¹⁸ Yani mefsedetın ortadan kaldırılması gerektiğini şâri'in verdiği hükümlerden anlamıştır. Bu da onun fıkıh anlayışında maslahat ve mefsedet teorisinin ne kadar belirleyici olduğuna işaret etmektedir. O hem maslahat hem de mefsedet teorisinde, önce şâri'in verdiği hükümlerden şeriatın genel maksadını ve gayesini anlamaya çalışmış ve şeriatın maslahatı sağlamak ve mefsedeti def etmeyi amaçladığını görmüştür. Karâfî, bu amaçların gerektirdiği şekilde hüküm vermek gerektiğini düşünmektedir. Karâfî'nin mefsedeti gidermek uğruna bazı vaciplerin terk edilebileceğini savunması, onun hükümlerde maksad odaklı yaklaşımını ortaya koymaktadır. Şer'î hükümlerin katı bir yapı değil, maslahat-mefsedet dengesi içinde işleyen esnek bir sistem olduğunu gösterircesine serdettiği görüşler, onun zamana ve mekana uyan fıkıh anlayışının temel göstergelerinden bir tanesidir

Karâfî, *el-Furûk* adlı kitabının 117. bölümünde İslam karşıtlarının iddialarına cevap verirken mefsedet ile ilgili önemli hususlara değinmektedir.⁴¹⁹ Karâfî bu farkta İslam düşmanlarının, kafirlerin küfrünün devamına karşılık cizye alınarak öldürülmemelerini; zina eden kişilerden ise bir ödemenin kabul edilmeyerek öldürülmeleri, durumunun tezatlık oluşturduğunu savunduklarından bahseder. Zira İslam dininde küfür zinadan daha büyük bir suçtur. Onlar da bu argümanı kullanmışlardır. Karâfî, kitabının diğer sayfalarında bu duruma cevap vermektedir. Ona göre cizye alıp kafiri öldürmemekle küfrün devamına izin verilmesiyle bir mefsedet oluşsa da o kafirin küfür üzerinde öldürülüp sonsuz ateşte kalması mefsedeti ilkinden daha yüksek bir mefsedettir.⁴²⁰ Karâfî'nin burada kullandığı, "mefsedet-i ulya"⁴²¹ ifadesi dikkat çekicidir. Karâfî, maslahat teorisinde olduğu gibi mefsedet teorisinde de şâriin hükümlerinin hikmet barındırdığı kabulü üzerinden hareket eder. Zira zannımızca o, şâriin hükümlerinin maslahatı temin ve mefsedeti def ettiğine o kadar emindir ki şâriin verdiği hükümleri bu bağlamda yorumlamaya gayret gösterir. Karâfî'nin burada serdettiği görüşlerden

⁴¹⁷ el-Karâfî, *el-Furûk* = *Envarü'l-buruk fi envai'l-Furûk*, 2014, 2/233.

⁴¹⁸ el-Karâfî, *el-Furûk* = *Envarü'l-buruk fi envai'l-Furûk*, 2014, 2/234.

⁴¹⁹ el-Karâfî, *el-Furûk* = *Envarü'l-buruk fi envai'l-Furûk*, 2014, 2/419.

⁴²⁰ el-Karâfî, *el-Furûk* = *Envarü'l-buruk fi envai'l-Furûk*, 2014, 2/420.

⁴²¹ el-Karâfî, *el-Furûk* = *Envarü'l-buruk fi envai'l-Furûk*, 2014, 2/420.

çıkardığımız bir diğer sonuç ise onun uhrevî mefsedetleri dünyevi mefsedetlere tercih edilmesini savunduğudur.

Karâfi'ye göre; cizye karşılığında kafirin öldürülmemesi, onun neslinin İslâm'a ve Müslümanlara düşman olması mefsedetini ortadan kaldırır. Bilgin, Bu mefsedeti ortadan kaldırıp onun ve neslinin müslüman olmasına açık kapı bırakmayı şeriatın özelliği olarak görür.⁴²² Karâfi'nin ifadelerinden, büyük maslahatları sağlamak için küçük mefsedetlerin göz ardı edilebileceği anlaşılmaktadır. Bu da onun yüksek maslahat teorisiyle ilişkilidir. Cizye alma ile ilgili cevabının ardından 117. bölümde Karâfi, zina yapanın cezadan kurtulmak için ödeme yapmasını kabul edilmemesinin nedenlerini açıklmaya gayret gösterir. Ona göre zina yapmak Allah'a (c.c.) isyan etmektir. Böyle bir suça karşılık para almakla sağlanan "hakîr" bir maslahat, büyük bir mefsedet ortadan kaldırılmasına tercih edilemez. Karâfi buradaki mefsedeti Allah'a (c.c.) isyan olarak ifade etmiştir.⁴²³ O, şeriatın zinaya karşı para cezası koymamasının sebebi olarak böyle bir durumun sırf mefsedet içermesiyle ilişkilendirmiştir.⁴²⁴ Karâfi'nin uhrevî mefsedeti dünyevî mefsedetten üstün tutması, onun değer hiyerarşisini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Küfrün kalıcılığı ile zinanın geçiciliği arasındaki farkı mefsedet derecesiyle açıklaması, ukûbatlarda amaç-sonuç ilişkisini dikkate alan bir yöntem geliştirdiğini göstermektedir.

Karâfi *el-Furûk* adlı kitabının 86. bölümünde, sevabın ve cezanın miktarının içerdikleri maslahat ve mefsedete göre değişkenliğini ifade etmiştir.⁴²⁵ Buradan hareketle cezanın artmasında, işlenilen fiilin içerdigi mefsedet Karâfi için önemli olduğunu anlamaktayız. Bu itibarla mefsedet niceliği oranında, haram ve mekruhta belirleyici olduğunu hatırlatmakta fayda görmekteyiz. Karâfi bu başlık altında insanın canına ve ırzına zarar vermenin, malına zarar vermekten daha büyük mefsedet içerdigini belirtmektedir. Bu noktada onun beş temel hususu mefsedetten korumak ile ilgili düşünceleri hakkında fikir sahibi olmaktayız. Beş temel hususun mefsedetten korunması hususunda Karâfi, can ve ırz öğelerini maldan daha öncelikli tutmuştur.⁴²⁶ Burada ceza miktarının fiilin içerdigi mefsedet ağırlığına göre belirlendiğini ifade etmesi, Karâfi'nin adalet anlayışında orantılılık ilkesini benimsediğini göstermektedir. Can ve ırz

⁴²² el-Karâfi, *el-Furûk* = *Envarü'l-buruk fi envai'l-Furûk*, 2014, 2/420.

⁴²³ el-Karâfi, *el-Furûk* = *Envarü'l-buruk fi envai'l-Furûk*, 2014, 2/421.

⁴²⁴ el-Karâfi, *el-Furûk* = *Envarü'l-buruk fi envai'l-Furûk*, 2014, 2/422.

⁴²⁵ el-Karâfi, *el-Furûk* = *Envarü'l-buruk fi envai'l-Furûk*, 2014, 2/248.

⁴²⁶ el-Karâfi, *el-Furûk* = *Envarü'l-buruk fi envai'l-Furûk*, 2014, 2/248-249.

mefsedetinin mal mefsedetinden üstün tutulması, onun zarûîyyâtlar konusundaki önceliklerini yansıtır.

İslâm'da büyük günah ve küçük günah ayrımı söz konusudur.⁴²⁷ Karâfî, büyük günah ve küçük günah meselesine mefsedetle ilişkilendirmiştir.⁴²⁸ Ona göre Hz. Peygamber'in (s.v.s.) hadislerinde ifade ettiği büyük günahlara ilaveten onlarla aynı mefsedeti barındıran diğer günahlar da büyük günah olarak değerlendirilir.⁴²⁹ Büyük ve küçük günah ayrımının mefsedet üzerinden açıklanması, Karâfî'nin ahlâkî fiillerde bile ölçüyü sonuçların zarar derecesiyle irtibatlandırıldığını göstermektedir. Bu yaklaşım, günah kavramını, durağan değil, içerdiği mefsedetin; toplumsal ve bireysel boyutlarıyla birlikte "dinamik" bir sınıflandırmaya tabi tutar

Karâfî *el-Furûk* adlı eserinde büyük günah ve küçük günah arasındaki ayrımı oluşturan unsurun, içerdikleri mefsedetin büyüklüğü olarak ifade etmiştir.⁴³⁰ Ona göre günahlar; küfre neden olanlar, büyük günahlar ve küçük günahlar olarak taksim edilir. Küfre neden olanlar, en yüksek mefsedetleri barındıranlardır. Bir alt derecede mefsedet barındıranlar büyük günahların en yüksek derecesidir. Daha az mefsedet barındıranlar büyük günahların alt derecesidir. Bu şekilde mefsedet azaldıkça günahların seviyeleri de düşer. Burada dikkat çekmek istediğimiz nokta Karâfî'nin, hükümler şâri' tarafından teşrî' edilince onların maslahat veya mefsede dikkat edilerek vaz' edildiğine olan itimadıdır. Zira ifadelerinden bunu anlamaktayız.⁴³¹

Karâfî, İbadetleri yerine getirirken çok büyük zararlara sebebiyet vermeyen ve ibadetlerin zatıyla ilgili olan meşakkatleri kaldırmanın uygun olmadığını dile getirmektedir. Burada dikkat çekici olan nokta, meşakkatlerinde bir şekilde zarara sebep olmasına rağmen Karâfî tarafından bunlar mefsedet olarak değil meşakkat olarak değerlendirilmiştir.⁴³² İbadetlerdeki meşakkatin mefsedet sayılmaması, Karâfî'nin ibadetlerin özüne dair düşüncelerini göstermektedir. Ona göre meşakkat, ibadetin doğasına entegredir. Bu nedenle mefsedet kapsamına alınmaz. Bu ayrım, ibadet hükümlerinin esası ile maslahat-mefsedet dengesi arasındaki çizgiyi belirginleştirir.

Bu başlık altında Karâfî'nin mefsedet anlayışını ele alırken onun meseleye hem teorik hem de pratik bir bakışla yaklaştığını tespit etmekteyiz Karâfî'ye göre mefsedet ve

⁴²⁷ Adil Bebek, "Kebîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/163-164.

⁴²⁸ el-Karâfî, *el-Furûk* = *Envarü'l-buruk fi envai'l-Furûk*, 2014, 1/287.

⁴²⁹ el-Karâfî, *el-Furûk* = *Envarü'l-buruk fi envai'l-Furûk*, 2014, 1/288.

⁴³⁰ el-Karâfî, *el-Furûk* = *Envarü'l-buruk fi envai'l-Furûk*, 2014, 1/290.

⁴³¹ el-Karâfî, *el-Furûk* = *Envarü'l-buruk fi envai'l-Furûk*, 2014, 1/293.

⁴³² el-Karâfî, *el-Furûk* = *Envarü'l-buruk fi envai'l-Furûk*, 2014, 1/281.

maslahat birbirinden tamamen ayrı iki kavram değildir. Aksine, ikisi de şer‘î hükümlerin amacını anlamada birbirini tamamlayan yönleri sahiptir. Maslahat faydayı, mefsedet ise zararı ifade eder; bu sebeple iki kavramın dengeli şekilde değerlendirilmesi önemlidir.

Karâfi’nin mefsedeti açıklarken kullandığı en önemli yöntemlerden biri, zararı sadece ortaya çıkan sonuçlar üzerinden değil, o sonuca götüren sebepler üzerinden de incelemesidir. Onun nehy ve sedd-i zer‘a kavramlarını mefsedetle ilişkilendirmesi bu yönüyle dikkat çektiğini düşünüyoruz. Böylece Karâfi, fiillerin hem doğrudan hem dolaylı etkilerini dikkate alan bir yaklaşım geliştirmiştir. Mefsedetın derecelendirilmesi konusu da Karâfi’nin düşüncesinde önemli bir yer tutar. Ona göre fiillerin büyüklüğü ya da küçüklüğü, içerdiği zararın boyutuna göre belirlenir. Bu durum ceza hukukunda da geçerlidir; cezanın ağırlığı, fiilin ortaya çıkardığı mefsedetın derecesiyle uyumlu olmalıdır. Zannımızca onun bu bakış açısı, adalet kavramını ön plana çıkarır. Karâfi’nin uhrevî zararları dünyevî zararlardan daha önemli görmesi ise onun değer anlayışını ortaya koyar. Küfür ve zina örneği üzerinden yaptığı açıklamalar, mefsedeti yalnızca dünyevî bir kavram olarak ele almadığını, dini boyutunu da dikkate aldığını göstermektedir. Bu yönüyle mefsedet, onun düşüncesinde sadece hukuki değil, aynı zamanda ahlâkî ve itikadî bir anlam taşır.

Sonuç olarak Karâfi’nin mefsedet teorisi, İslam hukukunda zarar kavramını sistemli bir şekilde ele alan önemli bir yaklaşımdır. Onun mefsedeti tanımlama biçimi, sebeplerle sonuçlar arasındaki ilişkiyi açıklaması ve kavramı farklı alanlarla bağlantılı olarak değerlendirmesi, bu teorinin sağlam bir zemine dayandığını göstermektedir. Bu sebeple Karâfi’nin mefsedet anlayışı hem klasik literatür içinde hem de güncel tartışmalarda dikkate alınması gereken önemli bir düşünce modelidir.

5. KARÂFÎ'NİN MÜTEAHHİR MASLAHAT ve MEFSEDET DÜŞÜNCESİNE ETKİLERİ

Wael Hallaq'ın da savunduğu gibi İslam hukuku teolojik ahlaki temellere dayanır.⁴³³ Bu temeller sayesinde modern sistem daha iyi tanınabilir. Karâfi; sırlı, hikmetli olarak nitelediği küllî kâideler esaslı hukuk anlayışı üzerinde durmuştur.⁴³⁴ Bu anlayış, Hallaq'ın da üzerinde durduğu yeniden yorumlamanın⁴³⁵ temellerini oluşturabilecek niteliktedir. Bu bağlamda Karâfi'nin taabüdî hükümlerin incelenmesinde yaptığı tespitler, sonraki dönem âlimlerin üzerinde durduğu bir konudur. Bilimsel bir çalışma, yapısı gereği bazen çok fazla teknik ayrıntılarla dolu olabilir. Çoğu âlimin eserlerini oluştururken ilmî kaygılardan ötürü oldukça titiz davrandıkları görülür. Bu da onların eserleriyle anlatmak istedikleri fikirlerinin teoride kalmasına neden olabilir. Fakat Karâfi'nin teorisinin oldukça pragmatik ve uygulanabilir olduğu kanaatindeyiz. Sayıları az olsa dahi kendisinden etkilendiğine kanaat ettiğimiz her âlim, düşünceleri ile hem kendi dönemlerine hem de sonraki dönemlere damga vurmuştur.

Karâfi, maslahata binaen hüküm verme işlemine geniş bir esneklik sağlamıştır.⁴³⁶ Karâfi'den sonra gelen özellikle Necmüddîn et-Tûfî (ö. 716/1316) ve İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî (ö. 790/1388) bu konunun daha da ön plana çıkmasını sağlamışlardır. Takıyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), Şâtıbî, Muhammed Tâhir İbn Âşûr (ö. 1284/1868), Şah Veliyyullah Dehlevî (ö. 1176/1762), Yûsuf el-Karadâvî (ö. 2022) gibi bilginlerin her biri önemli âlimler olarak nitelenebilir. Bu kişileri Karâfi ile ortak noktada buluşturan hususun zamanın şartlarına uygun bir fıkıh anlayışı geliştirmek olduğu kanaatindeyiz. Karâfi; hükümlerin muallelliği, Hz. Peygamber'in (s.v.s.) fiillerinin kısımlandırılması konusunu ilk defa işleyen âlimdir.⁴³⁷ Mezhepleri yakınlaştırma, hüküm vermede örfü dikkate alma gibi konuların geliştirilmesinde önemli katkılar sağlamıştır, Bu nedenle ondan sonra gelen ve bu konulara değinen âlimler onun etkisinden uzak değillerdir. Nitekim onlar da eserlerinde özellikle bu konuları işleyince Karâfi'nin fikirlerine müracaat etmişlerdir. Çalışmada maslahatın sistemleştiricisinin Karâfi olduğu üzerinde durduk. Çağdaş âlimler de dahil

⁴³³ Wael B. Hallaq, *Hukukun Ahlaki Boyutu*, çev. Necmettin Kızılkaya (İstanbul: Pınar Yayınları, 2021), 65-75.

⁴³⁴ el-Karâfi, *el-Furûk = Envarü'l-buruk fi envai'l-Furûk*, 2014, 1/63.

⁴³⁵ Hallaq, *Hukukun Ahlaki Boyutu*, 169-181.

⁴³⁶ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfi'nin Usûl Anlayışı*, 229.

⁴³⁷ İbn Âşûr, *İslâm hukuk felsefesi*, 69.

olmak üzere çoğu kişi bu fikirdedir.⁴³⁸ bazı bilginler ise sistemleştirici olarak Şâtıbî'yi de işaret etmişlerdir. Ancak, gerek modern dönemlerde gerekse daha önceki zamanlarda buhranlar ortaya çıktığında maslahat düşüncesini çözüm olarak gören kişiler ilk olarak Karâfî'ye müracaat ettikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca yaratılan etki olarak da Karâfî'nin Şâtıbî'den daha geniş bir alana sahip olduğu görülür. Bu sadece Karâfî'nin maslahat düşüncesinin orijinalliliğiyle alakalı değildir. Zira İbn Abdüsselâm da oldukça özgün bir maslahat düşüncesine sahiptir. Fakat etki olarak Karâfî, zannımızca daha ileridedir. Netice olarak maslahat düşüncesinde Karâfî'nin Şâtıbî'den daha etkili olmasını, ilk sistemleştiren ve orijinal fikirlere sahip olan kişi olmasıyla bağdaştırabiliriz.

Karâfî kendisinden sonra gelen alimleri maslahatla ilişkili olan şu konularda etkilemiştir: Hükümlerin muallelliliği, Hz. Peygamber'in (s.v.s.) tasarruflarının kısımlandırılması. Örfün değişmesiyle ahkâmın da değişmesi, zamanın değişmesiyle ahkâmın teğayyuru, küllî kâideler odaklı fıkıh yaklaşımı ve mezheplerin yakınlaştırılması gibi. Özellikle tek bir mezhebe kalmayı tercih etmeyen ve zamanın şartlarına göre bir fıkıh sistemi oluşturmak isteyen alimler Karâfî'den etkilenmişlerdir.⁴³⁹

5.1. Karâfî'nin Şâtıbî'nin Maslahat ve Makâsıd Anlayışına Etkisi

Şâtıbî maslahat konusunda zaman zaman Karâfî'yi eleştirse bile⁴⁴⁰ yeri geldiğinde onun fikirlerine yönelmiştir diyebiliriz. Karâfî'nin Şâtıbî'ye net olarak etkisinin de Karâfî'nin temelini attığı maslahata dayanan küllî kâideler esaslı fıkıh anlayışının etkisinde bir anlayış oluşturmaktır. Kimileri Şâtıbî'yi bu ilmin kurucusu veya sistematikleştiricisi olarak kabul etse de İbn Âşûr gibi bazı bilginler bu sıfatı Karâfî'ye nispet eder.⁴⁴¹ Hallaq ta Şâtıbî'nin, tümevarımsal hukuk sisteminin eşsiz faktörü olmadığını aktarır.⁴⁴² Şâtıbî'nin kurucu ve sistematikleştirici olmadığı savı kabul edildiği zaman ortaya şu sonuç çıkar: Şâtıbî'nin maslahat konusunda; kendi mezhebinden olan Karâfî'nin adımlarını takip etmesi, kitaplarında ona atıf yapması gibi gerçekler dikkat çekmektedir. Bu da onun büyük ölçü de Karâfî'den etkilendiği sonucuna ulaşılabileceğini düşündürmektedir

⁴³⁸ el-Vekili, *el-İmamü 'ş-Şihab el-Karâfî*, 1996, 2/210.

⁴³⁹ Matkarimov, *el-Umniyye Adli Eseri Bağlamında Karâfî'nin Niyyetle İlgili Görüşleri ve İbadetlerde Niyyet*, 6.

⁴⁴⁰ Şâtıbî, *El- Muvâfakât*, 2/51.

⁴⁴¹ el-Vekili, *el-İmamü 'ş-Şihab el-Karâfî*, 1996, 2/210.

⁴⁴² Hallaq, *Hukukun Ahlaki Boyutu*, 166.

5.2. Karâfî'nin İbn Âşûr'un Maslahat Teorisine Etkisi

Çağdaş yazarlardan İbn Âşûr maslahat konusundaki zincirin son halkasıdır denilebilir. Makâsîd ve gaye problemi konusunda kaleme aldığı *Makâsîdü's-Şerîati'l-İslamiyye* eseri, ilim çevreleri tarafından medhedilen bir eserdir. Onun bu eseri maslahatın tarihi serüveninde önemli bir konuma sahiptir. Çünkü bu eserde maslahat konusunda çalışmış önceki âlimlerin görüşleri birlikte ele alınır. Şâtıbî'nin ve Karâfî'nin maslahat görüşlerinin aynı eserde yer alması, iki bilgin hakkında karşılaştırmalar yapılması gibi özellikler bu kitabın -bize göre- epik olan yönlerini yansıtır. Ayrıca İbn Âşûr'un bu eserle ulaştığı şeylerden bir tanesi de önceki âlimlerin maslahat düşüncelerinin özünü günümüze aktarabilmesidir. Bu sayede tarihsel süreç içerisinde maslahatın gelişimini görme imkanı doğar.

İbn Âşûr, Şâtıbî'den ziyade; maslahat esaslı düşüncenin kurucusu olarak Karâfî 'yi görmektedir.⁴⁴³ Buna paralel olarak maslahat düşüncesindeki pek çok görüşünü belirtirken Karâfî'den atıf yaptığı görülür. İbn Âşûr'un Karâfî'den etkilendiğini söyleyebileceğimiz ilk ve en önemli konu Karâfî'nin Hz. Peygamber'in (s.v.s.) fiillerini sınıflandırması bahsidir. Bu konu, daha önce de belirttiğimiz üzere maslahat konusuyla yakından ilgilidir. İbn Âşûr eserinde bu konuya bir başlık ayırır. Bu başlıkta İbn Âşûr Karâfî'nin Hz. Peygamber'in (s.v.s.) tasarruflarını ayırdeden ve belirleyen ilk kişi olduğunu söyler.⁴⁴⁴ İbn Âşûr kitabında Hz Peygamber'in (s.v.s.) fiillerini; teşrî', ifta, kaza, imaret, irşad, sulhu sağlama, danışana yol gösterme, nasihat, güzele yönlendirme, hakikatleri telakki etme, tedip ve irşattan ayırma durumları şeklinde taksim etmiştir.⁴⁴⁵ Bu sınıfların bazılarını Karâfî'nin belirttiğinin bazılarını da kendisinin eklediğini bizzat söylemiştir.⁴⁴⁶

Sedd-i zerîa konusunda İbn Âşûr, Karâfî'nin *Tenkihu'l fusûl* adlı kitabındaki ifadelerinin hemen hemen aynısı kullanarak görüşünü belirtmiştir.⁴⁴⁷ Bu görüşe göre sedd-i zerîa mefsedete götüren amellerin yasaklanmasına bağlı bir terimdir.⁴⁴⁸ Böylece İbn Âşûr'un; Karâfî'nin maslahat teorisinin önemli bir parçasını oluşturan sedd-izerîâyı, Karâfî'yi zikrederek mefsedetle sedd-i zerîa arasında bağlantı kurması bize bu konuda

⁴⁴³ el-Vekili, *el-İmamü's-Şihab el-Karâfî*, 1996, 2/210.

⁴⁴⁴ İbn Âşûr, *İslâm hukuk felsefesi*, 69.

⁴⁴⁵ İbn Âşûr, *İslâm hukuk felsefesi*, 69-87.

⁴⁴⁶ İbn Âşûr, *İslâm hukuk felsefesi*, 73.

⁴⁴⁷ İbn Âşûr, *İslâm hukuk felsefesi*, 319.

⁴⁴⁸ İbn Âşûr, *İslâm hukuk felsefesi*, 319.

Karâfî'nin etkisini göstermektedir. Karâfî'nin taabbüdî hükümler de dahil olmak üzere şâri'in koyduğu bütün hükümlerde hikmet olduğu görüşünde olduğunu daha önce belirtmiştik. İbn Âşûr, taabbüdî hükümlerin muallelliği konusunda genel olarak hikmete dayalı olduklarını Fakat bu illetlerin bazılarının bilinmediğini ayrıca bazılarının hikmete dayalı olmayabilceğini ifade etmiştir. Burada bir olasılığa yer vermiştir. Ancak bu olasılık, zannımızca zıt görüşte olanları da tamamiyle reddetmemek için ifade edilmiştir.⁴⁴⁹ Çünkü kullandığı ifadelerden, bu çaba anlaşılmaktadır.

Mekasidu 'ş-şer'îati 'l-İslamiyye eserinde Hz Peygamber'in (s.v.s.) verdiği hükümlerde sahip olduğu sıfatları ve bu gerçeğin hukukun gayeleriyle ilişkisini ele almaktadır. Bu yönde bir düşünceye sahip olmasının ve başlık altında sık sık Karâfî'nin görüşlerine yer vermesi⁴⁵⁰ onun bu konuda Karâfî'den etkilendiğini göstermektedir. Ayrıca kitabın diğer bölümlerinde de masahatla ilgili olmayan konularda bile Karâfî'nin görüşlerine atıf yaptığı görülmektedir.⁴⁵¹ Bu durum bizi, İbn Âşûr'un maslahat konusunu ele alırken Karâfî'nin kitaplarını ayrıntılı olarak incelediği ve dayanak olarak kullandığı zannına ulaştırmaktadır. Söz gelimi İbn Âşûr, Karâfî'yi maslahat konusunda önemli bir âlim olarak görmüş ve fikirlerinden istifade etmiştir demek mümkündür.

5.3. Karâfî'nin Tûfî'nin Maslahat Nazariyesine Etkisi

Tûfî maslahat konusundaki düşünceleriyle tartışılmış ve eleştirilmiştir. Ancak sonraki dönemlerde yapılan tespitlerde onun bu konudaki düşünceleriyle yanlış anlaşıldığı sonucuna ulaşılmıştır. Ali Tülü'nün aktardığına göre Tûfî; Cüveynî, Gazzâlî, İbn Abdüsselâm ve Karâfî'den biriken maslahat anlayışını devam ettirmiştir. Buna dayanarak biz de Tûfî'yi "maslahat zinciri"nin halkalarından biri olarak görmenin mümkün olduğu kanaatindeyiz. Yine de onun fıkıh anlayışında maslahat, oldukça önemli bir konuma sahiptir. Tûfî'nin maslahat anlayışını tahsis üzerinde şekillendirdiği söylenebilir.⁴⁵²

Tûfî, mezhep taassubuna olan karşıtlığıyla bilinir. Onun maslahat aracılığıyla mezhepleri yakınlaştırmaya çalıştığı görülür.⁴⁵³ Karâfî de bunu fikhî küllî kâidelerle formüle ederek yapmaya çalışmıştır. Bu noktada Karâfî ve Tûfî arasındaki benzerlik ortaya çıkar. Karâfî'nin mezhep taassubu yapmadığının bilinen bir gerçek olmasının

⁴⁴⁹ İbn Âşûr, *İslâm hukuk felsefesi*, 101.

⁴⁵⁰ İbn Âşûr, *İslâm hukuk felsefesi*, 73.

⁴⁵¹ İbn Âşûr, *İslâm hukuk felsefesi*, 325.

⁴⁵² Tülü, *Necmeddin Tu'fî'nin Maslahat Anlayışı*, 140-141.

⁴⁵³ Tülü, *Necmeddin Tu'fî'nin Maslahat Anlayışı*, 140-141.

yanında Karâfî, mezhepler arası bir köprü görevi de görmüştür demek mümkündür.⁴⁵⁴ Karâfî'nin mezhep taassubuna karşıtlığı ve küllî kâidelerle mezhepleri ortak paydada buluşturma çabasının⁴⁵⁵ Tûfî'de de görülmesi kanaatimizce Karâfî'nin Tûfî'yi etkilediğini göstermektedir. Tûfî'nin kaynakları arasında *Nefaisu'l-fusûl* ve *Şerhu tenkihu'l-fusûl* kitaplarının olması, bu etkiye delil olarak gösterilebilir.⁴⁵⁶

Karâfî, maslahat-ı mürsele'nin sadece mâlikiler tarafından değil, diğer mezhepler tarafından da kullanıldığını belirtmiştir.⁴⁵⁷ Tûfî de bu konuda aynı fikirdedir. Bu konuyla ilgili görüşlerini aktarırken Karâfî'nin *Nefaisu'l-fusûl* kitabında kullandığı ifadeleri delil olarak gösterir.⁴⁵⁸ Gözlemlenen bu direkt etki oldukça mühimdir.

Karâfî'nin teorisiyle Tûfî'ye etkisi olarak değerlendirilebilecek bir diğer konu da hikmetle talil bahsidir. Tûfî'nin maslahat düşüncesinde hikmetle talil önemli bir yer tutar.⁴⁵⁹ Daha önce ifade ettiğimiz gibi Karâfî de hikmetle talili caiz görmüştür.⁴⁶⁰ İlk bakışta bu benzerlik bir etki olarak görülmeyebilir. Fakat Tûfî'nin görüşlerini serdederken kullandığı ifadeler⁴⁶¹ Karâfî'nin eserlerine yoğun bir şekilde müracaat ettiğini göstermektedir. Bu iki durumu birleştiren bir etkinin varlığını reddetmenin mümkün olmadığı kanaatine ulaşmaktayız. Tûfî gibi genel çerçeveyi aşmakla tanımlanan bir bilginin Karâfî'den bu ölçüde etkilenmesi bize Karâfî'nin oluşturduğu etkinin boyutunu göstermektedir

5.4. Karâfî'nin İbn Teymiyye'nin Maslahat–Mefsedet Yaklaşımına Etkisi

Kimi görüşleri eleştirilen İbn Teymiyye, objektif olarak bakıldığında yarattığı etkiyle önemli konuma sahiptir. Zira günümüzde dahi görüşleriyle ilgili tartışmalar sürmektedir. Eleştirilen diğer yönlerinin aksine İbn Teymiyye, fıkıh anlayışı kabul edilebilir olduğu kanaatindeyiz. Çalışmanın konusu olan maslahat ve mefsedet ise onun fıkıh anlayışında yer edindiği görülür. Onun maslahat ve mefsedetle ilgili görüşleri incelendiğinde, Karâfî'nin etkisini görmek mümkündür. Tûfî'de olduğu gibi İbn

⁴⁵⁴ Apaydın, “Karâfî, Şehâbeddin”, 24/394-401.

⁴⁵⁵ Apaydın, “Karâfî, Şehâbeddin”, 24/394-401.

⁴⁵⁶ Tülü, *Necmeddin Tuî'nin Maslahat Anlayışı*, 49.

⁴⁵⁷ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfî'nin Usûl Anlayışı*, 224.

⁴⁵⁸ Tülü, *Necmeddin Tuî'nin Maslahat Anlayışı*, 127.

⁴⁵⁹ Tülü, *Necmeddin Tuî'nin Maslahat Anlayışı*, 141.

⁴⁶⁰ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfî'nin Usûl Anlayışı*, 237.

⁴⁶¹ Tülü, *Necmeddin Tuî'nin Maslahat Anlayışı*, 91.

Teymiyye'nin de Karâfî'nin teorisinden etkilenmesi, Karâfî'nin bu konudaki önemine işaret etmektedir.

İbn Teymiyye'ye göre teşrî'in amacı; maslahatları sağlamak ve tamamlamak, mefsedetleri azaltıp kaldırmaktır.⁴⁶² Karâfî de şer'iate bu görevi atfetmiştir. İbn Teymiyye'ye göre hükümlerin muallel olmasıyla ilgili düşünceleri Karâfî'nin düşünceleriyle benzerlik gösterir.⁴⁶³ İbn Teymiyye fetvalarla ilgili hacimli eserinde pek çok defa maslahatı esas alarak hüküm verdiğine rastlamak mümkündür. Eğer İbn Teymiyye, yüksek maslahatı esas alarak hükümler vermişse burada Karâfî'nin yüksek maslahat teorisinin etkisi bariz bir şekilde görülebilir. İbn Teymiyye *Refu'l-melam* adlı eserinde, müçtehidin hadisi terketmesinin sebeplerini açıklamaktadır.⁴⁶⁴ Bu sebeplerden bir tanesi de; müçtehidin hadisle kastedilen mananın hadisin terk edildiği konuyla irtibatlı olmadığını kabul etmesidir.⁴⁶⁵ İbn Teymiyye'nin bu düşüncesiyle Karâfî'nin Hz. Peygamber'in (s.v.s.) fiillerini ayırmasının⁴⁶⁶ benzerliği olduğunu göstermektedir. En azından hadisin bağlamına göre yorumlanması gerektiğini savunması bile İbn Teymiyye'nin Karâfî ile olan ortak noktasıdır.

İbn Teymiyye'nin zikrettiği bir olay üzerinden onun küçük mefsedetleri daha yüksek maslahatları öncelediğine kanaat getirmektedir. Bir gün İbn Teymiyye ve yanındakiler moğol askerlerinin içki içtiğine şahitlik etmişlerdir. İbn Teymiyye'nin yanındakiler duruma müdahale etmek istemeleri üzerine İbn Teymiyye arkadaşlarını bundan men etmiş ve moğol askerlerinin içki içip sarhoş olmasının halka eziyet etmelerini önleyeceğini ifade etmiştir.⁴⁶⁷ Burada açık bir şekilde İbn Teymiyye'nin daha yüksek bir maslahatı sağlamak amacıyla ondan daha küçük bir mefsedetin engellenmemesine görmekteyiz. İbn Teymiyye'nin gösterdiği bu tutum, Karâfî'nin maslahat-ı ulya teorisine uygulamak istediği şeyin birebir aynısıdır. Karâfî'nin kendisinden sonraki maslahat düşüncesine etkisi incelendiğinde Makrî'nin (ö.?) rolü oldukça önemlidir. Çünkü Yusuf el-Bede'î'nin aktardığına göre Makrî'nin maslahata önemli bir katkısı olmasa da Karâfî, İbn Kayyim, İbn Abidin ve Şâtıbî arasındaki bağlantının kurulması anlamında kritik bir öneme sahiptir.⁴⁶⁸

⁴⁶² Bedevi, *Makasidü's-şeria inde İbn Teymiyye*, 180.

⁴⁶³ Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfî'nin Usûl Anlayışı*, 237.

⁴⁶⁴ Takiyyüddin Ahmed b Abdülhalîm Harrânî İbn Teymiyye, *Müçtehid İmamların Savunusu*, çev. Abdurrahim Aytaç - Tahsin Kazan (İstanbul: Çıra Yayınları, 2019), 22.

⁴⁶⁵ İbn Teymiyye, *Müçtehid İmamların Savunusu*, 22.

⁴⁶⁶ İbn Aşûr, *İslâm hukuk felsefesi*, 69.

⁴⁶⁷ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmü'l-muvakkiin an rabbi'l-alemin*, thk. Muhammed Üzeyr Şems (Riyad: Dar'u A'tâetü'l-İlm, 2023), 3/432.

⁴⁶⁸ Bedevi, *Makasidü's-şeria inde İbn Teymiyye*, 93.

5.5. Karâfî'nin; İbn Kayyim, İbn Abidin ve Karadâvî'ye Etkisi

Karâfî, İbn Kayyim, Muhammed Emîn İbn Abidin (ö. 1252/1836) ve Karadâvî⁴⁶⁹ İslam hukukunun zamana ve mekana ayak uydurabilmesi için örf delilini kullanmışlardır.⁴⁷⁰ Bu alîmler arasından Karâfî, diğerlerinden önce yaşamıştır. Bu nedenle onun örf anlayışının diğerleri üzerinde etkili olduğunu düşünmenin mümkün olduğu kanaatindeyiz. Karâfî'nin diğer üç alîm üzerinde etkili olduğunu düşünmekte ve onların da eserlerinde Karâfî'den faydalandıklarını görmekteyiz.⁴⁷¹ Ayrıca belirtmekte fayda görüyoruz ki bu dört alîm arasındaki ortak nokta, yaşadıkları dönemde önemli toplumsal ve siyasi problemlerin olmasıdır. Özellikle Karâfî ve İbn Kayyim buhranların hüküm sürdüğü bir zaman diliminde yaşamışlar, bu da onların maslahat anlayışının birbirine yakın olmasını sağlamıştır.⁴⁷² Karâfî, İbn Kayyim ve İbn Abidin'in örf anlayışı ile ilgili çalışma yapan Adem Pınar, İbn Kayyim'in maslahat konusunda Karâfî'den etkilendiğini belirtmiştir.⁴⁷³ Bizim kanaatimize ve izlenimlerimize göre de İbn Kayyim Karâfî'nin maslahat teorisinden etkilenmiştir. Zira iki alîm de dönem olarak birbirine yakındır ve İbn Kayyim'in örf konusunda Karâfî'nin düşüncelerini geliştiren ve katkı sağlayan kişi olarak değerlendirilmesi,⁴⁷⁴ bizi Karâfî'nin etkisine ulaştırmaktadır. Sadece örf delilinin genel anlamıyla bir etkiden söz edilemez. Bizim söz ettiğimiz etki, örfün maslahatla olan ilişkisi bağlamında değerlendirilmelidir.

İbn Kayyim, İslam'ın ilk dönemlerine dönüş düşüncesini yansıtan fikirlere sahiptir.⁴⁷⁵ Karâfî'nin maslahat anlayışı da bize Hz. Ömer'in (r.a.) fıkıh anlayışını anımsatmaktadır. Bu nedenle iki bilgin arasındaki öze dönüş ortak paydası sahâbîlerin maslahat anlayışıyla ilişkilendirilebilir. İbrahim Kafi Dönmez, İslam Hukukunda "subjektif nazariyeyi savunanların" görüşlerini Karâfî ve İbn Kayyim'a dayandırdıklarını

⁴⁶⁹ Yusuf el-Kardavi, *Günümüzde Fetvanın Değişebilirliği*, çev. Mithat Acat - Mihdi Acat (İstanbul: Nida, 2012), 68.

⁴⁷⁰ Pınar, *İslâm Hukukunda Karâfî, İbn Kayyim ve İbn Âbidîn'in Örf Nazariyesinin Gelişimine Katkıları*, 107.

⁴⁷¹ el-Kardavi, *Günümüzde Fetvanın Değişebilirliği*, 69.

⁴⁷² Pınar, *İslâm Hukukunda Karâfî, İbn Kayyim ve İbn Âbidîn'in Örf Nazariyesinin Gelişimine Katkıları*, 3.

⁴⁷³ Pınar, *İslâm Hukukunda Karâfî, İbn Kayyim ve İbn Âbidîn'in Örf Nazariyesinin Gelişimine Katkıları*, 58.

⁴⁷⁴ Pınar, *İslâm Hukukunda Karâfî, İbn Kayyim ve İbn Âbidîn'in Örf Nazariyesinin Gelişimine Katkıları*, 107.

⁴⁷⁵ Pınar, *İslâm Hukukunda Karâfî, İbn Kayyim ve İbn Âbidîn'in Örf Nazariyesinin Gelişimine Katkıları*, 78.

ifade etmiştir.⁴⁷⁶ Ayrıca artık geçerli olmayan örflere göre hüküm vermenin yanlışlığı konusunda İbn Abidin ve Karâfî aynı görüştedirler.⁴⁷⁷

5.6. Karâfî'nin Modern Dönem İslâm Hukuku Kodifikasyon Tartışmalarına Dolaylı Etkisi

İslam hukukunu “çağdaş” yaklaşımla ele alan Ahmed Muhammed ez-Zerkâ (ö. 1938), örf teorisiyle ilgili düşüncelerini aktarırken Karâfî'nin görüşlerine de yer vermektedir.⁴⁷⁸ Bu da maslahatın örfle ilişkilendirilmesi bağlamında Karâfî'nin Zerkâ üzerinde de etkisi olabileceğini göstermektedir. Zerkâ örf konusunu işlerken İbn Kayyim ve İbn Abidin'in de görüşlerine yer verdiği görülür.⁴⁷⁹ Karâfî'nin, örf konusundaki görüşleriyle İbn Kayyim ve İbn Abidin'i etkilediği kabul edildiğinde;⁴⁸⁰ Karâfî, İbn Kayyim, İbn Abidin ve Zerkâ arasında maslahat ve örfün irtibatı konusunda bir bağlantıdan söz edilebilir. Ayrıca Zerkâ'nın İslam hukukuna yaklaşımına zamanın değişimiyle hükümlerin değişmesi konusunu mesalih-i mürsele ile irtibatlandırması⁴⁸¹ onun Karâfî arasındaki ortak noktaları artırır. Zira Zerkâ, zamanın değişimiyle hükümlerin değişmesini örfle değil maslahat-ı mürsele ile ilişkili olduğunu belirtmesi Karâfî'nin maslahatla ilgili yaklaşımına benzemektedir. Bu yönüyle Zerkâ'nın düşünceleri Karâfî'nin zamana ve mekana uyum sağlayabilen fıkıh anlayışı oluşturma amacıyla bağlantılıdır demek mümkündür. Ayrıca Zerkâ, küllî kâideler konusunu işlerken Karâfî'nin bu alanda yazılmış olan eseri *el-Furûk* hakkında: “değeri büyük” ve “daha öce zikredilmemiş konuları işleyen” anlamında bir yorum yapmıştır.⁴⁸²

Modernleşme çağında İslam bilginleri, maslahat düşüncesine ihtiyaç duymuşlardır.⁴⁸³ Sözü edilen bilginlerin, fikirlerini esas alabilecekleri âlimlerden bir tanesi de Karâfî'dir. Âmiyane bir tabirle çöküş döneminin etkileriyle ortaya çıkan bu çaba, bizi dönemler arası kısmi bir benzerlik kurmaya sevketmektedir. Çöküş döneminde duyulan bir ihtiyaç, yüzyıllar öncesinde Karâfî tarafından da sistemli bir şekilde

⁴⁷⁶ İbrahim Kafi Dönmez, *Fıkıh ve Fıkıh Tarihi İncelemeleri* (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 45.

⁴⁷⁷ Yaman, *Fetva Usûlü ve Adâbı*, 68-69.

⁴⁷⁸ Mustafa Ahmed az-Zerkâ, *Çağdaş Yaklaşımla İslâm Hukuku*, çev. Servet Armağan (İstanbul: Timaş Yayınları, 1993), 2/638.

⁴⁷⁹ Zerkâ, *Çağdaş Yaklaşımla İslâm Hukuku*, 2/643.

⁴⁸⁰ Pınar, *İslâm Hukukunda Karâfî, İbn Kayyim ve İbn Âbidîn'in Örf Nazariyesinin Gelişimine Katkıları*, 107.

⁴⁸¹ Zerkâ, *Çağdaş Yaklaşımla İslâm Hukuku*, 2/652-653.

⁴⁸² Zerkâ, *Çağdaş Yaklaşımla İslâm Hukuku*, 2/665.

⁴⁸³ Hasanova, *Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları*, 98.

işlendiyse zannımızca Karâfî'nin yaşadığı dönem de teorisinin oluşmasında etkili olmuştur. Zira moğol varlığı, kısa ömürlü devletler gibi toplumsal hayatı olumsuz etkileyen faktörler⁴⁸⁴ o dönemin gerçeklikleridir. Yine çağdaş alîmlerden Allâl el-Fâsî (ö. 1974), İslam hukuk felsefesiyle ilgili bir kitapta maslahat ve makâsîd konusunu ele almıştır ve bu kitabında Karâfî'nin maslahata etkisi olarak gördüğümüz konularda ondan alıntılar yapmıştır.⁴⁸⁵ Ayrıca kitabında Allâl, Karâfî'nin maslahatla ilgili görüşlerinin “kıymetli”⁴⁸⁶ olduğunu söylemiştir. Allâl da İbn Âşûr gibi kitabında Hz. Peygamber'in (s.v.s.) fiillerinin kısımlandırılması başlığını işlemiş ve o da İbn Âşûr'un belirttiği gibi bu kısımlandırmayı yapan ilk kişinin Karâfî olduğunu belirtmiştir ardından onun bu konudaki görüşlerini aktarmıştır.⁴⁸⁷ Örfi riayet etme konusunda da Allâl, Karâfî'nin serdettiği görüşü aktarmıştır.⁴⁸⁸

Şah Veliyullah Dehlevî ve Muhammed eş-Şevkânî (ö. 1250/1834) taklide karşı çıkmışlardır.⁴⁸⁹ Karâfî'nin mezhep taassubuna olan karşıtlığı iki alîmin taklitle olan itirazlarını ilişkilendirmenin mümkün olduğu kanaatindeyiz. Bu benzerlik Karâfî'nin maslahat teorisiyle ilintilidir. Zira iki düşünceyle de varılmaya çalışılan amaç İslam hukukunun evrenselliğini sağlamaktır denilebilir. Yani maslahat düşüncesini esas almaktır. Ayrıca Şah Veliyullah Dehlevî, *Huccetu'l-baliğa* isimli eserinde hükümlerin muallelliği hakkında görüşlerini ifade etmiştir. Onun muallellik ile ilgili görüşleri, Karâfî'nin bu konudaki görüşleri ile benzerdir.

Vekili, mezhep dışında Karâfî'nin teorisinden etkilenenleri işlediği başlıkta ilk olarak Taceddin es-Sübki'ye değinmektedir. Sübki'nin eşbah ve nezair kitabını ele alan Vekili, Sübki'nin aslında maslahat konusunda Karâfî'den etkilendiğini ama bunu hiç dile getirmediğini aktarır. Sübki'nin bunu yapmasındaki sebebin taassub olduğunu savunan vekili, bu düşüncesini Sübki'nin kitabının başında İbn Abdüsselâm'ı örnek aldığını söylemesi ile delillendirir. Bu durum bize Karâfî'nin etkisini araştırırken aslında Karâfî'nin etkisiyle karşılaşmamıza rağmen daha çok İbn Abdüsselâm'ın ismine ulaşmamızın sebebi hakkında fikir vermektedir. Vekili, Karâfî'nin *El-Furûk*'un başında küllî kâideler ile ilgili yaptığı açıklamaların benzerini sübki'de de gördüğünü ifade

⁴⁸⁴ Abdulgalip Aslan, *Eyyübîler Döneminde Fıkıh Çalışmaları* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, ts.), 16.

⁴⁸⁵ Allâl el-Fâsî, *İslam Hukuk felsefesi. Kaynaklar - Yöntemler - Amaçlar* (İstanbul: İlim Yurdu Yayıncılık, 2014), 11.

⁴⁸⁶ el-Fâsî, *İslam Hukuk felsefesi. Kaynaklar - Yöntemler - Amaçlar*, 11.

⁴⁸⁷ el-Fâsî, *İslam Hukuk felsefesi. Kaynaklar - Yöntemler - Amaçlar*, 140.

⁴⁸⁸ el-Fâsî, *İslam Hukuk felsefesi. Kaynaklar - Yöntemler - Amaçlar*, 211.

⁴⁸⁹ Wael B. Hallaq, *İslâm Hukuna Entelektüel Bakış Fıkıh Usûlü Araştırmaları*, çev. Necmettin Kızılkaya (İstanbul: Pınar Yayınları, 2021), 80.

etmektedir.⁴⁹⁰ Vekili'nin ifade ettiğine göre Sübkî küllî kâidelerde olduğu gibi seddi zerîa hakkında bilgi verirken de Karâfî'nin eserlerinden alıntı yaptığı anlaşılmaktadır. Bu durumda Sübkî'nin Karâfî'nin kitaplarına müracaat ettiği söylenebilir.⁴⁹¹

Karâfî'nin kendisinden sonrakileri etkilemesi hususunda belirtmekte fayda gördüğümüz husus şudur: Karâfî'nin etkisi; bizzat kişilerin onun ismini zikretmesi, görüşlerine yer verip kabul etmesi olarak görülebilir. Bunun yanında Karâfî'nin ilk ortaya attığı veya onun geliştirdiği bir düşünceyi ondan sonraki bir âlimde görmek onun etkisi olarak değerlendirmenin mümkün olduğu kanaatindeyiz. Tabi ki sadece aynı fikirde olmak bir etki olarak sayılmaz. Ama sonradan gelen âlimlerin Karâfî'nin eserlerine muttali olması ve onun belirttiği hususların çerçevesinde görüş beyan etmesi Karâfî'nin etkisine işaret olarak sayılabilir.

⁴⁹⁰ el-Vekili, *el-İmamü 'ş-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/467-468.

⁴⁹¹ el-Vekili, *el-İmamü 'ş-Şihab el-Karâfî*, 1996, 1/469.

6. SONUÇ

Karâfi'nin maslahat teorisi, sadece hocası İbn Abdüsselâm'ın görüşlerinden ibaret değildir. Nitekim Karâfi, maslahat düşüncesine olabildiğince sistematik form kazandırmıştır ve onun maslahat konusunda kurduğu sistemin önemine varmak mümkündür. Çünkü o maslahat konusunda tutarlı bir yol izlemiştir denilebilir. Modern döneme gelindiğinde maslahatla yeni bir pragmatik hukuk sistemi oluşturmaya çalışan - yenilikçi diye niteleyebileceğimiz- çağdaş İslam düşünürlerinin Karâfi'nin düşüncelerini esas almaları bu yargıyı desteklemektedir.

Öte yandan İbn Teymiyye ve Tûfî gibi âlimlerin Karâfi'den etkilenmesi, Karâfi'nin maslahat konusunda oluşturduğu etkinin ne denli büyük olduğunun işaretidir. Bunlarla birlikte İslam hukuku, kodifikasyonu sağlayamadığı ithamlarıyla eleştirilmektedir. Karâfi'nin maslahata dayanan küllî kâideler esaslı maslahat teorisi bu eleştiriye cevap olabilecek niteliktedir. Karâfi'nin Hz. Peygamber'in (s.v.s.) fiillerini taksim etmesi oldukça önemlidir. Çünkü sünnetin İslam hukukunda bir delil olarak kullanılmasında oluşacak problemlerin aşılması için Hz. Peygamber'in (s.v.s.) fiillerinin mahiyetini bilmek önemlidir. Karâfi'nin eserleri incelendiğinde, maslahat konusunda genel olarak tutarlı bir yaklaşım benimsediği görülmektedir. Nitekim Karâfi oldukça tutarlı bir âlimdir. Onun bu tutarlılıkla maslahat konusunu ele alması günümüzde ortaya çıkan problemlerin maslahatla çözülmesini savunan kişiler için önemli bir kaynak olacak niteliktedir.

Maslahat, makâsıd, küllî kâideler gibi kavramlar birbirinden ayrı ve karmaşık ifadeler olarak görülebilir olsa da biz bu ifadeleri kullanarak Karâfi'nin teorisi için şu cümleyi kurmak mümkündür: Karâfi'nin teorisi; Şar'ın kastettiği makâsıdlara uygun olarak, maslahatı esas alan küllî kâidelerle, fıkıh anlayışı oluşturma işlemidir. Karâfi'nin maslahat ve mefsedet teorisi aynı zamanda küllî kâideleri, hükümlerin muallelliği konusunu, örfü ve sedd-i zerâyı da kapsayan ayrıntılı bir işlemdir. Karâfi'nin maslahatla ilgili düşünceleri, mezhep taassubuna karşı çıkıyor olması, mezhepleri yakınlaştırma uğraşı, gibi gerçekler onun, her zamana ve koşula uygun bir fıkıh sistemi oluşturma çabası olduğuna işaret etmektedir. Bu nedenle Karâfi'nin maslahat konusunu sistematik şekilde ele alması, kendisinden sonraki pek çok âlimin bu teoriye yönelmesine zemin hazırlamıştır. Özellikle Zerkâ ve Karadâvî gibi çağdaş usûl âlimleri, çalışmalarında Karâfi'nin görüşlerinden yararlandıklarını belirtmişlerdir. İbn Teymiyye ve Dehlevî'nin maslahat yaklaşımları da Karâfi'ninkiyle benzerlik göstermektedir. Doğrudan olmasa da

dolaylı bir etkileşimden söz etmek mümkündür. Onun maslahat teorisi sadece maslahat ve mefsedetten ibaret değildir. Hükümlerin muallelliği, zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi mevzusu, örf, küllî kâideler, akılcı ictihad, sedd-i zerâ, gibi kavramların hepsi onun maslahat esaslı fıkıh anlayışıyla bağlantılıdır. Bu sistemli, tutarlı ve çözüm sunucu özelliğe sahip olduğunu düşündüğümüz sistemin, kodifikasyon konusunda İslam hukukuna yapılan eleştirilere cevap verebilecek özelliğe sahip olduğu kanaatindeyiz. Karâfî'nin teorisi farklılık yaratsa da aşırıya kaçabilecek uygulamalardan uzaktır. Onun maslahatı hüküm vermede kullanması. Diğer alîmlerin de ismini koymadan uyguladıkları yönetime benzemektedir. Karâfî'nin maslahata ve mefsedete yaklaşımı sahâbbîlerin hüküm verirken uyguladıkları yöntemi anımsatmaktadır.

Karâfî'nin Hz. Peygamber'in (s.v.s.) fiillerini ayırması oldukça önemlidir. Bu ayırım sayesinde sünnetin bağlayıcılığı hususunun korunması mümkündür. Zira karışık haldeki fiillerin zamanın maslahatına uymaması halinde sünnet eleştiriye açık hale gelebilecektir. Oysaki Karâfî, Hz. Peygamber'in (s.v.s.) fiillerini ayırmış ve hangilerinin maslahata binaen yapılmış olup sonraki dönemlerde maslahatın değişmesiyle değişebileceğini ortaya koymuştur. Karâfî'nin maslahat teorisi ters yönlü iki farklı düşünceyle gerçekleşir. İlk olarak avame bir tümevarım yöntemiyle somutlaştırılabileceğimiz yukarı yönlü hareketle, şeriatın hakkında hüküm verdiği konulardan şâriin maksadına ulaşır. Ardından bu maksatlardan yola çıkarak aşağı yönlü bir hareketle, hakkında hüküm verilmemiş konular hakkında yorum yapar. Karâfî'nin maslahat-ı ulya teorisi henüz gelişimini tamamlamamıştır ve hala yoruma açıktır demek mümkündür

Tespitlerimize göre Karâfî, teabbüdi olan ve olmayan bütün hükümleri muallel görmüştür. Ve şâriin hüküm verirken maslahatı kastettiğini savunmuştur. Yani onun görüşlerinden hareketle şâriin verdiği hükmün illeti biliniyorsa muallel, barındırdığı hikmet bilinmiyorsa da taabüdîdir.

KAYNAKLAR

- Akay, İhsan. “Klasik Fıkıh Literatüründeki Küllî Kâidelerle Mecelle’deki Küllî Kâidelerin Karşılaştırılması”. *Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Genişletilmiş Özetler Kitabı*. Diyarbakır: Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı, 2017.
- Altıkulaç, Tayyar. “Kurtubî, Muhammed b. Ahmed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/455-457. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Amidi, Ebü’l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim. *el-İhkam fî usuli’l-ahkâm*. thk. Abdurrezzak Afifi. 5 Cilt. Dârü’s-Sumay‘î li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 1. Basım, 2003.
- Apaydın, H. Yunus. “İbn Abdüsselâm, İzzeddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/284-287. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Apaydın, H. Yunus. “Karâfi, Şehâbeddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/394-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Apaydın, H. Yunus. “Nehiy”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Aslan, Abdulğalip. *Eyyûbîler Döneminde Fıkıh Çalışmaları*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Aslan, Abdulğalip. *Eyyûbîler Döneminde Fıkıh Çalışmaları*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, ts.
- Aslan, Bedri. *İslam Hukukunun Esnekliği*. Ankara: Fcr Yayınları, 1. bsk., 2019.
- Bebek, Adil. “Kebîre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/163-164. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bedevi, Yusuf Ahmed Muhammed. *Makāsıdü’ş-şeria inde İbn Teymiyye*. Umman: Dârü’n-Nefâis, 1. Basım, 2000.
- Bedir, Murteza. “Sünnet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/150-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bekkûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim el-. *Tertibu’l-Furûk ve ihtisaruha*. thk. Ömer İbn Abbâd. 2 Cilt. Rabat: Vizâretü’l-Evkaf ve’ş-Şuuni’l-İslâmiyye, 1. Basım, 1994.
- Boynukalın, Ertuğrul. “Makāsıdü’ş-Şerîa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/423-427. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Boynukalın Şenkardeşler, Hatice. *Karâfi'nin Usûl Anlayışı*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Bûtî, Muhammed Said Ramazan el-. *Davabitü'l-Maslaha*, ts.
- Cihangir-Tetik, Damla. "Sosyal Bilimlerde Teorik MakaleYazımı ve Uluslararası İlişkiler Disiplinindeki Yansımaları". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 42 (2021), 31-48.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülazim ed-Dib. 2 Cilt. Doha: Câmiatu Katar, 1978.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *Kitâbü't-Telhîs fî usûli'l-fikh = Telhîsü't-Takrîb*. thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî - Şübbeyr Ahmed el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1996.
- Dönmez, İbrahim Kafi. *Fıkıh ve Fıkıh Tarihi İncelemeleri*. Ankara: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "İllet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/117-120. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Maslahat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/79-94. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Örf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/87-93. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Dündar, Mahmut. *Mısır Eyyûbilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslam Hukuku Metodolojisi: Fıkıh Usulü*. Ankara: Fecr Yayınları, 4. baskı., 2021.
- Eşit, Yusuf. "Karâfi". *Tarihte Müslümanlar*. C. 4. Ankara: OTTO, 2020.
- Fahreddin er-Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsul fî ilmi usuli'l-fikh*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 2 Cilt. Dımaşk: Müessesetü'r-Risale Naşirun, 1. Basım, 2012.
- Fâsî, Allâl el-. *İslam Hukuk felsefesi. Kaynaklar - Yöntemler - Amaçlar*. İstanbul: İlim Yurdu Yayıncılık, 2014.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *Mustasfâ İslam Hukukunun Kaynakları*. çev. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik, 4. bsk., 2021.
- Gölcük, Şerafettin. "Bâkılânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/531-535. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

- Haçkalı, Abdurrahman. *İzzuddin b. Abdisselâm'da Maslahat Nazariyesi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Haçkalı, Abdurrahman. *İzzuddin b. Abdusselam*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora, 1999.
- Hallaq, Wael B. *Hukukun Ahlaki Boyutu*. çev. Necmettin Kızılkaya. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. baskı., 2021.
- Hallaq, Wael B. *İslâm Hukuna Entelektüel Bakış Fıkıh Usulü Araştırmaları*. çev. Necmettin Kızılkaya. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. baskı., 2021.
- Hasanova, Samire. *Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- İbn Aşûr, Muhammed Tâhir. *İslâm Hukuk Felsefesi: Gaye Problemi = Mekâsıdu's-Şeri'ati'l-İslâmiyye*. İstanbul: Rağbet, 5. Basım, 2022.
- İbn Ferhun, Ebü'l-Vefa Burhaneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed. *ed-Dibacü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yan ulema'i'l-mezheb*. thk. Muhammed el-Ahmedi Ebü'n-Nur. 2 Cilt. Kahire: Dârü't-Tûras, 1972.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *İ'lâmü'l-muvakkiin an rabbi'l-alemin*. thk. Muhammed Üzeyr Şems. Riyad: Dar'u A'tâetü'l-İlm, 3. Basım, 2023.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. "Lisanü'l-Arab". thk. Muhammed es-Sadık el-Ubeydi - Emin Muhammed Abdülvehhab. C. 11. Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.
- İbn Tagriberdi, Ebü'l-Mehasin Cemaleddin Yusuf b. Tagriberdi. *el-Menhelü's-saifi ve'l-musteyfi ba'de'l-vafi*. thk. Muhammed Muhammed Emin. 12 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1. Basım, 1984.
- İbn Teymiye, Takiyyüddin Ahmed b Abdülhalim Harranî. *Müçtehid İmamların Savunusu*. çev. Abdurrahim Aytaç - Tahsin Kazan. İstanbul: Çıra Yayınları, 1. bsk., 2019.
- İbnü'l-Hacib, Ebû Amr Cemaleddin Osman b. Ömer b. Ebî Bekr. *Muntehe'l-vüsûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1985.
- İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed el-. *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*. thk. Muhammed Mazhar Bekâ. 4 Cilt. Mekke: Merkezü İhyâ'i't-Türâsi'l-İslâmî, 1. Basım, ts.
- Karafi, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim. *el-Münciyât ve'l-mûbikât fi'l-ed'îye*. thk. Muhammed İbn Yusuf. Tunis: Dâru Sahnûn, 2014.

- Karâfi, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim el-. *el-Furuk = Envarü'l-buruk fi envai'l-furuk*. thk. Ömer Hasan el-Kiyyâm. 4 Cilt. Müessesetür-Risâle Naşirûn, 2. Basım, 2014.
- Karâfi, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim el-. *el-Furuk = Envarü'l-buruk fi envai'l-furuk*. thk. Ömer Hasan el-Kiyyâm. 4 Cilt. Müessesetür-Risâle Naşirûn, 2. Basım, 2014.
- Karâfi, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim el-. *el-Yevâkât fi ahkâmi'l-mevâkât*. thk. Celâl Ali Cihânî, ts.
- Karâfi, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim el-. *Nefaisü'l-usul fi şerhi'l-Mahsul*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz. 9 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- Karafi, Şihâbiddîn Ebî'l-Abbas Ahmed b. İdris. *el-İkdü'l-manzum fi'l-husus ve'l-umum*. thk. Ahmed el-Hatm Abdullah. Mekke: Daru'l-Kütüb, 1. Basım, 1999.
- Karâfi, Şihâbiddîn Ebî'l-Abbas Ahmed b. İdris el-. *Tenkîhü'l-fusûl fi ilmi'l-usûl*. thk. Sa'd b. Adnân b. Sa'd el-Hadârî. 1 Cilt. Havallî: Esfar li-Neşr Nefisi'l-Kütüb ve'r-Resaili'l-İlmiyye; Mektebetü'l-İmam ez-Zehebi, 2019.
- Karafi, Şihabuddîn Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris el-. *el-İhkam*. çev. Yüksel Macit. Nehir Kitapevi, 2. bsk., 2018.
- Karaman, Hayreddin (ed.). *Kur'ân-ı Kerîm ve çıkılamalı meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1. bsk., 2015.
- Kardavi, Yusuf el-. *Günümüzde Fetvanın Değişebilirliği*. çev. Mithat Acat - Mihdi Acat. İstanbul: Nida, 1. bask., 2012.
- Kardavi, Yusuf el-. *Şeriatın Amaçlarını Anlamak*. çev. Abdullah Kahraman. İstanbul: Nida Yayıncılık, 1. bsk., 2019.
- Kılıç, Hulusi. "İbnü'l-Hâcib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/55-58. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Koca, Ferhat. "el-Mahsûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/391-392. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Koca, Ferhat. "Mefsedet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/356-358. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Matkarimov, Vohid. *el-Umniyye Adlı Eseri Bağlamında Karafi'nin Niyyetle İlgili Görüşleri ve İbadetlerde Niyyet*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Öğüt, Salim. "el-İhkâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/534-535. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

- Pekcan, Ali. *İslâm Hukuku Usulünde Zaruriyyat Hacıyyat ve Tahsiniyyat Meselesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Pekcan, Ali. *İslâm Hukukunda Gâye Problemi: Zarûriyyât, Hâciyyât, Tahsîniyyât*. İstanbul: Rağbet, 2003.
- Pınar, Adem. *İslâm Hukukunda Karâfî, İbn Kayyim ve İbn Âbidîn'in Örf Nazariyesinin Gelişimine Katkıları*. izmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019.
- Safedi, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vafi bi'l-vefeyat*. thk. Ahmed el-Arnâvut - Terkî Mustafâ. 30 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 2000.
- Sallabi, Ali Muhammed. *Sultanu'l Ümera ve Bayiu'l Ümera*. çev. Ahmet Aslanoğlu. İstanbul: Ravza Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Saltekin, Abdulbasit. *Fıkıh Usûlünün Tedrici Gelişimi ve Usûli Görüşler -H. III. ve IV. Asırlar-*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.
- Şâtibî, İbrâhîm İbn-Müsâ aş-. *El- Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*. çev. Mehmed Erdoğan. 4 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Şeşen, Ramazan. "Selâhaddîn-i Eyyûbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/337-340. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Tinbükti, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ahmed b. Ahmed Baba. *Neylü'l-ibtihac bi-tatrizi'd-dibac*. thk. Abdulhamid Abdullah el-Emin Merâğî. Trablus: Daru'l Katib, 2. Basım, 2000.
- Tortop, Nureddin - Yaka, Zeki. "Karâfî'nin Makâsıd Görüşlerinin Dayandığı Temeller". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (Şubat 2020).
- Tülü, Ali. *Necmeddin Tuî'nin Maslahat Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2006.
- Vekili, Sagir b. Abdüsselam el-. *el-İmamü's-Şihab el-Karafi : halkatu vaslin beyne'l-meşrik ve'l-Magrib fi mezhebi Malik fi'l-karni's-sabi'*. 2 Cilt. Rabat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1996.
- Vekili, Sagir b. Abdüsselam el-. *el-İmamü's-Şihab el-Karafi : halkatu vaslin beyne'l-meşrik ve'l-Magrib fi mezhebi Malik fi'l-karni's-sabi'*. 2 Cilt. Rabat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1996.
- Yaman, Ahmet. *Fetva Usûlü ve Adâbı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. bsk., 2018.
- Yaran, Rahmi. "Karâfî'den Şâtibî'ye Makâsıd/Maslahat Söylemi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/45 (Eylül 2013), 5-35.

Yaşaroğlu, M. Kâmil. “İbn Râşid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/243. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Eş‘ariyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/447-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Zerka, Mustafâ Ahmed az-. *Çağdaş Yaklaşımla İslâm Hukuku*. çev. Servet Armağan. İstanbul: Timaş Yayınları, 1993.

Zuhayli, Vehbe. *Fıkıh Usulü*. çev. Ahmet Efe. İstanbul: Bilimevi Basın-Yayın, 8. Basım, 2021.

Zühaylî, Vehbe ez-. *Usulü’l-fikhi’l-İslâmî*. 2 Cilt. Dımaşk: Dârü’l-Fıkr, 2. Basım, 1996.

