

T.C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI

TEŞEKKÜL DÖNEMİ MAKÂSİD DÜŞÜNCESİ VE
KAFFÂL EŞ-ŞÂŞÎ'NİN MAHÂSİNÜ'Ş-ŞERÎ'A
ADLI ESERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ersin İŞÇİOĞLU

İstanbul
Eylül-2019

T.C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI

**TEŞEKKÜL DÖNEMİ MAKÂSİD DÜŞÜNCEİ VE KAFFÂL EŞ-
ŞÂŞÎ'NİN MAHÂSİNÜ'Ş-ŞERÎ'A ADLI ESERİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ersin İŞÇİOĞLU

Tez Danışmanı
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Hamdi YILDIRIM

İstanbul
Eylül-2019

TEZ ONAYI

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Temel İslam Bilimleri Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Hamdi YILDIRIM



Üye Doç. Dr. Abdulmuttalip ARPA




Üye Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Kasım Abdussamet BAKKALOĞLU



Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.



Prof. Dr. Ömer ÇAHA
Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek lisans tezi olarak hazırladığım “Teşekkül Dönemi Makâsıd Düşüncesi ve Kaffâl eş-Şâşi'nin Mahâsinü'sh-Şerf'a Adlı Eseri” adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlandığı aşamaya kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığımı, bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.



İmza

Ersin İŞÇİOĞLU

ÖNSÖZ

İslâm dininin doğru anlaşılması, yorumlanması ve uygulama sahasına aktarılması gayreti farklı akım, mezhep ve ekollerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Tüm bu düşünce ekollerinin temelinde birtakım sorulara yanıt arandığı söylenebilir. Karşılaşılan sorunların çözümünde Allah'ın muradının ne olduğu ve nasslardan bunlara yönelik hükümlere nasıl ulaşıldığı sorularına cevap niteliğinde gelişen usûl ilmi, küllî kaideler ışığında cüzî meselelerin halli için istinbat yöntemlerini ortaya koymuştur. Her mezhep Kur'an ve Sünnet metinlerinin anlaşılmasına yönelik kendi usûl metotları hakkında edebiyat geliştirmiştir.

Usûl ilminde hüküm 'illet ilişkisi, zamanla küllî ve bunlara bağlı cüzî meselelerin hükümleri arasındaki ilişkiyi de ihtiva edecek bir gelişim sergilemiştir. Bu gelişim makâsîd düşüncesinin doğmasına önyak olmuştur. İlet dışında, usûl eserlerinde istidlal, istislah, istihsan ve kıyas bahislerinde temas edilen bu düşünce Cüveynî (ö.478/1085), öğrencisi Gazzâlî (ö.505/1111) ve daha sonra İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın (ö.660/1262) gayretleri ile gelişim göstermiştir. Nihayetinde Şâtîbî (ö.790/1388) *el-Muvâfakât fi usûli's-şerî'a* adlı eserini kaleme alarak, makâsîd nazariyesinin en olgun örneğini ortaya koymuştur.

Erken dönem makâsîd düşüncesi alimlerinden olan Kaffâl eş-Şâî (ö. 365/979) müçtehit bir Şâfiî mezhebi alimi olarak *Mahâsinü's-Şerî'a* adlı eserinde akıl ile şer'î hükümler arasındaki ilişkiyi ortaya koymayı amaçlar. Kaffâl'e göre vahiy ve akıl arasında tam bir uyum vardır ve dinin küllî emirlerinden ferî hükümlere kadar tüm buyruklar bir bütünlük içerisinde dinin genel ve özel gayeleri bağlamında değerlendirilmelidir.

Modern dönemde makâsîd düşüncesi ile ilgili birçok eser kaleme alınmış ve ders olarak üniversitelerde okutulmaya başlanmış olsa da bu bilim sahasına yönelik literatürün henüz oluşmadığı görülmektedir. Tezimizin bu bağlamda gerek erken dönem makâsîd alimleri ve eserlerine ışık tutması gerekse de alanın ilk kaynaklarından olan *Mahâsinü's-Şerî'a* adlı eseri ele alması hasebiyle bu alana katkı sunmasını ümit ediyoruz.

Son olarak tezimizin yazımı esnasında yönlendirmeleri ile desteğini eksik etmeyen danışmanım Dr. Ahmet Hamdi YILDIRIM Hocama, tezin değerlendirilmesi ve son halini getirilmesine katkıda bulunan Prof. Dr. Ertuğrul BOYNUKALIN ve Dr. Abdussamet BAKKALOĞLU ve Doç. Dr. Abdulmuttalip ARPA Hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca sorularıma usanmadan cevap veren, Makâsîd düşüncesinin en meşhur temsilcilerinden Dr. Ahmed REYSÛNÎ Hoca'yada teşekkür ederim.

Ersin İŞÇİOĞLU

İstanbul 2019

ÖZET

TEŞEKKÜL DÖNEMİ MAKÂSİD DÜŞÜNCESİ VE KAFFÂL EŞ-ŞÂŞÎ'NİN MAHÂSİNÜ'Ş-ŞERÎ'A ADLI ESERİ

Ersin İŞÇİOĞLU

Yüksek Lisans, Temel İslam Bilimleri

Tez danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Hamdi YILDIRIM

Eylül-2019, 134 Sayfa

Kaffâl'in şeriat ve akıl arasındaki uyum ve ilişkiyi ortaya koymak üzere kaleme aldığı *Mahâsinü'ş-Şerî'a* adlı eseri, Makâsıd düşüncesinin erken teşekkül döneminden günümüze ulaşan önemli eserlerdendir.

Eserde yer alan açıklamalar, hükümler ve gayeleri etrafında dönmektedir. Gaye, es-siyâsetü'l-fâdıla; hükümler, mahâsin ve amaç, maslahat kavramları etrafında şekillenerek mantıksal bir döngüyü ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra eser döneminin yaygın mezhebi olan İsmâilî mezhebinin Allah, nübüvvet, hüsün/kubuh vb. meselelerdeki görüşlerine de bir reddiye niteliği taşır.

Makâsıd düşüncesinin teşekkül dönemi olarak isimlendirebileceğimiz Kaffâl-Şâtıbî arası beş asırlık dönemde Cüveynî, Gazzâlî ve İzzeddîn b. Abdüsselâm gibi birçok alim bu düşüncenin gelişmesine katkıda bulunmuşlardır. Bu katkılar genelde usûl ilmi içerisinde maslahat, illet, istidlâl, istihsan ve kıyas gibi başlıklar altında işlenmeye başlanmış daha sonraki dönemlerde müstakil bölüm ve eserlerle devam etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Makâsıd, Mahâsin, Kaffâl.

ABSTRACT

THE SOURCES OF MAKHASED THOUGHT IN THE FORMATION ERA AND THE WORD “MAHASSIN AS-SHARIA” OF QAFFAL AS-SHASI

Ersin İŞÇİOĞLU

Yüksek Lisans, Temel İslam Bilimleri

Thesis Advisor: Asistant Prof. Dr. Ahmet Hamdi YILDIRIM

September-2019, 134 Pages

“Mahāsin Ash-Shariah” has survived up to this day since the formation of the Makhased (Purposefulness, reasoning) era, to be one of the first books written during that time, in which we can definitely see Qaffal's effort to approximate mind and shariah.

The explanations made throughout the book, revolve around the aim, Islamic ruling and purpose trio.

The Makhased (purposefulness) is shaped around the terms of decent politics, provisions, Mehasîn, and reason which reveals the logical relationship.

In addition, it carries a meaning of a rebütal to some beliefs - Allah, prophecy, husn, kubh - of the prevalent doctrine in that period of time, Isma'ilism.

Based on aim, es-siyâsetü'l-fâdila; judgements, mahâsin and objective, maslahat and qias concepts, it forms a repetitive logical cycle.

What may be called as “Makhased (Purposefulness, reasoning) formation era” lasted between Al-Shatibi and Qaffal for 5 centuries, and witnessed contributions to the development of this idea made by many İslamic scholars such as Abu Hamid Al-Ghazali, Izzeddin bin Abdüsselâm and Al-Juwayni.

These contributions were generally processed within the methodology of Usool, under the titles such as: reason, istidhlal, istislâh, istihsan and qias. And continued in the following periods of time as independent sections and pieces of work.

Key Words: Makhased, Mahāsin, Qaffal.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAYI	i
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ.....	ii
ÖNSÖZ	iii
ÖZET	v
ABSTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ.....	10
BİRİNCİ BÖLÜM.....	15
1. MAKÂSİDÜ’Ş-ŞERÎ’A TANIMI VE KAPSAMI	15
1.1. Şeriat.....	15
1.2. Makâsıd	16
2. MAKÂSİD KELİMESİ İLE İLGİLİ KAVRAMLAR	20
2.1. Ma‘ânî (معاني).....	21
2.2. Hikmet (حكمة).....	22
2.3. ‘İllet (علة).....	24
2.4. Maslahat (مصلحة).....	26
3. MAKÂSİD DÜŞÜNCESİNİN TARİHİ ARKA PLANI	28
3.1. Kur’an ve Sünnet’te Makâsıd Düşüncesi	28
3.1.1. Kur’an ve Sünnet’te Kapsamı Açısından Makâsıd Düşüncesi	32
3.1.2. Kur’an ve Sünnet’te Maslahat Açısından Makâsıdın Kısımları	36
3.2. Sahabenin Makâsıd Düşüncesi	43
4. MAKÂSİDÜ’Ş-ŞERÎ’A VE USÛL-Ü FIKİH İLİŞKİSİ	46
5. MAKÂSİD DÜŞÜNCESİNİN TEŞEKKÛL DÖNEMİ ALİMLERİ VE ESERLERİ	51
5.1. III-IV. Asır Alimler ve Eserleri	53

5.1.1. el-Hakîm Et-Tirmizî (ö. 285 veya 320).....	53
5.1.2. Ebû'l-Hasan el-‘Âmirî (ö.381/992)	55
5.1.3. III ve IV. Asrın Değerlendirmesi.....	58
5.2. V ve VI. Asır Alimleri ve Eserleri	59
5.2.1. el-İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085)	59
5.2.2. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111).....	62
5.3.3. Fahrüddîn er-Râzî (ö.606/1209) ve Seyfeddîn el-Âmidî (ö. 631/1233)66	
5.4.4. İzzeddîn b. Abdüsselâm (ö. 660/1262) ve Şihâbüddîn el-Karâfi (ö.684/1285).....	68
5.5.5. İbn Teymiyye (ö. 728/1327) ve İbn Kayyım (ö. 751/1350).....	73
İKİNCİ BÖLÜM	77
1. KAFFÂL’İN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ.....	77
1.1. Kaffâl’in Hayatı ve İlmî Kişiliği.....	77
1.2.Eserleri.....	80
2. MAHÂSİNÜ’Ş-ŞERÎ’A Fİ FÜRÛİ’Ş-ŞÂFİ’İYYE	83
2.1 Mahâsinü’ş-Şerî’a’nın Nüshaları.....	85
2.2. Mahâsinü’ş-Şerî’a’nın Telif Amacı.....	86
2.3. Mahâsinü’ş-Şerî’a’nın Temel Kavramları.....	87
2.3.1. Mahâsin.....	88
2.3.2. es-Siyâsetü'l-Fâdıla.....	93
2.3.3. Maslahat	98
2.3.4. Değerlendirme	103
2.4. Mahâsinü’ş-Şerî’a’nın Temel Konuları	106
2.4.1. Şeriatların Gayeleri	107
2.4.2. Şükretmek.....	110
2.4.3. Hükümlerin Genele Göre Verilmesinin Gayeleri	111
2.4.4. Hz. Peygamber’in Mesajının Evrenselliği	113
2.4.5. Mahâsinü’ş-Şerî’a’da Fikhî Konular	115
2.4.6. Değerlendirme.....	120
KAYNAKÇA	126
ÖZGEÇMİŞ.....	132

KISALTMALAR

a.g.e	: adı geçen eser
Ank.	: Ankara
İst.	: İstanbul
Bkz.	: bakınız
b.	: bin/ibn
c.	: cilt
cc.	: Celle Celâluhu
çev.	: çeviri
d.	: doğum
DİA	: Diyanet Vakfı Ansiklopedisi
h.	: Hicrî
md.	: madde
M.Ü.S.B.E.	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
m.	: miladi
ö.	: ölümü
s.	: sayfa
sy.	: sayı
t.s.	: tarihsiz
terc.	: tercüme
thk.	: tahkik
yay.	: yayınlaya

GİRİŞ

Makâsıd düşüncesi Cüveynî'den (ö.478/1085) sonra makâsıd nazariyesi olarak gelişme göstermiştir.¹ Cüveynî *el-Burhân* isimli eserinde Makâsıdü'ş-Şerî'a alanında birçok konuya değinerek, makâsıdın kısımları zarûriyyât, hâcîyyât ve tahsîniyyât ayrımını yapmış ve konuyla ilgili geniş açıklamalar yapmıştır.² Kendisinden sonra öğrencisi Gazzâlî (ö.505/1111) dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması şeklinde dinin gayelerini tasnife tabi tutarak, gayeleri küllî ve cüzî olarak ikiye ayırmıştır.³ Ardından İzzeddîn b. Abdüsselâm (ö.660/1262) maslahat kavramını geliştirerek, makâsıdı, 'illetleri belli olan ve olmayanlar olarak iki gruba ayırmıştır. Ayrıca İzzeddîn b. Abdüsselâm maslahatlar ve mefsetetler arasındaki zıtlık hususunda da açıklamalar yapmıştır.⁴

Nihayetinde Şâtıbî (ö.790/1388) *el-Muvâfakât fi usûli'ş-Şerî'a* adlı eserini kaleme alarak makâsıd nazariyesinin en olgun örneğini ortaya koymuştur. Eser, birinci amaç olarak gaye konusunu işlemekte⁵ ve İslâmî ilimlerle ilgilenenlerin İslâm'a geniş bir perspektiften bakarak, dinin bir sıradüzeni (silsile-i meratip) içinde her şeyi nasıl kendi yerine koyduğunu görebilmelerini ve bütün bunlardan hikmetli sonuçlar elde etmelerini hedeflemiştir. (bk. *el-Muvâfakât*, I, 18).⁶

¹ Abdurrahman Haçkalı, *İzzeddin b. Abdüsselâm'da Maslahat İctihat İlişkisi*, Aktaran, Ahmed Yaman, *Makâsıd ve İctihad İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017, 116.

² İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhânu fi Usûli'l-Fıkh*, (Thk. Abdulazim ed-Dîb), Katar, 1979, c. II, 923.

³ Ebü Hâmid Muhammed ibn Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, (Thk. Ahmed Zeki Hammâd), Dârü'l-Mîmân, Riyat, 2016. 328.

⁴ İzzeddîn b. Abdüsselâm, *el-Kavâ'idü'l-kübrâ*, (Thk. Dr. Zübeyr Kemal Hammad, Dr. Osman Dımyeriyeye), Dârü'l-Kalem, Dimeşk, 2000, 5-8.

⁵ Ertuğrul Boynukalın, *İslam Hukukunda Gaye Problemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, M.Ü.S.B.E. İstanbul, 1998), 19.

⁶ Mehmet Erdoğan, *Şâtıbî'nin el-Muvâfakât'ını Yeniden Okuma ve Anlama el-Muvâfakât fi Usûli'ş-Şerî'a*, XXI. yy. Dinî ve Felsefî Metinleri Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu, Bildiri Kitabı, İstanbul, 2011, c. II. 550.

Şâtıbî'den (ö.790/1388) dört asır önce yaşamış, tezimizin de konusunu teşkil eden Horasan alimlerinden Kaffâl eş-Şâşî'nin (ö. 365/979) eseri *Mahâsinü's-Şerî'a*, gaye-hüküm ilişkisinin fikhın tüm konularına uygulandığı bir eserdir. Kaffâl'e göre külli gayelerin tespiti mümkün olmakla beraber her bir hükmün ayrı ayrı gayesini kavramak imkânsızdır. Fürû' meselelerde her ne kadar birçok gaye ortaya konulabilse de namazın sayıları, rekâtları ve tavafın sayısı vb. konularda gayelere ulaşmak olanaksızdır. Bununla beraber Kaffâl bu konularda bile, kesinlik ifade etmeden mantık çerçevesinde meselelerin hikmetlerine açıklamalar getirir. Zira Kaffâl'in esas amacı tüm gayeleri açıklamaktan ziyade, akıl ve şerî hükümler arasında bir yakınlaşma sağlamaktır.⁷

Eser üzerindeki incelemelerimizde bu temel amaçların es-siyâsetü'l-fâdıla/erdemli siyaset kavramı ile karşılık bulduğunu ifade etmemiz gerekir. Nitekim Kaffâl'in kitabı boyunca gerek fikhın ana bölümlerinde gerekse de fürû' meselelerin hükümlerinde sık sık es-siyâsetü'l-fâdıla veya siyaset kavramını kullanarak bunları Allah'a atfetmesi, bunun bir delilidir.

Tezimizin konusu olan makâsîd düşüncesinin ilk kaynaklarına yönelik Türkçe'de Ömer Yılmaz'ın *Makâsîd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları* adlı basılmamış doktora tezi bulunmaktadır. Yılmaz, bu çalışmasında makâsîd düşüncesine katkıda bulunan tüm alimleri değerlendirmeyip sadece Kaffâl, Cüveynî ve Gazzâlî'yi ele almıştır.⁸ Ayrıca Rahmi Yaran *Cüveynî Öncesi Makâsîd/Maslahat Söylemi* isimli makalesinde, makâsîd düşüncesine yönelik Kur'an, Sünnet ve Sahabe döneminden örnekler verdikten sonra farklı ekolleri temsil eden dört alimin eserini incelemektedir. Şâfiî mezhebinden İmam Şâfiî'nin (204/820) *er-Risâle*'sini, Hanefî mezhebinden Cassâs'ın (ö.370/981) *el-Fusûl*'ünü, Mu'tezilî Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'ini ve son olarak İbn Hazm'ın (ö.456/1064) *el-İhkâmu fî usûli'l-ahkâm*'ını ele alır. Yaran makalesinin sonunda sonuç olarak Allah'ın fiil ve mesajının muhtevasının gayesiz ve hedefsiz olmasının imkânsızlığına işaret eder. Bu hedef ve maksatların alimler tarafından "maslahat" olarak tanımlandığını ve bunun dünya ve

⁷ Kaffâl eş-Şâşî, *Mahâsinü's-Şerî'a*, (Thk. Muhammed Ali Semek), Dârü'l-Kütüb'il-İlmiyye, Lübnan, 2007, 43.

⁸ Ömer Yılmaz, *Makâsîd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, M.Ü.S.B.E. İstanbul, 2010).

ahirette insanların saadeti olarak yorumlandığını belirtir.⁹ Yine Yaran'a ait *Karâfi*'den *Şâtibi'ye Makâsıd/Maslahat Söylemi* isimli makale, makâsıd nazariyesi tarihi açısından önemli çalışmalardandır.¹⁰ Fakat Yaran, bu makalesinde Kaffâl'den bahsetmez. Tezimin ikinci bölümünü teşkil eden, Kaffâl hakkında müstakil olarak kaleme alınmış iki eser bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Münteha Maşalı'nın *Fıkhî Hükümlerde Hikmet Boyutu Kaffâl eş-Şâşî Örneği* adlı eseridir. Bir giriş ve iki bölümden oluşan eserin birinci bölümünde kavramsal çerçeve ve usul konuları incelenirken, ikinci bölümde fıkıhın fūrū' boyutu ele alınmıştır. Maşalı'nın bu eseri kaleme almaktaki amacı, Kaffâl'in makâsıd alanında öncü niteliğindeki kaynaklardan biri olan *Mahâsinü's-Şerî'a* adlı kitabın sahibi olmasıdır. Maşalı, Kaffâl'in şer'î hükümlerin arkasında yatan hikmetleri istinbata çalışılırken, nasıl bir yöntem takip ettiğini ve ne gibi hikmetler tespit ettiğini ortaya koymak amacı ile eserini telif ettiğini ifade etmektedir.¹¹ Birinci bölümde Kaffâl'in metoduna yönelik sistemi, kavramları ve fıkıhı delilleri açıklarken, zaman zaman *Mahâsin* eserinin sınırlarını aşan bir bilgi yoğunluğu olduğu söylenebilir. Nitekim Kaffâl'in *Mahâsinü's-Şerî'a* adlı eseri, fıkıh ve fıkıh usûlünden ziyade fıkıh-kelam etrafında şekillenmektedir. Tezimizin konusu ile Maşalı'nın çalışması arasındaki temel fark tezimizin birinci kısmındaki makâsıd düşüncesinin teşekkül dönemi alimleri ve eserlerine yönelik açıklamalardır.

İkinci eser ise Mehmet Emin Maşalı'nın *Kaffâl eş-Şâşî'de Kur'an Yorum Anlayışı* adlı kitabıdır. Maşalı eserinin giriş kısmında Kaffâl'in hayatı ile ilgili bilgiler verdikten sonra birinci ve ikinci bölümde Kaffâl'in Kur'an anlayışı ve tefsir yorumları üzerine yoğunlaşmıştır.¹²

⁹ Rahmi Yaran, *Cüveynî Öncesi Makâsıd/Maslahat Söylemi*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, (2005/1), 23.

¹⁰ Yaran, *Karâfi'den Şâtibi'ye Makâsıd/Maslahat Söylemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt-Sayı 45, 2013.

¹¹ Münteha Maşalı, *Fıkhî Hükümlerde Hikmet Boyutu Kaffâl eş-Şâşî Örneği*, İlahiyat Yayınları, İstanbul, 2016, 10.

¹² Mehmet Emin Maşalı, *Kaffâl eş-Şâşî'de Kur'an Yorum Anlayışı*, Otto Yayınları, 2016, 42-86.

Tezimizin birinci bölümde görüşlerine değindiğimiz alimlerin öncelikle kendi eserlerinden, daha sonra da onlar hakkında yapılmış akademik çalışmalardan istifade edildi. İkinci bölümde kullandığımız temel kaynak ise, Kemâl el-Hâc Galetül el-‘Arûsî’nin *Mahâsinü’ş-Şerî‘a*’nın tahkiki olan doktora tezidir.¹³ Kemâl el-Hâc her ne kadar eserin tümünü tahkik etmek istediğini belirtse de nüshalardaki hatalar ve eksiklikler nedeni ile hac bölümüne kadar yapabildiğini ifade etmektedir.¹⁴ Bunların dışında Muhammed Ali Semek’in 2007 yılında editörlüğünü yaparak basımını gerçekleştirdiği *Mahâsinü’ş-Şerî‘a* eserinin Lübnan baskısından da istifade ettik.¹⁵

Tezimiz iki ana hedeften yola çıkılarak kaleme alınmıştır: Birinci hedefimiz Kaffâl’in makâsıda yönelik usûl ve yöntemini ortaya koyarak *Mahâsinü’ş-Şerî‘a* adlı eserini tanıtmaktır. İkinci hedefimiz ise teşekkül dönemi olarak tanımladığımız Hicrî üçüncü asır ile sekizinci asır arası alana katkı yapan önemli alimlerden ve eserlerinden örnekler sunmaktır. Bu hedeflerden yola çıkarak araştırmamızı bir giriş, ve iki bölüm olacak şekilde planladık.

Birinci bölümde makâsıd ve makâsıd ile ilgili yakın kavramları ele aldık. Ayrıca Kur’an, Sünnet ve Sahabe dönemi makâsıd anlayışına yönelik bilgiler sunduktan sonra, makâsıd-usûl ilişkisine değindik. Yine bu bölümde III. yy. ile VIII. yy. arasında, özellikle bu alanda eser vererek makâsıd düşüncesine direkt katkıda bulunan alimlere değindik. Görüşlerini aktardığımız bu alimler sırası ile şöyledir: el-Hakîm et-Tirmizî (ö. 285 veya 320), Ebû’l-Hasan el-‘Âmirî (381/992), İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî (ö.478/1085, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö.505/1111), Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn er-Razî (ö.606/1209), Ebü’l-Hasen (Ebü’l-Kâsım) Seyfeddîn el-Âmidî (ö. 631/1233) İzzeddîn b. Abdüsselâm (ö. 660/1262), Şihâbüddîn el-Karâfi (ö.684/1285) İbn Teymiyye (ö. 728/1327) ve İbn Kayyım (ö. 751/1350). Dönemin son temsilcisi Şâtıbî ve eseri *el-Muvâfakât* ile ilgili gerek ülkemizde gerekse de farklı dillerde lisansüstü çalışmalar ve müstakil eserler kaleme alındığı için tezimiz dışında tuttuk.

¹³ Kemâl el-Hâc Galetül el-‘Arûsî, *Mâhasinü’ş-Şerî‘a tahkiki*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Câmîâtü’l-Ummi’l-Kurâ, Kulliyetü’ş-Şerî‘a ve’d-Dirâsâtü’l-İslamiyye, 1992.

¹⁴ ‘Arûsî, a.g.e. c.1, 72.

¹⁵ Kaffal, *Mahâsinü’ş-Şerî‘a*, Dârü’l-Kütüb’il-‘İlmiyye, Lübnan, 2007

İkinci bölümde ise, öncelikle Kaffâl'in hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri değerlendirilerek *Mahâsinü'ş-Şerî'a fî fûrûi'ş-şâfi'iyye* eserinin tanıtımı yapıldı. Yine bu bölümde eserin nüshaları, yazılış amacı, kavramları ve kitabın ana konularına dair bilgi verildi.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. MAKÂSİDÜ'Ş-ŞERİ'A TANIMI VE KAPSAMI

Makâsîdü'ş-Şerî'a terim olarak dinin ne tür bir öğreti ortaya koyduğundan ziyade dinin nedenselliğini ifade etmek için kullanılan bir terkiptir. Bu bağlamda dinin maksat ve gayelerini ifade etmek için kullanılır. “Şeriat kelimesi ile birlikte kullanıldığında “dinin gayeleri” ya da “naslarda yer alan amelî hükümlerin gayeleri” anlamına gelmektedir. Bu kavramın daha çok İslâm hukukçularınca ele alınması, ikinci mananın öne çıkmasına sebep olmuş, hatta zamanla fikhî hükümlerin gayelerini, yani hem naslarda açıkça belirtilmiş amaçları hem de içtihat yolu ile ulaşılmış dinî-hukukî düzenlemelere hâkim olan amaçları ifade eden bir tâbir haline gelmiştir.”¹⁶

Tamlamanın bir unsuru olması bakımından öncelikle “Şeriat” kelimesinin manası üzerinde durmamız gerekecektir.

1.1. Şeriat

Şe-re-'a harflerinde oluşan kelime farklı kalıplarda, değişik anlamlarda kullanılır. “*Sonra seni de din konusunda bir şerîat sahibi kıldık, ona uy.*”¹⁷ ayetinde, şerî'a kelimesiyle İslâm dininin hükümleri kastedilir. Çünkü İslâm, herhangi bir engel ve engebe bulunmayan pürüzsüz bir yol gibi öğretileri arasında birbirleri ile uyumlu bir düzene sahiptir.¹⁸ “*Size Nuh'a vasiyet edilen dinden bir şeriat kıldık*”¹⁹ ayetinde olduğu gibi şe-re-'a kalıbında kullanıldığında metot, yol, dini ekollerin en doğrusu anlamlarına gelmektedir. Meşr'a “*meş-re-'a*” mastar olarak, içilebilen akarsu kaynağı manasına gelmektedir. Bu nedenle insanların su içtikleri ve hayvanlarını suladıkları

¹⁶ Boynukalın, *Makâsîdü'ş-Şerî'a*, DİA. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2003, c. XXVII, 423-427.

¹⁷ Casiye 18.

¹⁸ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr., *Lisanü'l-Arap*, Dâru Sâdır, Beyrut, 2003, c. VIII, md. “şe-re-'a”; Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, (Thk. Muhammed Na'im el-'Araksûsî), Beyrût, 1998, c. VII, md. “şe-re-'a”.

¹⁹ Şura 13.

pınara meşr'a denilmiştir. "Suyun akıp gittiği yol" için de yine şer'a²⁰ kelimesi kullanılmış ve "şir'atu'l-mâ" su yolu benzetmesi ile isimlendirilmiştir. Düzgün yol, akarsu kaynağı ve din anlamları, takip edilen yolun doğruluğunu ve hakikatini göstermenin yanında, kinaye yoluyla bu yolu benimseyenlerin manevi susuzluğunun giderilmesi, arınmaları ve temizlenmeleri manası da taşımaktadır.²¹

Terim olarak şeriatın değişik eserlerde farklı tanımları olmakla beraber Yusuf Hamîd el-Âlim, kavramı şöyle tanımlar: "Allah'ın (c.c.) Peygamberleri aracılığı ile insanların sahih inanç prensiplerine, aralarındaki ilişkide ve davranışlarında yararlı olmaya iletilmesidir."²²

1.2. Makâsıd

"Maksad kök harfleri ka-sa-de olan mimli mastardır. Makâsıd, Türkçe'de "maksat" şeklinde kullandığımız kelimenin Arapça çoğuludur ve dolayısıyla maksatlar, gayeler, hedefler anlamlarına gelir. Arapça eserlerde "el-makâsıd" şeklindeki yalın kullanımı yanında "makâsıdü's-şerî'a" (şeriatın maksatları), "el-makâsıdü's-şer'iyye" (şer'î maksatlar) gibi terkip halinde kullanımlarına sıkça rastlanır, hatta yalın kullanımında da çoğu kere bu terkiplerdeki manalar kastedilir."²³

Kelime değişik vezinlerde farklı manalara gelmektedir. Birinci mana "bir tarafa yönelmek, azmetmek, doğru yol": "*Yolun doğrusu Allah'ındır. Yolun eğrisi de vardır.*"²⁴ Ayetinde, doğru yolu (kasdü's-sebîl) ifade etmek, açıklamak, delil ve kanıtlar ile ona çağrıda bulunmak, Yüce Allah'ın (c.c.) yapacağı iş olarak tanımlanır.

²⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. VIII, md. "şe-re- 'a".

²¹ Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, md. "şe-re'a", Dârü'l-Fikir, Beyrut, 1994.

²² Yusuf Hâmid el-Âlim, *el-Makâsıdü'l-âmmeti li's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, ed-Dâru'l-Âlemiyye li'l-Kitâbi'l-İslâmî, Riyad, 1994.

²³ Yaran, *Cüveynî Öncesi Makâsıd/Maslahat Söylemi*, 95.

²⁴ Nahl 9.

Devamında bu yollardan istenmeyen ve kastedilmeyenler de (ve minhâ câir) vardır, şeklinde ifade edilir.²⁵

İkinci mana “adaletli olmak ve aşırıya kaçmamaktır.”²⁶ Ayette “*Yürüyüşünde dengeli, (itidalli, orta yollu) ol.*”²⁷ buyrulurken, bu tarz bir yürüyüşü tanımlamak için “vaksıd” şeklinde emir kipi kullanılmıştır. Aynı şekilde Kur’an Müslümanların davranış kalıplarından bahsettiği “*Onlardan bazıları orta yollu, dengelidir.*”²⁸ ayetinde orta yollu dengeli tanımını “muktesid” kelimesi ile ifade eder. “Hz. Muhammed’in (s.a.v) namaz ve hutbelerinin özelliklerinden bahsedilen rivayette Câbir b. Semura şöyle der: “Hz. Muhammed (s.a.v) ile namaz kııldım; namazı da hutbeside ne uzun ne kısaydı.”²⁹

“Kasade” kelimesinin üçüncü bir manası ise “kesmek”tir: kelimedeki kaf harfinin kesra ile okunuşunda “kısde”, parçalara bölünmüş bir şeyin bir kısmını ifade eder. *Tâcü’l-Arûs*’ta bir şeyi tam ortasından kesmek, ikiye bölmek manasını ifade etmek için de kasade fiilinin kullanıldığı görülmektedir. Örneğin: ağaç dalını ikiye böldüm, yani kırdım.” derken “kasadtü’l-‘ûde kasden”³⁰ denilmiştir.

Şerî‘a kelimesi ile birlikte "Makâsîdü’ş-Şerî‘a" şeklinde terkip olarak, bu kavramın, İslâm’ın ilk yıllarından itibaren kullanıldığı fakat bir tanım yapılmadığı görülmektedir. Yaran, muhtemelen kavramdan kastedilen mananın alimler tarafından bilinmesi ve ayrıca kavramın anlaşılır olması, onları bir tanım yapmaya yöneltmediği yorumunu yapar.³¹ Benzer bir yorumu Ahmed Reysûnî Şâtîbî için yapar. *Nazariyyetü’l-Makâsîd inde’l-İmami’ş-Şâtîbî* adlı eserinde Şâtîbî’nin bu kavrama yönelik bir tanım getirmemesinin sebebi olarak *el-Muvâfakât*’ın muhatap kitlesinin

²⁵ Zebîdî, *Tâcü’l-arûs*, md. “ka-sa-de”; İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, md. “ka-sa-de”, Dâru’l-Hadîs, Kâhire, 2009.

²⁶ Cevherî, a.g.e, md. “ka-sa-de”

²⁷ Lokman 19.

²⁸ Fatır 32.

²⁹ Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahih*, (Thk. Îsâm es-Sabbâbatî), Dâru’l-Hadîs, Kahire, 2005. Kitâbu’l-Cum‘a, 41, 417.

³⁰ Zebîdî, a.g.e, md. “ka-se-de”.

³¹ Yaran, *Cüveynî Öncesi Makâsîd/Maslahat Söylemi*, 96.

İslâmî ilimlerde uzmanlaşmış kişilerin olması olarak görür. Reysûnî aynı şekilde terimin Şâtıbî öncesi yoğun bir şekilde bilinmesi ve kullanılmasının da Şâtıbî'nin bir tarif yapmasına ihtiyaç bırakmadığını zikreder.³² İhsan Mîrali, *el-Makâsîdü'l-Âmmetü li'ş-Şerî'ati'l-İslamiyyeti beyne'l-asâleti ve'l-muâsara*, doktora çalışmasında benzer ifadeler kullanarak, modern dönem yazarlarının geçmiş alimlerin eserlerinde makâsîd kavramının bir tanımını bulamadıklarını ifade eder.³³

Ayrıca Yaran, önceki alimlerin gaye merkezli düşüncelerini, makâsîd kelimesinin yanı sıra “maslahat” kavramı ile de ifade ettikleri yorumunu yapar. Allah'ın (c.c.) fiil ve hükümlerinin bir maksadının olduğunu söyleyen alimlerin geneli bu maksadın insanın dünya ve ahiret saadetinin sağlanması olduğunu aktararak, bunun maslahat kavramı ile açıkladıklarının altını çizer.³⁴ Nitekim İmam Gazzâlî, makasîdı dini ve dünyevi olarak ikiye ayırdıktan sonra faydalı olanların gerçekleştirilmesi ve zararlı olanların uzaklaştırılması şeklinde iki yolla gerçekleşebileceğini söyler.³⁵ Bu bağlamda faydanın sağlanması ve zararın giderilmesi Gazzâlî'de maslahat olarak tanımlanır.³⁶

Modern dönemde kaleme alınan eserlerde Makâsîdü'ş-Şerî'a teriminin değişik tanımları yapılarak kavramsal çerçeve üzerinde durulmuştur. Biz burada bu tanımların birbirlerine benzer manalar içermesi nedeni ile en kapsamlı olanına yer verdikten sonra bunların tümünü kuşatan bir tanımı ortaya koymaya çalışacağız.

Bilindiği üzere modern dönemde makâsîd düşüncesinin öncülüğünü Tâhir İbn 'Âşûr yapmıştır. O makâsîdı şu şekilde tanımlar:

“Makâsîd, hükümlerin tümünde veya genelinde Allah'ın (c.c.) gözle görülür mana ve hikmetleridir. Bu mana ve hikmetler istisnasız hukuk normlarının genelini kapsar. Dinî buyruklar mana ve hikmetleri ile beraber değerlendirilmelidir. Bazı hükümlerin

³² Reysûnî, *Nazariyyetü'l-Makâsîdi 'inde'l-İmâmî'ş-Şâtıbî*, el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, Beyrut, 1995, 17.

³³ İhsan Mîrali, *el-Makâsîdü'l-Âmmetü li'ş-Şerî'ati'l-İslamiyyeti beyne'l-asâleti ve'l-muâsara*, Dârü's-Sekâfe li'l-Cemî', Dimeşk, 2009, 48.

³⁴ Yaran, *Cüveynî Öncesi Makâsîd/Maslahat Söylemi*, 98.

³⁵ Gazzâlî, *Şifâü'l-ğalil fi beyâni'ş-şebahi ve'l-muhayyeli ve mesâliki't-ta'lîl*, (Thk. Muhammed el-Kubeysî), Matba'atü'l-İrşad, Bağdat, 1971, 159.

³⁶ Gazzâlî, a.g.e. 159

hikmetleri direkt açık bir şekilde görülmeyebilir; fakat onların hikmetleri de farklı durumlarda ortaya çıkar.”³⁷

‘Allâl el-Fâsî ise Makâsîdü’ş-Şerî‘a’yı yukardaki tanımın bir özeti niteliğinde şöyle tanımlar: “Şâri‘nin irad ettiği tüm hükümlerin gaye ve sırlarıdır.”³⁸

Vehbe Zuhaylî de yapılan bu iki tanımı kapsayan bir tanım yapar: “Şâri‘ tarafından konulan tüm hükümlerin veya çoğunun iradı esnasında göz önünde bulundurulman mana ve hedeflerdir veya bu hükümlerin gaye ve sırlarıdır.”³⁹

Yûbî de Zuhaylî’nin tanımına benzer bir tanım yapmaktadır: “Kulların maslahatları için gerek genel gerekse de özel gayeler olsun Şâri‘nin hükümleri korken göz önünde bulundurduğu manalar (illetler), hikmet ve benzerleridir.”⁴⁰

Ömer Muhammed Cebecî, Makâsîdü’ş-Şerî‘a kavramı ile ilgili geçmiş ve modern dönem kaynaklarda ulaşabildiği bütün tanımları eserinde verdikten sonra bunların birbirini tamamlar nitelikte üç mana etrafında şekillendiğini ifade eder: Birinci tanımın “iyi olanların ikamesi zararlı olanların ise uzaklaştırması”, ikinci tanımın “şeriatın gaye ve hikmetleri” ve üçüncüsünün ise her ikisini ihtiva eden bir genişliktedir. Daha sonra bu tanımlardan hareketle kendisi şöyle bir tanım yapar:

*“Makâsîdü’ş-Şerî‘a, Şâri‘nin şeriatında kastettiği gayeler ve her bir hükmün iradında göz önünde bulundurduğu mana ve hikmetlerdir. Bunlar kulların, -fert, toplum, cemaat ve ümmet- dünya ve ahirette faydalarına dair maslahatlarının gerçekleştirilmesidir.”*⁴¹

³⁷ Muhammed Tahir b. ‘Âşûr, *Makâsîdü’ş-Şerîati’l-İslamiye*, Darü’n-Nefâis, Ürdün, 2001, 251.

³⁸ Muhammed ‘Allâl el-Fâsî, *Makâsîdü’ş-Şerî‘ati’l-İslâmiyyeti ve mekârimuhâ*, Dârü’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut, 1993.7.

³⁹ Vehbe el-Zuhaylî, *Usûlu’l-fikhi’l-İslâmî*, Dârü’l-Fikir, Dimeşk, 2001.

⁴⁰ Muhammed S‘ad b. Ahmed b. Mes‘ud el-Yûbî, , *Makâsîdü’ş-Şerî‘ati’l-İslamiyye ve ‘alâkâtuhâ bi’l-edilleti’ş-şer‘iyye*, Dârü’l-Hicra, Riyad, 1998, 37.

⁴¹ Ömer Muhammed Cebecî, *Makâsîdü’ş-Şerî‘ati’l-İslâmiyye*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, *Câmiatü’l-Cinân, Trablusşâm, 2014*).15-22.

İhsan Mîrali de benzer bir hareketle birçok tanımını verdikten sonra kendisi şu şekilde bir tanım ortaya koyar: “Şeriatın hedeflediği ve gerek cüzî gerekse de küllî meselelerde riayet ettiği manalar, hikmetler ve gayeler”dir.

Mîrali'nin bu tanımını makâsıdın genel çerçevesini ortaya koyan ve tüm manaları kapsayan bir tanımdır. Mîrali tanımının kapsamı ile ilgili şu yorumları yapar:

“**Manalar**’dan kastedilen hükümlerin teşriî esnasında gözetilen uygun manadır ve usûl ilminde genel anlamda buna ‘illet denir. **Hikmetler**’den kastedilen ‘illetin kendisi için konulduğu öz niteliktir ki o da maslahatların gerçekleştirilmesi ve mefsedetin ortadan kaldırılmasıdır. **Gayeler**’den kastedilen ise, amaç ve hedef gibi müradiflerinin dışında kendisi için hareket edilen şeydir. **Hedeflediği** ifadesi Şarî'nin hitabının ötesinde gerçekleşmesini istediği amaçlardır. Nitekim istenilen sadece emredilenin yapılması, şeriatın tatbik edilmesi değil, bununla birlikte kullar için istenilen maslahatların da ortaya konulmasıdır. **Riayet** kelimesiyle ifade edilen ise: hükümlerde kolaylığın, rahmet ve hidayetin göz önünde bulundurulmasıdır.”⁴²

Sonuç olarak tanımlar arası bir gruplandırmaya gidecek olursak: Gazzâlî ve Şâtîbî Makâsıdü’ş-Şerî’a terimini *maslahat*, Fâsî, ve bazı muasır yazarlar *gayeler* anlamında kullanırken üçüncü bir grup olan İbn ‘Âşûr ve Yûbî gibi yazarlar da bu terime **manalar ve hikmetler** olarak tanımlar.⁴³

Nihayetinde yapılan tüm tanımlar birbirlerini tamamlar nitelikte olup aralarında herhangi bir çelişki bulunmamaktadır.

2. MAKÂSİD KELİMESİ İLE İLGİLİ KAVRAMLAR

Bu başlık altında makâsıd kelimesine yakın manaları olan kavramlar ve bunlar ile ilgili açıklamalara yer verilecektir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi ilk dönem alimlerinin makâsıdın sınırları ve çerçevesini çizme gibi bir ihtiyaçları yoktu. Bedevî’de diğer yorumlarda olduğu gibi bunun sebebini makâsıdın mana ve boyutlarının onların zihinlerinde çok açık ve bilindir

⁴² Mîrali, *el-Makâsıdü’l-‘Âmmetü li’ş-Şerî’ati’l-İslamiyyeti beyne’l-asâleti ve’l-muâsara*, 50-51.

⁴³ Mîrali, a.g.e, 50-51.

olmasına bağlar.”⁴⁴ Aynı şekilde alimler eserlerinde makâsıda işaret eden bazı eş anlamlı kelime ve kavramlar kullandıkları görülmektedir. Reysûnî bu eş anlamlı kavramların kullanımının tek bir kavramın kullanılmasından daha iyi olduğunu söyler. Gerekeç olarak bu kavramların kastedilen manayı daha net bir şekilde ortaya koymaya yardımcı olduğunu gerçeğidir. Ona göre birçok manayı içeren ve kapsamı geniş olan bir kavramın, tek bir kelimeyle ifade edilmemesi gayet makul ve anlaşılır bir durumdur. Nitekim Allah’ın (c.c.) isimleri ve sıfatlarını ifade eden çokça kavram vardır ve bunun nedeni ise, ifade edilmek istenen mananın tek bir sıfat veya isimle açıklanma olanağının imkânsızlığıdır.⁴⁵

Benzer bir yorumu Nurettin İbn Muhtar Hâdimî de yaparak alimlerin nas ve hükümleri anlama, içtihad ve tercih konularında makâsıd düşüncesine riayet ettiklerini gösteren birçok kavramın var olduğunu ifade eder.⁴⁶ Bunlar, maânî, hikem, ‘illet, maslahat, ğâye, garad, hedef, magâzî, murâd, ‘iber ve esrâr gibi terimler olup biz burada burlardan makâsıd kelimesine anlam yönünden en yakın olan maânî, hikem, ‘illet, maslahat kavramlarını ele alacağız.

2.1. Ma‘ânî (معاني)

“‘a-ne-ye” harflerinden oluşan Ma’nâ kelimesinin çoğulu “ma‘â’nî”dir. Üç farklı sözlük manası vardır. Birinci manası “bir şeye bağlanmak ve onu tutkulu bir şekilde istemek.” iken ikinci manası “boyun eğmek ve itaat etmek”, üçüncü manası ise “bir şeyin açığa çıkması, belirgin olması” anlamlarına gelir. Örnek olarak “‘aniytü bi’l-emri” denildiğinde bir şeye ihtiyac ve ona karşı ilgi duymak anlamı kastedilir. Ayette “‘anati’l-vucûhu li’l-hayyi’l-kayyûm”⁴⁷ derken de tüm insanların Hayy ve Kayyûm olan Allah'a (c.c.) boyun eğip itaat ettikleri ve teslim oldukları ifade edilir. Aynı

⁴⁴ Yusuf Ahmed Muhammed el-Bedevî, *Makâsıdü’ş-Şerî‘a ‘inde ibn Teymiyye*, Dârü’n-Nefâis Ürdün, 2000.45.

⁴⁵ Reysûnî, *Muhâdarâtun fî Makâsıdü’ş-Şerî‘a*, Dârü’l-Kelime, Mansûra, 2014, 23.

⁴⁶ Nurettin İbn Muhtar el-Hâdimî, *‘İlmu’l-makâsıdı’ş-şer’iyye*, Mektebetü’l-‘Ubeykân, Riyad, 2001, 15.

⁴⁷ Tâhâ 111.

şekilde Araplar köle ve esir içinde ‘ânin’ kelimesini kullanmışlardır. Yine “Ma‘na’l-şi‘r” denildiğinde şiirin içerdiği manaların açıklanması kastedilir.⁴⁸

Bu kelime Hz. Muhammed’in (s.a.v) bir hadisinde şu şekilde geçmektedir. “Müslümanın kanı şu üç *mana* dışında helal olmaz.”⁴⁹ Hadisin metninden de anlaşılacağı üzere “ma‘nâ” kelimesi burada sebep (illet, maksat) manasında kullanılmıştır.

Reysûnî özellikle geçmiş dönemlerde fıkıh alimlerinin makâsıdı ifade etmek için yaygın bir şekilde bu terimi kullandıklarını ifade eder ve buna yönelik örnekler zikreder.⁵⁰

Gazzâlî şerî hükümlerin manaları (gayeleri) açısından sahabenin içtihatları ile ilgili şöyle demektedir:

*“Onlar bizzat kendi fikirlerinden hareketle hüküm vermekten ziyade, şeriatın kaynakları, emirler, yasaklar ve hükümlerin amaçlarına yönelik bilgi ve birikimlerden yola çıkarak hüküm verirlerdi. Nitekim Hz. Peygamber **manaları** dikkate alır ve hükümleri, bunlara uygun sebeplere dayalı olarak korurdu... Allah (c.c) onlar için şeriattan anladıkları **manalardan** yola çıkarak hüküm vermelerine izin verdi.”*⁵¹

Görüldüğü üzere Gazzâlî Peygamber manaları dikkate alır... ve onlar (sahabeler) şeriattan anladıkları manalardan yola çıkarak... derken bizzat nasların gayelerini kastetmektedir.

2.2. Hikmet (حكمة)

Ha-ke-me harflerinden oluşan ve mastar olarak “hikme” olarak telaffuz edilen kelimenin asıl manası “ıslah için engellemektir”. Buradan hareketle bineğin yularına hikme denilmiştir. Araplar “hakemtü, ahkemtü, hakkemtü” kelimelerini kullanırken, yasakladım, men ettim ve bunu tekrar tekrar yaptım manalarını kastetmektedirler. Buradan yola çıkarak insanlar arasında hüküm veren kişiye **hâkim** denilmiştir. Çünkü

⁴⁸ Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya Ebû’l-Huseyn, *Makâyîsü’l-luğa*, Dârü’l-Fikir, 1979, c. IV. md. “‘a-na-ye”; İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arap*, md. “ ‘â-ne”

⁴⁹ Muslim, *Sahîh*, Kitâbu’l-Kâsâme, 6, c.VI. 179.

⁵⁰ Reysûnî, *Nazariyyetü’l-Makâsıdı ‘inde’l-İmâmi’ş-Şâtıbî*, 26.

⁵¹ Gazzâlî, *Şifâü’l-ğalîl*, 190.

hâkim zalim olanın zulmünü engelleyerek adaleti sağlayan ve ıslah eden kişidir. Yine işlerin en kusursuz olanına “itkân” denilmiştir. Yani tam ve kusursuz demektir. Burada da yine onun durumunu bozacak veya kusurlu kılacak şeylerden uzak tutmak manası geçerlidir. **Hikmet** kelimesi ayrıca adalet, ilim, hilim, peygamberlik, Kur’an ve İncil manalarına gelmektedir.⁵²

Hükümlerin teşriinden kastedilen manaya da aynı şekilde hikmet denir. Bu hikmetler, elde edilmesi ve tamamlanması istenilen faydalar veya savuşturulması ve zararı azaltılması arzulanan mefsedet manalarında olup Şâri’nin kastettiği maslahatlardır. Hükümlerin teşriinin amacına uygun manası hikmetleri olup; makâsîd kelimesi ile eş manaya gelmektedir. Her iki kelime de birbirlerinin eş anlamlısı olup aynı manayı ifade etmektedir. Fakat makâsîd kelimesi genel, özel ve cüzî kısımlara ayrılması nedeni ile hikmet kelimesinden daha geniş bir mana içermektedir.⁵³ Hikmet kelimesi bazen cüzî maksatları ifade etmek için kullanılır. Örneğin mevcut olmayan bir malı satmanın yasak olmasının **hikmeti**, satılan mal ile ilgili gerekli bilginin olmaması nedeniyle müşterinin dolandırılarak zarar görmesinin önüne geçilmek istenmesi, nişanlanılması düşünülen kızın yüzüne bakmanın **hikmeti** de aralarında bir ülfetin ve sevginin oluşmasıdır.

“Aynı şekilde hikmet kelimesi canın korunması, kolaylaştırma ve zorlukları kaldırma prensibinin uygulanması anlamlarına gelir. Allah’a (c.c.) kulluğun ve ona dayanmanın kabulü gibi küllî ve genel maksatları ifade etmek için de hikmet kelimesi kullanılır. Peygamberlerin gönderilmesinin ve şeriatların indirilmesinin **hikmeti** Allah’a (c.c.) kulluk ve diğer ilahlardan uzak durmaktır. Tüm bu söylediklerimizden hareketle hikmet kelimesinin genel maslahatlar ve küllî maksatlar olduğu yorumunu yapabiliriz.”⁵⁴

Reysûnî’ye göre alimler hikmet teriminiyle makâsîdı kastetmişlerdir. Hikmet kelimesi “hikmetü’l-baliğa”⁵⁵ ve “Her kime hikmet verilmiş ise ona hayırdan çok şey

⁵² İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arap*, c. IV, md. “ha-ke-me”; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü’l-Muhît*, c. I, md. “ha-ke-me”; Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs*; c. XII, md. “ha-ke-me”

⁵³ Cebecî, *Makâsîdü’ş-Şerî’ati’l-İslâmiyye*, 26.

⁵⁴ Hâdimî, *İlmu’l-makâsîdi’ş-şer’iyye*, 20.

⁵⁵ Bakara 5.

verilmiştir.”⁵⁶ ve “Onlara kitap ve hikmeti öğretir.”⁵⁷ âyetlerinden esinlenerek kullanılmaktadır. Hikmet makâsîd terimi ile nerede ise aynı manadadır. Nitekim geçmiş alimler fıkıh ile ilgili eserlerinde hem hükümlerden hem de bu hükümlerin hikmetlerinden söz etmişlerdir. Örneğin namazın hükmü ve hikmeti, zekâtın hükmü ve hikmeti şeklinde ifade kullanmışlardır. Bu nedenle hükümlerin bilinmesi fıkıh olduğu gibi bunların hikmetlerinin bilinmesi de fıkıh ilmidir. Başka bir ifade ile hükümleri bilmek fıkıh, hikmetlerini bilmek ise “fıkhın fıkhı”dır.⁵⁸

2.3. ‘İllet (علة)

‘İllet kelimesinin üç sözlük manası vardır: Birinci anlam sebep, gerekçe ve mazeret manalarına, ikincisi su içerken alınan ikinci yudum anlamına, üçüncü manası ise hastalık ve kişinin kendi ihtiyacını görmekten alıkoyan durum anlamlarına gelmektedir.⁵⁹

‘İllet kelimesinin terim olarak değişik tanımları yapılmıştır. Dönmez, ilk dönem İslâm alimlerinin ‘illet anlayışının hükmün amacı, gerçekleştirmek veya korumak istediği menfaat veya hükümle hükmün kendisine bağlandığı vasıf arasındaki uygunluk bağını da kapsar nitelikte olduğunu ve zamanla bu anlamlar gaî ‘illet veya hikmet kavramıyla ifade edildiğini belirtmektedir.⁶⁰

Bu bağlamda Vehbe Zuhaylî usûl alimlerinin ‘illeti şu şekilde tanımladıklarını ifade eder:

“‘İllet maslahatın gerçekleşmesi için varlığında hükmün irad edildiği şeydir. Veya hükmü tanıtan vasıftır. Vasıftan kastedilen kendisi dışında bir şeyle anlam kazandırır. İlletin hükmü tanıtmaması ise hükme herhangi bir tesiri veya kendisine bağlı etkisi

⁵⁶ Bakara 269.

⁵⁷ Bakara 129.

⁵⁸ Reysûnî, *Muhâdarâtun fî Makâsîdü’ş-Şerî’a*, 23.

⁵⁹ İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arap*, md. “’a-le-le”; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü’l-Muhît*, md. “’a-le-le”; Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs*, md. “’a-le-le”

⁶⁰ İbrahim Kâfi Dönmez, *İllet*, DİA. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XXII, İstanbul, 2000, 117-120.

*olmaksızın onu gösteren alamet/işaret olmasıdır. Örneğin sarhoşluğun ‘illet olması, yani sarhoşluğun haram olma hükmünü gösteren bir işaret olması nedeniyledir.’*⁶¹

Şâtıbî ise ‘illeti şu şekilde tanımlar:

*“Emirlerin veya mübah olanların kendisine bağlı olduğu veya yasakların kendileri ile ilintili olduğu mefsetler şeklindeki hikmet ve maslahatlardır. Meşekkat, yolculukta namazları kısaltmanın ve oruçlu olanın orucunu açabileceğine dair mübahlığının ‘illetidir. Ayrıca yolculuk mübahlığa konu olan sebeptir. Sonuç olarak ‘illet açık veya kapalı olsun ya da mundabit (istisnasız) veya gayri mundabit (istisnası olan) olsun maslahat ve mefsetin ta kendisidir.’*⁶²

Sonuç olarak alimler ‘**illeti** “münasebet” ve “maslahat” gibi kavramlarla aynı manalarda kullanmakla beraber, müstakil bir terim olarak da kullanmışlar ve farklı tariflerini yapmışlardır. Genel kabul gören tanıma göre ‘İleti “Hükmü gösteren veya gerekli kılan yahut hükmün kendisine bağlandığı durum, vasıf, mana, gerekçe” şeklinde tanımlamak mümkündür.⁶³

İlet ile ilgili yapılan açıklamalardan sonra ‘illet makâsıd ilişkisi açısından ‘illetin hükmün sebebi ve kendisine götüren yolu olduğunu ve makâsıdın ‘illet üzerine bina edilen hüküm ile ilgili maslahatlar olduğu söylenebilir.⁶⁴ ‘İlet hükmün yolu, hüküm ise makâsıdın yoludur. Bu açıdan ‘illet, makâsıd için gerekli bir zemindir. Sarhoşluk içkinin haramlığına götüren yoldur, haramlık ise aklın malın ve ailenin korunması için gerekli maksatlara götüren yoldur. Bu nedenle ‘illet maksadın kendisi değil, bu maksatlara götüren yoldur.⁶⁵

⁶¹ Zuhaylî, *Usûlu’l-fikhi’l-İslâmî*, c.1, 646.

⁶² Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fi usûli’ş-Şerî’a*, (Thk. Abdullah Dırâz), Dârü’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2009, 160.

⁶³ Dönmez, *İlet*, DİA, 117-120.

⁶⁴ Hâdimî, *İlmu’l-makâsıdi’ş-şer’iyye*, 20.

⁶⁵ Hâdimî, a.ge, 70-71.

2.4. Maslahat (مصالحة)

Maslahat kelimesi “sa-la-ha” kökünden türemiş olup mimli mastardır. Fesadın zıttı olan salah iyi olan anlamına gelmektedir. Sözlük karşılığı fayda, yarar, menfaat, iyilik, istikamet; bir şeyin kendisinden beklenen amaca uygun ve elverişli bir halde olması, ayıptan ari olmak, adil ve dürüst olmak, fesadın zıttı, fesattan uzak olmak, hayır ve sevap, barış/anlaşma anlamlarına gelmektedir. İkinci anlamda “masâlih” kelimesinin tekili olup fert ve toplumlar için hayır gerçekleştirilen şey, yarar, menfaat, uygunluk, iyilik, bunlara sebep olan ve bunları içiren şey demektir. Tüm bu sayılanlardan sözlükte maslahatın üç temel anlamının bulunduğunu görmekteyiz: Yarar/fayda, münasip/uygun, iyi.⁶⁶

Fıkıh usûlü eserlerinde maslahatın terim anlamını belirleyici tartışmalar daha çok ‘illet kavramının incelendiği bölümde ve maslahatın müstakil bir delil sayılıp sayılamayacağı ele alınırken geçmektedir.⁶⁷ Gazzâlî maslahatın, yararın (menfaatin) elde edilmesi veya zararın kaldırılmasından ibaret olduğunu vurgular ve “Maslahattan kastımız şeriatın maksatlarının muhafazasıdır.” der. Ona göre şeriatın maksadı beş küllî esasın korunmasıdır: Din, can, nesil, akıl ve mal. Bu beş esasın korunmasına yönelik her şey maslahattır. Bunların korunamaması durumu ise mefsedet olup giderilmesi de aynı şekilde maslaktır. Aynı şekilde Gazzâlî bu beş aslın, maslahatın derecelerinden en güçlüsü ve zaruri olanlardan olduklarını belirtir.⁶⁸ Haçkalı da benzer bir yorumla maslahatın faydanın sağlanması, zararın giderilmesi; menfaatin de haz (lezzet) ve hazza vasıta olanın temini ve bunların korunmasının yanı sıra acı (elem) ve acıya vasıta olanın giderilmesini kapsadığını ifade eder.⁶⁹ Haçkalı’nın menfaat ile ilgili ifadeleri aslen İzzeddîn b. Abdüsselâm’ın maslahat ve mefsedet ile ilgili yaptığı taksimle aynıdır. İzzeddîn b. Abdüsselâm’a göre maslahat şu dört kısma ayrılır:

⁶⁶ Haçkalı, *İzzuddin b. Abdisselam'da Maslahat Nazariyesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, 19 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1999).

⁶⁷ Dönmez, *Maslahat*, DİA. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XXVIII, İstanbul, 2003, 79-94.

⁶⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 328.

⁶⁹ Dönmez, *Maslahat*, DİA, c. XXVIII, 79-94.

Lezzetler ve sebepleri, mutluluklar ve sebepleri. Aynı şekilde mefselette dört kısma ayrılır: Acılar ve sebepleri, kederler ve sebepleri.⁷⁰

Görüldüğü gibi Maslahat insanın temel ihtiyaçlarının koruma altına alınarak mutluluğunun sağlanması şeklinde yorumlanmaktadır. Bûtî bunu veciz bir şekilde şöyle ifade eder: “İslâm alimleri maslahat kavramını “Şâri”nin kulları için dinlerini, canlarını, akıllarını, nesillerini ve mallarını korumak adına açıkladığı menfaatlerdir.”⁷¹ Maslahatın tanımı ile ilgili yaklaşımların ifade ettiği temel esas insanın saadeti ve bu saadet için faydalı olanların temini ve zararlı olanların engellenmesidir.

Yapılan tanımlardan anlaşılacağı üzere şeriatın maslahatları, Şâri’nin makâsıdları ve murâdıdır. Yani Şâri’, mükellef için bu maslahatları dilemiş ve gerçekleşmesini istemiştir. Hükümler, farzlar, kulların maslahatlarını gerçekleştirecek dinî eğitim yöntemleri, O’nun rızasını cezbedecek, cennetini kazandıracak ve mükellefe iç huzur ve güven sağlayacaktır.⁷² Şüphesiz ki Allah’ın (c.c.) kuldun beklentilerinin amaçları ile kulun saadeti arasındaki ilişkiyi ifade eden maslahatın kategorileri vardır. İzzeddîn b. Abdüsselâm yukarıda yapılan dörtlü taksimat ile bu maslahatları mübah, mendûb ve vacip olarak sınıflandırır. Aynı şekilde bu ilişkiyi zedeleyecek mefseletler de İzzeddîn b. Abdüsselâm’e göre mekruhlar ve haramlar olarak ikiye ayrılır. O’nun maslahat merkezli bu tafsilatlı açıklamalarının altında yatan amaç, kulun tercihini kolaylaştırmaktır. Dünyevî ve uhrevî olarak isimlendirdiği tüm bu maslahatlarda kul ya dünya lezzetlerini ya da ahiret saadetini seçecektir. Ona göre Allah’ın veli ve seçilmiş kulları ahiret saadetini seçer ve buna yönelik gayret gösterir. Seçilmişlerin seçilmiş olarak isimlendirdiği bazı Allah’ın (c.c.) özel kulları ise tüm bu lezzet ve saadetlerin üzerinde marifetullâhî ve birtakım rabbânî halleri tercih ettiklerini ifade eder. İşte onlar gerçek maslahatı marifet ve hikmet deryalarında yaşadıkları manevi iklimlerde bulmuş ender kullardır.⁷³

⁷⁰ İbn Abdüsselâm, *el-Kavâ'idü'l-kübrâ*, c.I, 15.

⁷¹ Ramazan el-Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, Müessesetü'r-Risâle, Dımeşk, 1973. 23.

⁷² Hâdimî, *İlmu'l-makâsıdi's-şer'iyye*, 23.

⁷³ İbn Abdüsselâm, a.g.e, c.1, 11-12.

3. MAKÂSİD DÜŞÜNCESİNİN TARİHİ ARKA PLANI

Makâsîdü’ş-Şerî’a düşüncesi vahyin ve kulluğun ana gayeleri olarak ilk inen ayetten son ayete kadar Kur’an’ın özünden doğmuş bir düşüncedir. Teorik arka planını vahyin şekillendirdiği makâsîd düşüncesi daha sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) ile birlikte Allah-kul, kul-âlem ilişkisinin belirlendiği metot ve ilkeler olarak ortaya konulmuştur. İslâm düşüncesinin hızlı bir şekilde yayılmasının esas sırrı olan aşkın varlık felsefesi ve buna teslim olan sahabe nesli, işte bu düşünce birikimi ile evrensel İslâm Medeniyeti’nin temellerini atmışlardır. Daha sonra yetişen alimler tefsir, hadis, akide, fıkıh ve usûl ilimleri alanlarında eserler vererek bu ilimlerin günümüze kadar ulaşmasını sağlamışlardır. Gaye düşüncesi ilk olarak usûl eserlerine konu olmuş, ardından “makâsîd düşüncesinin teşekkül dönemi” olarak isimlendirdiğimiz Hicrî üçüncü ve sekizinci asırlar arasında müstakil bir branşa dönüşmüştür. Cüveynî, Gazzâlî, İzzeddîn b. Abdüsselâm, Karâfi, İbn Teymiyye ve daha pek çok alim bu dönemde kaleme aldıkları eserlerle makâsîd düşüncesinin temellerini, çerçevesini ve metodunu ortaya koymuştur. Teşekkül döneminin başlarında Kaffâl tarafından yazılmış olan *Mahâsinü’ş-Şerî’a* eseri bize, makâsîd düşüncesinin alimlerin zihninde öteden beri var olduğunu göstermesi açısından manidardır.

Teşekkül döneminden sonra uzun süre bu alanda eser telif edilmemişken, günümüzde özellikle mağrib ülkelerinde bu alanda bir hareketlilik gözlenir. Tâhir b. ‘Âşûr ile başlayan bu hareketlilik tekrardan makâsîd ilmini yeşerterek, birçok eserin telif edilmesine vesile olmuştur.

Makasit düşüncesi, aynen diğer İslâm ilimleri gibi sonradan teşekkül etse de fıkıhın doğuş döneminden itibaren prensipte var olduğu bir gerçektir. Bu sebeple aşağıdaki bölümde, Kur’an, Sünnet ve sahabe döneminden makâsîd düşüncesine dair örnekler verilecek daha sonra da makâsîd’in teşekkül dönemi alimleri ve eserleri tanıtılacaktır.

3.1. Kur’an ve Sünnet’te Makâsîd Düşüncesi

Şüphe yok ki Kur’an, şer’î, aklî, itikadî, fikhî, icmalî veya tafsilî makâsîtların en kapsamlı olanlarını barındıran bir kitaptır. O asılların aslı, özün özü, nakli ve aklı kaynakların esası olup bütün toplum ve milletlerin gerçekleştirmek istediği gelişme, ilerleme, ıslah ve kamu düzeninin tümünü birden gerçekleştirmeyi hedefleyen bir

medeniyet inşası planıdır.⁷⁴ Allah'ın (c.c) peygamber göndermesinin, kitaplar indirmesinin, inanç esasları ve hükümler koymasının, insanlara sorumluluklar yüklemesinin, canlıları yaratmasının ve hayat var edip kainatı şekillendirmesinin gaye ve maksatlarını Yüce Kitabımız Kur'an'da bulmaktayız.⁷⁵

Kur'an varlığın temel gayesinin Allah'a kulluk, ona yönelme ve bu şekilde dünya ve ahirette saadetin sağlanması olduğunu ifade etmektedir.

Kur'an makâsıd düşüncesi bağlamında peygamberler ve kitaplar gönderilmesinin amacını şu şekilde ifade eder:⁷⁶

*“İnsanları ve cinleri yalnız bana kulluk etmeleri için yarattım.”*⁷⁷

*“Sizleri boş ve amaçsız bir şekilde yarattığımızı mı zannettiniz. Kuşkusuz bana döneceksiniz.”*⁷⁸

*“Gerçekten bu Kur'an en doğru olan yola götürür ve iyi işler yapan mü'minler için büyük bir mükâfat olduğunu ve ahirete inanmayanlar için elem dolu bir azap hazırladığımızı müjdeler.”*⁷⁹

*“(Bu Kur'an) muttakiler için bir hidayet kaynağı (yol gösterici)dır.”*⁸⁰

Kur'an; peygamberler ve kitaplar göndermekteki amacın inanç esaslarını, insanın sorumluluklarını, yaratılış, ölüm, hesap, ceza ve mükâfatın varlığını ortaya koymak olduğunu ifade eder.⁸¹

Ayrıca Kur'an İslâm şeriatının maksatlarını şu şekilde ifade eder:

- Yeryüzünde halifelik:

⁷⁴ Hâdimî, *‘İlmu’l-makâsıdi’ş-şer’iyye*, 69.

⁷⁵ Hâdimî a.g.e, 69.

⁷⁶ Cebecî, *Makâsıdü’ş-Şer’ati’l-İslâmiyye*, 59.

⁷⁷ Zâriât 56.

⁷⁸ Müminun 115.

⁷⁹ İsrâ 9.

⁸⁰ Bakara 2.

⁸¹ Cebecî, a.g.e, 59.

*“Hani, Rabbin meleklerle, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti.”*⁸²

*“O sizi yeryüzünde halifeler kıldı”.*⁸³

- İslâm ümmetinin liderlik görevini yüklenmesi:

*“Böylece, sizler insanlara birer şahit (ve örnek) olasınız ve Peygamber de size bir şahit (ve örnek) olsun diye sizi orta bir ümmet yaptık.”*⁸⁴

- İnsana zarar veren her şeyin giderilmesi:

*“Hiçbir anne ve hiçbir baba çocuğu sebebiyle zarara uğratılmasın.”*⁸⁵

*“Ne yazan ne de şahit zarara uğratılsın.”*⁸⁶

- Her halükârda söz ve davranışlarda adaletin gözetilmesi (Kur’an 194 yerde adaletli olmaya davet eder.):

*“Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder.”*⁸⁷

- Birlik ve beraberliğin gerekliliği, çatışma ve ayrılığın yasaklanması:

*“Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayın.”*⁸⁸

- Zorlukların giderilmesi:

*“Allah, size kolaylık diler, zorluk dilemez.”*⁸⁹

Hz. Peygamber’in sünneti Kur’an’ın gayelerini açıklayarak genel ilkelerin tafsilatını, kapalı olan buyrukların beyanını ortaya koyar. Peygamber’in söz, davranış, takrir ve onayları, şeriatın hayata dönük uygulamalarını şekillendirir. Birey ve toplum hayatının adalet ve huzuru makâsıd düşüncesinde ifade edilen beş zarurî ihtiyacın korunması ile

⁸² Bakara 30.

⁸³ Enâm 165.

⁸⁴ Bakara 183.

⁸⁵ Bakara 223.

⁸⁶ Bakara 288.

⁸⁷ Nahl 90.

⁸⁸ Âl-i İmrân 105.

⁸⁹ Bakara 185.

mümkündür. Kur'an bu ilkelerin nasıl korunacağını ortaya koyarken, sünnet bunların uygulamalarını bizlere gösterir.⁹⁰

Nitekim Allah'ın kulları için zorluk değil, kolaylık istediğini belirten, insanlara yararlı olan davranışları özendirip, kolaylaştırmayı temel bir prensip olarak gösteren; buna karşılık güçlük çıkarmayı yasaklayan hadisler makâsîd düşüncesinin ana gayelerini ifade eder.⁹¹ Bu bağlamda Hz. Peygamberin:

*“Din kolaylıktır. Dini aşırıya giden kişi, ona yenik düşer. itidalli olun ve elinizden geldiğince en iyisini yapmaya çalışın! (Böyle yaparsanız) o zaman size müjdeler olsun! Günün başlangıcından, sonundan ve bir miktar da geceden faydalanınız.”*⁹² *“Zarar vermek ve zararla karşılık vermek yoktur.”*⁹³ buyrukları bu prensipleri en açık şekilde gösteren hadislerdir.

Kur'an'da genel anlamda ifade edilen vahyin maksatlarını, sünnet ortaya koyup açıklarken aynı zamanda ilgili hükümlerin maksat ve incelikleri arasındaki ilişkileri de ifade eder. Bu bağlamda Kur'an tarafından usûl ve esaslar belirlenirken, sünnet tarafından da bu usûl ve esaslar açıklanır ve uygulanır.⁹⁴ Bu nedenle sünnet her bir hükmün özel gayesini⁹⁵ uygulamaları ile ortaya koyar. Örneğin Hz. Peygamber Medine'ye gelecek olan bir topluluğun gıda ihtiyaçlarının giderilmesi için o yılın Kurban Bayramı günleri kurban etlerinin kurutulup saklanmaması gerektiğini ifade eder. Irzın korunması amacıyla veya evlere ansızın girildiğinde karşılaşılabilecek manzaranın uygunsuzluğu gibi nedenlerden dolayı giriş izni alınması gerektiğini söyler.⁹⁶

⁹⁰ Cebecî, *Makâsîdü's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, 66-67.

⁹¹ Yılmaz, *Makâsîd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları*, 25.

⁹² Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Kitâbu'l-Îmân, 29, 39, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk, Beyrut, 2002.

⁹³ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, Kitâbü'l-'Akdiye, 26, 531, Dârü'l-Hadis, Kahire, 2001.

⁹⁴ Hâdimî, *İlmu'l-makâsîdi's-Şer'iyye*, 79.

⁹⁵ Cebecî, *Makâsîdü's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, 65-68.

⁹⁶ Hâdimî, a.g.e, 80.

Usûl alimleri Makâsîdü’ş-Şerî’a’yı kapsam yönünden genel, özel ve cüzî⁹⁷ kısımlarına ayırırken, maslahat açısından da zarurî, hâcî ve tahsînî⁹⁸ olarak taksimata tabi tutar. Usûl alimlerinin perspektifi açısından bakıldığında Kur’an ve sünnetin tüm öğreti ve buyruklarının dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması amacını taşıdığı görülür.⁹⁹

Kur’an nur, yol gösterici, açıklayıcı, müjde, müjdeleyen, uyaran, vb. birçok ismi ile hedef ve gayeleri gözler önüne serer.¹⁰⁰ Aynı şekilde semavi kitapların sonuncusu olması hasebiyle İslâm’ın gayelerinin sonsuza dek değişmeden kalacağını altını çizer.¹⁰¹

Aşağıda Kur’an ve Sünnet’te makâsîd düşüncesinin açıklama ve örnekleri verilirken usûl alimlerinin, makâsîdî kapsam bakımından “genel, özel ve cüzî”; maslahat açısından “zaruri, hâcî ve tahsînî” tasniflerine riayet edilecektir.

3.1.1. Kur’an ve Sünnet’te Kapsamı Açısından Makâsîd Düşüncesi

3.1.1.1 Genel Maksatlar

Makâsîd düşüncesinin genel gayeleri, şeriatın özel hükümlerinin gayelerinden ziyade, tüm cüzî hükümleri içerisine alan ve küllî gayeleri ihtiva eden manalar ve hikmetlerdir.¹⁰² İslâm dininin prensiplerine ve emirlerine genel olarak bakıldığında, Makâsîdü’ş-Şerî’a kavramını göz önünde bulundurduğu bütün gayelerin iki temel ilkeye dayandığı görülür. Bunlar, “faydalı (maslahat) olanların gerçekleştirilmesi ve

⁹⁷ Hişâm İbn Saîd Ezher, *Makâsîdü’ş-Şerî’a ‘inde’l-İmâmi’l-Harameyn ve âsâruhâ fi’t-tasarrufâti’l-mâliyye*, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad, 2010, 39.

⁹⁸ Yûbî, *Makâsîdü’ş-Şerî’ati’l-İslâmiyyeti ve ‘alâkâtuhâ bi’l-edilleti’ş-şer’iyye*, 48.

⁹⁹ İsmâîl el-Hasenî, *Nazariyyetü’l-Makâsîdî ‘inde Tâhir ibn ‘Âşûr*, el-Ma‘hedü’l-‘Âlemî li’l-Fikri’l-İslâmî, 1995, 67.

¹⁰⁰ Halîl el-Kattân Mennân, *Mebâhisü fi ‘ulumi’l-Kur’an*, Mektebetü’l-Vehbe, Kahire, 2000,16-18.

¹⁰¹ Hâdimî, *İlmu’l-makâsîdî’ş-şer’iyye*, 70.

¹⁰² Ezher, *Makâsîdü’ş-Şerî’a ‘inde’l-İmâmi’l-Harameyn ve âsâruhâ fi’t-tasarrufâti’l-mâliyye*, 51.

zararlı (mefsedet) olanların giderilmesi” ilkesi yanında, “dinin kolaylaştırılması ve zorlukların giderilmesi” ilkesidir.¹⁰³

Bu ilkeler din, can, namus, akıl ve malın korunmasına yönelik tüm emir ve yasakları kapsar.¹⁰⁴ Akaid, ibadet, muamelat ve ahlak alanlarını da kapsayacak şekilde kulun, dünya ve ahiret saadetini sağlayan ve kula zarar veren her şeye karşı onu koruyup kollayan bir içeriğe sahiptir.

Kolaylığın sağlanması ve zorlukların giderilmesi ile ilgili Hz. Peygamber’den (s.a.v) gelen bir rivayette “Müminler dualarında ‘Rabbimiz bizlerden öncekilere yüklemiş olduğun zorlukları bizlere yükleme’ dediklerinde, Allah (c.c.) ‘Muhakkak o şekilde yaptım’ cevabını verir. Diğer bir rivayette ise “evet” şeklinde karşılık verir.”¹⁰⁵

Kur’an’da birçok ayet dinde kolaylığın sağlanması ve zorlukların giderilmesi ilkesine işaret bulunmaktadır:

“Güç yetirebildiğiniz kadar Allah’tan sakının.”¹⁰⁶

“Allah sizler için kolaylık diler zorluk dilemez.”¹⁰⁷

“Allah yükünüzü hafifletmek ister; nitekim insan zayıf yaratılmıştır.”¹⁰⁸

“Allah sizin için zorluk dilemez.”¹⁰⁹

“Allah’a ve Resulüne karşı sadık ve samimi oldukları takdirde, güçsüzlere, hastalara ve (seferde) harcayacakları bir şey bulamayanlara (sefere katılmadıkları için) bir günah yoktur.”¹¹⁰

“Köre güçlük yoktur, topala güçlük yoktur, hastaya da güçlük yoktur...”¹¹¹

¹⁰³ Yûbî, *Makâsîdü’ş-Şerî’ati’l-İslamiyye ve ‘alâkâtuhâ bi’l-edilleti’ş-şer’iyye*, 389.

¹⁰⁴ Reysûnî, *Medhalun ilâ Makâsîdi’ş-Şerî’a*, Dârü’l-Kelime, Kâhira, 2010, 13.

¹⁰⁵ Muslim, *Sahîh*, Kitâbu’l-Îmân, 199, c.1, 421-422.

¹⁰⁶ Teğabun 16.

¹⁰⁷ Bakara 185.

¹⁰⁸ Nisâ 28.

¹⁰⁹ Hac 78.

¹¹⁰ Tevbe 91.

¹¹¹ Nûr 61.

Hadis-i Şeriflerde de konuya dair pek çok örnekler bulunmasına rağmen, biz burada şu hadislerle yetineceğiz:

*“Din kolaylıktır. Dini aşırıya giden kişi, ona yenik düşer. itidalli olun ve elinizden geldiğince en iyisini yapmaya çalışın! (Böyle yaparsanız) o zaman size müjdelersun! Günün başlangıcından, sonundan ve bir miktar da geceden faydalanınız.”*¹¹²

*“Hz. Peygamber (s.a.v)’e Allah (c.c.)’ın en sevdiği amel soruldu. Dedi ki: Az da olsa devamlı olandır... Gücünüzün yettiği amelleri sürekli yapmaya çalışın.”*¹¹³

3.1.1.2. Özel Maksatlar

Özel maksatlar derken, miras, aile, iktisat, muamelat, yargı, cezalar gibi İslâm dininin ana alanlarında yer alan özel gayeler kastedilir.¹¹⁴

Biz burada ayrıntılara girmeden, yalnızca İslâm’da aile müessesesinin özel gayelerinden örnekler vermekle yetineceğiz. Bu bağlamda Kur’an-ı Kerim’de kendi cinsinden eşler yaratılarak¹¹⁵ birbirlerinin fizikî ve ruhî örtüleri¹¹⁶ olan eşlerin oluşturacakları yuvanın, her türlü sükûnet ve dinginliğin merkezi olacağı¹¹⁷ Allah’ın (c.c.) rahmet ve bereketinin üzerinde olacağı¹¹⁸, ayetlerle¹¹⁹ zikredilmiştir. Makâsıdın zarurîyatından olan *neslin ve nefsin korunması* için temel oluşturacak evlilik müessesesinin ana gayelerini; İnsan neslinin devamının sağlanması,¹²⁰ eşler

¹¹² Buhârî, *Sahîh*, Kitâbu’l-Îmân, 29, 39.

¹¹³ Buhârî, a.g.e, Kitâbü’r-Rikâk, 18, 6465.

¹¹⁴ Reysûnî, *Medhalun ilâ Makâsıdi’ş-Şerî’a*, 15.

¹¹⁵ Nahl 72, “Allah, size kendi cinsinizden eşler var etti.”

¹¹⁶ Bakara 187, “Onlar, size örtüdürler, siz de onlara örtüsünüz.”

¹¹⁷ Nahl 80, “Allah, size evlerinizi huzur ve dinlenme yeri yaptı.”

¹¹⁸ Hud, “Allah’ın rahmeti ve bereketi size olsun ey (peygamber ocağının) ev halkı!”

¹¹⁹ Rum 21, “Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de O’nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir.”

¹²⁰ Ebû Dâvûd, *Sunen*, Kitâbü’n-Nikâh, 3, 297, Dâru’l-Feyhâ, Dımeşk, 1999: “Sevimli, doğuma müsait kadınlarla evlenin.”

arasında birbirlerini tamamlayan bir bütünlük, ünsiyet, kaynaşma,¹²¹ sosyal dayanışma, erdemli toplumun inşası¹²² ve diğer ailelere dinî anlamda örneklik oluşturması olarak özetleyebiliriz¹²³.

3.1.1.3. Cüzî Maksatlar

Cüzî maksatlardan kastedilen her bir hükmün bizzat kendisi ile ilgili gayeleridir. Alimler namaz, oruç, hac, alışveriş, cezalar vb. fikhî meselelerin ‘illet, gaye ve hikmetlerini kapsayan cüzî maksatlarına yoğun ilgi göstermiş ve bu alanda birçok eser kaleme almışlardır. Fıkıh kitapları, ahkâm hadisleriyle ilgili eserler ve bizzat makâsıd alanında yazılmış olan müstakil eserler onların bu konuya yönelik gösterdiği ehemmiyeti görmek açısından önemlidir. İzzeddîn b. Abdüsselâm (ö.660/1262)’ın,

¹²¹ Nisâ 21, “*Nasıl alabilirsiniz ki, birbirinizle kaynaşmış ve eşleriniz sizden kesin bir teminat almışlardı.*”

”Rûm 21, “*Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de O’nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir.*”
Nahl 20, “*Allah, size evlerinizi huzur ve dinlenme yeri yaptı.*”

Nisâ 21. ayetinde geçen “el-ifdâe” kelimesi eşler arası ruhî ve bedenî küllî bir kaynaşmayı ve bütünlüşmeyi ifade eder. Bu, hem bedenî hem de manevî anlamda mevedde ve rahme yani eşler arası sevgi ve merhametle olur. Bk. Abdulmecîd Neccâr, *Makâsıdü’ş-Şerî’ati fî ahkâmi’l-usratî*, European Council for Fatwa and Research, t.s.

¹²² Bakara 221, “*İman etmedikleri sürece Allah’a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin*”, Nûr 32, “*Sizden bekâr olanları, kölelerinizden ve cariyelerinizden durumu uygun olanları evlendirin.*” gibi ayetlerde hitabın Müslümanlardan bir kitleye yönelik olması, aile hukukunun gayelerinden birinin de toplumu hedef almasıdır, diyebiliriz. Toplumsal dayanışmanın temelinde aile vardır ve eşler arası sevgi, hoşgörü ve dayanışma toplumun fertleri arasında da bir kaynaşma ve anlayışa zemini hazırlar. Bk. Neccâr, a.g.e, 15.

¹²³ Bakara 229, “*Eğer onlar Allah’ın belirlediği ölçüleri gözetmeyecekler diye endişe ederseniz, o zaman kadının (boşanmak için) bedel vermesinde ikisine de günah yoktur. Bunlar Allah’ın koyduğu sınırlardır. Sakın bunları aşmayın.*” Eşlerin haklarının korunması hususunda Allah’ın hudutlarına vurgu yapılan bu ayetten, riayet edilmesi istenen sınırlar yanında, aile hukukunun İslamî bir toplum oluşturmayı hedeflediğini de anlayabiliriz. Bu bağlamda aile içinde İslamî sınırları dikkat almak, toplumu direk etkileyecek ve toplumda yaygınlaşmasını sağlayacaktır. Bk. Neccâr, a.g.e, 17.

Kavâi 'dü'l- 'ahkâm, Muhtasarü'l-Makâsıd, Makâsıdü's-Savm, Makâsıdü's-Salah, İbn Kayyim (ö. 751/1350)'ın Miftâhu dâri's-sa'âde, Şifâü'l-ğalil, I'lâmü'l-Muvakki'in, Ebû Abdurrahmân el-Buhârî (ö. 546/1151)'nin Mahâsinü'l-İslâm ve tezimizin konusu olan Kaffâl (ö. 365/979)'in Mahâsinü'ş-Şerî'a kitapları bu anlamında kaleme alınan eserlerden sadece bazılarıdır.

Örnek olması açısından namaz ile ilgili ayet üzerinde duracak olursak; namazın, Allah'ı (c.c) hatırd tutarak O'na yaklaşmak¹²⁴, O'nu yüceltmek, O'na teslim olup boyun bükme, nefsi kötülüklerden uzak tutmak¹²⁵ gibi birçok gayesi bulunmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v) Müslümanın yegâne nişanesinin namaz olduğunu ifade eder.¹²⁶ Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v) mü'minin kıyamet günü abdest azalarının nur ile parlayacağını¹²⁷ belirtir ve hakkı ile eda edilen namazın kişiyi namaz vakitleri arasında işlemiş olduğu günahlarından arındıracağını müjdeler.¹²⁸

3.1.2. Kur'an ve Sünnet'te Maslahat Açısından Makâsıdın Kısımları

3.1.2.1. Zarurî İhtiyaçlar

Şâtıbî, zarurî ihtiyaçları dünya ve ahiret maslahatlarının gerçekleşmesi için gerekli olan ihtiyaçlar olarak tanımlar. Bunlar olmaksızın dünya maslahatlarının bir düzen içerisinde olması olanaksızdır, hatta bunlar olmaksızın hayat bir kaos ve kargaşa ortamına dönüşür. Aynı şekilde kurtuluş ve mükâfattan söz edilemez ve apaçık bir

¹²⁴ Tâhâ 14, "O hâlde bana ibadet et ve beni anmak için namaz kıl."

¹²⁵ Ankebut 45, "Kitaptan sana vahyolunanı oku, namazı da dosdoğru kıl. Çünkü namaz, insanı hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar."

¹²⁶ Müslim, *Sahîh*, Kitabu'l-Îmân, 35, c. I, 347, "Kişi ile şirk ve küfür arasında namazın terki vardır."

¹²⁷ Müslim, a.g.e, Kitâbu't-Tahâra, 12, c. II, 136. "Ümmetim kıyamet gününde bedenlerindeki abdest izlerinden dolayı yüzleri nurlu, elleri ve ayakları sekililer (atın altında ve ayaklarındaki beyazlık) olarak çağrılacaklardır. Kim bu parlaklığı daha çok artırabilirse arttırsın."

¹²⁸ Müslim, a.g.e, Kitâbu't-Tahâra, 4, c. II, 113: "Bir Müslüman, farz namazın vakti geldiğinde güzelce abdest alır, huşû içinde ve rükûunu da tam yaparak namazını kılsa, büyük günah işlemekçe, bu namaz önceki günahlarına keffâret olur. Bu her zaman böyledir."

hüsrânla karşılaşılır.¹²⁹ Bununla birlikte zarurî ihtiyaçlarda bir eksiklik, hâcî ve tahsinî ihtiyaçların da yok olmasına neden olur. Dünya hayatının devamı bu prensiplere bağlıdır. Eğer bunlar yok olursa dünya hayatından söz etmek olanaksız olur ve ne sorumludan ne de sorumluluktan bahsedilebilir. Aynı durum ahiret hayatı için de geçerlidir.

Eğer dinin korunması olmaz ise, istenilen sorumlulukların yerine getirilmesi de düşünülemez. Mükellef yok ise dini hayat da olmaz. Aklın korunması olmaksızın dini yaşantı olamaz. Nesil güvence altına alınmadıkça insan hayatı denen bir şey kalmaz. Mal korunmaz ise yaşam altüst olur.¹³⁰ Özetle din, nefis, akıl, nesil ve mal olarak isimlendirilen beş prensip olmaksızın varlıktan söz edilemez. Bunlar dünya hayatının genel seyrini etkilediğinden şüphe duyulmayacak gerçeklerdir.¹³¹ Tahsinî ihtiyaçlar ya zarurî ya da hâcî ihtiyaçları tamamlar. Aynı şekilde hâcî ihtiyaçlar da zarurî ihtiyaçları tamamlar. Bu şekilde yaşam seyrinin genel gidişi kolaylığın sağlanması ve zorluğun giderilmesi prensipleri ile sağlanırken, toplumda bir denge ve adalet sistemi kurulmuş olur. Böylece aşırılıklara yer kalmaz; toplumlar ifrat ve tefrite yönelmez.¹³²

3.1.2.1.1. Dinin korunması

Dinin koruma altına alınması beş küllî gayenin en önemli ve yüce olanıdır. Dinin korunmasından kastedilen maksat, insanoğlunun hayatında İslâm dininin esasları ve hükümlerinin geçerli kılınmasıdır. Aynı şekilde bu kavram, bidat, inkârın yaygınlaşması, kötülükler, dinden çıkış ve mükellefin sorumluluklarını yerine getirmesi esnasında dini prensipleri hafife alması gibi İslâm ile çelişen her türlü tutum ve davranışın yasaklanmasını da kapsar.¹³³ Ayetler ve hadisler, mümin kalplerde inanç esaslarının yerleşmesi için insanları Allah'ın (c.c.) birliğine davet ederek O'ndan başka ilahlara ibadet etmemeyi, yalnızca O'na yönelmeyi öğütlemektedir.

¹²⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 221.

¹³⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 227.

¹³¹ Şâtıbî, a.g.e, 226.

¹³² Hâdimî, *'İlmu'l-makâsıdi's-şer'iyye*, 224.

¹³³ Hâdimî, a.g.e, 81.

*“İnsanları ve cinleri sadece bana kulluk etmeleri için yarattım.”*¹³⁴

*“Resullerin ardından insanların Allah (c.c.) karşısında bir dayanakları (hüccetleri) kalmaması için resulleri (onlara) müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdim.”*¹³⁵

Kur’an, peygamberlerin gönderiliş sebebinin insanların Allah’a (c.c.) kullukta eş koşmamaları ve kıyamet günü Rableri karşısında ellerinde kanıtlarının olmaması için olduğunu ifade etmektedir.

3.1.2.1.2. Canın Korunması

Makâsıdü’ş-Şerî’a’nın küllî gayelerinden ikincisi olan canın korunmasından maksat insanın temel hakları olan yaşamının, güvenliğinin, saygınlık ve onurunun güvence altına alınmasıdır. Allah (c.c.) konu ile ilgili *“Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık.”*¹³⁶ ve *“Biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık.”*¹³⁷ buyurmaktadır.¹³⁸

Allah (c.c.): *“Kıyama size için hayat vardır.”*¹³⁹ ve *“Haksız yere Allah’ın (c.c.) haram kıldığı cana kıymayın.”*¹⁴⁰ buyurarak, canın korunması ve kollanması gerektiğini ve haksız yere cana kıymanın yasak olduğunu ifade etmektedir.

Aynı şekilde Hz. Peygamber Efendimiz *“Kim kendini bir dağın tepesinden atarak öldürürse cehennemde ebedi olarak aynı şekilde bir dağın tepesinden sürekli ateşe düşer. Kim zehir içerek kendisini öldürürse cehennemde zehir kadehi elinde zehir içerek ebediyen ceza çeker. Kim kendini keskin bir demir parçasıyla öldürürse cehennemde ebediyen sonsuza dek elindeki bıçağı karnına saplayarak azap görür.”*¹⁴¹ buyurmaktadır.

¹³⁴ Zâriyât 56.

¹³⁵ Nisâ 156.

¹³⁶ İsrâ 70.

¹³⁷ Tîn 4.

¹³⁸ Hâdimî, *‘İlmu’l-makâsidi’ş-şer’iyye*, 82.

¹³⁹ Bakara 179.

¹⁴⁰ Furkân 68.

¹⁴¹ Buhârî, *Sahîh*, Kitâbü’t-Tıbb, 56, 5778.

3.1.2.1.3. Aklın Korunması

İslâm'da bilgiye ve bilime çok önem verilmiş, ilk inen ayetle birlikte Müslümanların bilgi sahibi olma ve bilime katkı sunma mücadelesi yeryüzünde görülmemiş bir aydınlanma çağının başlamasına vesile olmuştur. Allah (c.c.) da aklı, mükellefliğin gereği olarak kabul etmiş, akla zarar verecek şeylerden sakınılması gerektiğini gösteren hükümler koymak suretiyle aklı korumayı hedeflemiştir.

Nitekim açık bir şekilde ayette “*Şeytan, içki ve kumarla ancak aranıza düşmanlık ve kin sokmak; sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçiyor musunuz?*”¹⁴² buyurarak Yüce Rabbimizin toplumsal güven ve saadetin sosyal birlik ve kulluk bilinci ile olabileceğine dikkat çekmiştir.

Aynı şekilde Hz. Muhammed (s.a.v) de “*Sarhoşluk veren her şey içkidir ve her içki haramdır.*”¹⁴³ sözü ile ve etkin bir müslümanın herşeyden önce aklı melekesini tehdit eden zararlı alışkanlıklardan uzak durması gerektiğini emreder.

Aklın korunmasına yönelik buyruklardan sonra “*De ki Rabbim bilgimi arttır.*”¹⁴⁴ öğretisi ile mümin her zaman bilgi birikimini arttırıcı bir gayret içerisinde olması gerektiği öğütlenir. Nitekim bilgi yeryüzünün imar ve ıslahı için gerekli eylemlerin temeli oluşturup kulluğun vazgeçilmez bir parçasıdır.

3.1.2.1.4. Neslin Korunması

Canın korunması için konulan tüm hükümler aynı zamanda neslin korunmasını sağlar. Nitekim nikâh sâlih bir neslin yetişmesi için vazgeçilmez bir müessesedir. Bu şekilde neslin güven içerisinde çoğalması, şeriatın koruma altına aldığı bir zarurîyattır. İslâm'da çocuk hakları bebeğin anne rahminde cenin olarak şekillenip tüm evrelerini tamamlayarak doğumdan evlilik çağına kadar tüm ihtiyaçların karşılanacağı şekilde

¹⁴² Maide 91.

¹⁴³ Müslim, *Sahîh*, Kitâbu'l-Eşribe,7, c. VII, 189.

¹⁴⁴ Tâhâ 114.

tertup edilmiştir. “Örneğin hamile bir bayanın evliliği bâin talakla dahi son bulsa asli ihtiyaçları için nafakasının ödenmesi dini bir yükümlülüktür.”¹⁴⁵

*“Gayri meşrû ilişkide bulunmak veya gizli dost tutmak şeklinde değil de meşrû bir nikâhla evlenmek şartıyla mümin kadınlardan iffetli olanlar ile sizden önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar -mehirlerini verdiğiniz takdirde- size helâldir. Kim inanmayı reddederse ameli kesinlikle boşa gider. O, âhirette de hüsrana uğrayanlardandır.”*¹⁴⁶

Ayette ifade edildiği üzere sosyal ahlakın güvece altına alınarak meşru yollar ile haklarını vermek kaydıyla ahlaki vasıflara sahip eşlerle evlenmek neslin korunması için vazgeçilmez bir ön şarttır. Ayrıca evlilik, iman ve ahiret saadetinin bir arada anılması, İslam düşüncesinin birey toplum ve ahiret hayatını bir bütün olarak değerlendirdiği gerçeğine güzel bir örnektir. Örnek toplumların genç ve dinamik ailelerden oluşmasına yönelik Hz. Muhammed’in (s.a.v) gençlere “*Ey gençler topluluğu sizden güç yetirebilenler evlensin...*”¹⁴⁷ tavsiyesi bu bağlamda önemli bir öğüttür.

3.1.2.1.5. Malın Korunması

Malın korunmasından kastedilen , İslâm ümmetinin sahip olduğu serveti zayi etmeden, her türlü tehlikelere karşı malı korumak ve onun meşru olmayan yollar ile başkalarının eline geçmesine karşı muhafaza edebilmektir. Bireysel mülkiyetin korunması ise, ümmetin sahip olduğu servetin korunması kapsamında değerlendirilir. Nitekim genel anlamda ümmetin servetinin korunup muhafaza edilebilmesi, bireysel mülkiyetin korunması ile sağlanır.¹⁴⁸ Sahip olunan mal, aslında dünya ve ahiret kurtuluğu için bir vesiledir. Fakat mal helal yollar ile kazanılıp meşru alanlarda kullanılmaz ise, dünyada ve ahirette büyük bir hüsrana vesilesi olur. Kişinin maddi imkânları ile ilgili bakış açısı

¹⁴⁵ Muhammed Ali, Muhammed ‘Abdü’l-‘Âtî, *Makâsıdu’ş-Şerî’ati ve esrâruhâ fi’l-fikhi’l-İslamî, Dârü’l-Hadis, Kahire, 2007, 183; Talâk 6, “Eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin.”*

¹⁴⁶ Mâide 5.

¹⁴⁷ Buhârî, *Sahîh*, Kitâbü’n-Nikâh, 3, 5066.

¹⁴⁸ İbn ‘Âşûr, *Makâsıdu’ş-Şerî’ati’l-İslamiye*, 304.

ya Şâri'nin gayesine uygun olur ya da uygun olmaz.¹⁴⁹ Bu nedenle insanın elde ettiği ve edeceği servetin muhtemel fayda ve zararlarına yönelik bir bilinç ve anlayışa sahip olması gerekir. Konu ile ilgili Gazzâlî şöyle bir benzetme yapar: “Mal bir taraftan zehir, diğer tarafında panzehir taşıyan yılanı benzer. Zehiri tehlikeleri, panzehiri ise faydaları olup; her kim tehlike ve faydalarını bilip ona göre hareket ederse, kendisini zararlarından korumuş ve faydalarından da istifade etmiş olur.”¹⁵⁰

İslâm iktisat sistemi malın kazanılma yollarından, mülkiyet hakkının sınırlarına, devlet gelir yollarından, sarf edilme alanlarına kadar her alanda genel sınırları belirleyerek detaylı hükümler ortaya koymuştur.

*“Yaptıklarına bir karşılık ve Allah'tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin.”*¹⁵¹ ayeti başkalarının mallarına yönelik işlenecek hırsızlık suçunun cezasından boyutlarını ortaya koyarken, aşağıdaki hadis ise bireyler arası dayanışmada borçlar hukuku ile ilgili genel sınırları çizer.

*“Her kim insanlardan borç veya ödünç para alır da ödemek için gayret ederse, Allah (c.c.) ona bunun edasını kolaylaştırır. Her kim de bir malı alır ve zayi etmeyi arzu ederse, Allah da (c.c.) onu helak eder.”*¹⁵²

3.1.2.2. Hâcî İhtiyaçlar

Şâtübî Hâcî ihtiyaçları, mevcut olmadığında zorluk ve meşakkat ile karşılaşılan ihtiyaçlar olarak tanımlar. Bu ihtiyaçların gözetilmemesi durumunda, kişi açısından birtakım zorluklar sözkonusu olur, fakat bu zorluklar genel maslahatları engelleyecek tarzda bir zorluk değildir.¹⁵³ Bu tür ihtiyaçların yokluğu din, can, nesil, akıl ve mal güvenliğini tehdit etmemekle beraber, bunların mükemmel surette bulunmasını zedeler. Bu ihtiyaçların şerî anlamda güvence altına alınmasının gayesi “kolaylaştırmak, zorlukları kaldırmak ve sıkıntıları gidermek” amacına matuftur.

¹⁴⁹ Cebecî, *Makâsîdü's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, 347.

¹⁵⁰ Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, 2001, 281.

¹⁵¹ Mâide 38.

¹⁵² Buhârî, *Sahîh*, Kitâbu'l-İstikrâd, 2, 2426.

¹⁵³ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 222.

¹⁵⁴ Şâtıbî hâcî ihtiyaçların, mübah olan genel uygulamalar, ibadetler, muamelat ve ceza hukuku içerisinde cereyan ettiğini söyler. Avlanmak ve temiz gıdalardan beslenmek mübah olan genel uygulamalara; yolculuk ve hastalık durumlarında ibadetlerin hafifletilmesi gibi ruhsatlar ibadet hukukuna; musâkât ve selem akitleri muamelata ve kasame gibi özel yemin ve diyet konusunda akli kapasitesi yerinde olanların sorumlu tutulmasını da ceza hukukuna örnek olarak gösterir.¹⁵⁵

Bu bağlamda hâcî ihtiyaçların sağlanmasına yönelik hükümlerin gerçek amacının, *kolaylaştırmak, zorlukların kaldırılması ve sıkıntıları gidermek* ilkeleri olduğu aşikardır. Bu konuyla alakalı ayetlerde şöyle buyrulmaktadır:

*“Allah kişinin kaldıramayacağı sorumlulukları yüklemez.”*¹⁵⁶ *“Din konusunda size bir güçlük yüklememiştir.”*¹⁵⁷ *“O, sizin için zorluk dilemez.”*¹⁵⁸

Hadislerde ise bu ilkeler veciz bir şekilde şöyle geçmektedir: *“Sizler kolaylaştırıcılar olarak gönderildiniz; zorlaştırıcılar olarak değil.”*¹⁵⁹

*“Kolaylaştırın zorlaştırmayın, nefret ettirmeyin.”*¹⁶⁰

3.1.2.3. Tahsinî İhtiyaçlar

Şâtıbî, tahsinî maksatları, güzel hasletlerden uygun olanların kabulü ve selim aklın hoş görmediklerinden geri durulması şeklinde tanımlar. Bu bağlamda ahlakî öğretilerin tamamı bu başlık altında değerlendirilir.¹⁶¹ Zarurî maksatlarda olduğu gibi bunların yokluğu hayatın genel seyrini etkilemez. Fakat bunların kişide olmaması, akıl ve selim fitrat sahipleri tarafından uygun görülmez, hoş karşılanmaz.¹⁶² Tahsinî gayeler ibadet,

¹⁵⁴ ‘Abdü’l-‘Âtî, *Makâsîdü’ş-Şerî‘ati ve esrâruhâ fi’l-fikhi’l-İslamî*, 191.

¹⁵⁵ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 222.

¹⁵⁶ Bakara 286.

¹⁵⁷ Hac 78.

¹⁵⁸ Bakara 185.

¹⁵⁹ Buhârî, *Sahîh*, Kitâbu’l-Edeb, 80, 6196.

¹⁶⁰ Buhârî, a.g.e, Kitâbu’l-Edeb, 80, 6192.

¹⁶¹ Şâtıbî, a.g.e, 223.

¹⁶² ‘Abdü’l-‘Âtî, a.g.e, 201.

muamelat ve ahlakın tüm kısımlarında yer almaktadır. Örneğin ibadetlerden namaz abdesti için, beden ve mekân temizliğinin emredilmesi bu gayelerdendir.

*“Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın.”*¹⁶³

*“Elbiseni temiz tut.”*¹⁶⁴

*“Ey Âdemoğulları! Her mescitte ziynetinizi takının (güzel ve temiz giyinin).”*¹⁶⁵

Yeme içme adabında israfa kaçılmaması¹⁶⁶, yemek yerken adabımuâşeret kurallarına riayet edilmesi de aynı şekilde tahsini hükümlerdendir. *“Sen yüce bir ahlak üzeresin.”*¹⁶⁷ ayetiyle Hz. Peygamber’in örnek ahlakını ortaya konularak tahsini hükümlerin ahlaki çerçevesi çizilmiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber (s.a.v)’in gönderiliş gayesini beyan ettiği *“Ben yüce ahlakı tamamlamak için gönderildim.”*¹⁶⁸ ifadesi, tahsini hükümler içerisinde ahlakın önemini göstermektedir.

3.2. Sahabenin Makâsıd Düşüncesi

Sahabeler hadis, fıkıh, tefsir, usûl ve makâsıd düşüncesinin ilk temsilcileridir. Bu ilimler kavramı, tasnifi, yeni çıkan meselelere yönelik uygulamaları yönünden sahabe döneminden sonra şekillenmişse de ilkeleri, esasları ve uygulamaları bu dönemde ortaya konulmuştur.¹⁶⁹ Bu nedenden dolayı sahabe dönemi, şeriatın uygulama alanının olduğu ve makâsıd düşüncesinin ilmî temellerinin atıldığı dönem olarak kabul edilir.¹⁷⁰ Bu dönem, vahyin ilk muhataplarının konuya yaklaşımlarını yansıtması açısından önemlidir. Nitekim Makâsıdü’ş-Şerî’a kavramı sahabeler tarafından kullanılmasa da içerik olarak dönemin uygulamalarında makasıd fikrini göz önünde

¹⁶³ Maide 6.

¹⁶⁴ Müddesir 4.

¹⁶⁵ A‘râf 31.

¹⁶⁶ A‘râf 31, *“Yiyiniz ve içiniz. Ve israf etmeyiniz.”*

¹⁶⁷ Kalem 4.

¹⁶⁸ Mâlik, *el-Muvatta*, Kitâbu Hüsni’l-Huluk, 1, 648.

¹⁶⁹ Reysûnî, *Muhâdarâtun fî Makâsıdü’ş-Şerî‘a*, 48.

¹⁷⁰ Cebecî, *Makâsıdü’ş-Şerî‘ati’l-İslâmiyye*, 69.

bulundurulduğunu görürül.¹⁷¹ Alimler sahabeden makâsîd düşüncesinin kavram ve kaidelerine yönelik açık bir rivayet aktarmasalar da, içtihad, istinbat ve fetva alanında makâsîd düşüncesini kullandıklarını ifade ederler.¹⁷² Sahabe döneminde makâsîd kavramı genel olarak kıyas, içtihad, tâlîl, örfi uygulamalarda ve genel maslahatların icrasında görürül.¹⁷³

İbn Kayyım konu ile ilgili “sahabe bu ümmetin, peygamberinin gayelerini en iyi anlamış ve tabi olmuş kişileridir. Onlar kendi aralarında Hz. Peygamber’in (s.a.v) tüm eylemlerinin amaçları hakkında müzakerede bulunup bunların gerekliliklerini uygulardı.”¹⁷⁴ deniştir. Onlar ümmetin ilmî açıdan en hayırlıları, fazilet yönünden en iyileri olarak peygamberin maksatlarını anlamış, söz, fiil ve davranışlarına şahit olmuş kişilerdi. Onların içtihadları Arapça’nın mana yönünden ortaya koyduğu imkânlar, nassın zahiri manası, maksadı ve hikmetleri ile meselenin benzer olaylara uygulanması şeklinde gerçekleşirdi. Sahabe, asıl ile benzerleri üzerinde yapılan yorum arasında şeriatın maksatları ile birlikte insanların maslahatlarını dikkate alarak, nasslar ve deliller arasındaki çelişkileri gidererek birbirlerine denk gibi görünen maslahatlar arasında tercihler yapmak suretiyle fetva verirlerdi.¹⁷⁵ Bu metotla sahabe kendilerinden sonraki alimlere, özellikle de dört mezhep imamının fikhî usullerinin oluşumuna ilham kaynağı olmuştur.¹⁷⁶

Bu bağlamda Sahabe’nin makâsîd düşüncesini göz önünde bulundurarak yaptıkları içtihadlara bakıldığında, din, can, nesil, akıl ve malın korunmasına yönelik birçok örnek bulunabilir. Bunlardan bazıları şunlardır:

“Efendimizin olmadığı zamanlarda Mescid’i Nebevi’de namaza imam olarak tayin edilmesi nedeniyle sahabenin Hz. Ebû Bekir’i (r.a.) halife olarak seçmesi, devlet

¹⁷¹ Cebecî, *Makâsîdü’ş-Şerî’ati’l-İslâmiyye*, 25.

¹⁷² Cebecî, a.g.e, 69.

¹⁷³ Hâdimî, *İlmu’l-makâsîdi’ş-şer’iyye*, 53.

¹⁷⁴ İbn Kayyım, *İ’lâmü’l-Muvakki’in*, c. II, Dâr İbni’l-Cevzî, Suudi Arabistan, 2003, 387.

¹⁷⁵ Hâdimî, a.g.e, 92.

¹⁷⁶ Reysûnî, *Muhâdarâtun fî Makâsîdü’ş-Şerî’a*, 50.

sisteminin yüklendiği davet, medeniyet ve ıslah görevlerinin devamı gayesini taşımaktadır.”¹⁷⁷

“Hz. Ebû Bekir (r.a.) halifeliği döneminde İslâm dininin temel hükümlerinden biri olan zekâtı vermeyi reddedenlere karşı savaş ilan etti. Bu karara karşı sahabe itiraz edince Hz. Ebû Bekir, İslâm devletinin istikrarlı bir şekilde devamının sağlanması amacı ile böyle bir içtihatla bulunduğunu söyleyerek onları ikna etti.”¹⁷⁸

“Hz. Ömer’in kıtlık nedeniyle açlığın yaşandığı sene hırsızlık yapanın elini kestirmemesi, hükmün gayesine dikkate aldığını gösterir. Yine Hz. Ömer (r.a) “Allah artık İslâm’ı aziz ve güçlü kılmıştır. Bugün müellefetü’l-kulûb yoktur.” diyerek zekâtta onlara pay ayırmaması, ümmetin malının korunması ve daha faydalı yerlere harcanması amacını taşımaktadır.”¹⁷⁹

“Hz. Ömer döneminde Kur’an ve Sünnet’te makâsıda uygun olarak yapılan düzenlemeler hayli çoktur. Divanların oluşturulması, posta teşkilatının kurulması, fethedilen Irak arazilerinin gazilere dağıtılmaması gibi uygulamalar bunlardan bazılarıdır.”¹⁸⁰

Hz. Osman’ın dinin tahriften korunması, can, nesil, akıl ve mal güvenliğinin sağlanması amacıyla döneminde emniyet teşkilatı sistemini kurması da, sahabenin makâsıd düşüncesini dikkate aldığını gösterir.¹⁸¹ Devlet kayıt sisteminin tesisi, hapisanelerin kurulması, pazar ve fiyatların takibi, Hicrî takvimin kullanılmaya başlanması, devlet işlerinin kolaylaştırılması, sürekli olmayan periyodik görevlerin rahat bir şekilde yürütülmesi ve iktisadi işlerin düzene konulması, bu dönemde makâsıd düşüncesinin varlığına birer delildir. Yapılan bu düzenlemelerle sosyal

¹⁷⁷ Hâdimî, *‘İlmu’l-makâsıdı’ş-şer’iyye*, 70.

¹⁷⁸ Abdulkâdir İbn Hırzullâh, *el-Medhalü ile ‘ilmi Makâsıdı’ş-Şerî’ati mine’l-usûli’n-nassiyeti ile’l-işkâliyyeti’l-Muâsıra*, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad, 2005, 29.

¹⁷⁹ Hâdimî, a.g.e, 80.

¹⁸⁰ Cebecî, *Makâsıdü’ş-Şerî’ati’l-İslâmiyye*, 26.

¹⁸¹ Daha fazla bilgi için bk. Cebecî a.g.e, 70-73.

düzenin korunması, toplumu oluşturan fertlerin haklarının güvence altında alınması, içte ve dışta İslâm devletinin güvenliğinin ve hedeflerinin teminini sağlamıştır.¹⁸²

4. MAKÂSİDÜ'Ş-ŞERÎ'A VE USÛL-Ü FIKİH İLİŞKİSİ

Fakih için makâsîd bilgisi, şer'î nassları bilmek kadar önemlidir. Onsuz içtihad yapmak isteyen fakih, ruhu olmayan bir bedene benzer. Nitekim gerek sahabe ve gerekse tabiîn alimleri bir mesele ile karşılaştıklarında eğer bir nas bulamazlarsa, maslahat ve kıyasa başvururlardı. Bir önceki başlıkta Sahabelerin makâsîd düşüncesini göz önünde bulundurarak yaptıkları içtihatlara örnekler vermiştik. İslâm hukuk tarihine baktığımızda sahabeden sonra, selefîn ve müçtehit imamlarında, içtihadlarında gayeleri göz önünde bulundurdıklarına dair birçok örnekle karşılaşılır.¹⁸³ Cüveynî İmam Şâfî'nin *er-Risâle*'sinden alıntı yaparak müçtehidin bir konuya yönelik içtihad edebilmesi için sırası ile önce Kur'an'a sonra mütevatir sünnete ardından da ahad habere bakması gerektiğini söyler. Eğer tüm bu kaynaklarda bir dayanak bulamaz ise, kıyas yapması gerektiğini, kıyas esnasında da muhakkak şeriatın küllî gayelerine ve genel maslahatlarına riayet ederek içtihad edebileceğini ifade eder.¹⁸⁴ Aynı şekilde İbn 'Âşûr içtihad öncesi müçtehidin takip etmesi gereken beş merhale olduğunu ve her bir merhalede makâsîdın göz önünde bulundurulması gerektiğinin altını çizer. Bu merhaleler Arap dilinin gereklilikleri, delillerin çatışması hali (tearuzu'l-edille), kıyas, mesele hakkında Kur'an ve sünnette delil olup olmaması ve son olarak hükümlerin 'illet, gaye ve hikmetlerine bakılmasıdır. 'Âşûr aynı şekilde fakihlerin, hadis rivayetleri, sahabe ve fukahadan gelen haberleri değerlendirmeleri esnada da makâsîda riayet etmeleri gerektiğini belirtir.¹⁸⁵

Hâdimî'nin belirttiği üzere usûl ilminde makâsîd kıyas, istihsan, masâlihü'l-mürsele, örf, seddü'z-zeri'a, 'illet, hüsün-kubuh, te'lifin şartları, şer'î kaideler, siyasi kaideler,

¹⁸² Hâdimî, *İlmu'l-makâsîdi's-şer'iyye*, 83.

¹⁸³ İbn 'Âşûr, *Makâsîdü's-Şer'ati'l-İslâmiyye*, Darü'n-Nefâis, Ürdün, 2001, 24-26.

¹⁸⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, c. II, 1338.

¹⁸⁵ İbn 'Âşûr, a.g.e, 176-177.

ahkâm nassları, taaruz ve tercih, fikhî ihtilaf, mefhumu'l-muvafaka ve'l-muhalefe konularında geçer.¹⁸⁶

Usûl ve makâsîd arasındaki bu sıkı ilişkiden dolayı usûl bilmeksizin makâsîd alanında, makâsîd bilmeksizin de usûl alanında detaylı bilgi sahibi olmanın imkânsız olduğu söylenebilir. Dolayısıyla ikisinin bir araya gelmesiyle oluşan meleke sayesinde içtihad mertebesine ulaşılır. Nitekim usûl alimlerinin zihinlerinde makâsîd fikri olmaksızın kıyas, istihsan, maslahat, seddü'z-zeri'a, deliller arası tercih, hükümler arasında ilk bakışta görülen farklılıklar, karineler, ıstılahlar, zaman-mekân-örf ve adetlere bağlı olarak değişen hükümler hakkında fetvalar vermeleri olanaksızdır.¹⁸⁷ Çünkü müçtehid içtihad etmesi gereken durumlarda her ikisine de son derece ihtiyaç hisseder. Bu nedenle usûl ve makâsîd, içtihad yapabilmek için gerekli, birbirlerinden ayrılmayan iki temel rükündür.¹⁸⁸

Usûl ve makâsîd arasındaki ilişkiyi ayrıca şu şekilde açıklayabiliriz:

- “Usûl ilminde kitap, sünnet, icma ve kıyas gibi icmâlî şerî deliller makâsîdın temel dayanağıdır. Makâsîd bu kaynaklar aracılığı ile uygulanır. Bu nedenle bu deliller makâsîdın temel kaynakları olarak kabul edilir. Kur'an, sünnet, icma, kıyas, maslahat, istihsan, istishab delilleri aracılığıyla makâsîd bilinir ve uygulanır. Makâsîdın bilinen bütün çeşit ve kısımlarının temel dayanakları bu şerî delillerdir.”¹⁸⁹

- “Usûl ilmi, lafızların ifade ettiği manaları, hükümleri, gaye ve hedefleri ifade etmesi açısından makâsîdın temelini oluşturur. İçtihad yapmak ve fetva verebilmek için makâsîdın bilinme şartını usûl ilmi tayin eder. Örneğin yaşanılan dönemin genel ihtiyaçları, insanların yeni fikhî hükümlere ihtiyaç duyması, toplumun yararı için gerekli hükümler, yaşam standartlarının her alanda daha iyi duruma getirilmesi için

¹⁸⁶ Hâdimî, *'İlmu'l-makâsîdi's-Şer'iyye*, 63.

¹⁸⁷ Cebecî, *Makâsîdü's-Şerî'a'ti'l-İslâmiye*, 104.

¹⁸⁸ İbn es-Sâ'idî Ferec İbn Venîs, *Edvâa 'alâ makâsîdi't-teşrî'*, Mecelletü Külliyyeti'd-Da'vati'l-İslamiyye, Sayı 23, Libya, 2006, 23.

¹⁸⁹ İbn Venîs, a.g.e, 23.

gerekli fetva ve içtihadlar gibi konularda makâsîd düşüncesini bilmek son derece önemlidir.”¹⁹⁰

Ömer Muhammed Cebecî kitabında makâsîdın usûl ilmi ile ilişkisi başlığı altında, usûl ilmi ile makâsîd düşüncesinin birbirlerinden ayrılması olanaksız ve birbirlerini tamamlayan iki unsur olduğunu ifade etmektedir. Cebecî bu görüşünü ifade ettikten sonra alt başlıklarda makâsîd düşüncesinin, usûl ilminin ittifak edilen kaynakları olan “Kur’an, Sünnet, İcma, Kıyas” ile alakasını örnekler ile aktarır. Ardından “el-maslahatü’l-mürsele”, “istihsân”, “seddü’z-zerî’a” ve “örf” gibi diğer delillerin makâsîdla ilişkilerinden bahseder.¹⁹¹

Yusuf Ahmed Muhammed Bedevî *Makâsîdü’ş-Şerî’a ‘inde ibn Teymiyye* adlı kitabının “Usûl İlminde Makâsîdın Uygulanması” başlığında İbn Teymiye’nin makâsîd düşüncesini şeriatın hangi alanlarda kullandığına dair şu yorumu yapar:

*“İbn Teymiyye sadece fıkıh ve fıkıh ilmi alanında değil, şeriatın tüm kısımlarında hatta ‘akâid, şeriat, ahlak alanlarında dahi makâsîd düşüncesini dikkate almaktadır. İbn Teymiyye İslâm’ın cüzî ve fer’î kısımlarını İslâm’ın küllî kaideleri ve gayelerine bağlama gayreti içerisinde. Bütün ümmeti ilgilendiren genel bir kâide ortaya koyarak “Her insanın, adalet ve kanıt ile hareket ederek cüzî meselelerin halli için başvuracağı küllî bir usûle ihtiyacı vardır. Bu şekilde kişi fer’î meselelerin nasıl ortaya çıktığını anlamış olur. Aksi takdirde kişi bu fer’î meselelerde yalan ve cehalet içerisinde düşeceği gibi küllî alanlarda koyu bir cahillik ve adaletsizliğe de dâçar olabilir . Bu durumun nihayetinde büyük bir bozgun ve fesat ortaya çıkar.”*¹⁹²

Ayrıca İbn Teymiyye Kur’an ve Sünnet’i anlama noktasında makâsîdın önemi için şunu söylemektedir: *“Allah ve Resûlünün kelâmına hem lafzî hem de mana yönü ile bakarak hakkını vermelisin ve makâsîd ilmini bilen sahabenin bunlardan çıkarımlarına itibar etmelisin.”*¹⁹³

¹⁹⁰ Yûbî, *Makâsîdü’ş-Şerî’ati’l-İslamiyye ve ‘alâkâtuhâ bi’l-edilleti’ş-şer’iyye*, 487.

¹⁹¹ Cebecî, *Makâsîdü’ş-Şerî’a’ti’l-İslâmiye*, 104-118.

¹⁹² Bedevî, *Makâsîdü’ş-Şerî’a ‘inde ibn Teymiyye*, 539.

¹⁹³ İbn Teymiyye, *el-Kava’idü’n-nûrâniyye*, (Thk. Ahmed Muhammed b. Halîl), Dâr ibn el-Cevzî, Suudi Arabistan, 2001,180.

İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbn Kayyım da "İtibar edilecek olan lafız değil konuşanın amacıdır."¹⁹⁴ diyerek, makâsıdın önemine vurgu yapar.

Numan Cuğaym hakkında nas bulunmayan konular ile ilgili içtihad edilebilmesi için sadece makâsıd ile yetinilmesinin de doğru olmadığını ifade eder. Ona göre bir konuda içtihad edilebilmesi için takip edilmesi gereken adımlar şunlardır:

- "İçtihad konusunun ve değerlendirilecek nassın iyi anlaşılması. Bu adım Arapça dilinde bir derinlik gerektirmektedir.
- Daha sonra nassın nasih veya mensuh olup olmadığının tespiti,
- Ayet ve hadislerin anlaşılmasında sebebi vürûdun bilinmesi,
- Ardından bu nassın am-has, takyid-ittlak, tearuz durumlarının tespitinin yapılması.
- Tahkikü'l-menâtin, ardından Şâri'nin maksadına uygunluğu açısından fikhu'l-meâlinin tespiti.
- Eğer konu ile ilgili bir nass bulunamazsa, bu durumda küllî bir kaidenin veya bu meseleye yakın bir hükmün araştırılarak tespit edilmesi."

Daha sonra Cuğaym, Şâri'nin kastettiği manayı, gerçekleştirecek benzer bir meseleye ilhakı ile nassın muhtemel manasına uygun bir hüküm verilebileceğini ifade eder.¹⁹⁵

Modern dönemde Makâsıdü's-Şerî'a ve bu düşüncenin geleceğine yönelik özel bir ihtimam ortaya çıkmıştır. Bazıları makâsıdın yeni bir ilim olma vasfı ile bağımsızlığını değerlendirirken, bazıları da makâsıdın fıkıh ve fıkıh usûlü ilmi arasında bir ilim olarak değerlendirilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Üçüncü bir grup ise makâsıd düşüncesinin fıkıh usûlünün bazı ana konularının geliştirilmesi için gerekli olduğu kanaatindedir.¹⁹⁶

Hasanî, 'Âşûr'un makâsıdın müstakil bir ilim dalı olarak tesis edilmesine yönelik çağrısının değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Ona göre 'Âşûr'un kastı birtakım katî delillerin yardımı ile zannilikten uzak yeni bir fikhî metodoloji ortaya koymaktır. Bu yeni metot 'Âşûr'da Makâsıdü's-Şerî'a ilmidir. Hasanî, 'Âşûr'un bu çağrısı ve buna yönelik gayretleri noktasında yalnız olmadığını, benzer bir çabayı İbn Hazm, Cüveynî,

¹⁹⁴ İbn Kayyım, *İ'lâmü'l-Muvakki'in*, c. I, 218.

¹⁹⁵ Numan Cuğaym, *Turuku'l-keşfi 'an makâsıdı's-Şerî'a*, Dâru'n-Nefâis, Ürdün, 2014. 41.

¹⁹⁶ Cemalettin Atiyye, *Nahve Tef'îl Makâsıdı's-Şerî'a*, Dârü'l-Fikir, Dimeşk, 2003, 235.

İzzeddîn b. Abdüsselâl ve Karâfî gibi makâsıda katkıda bulunan geçmiş dönem alimlerinin de ortaya koyduğunu ifade eder.¹⁹⁷

‘Âşûr’un usûl ilmini bir tarafa bırakarak Makâsîdü’ş-Şerî‘a’yı müstakil bir ilim yapma düşüncesi her iki ilim için de sakıncalıdır. Çünkü bu düşünce usûl ilmini donuklaştırıp usûlü makâsîd düşüncesi ruhundan mahrum bırakır. Aynı şekilde bu düşünce, geliştirmek için gayret etmemiz gereken makâsîdın günümüzdeki sorumluluğunu da geçersiz kılar.¹⁹⁸

Nitekim deliller, hükümler ve makâsîd birbiri ile iç içe ayrılmaz bir bütünlük arzeder. Delil olmaksızın herhangi bir meselenin hükmü, hüküm olmaksızın da buna yönelik Şâri‘nin gayesi anlaşılabilir.¹⁹⁹

Ayrıca Hasanî konuya yönelik düşüncelerini şu şekilde açıklar:

“Makâsîdü’ş-Şerî‘a’nın usûl ilminden bağımsız bir şekilde değerlendirilmesi düşüncesi, tabiri caiz ise metodik olarak gerekli, nisbi bir bağımsızlıktır. Diğer şekilde köklü fikhî delillendirme metodunun Makâsîdü’ş-Şerî‘a düşüncesi üzerine hamledilmesi gerekir.²⁰⁰ Usûl ilmi merkezde istinbat yolları ile ilgilenir. Bu bağlamda makâsîd ve istinbat yolları arasında birbirlerini tamamlayan (tekamuliyeye) bir ilişki vardır. Bu nedenle makâsîd usûl ilmi içerisinde bir ilim olarak değerlendirilebilir.”²⁰¹

“Evet Cüveynî diğer ilimlerde olduğu gibi makâsîd alanında da müstakil eserlerin telifinde bir sakınca olmadığını ifade eder. Nitekim bir konunun müstakil olarak ele alınıp araştırılması, kapalı alanlarının açıklanmasına ve kendine mahsus inceliklerinin ortaya çıkarılmasına yardımcı olur. Fakat makâsîdın, hükümlerin çıkartılacağı bir metoda dönüştürülerek usûl ilminin iptali ile onun yerine konulması veya ona denk olarak görülmesi düşüncesi doğru değildir. Makâsîd araştırmalarını usûl araştırmaları

¹⁹⁷ Hasenî, *Nazariyyetü’l-Makâsîdî ‘inde Tâhir ibn ‘Âşûr*, 98.

¹⁹⁸ Atiyye, *Nahve Tef’îl Makâsîdî’ş-Şerî‘a*, 237.

¹⁹⁹ Muhammed Bekir İsmâîl Habîb, *Makâsîdü’ş-Şerî‘a ta’sîlen ve tef’îlen*, sayı, 213, *Mecelletü Râbitati’l-‘Âlemi’l-İslâmî, Mekke, 2000*, 43.

²⁰⁰ Hasenî, a.g.e, 334.

²⁰¹ Hasenî, a.g.e, 438.

içerisinde değerlendirerek, makâsıdın konumunu usûl içerisinde genel bir ruh şeklinde göstermesi Şâtıbî'nin makâsıda hak ettiği değeri vermesi açısından en insafli olan düşüncedir. Makâsıd araştırmaları usûl konularını tamamlayıcıdır; onu iptal edip onun yerini alan bir konum arz etmez. Makâsıdın ehemmiyetini ortaya çıkarmak için ille de usûl ilminin değerini düşürmek gerekmez.”²⁰²

5. MAKÂSİD DÜŞÜNCESİNİN TEŞEKKÜL DÖNEMİ ALİMLERİ VE ESERLERİ

Makâsıd düşüncesi İslâm fikhının usûl ve fûrû ile birlikte ilk dönemden itibaren var olagelmiştir. Hz. Peygamberin hadislerinin beyan ve şerhleri içerisinde bir ruh olarak bulunan makâsıd, aynı şekilde sahabe ve tabiin dönemlerinde talil konuları içerisinde de görülmektedir. Daha sonra makâsıd kendine mahsus özellikleri ve kısımları ile Cüveynî, Gazzâlî ve Amidî gibi alimlerin eserlerinde müstakil konu başlıkları altında ele alınmıştır. İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın usûl çalışmaları içerisinde önemli bir yere sahip olan makâsıd düşüncesi Mâlikî mezhebi imamlarından Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât*'ında zirveye ulaşmıştır.²⁰³

Boynukalın ilk dönemlerde usûl, fûrû ve diğer İslâmî ilimleri konu alan kitaplarda dağınık halde bulunan makâsıd araştırmalarının, daha sonra alimlerin müstakil eserleriyle gerçek hüviyetine kavuştuğunu ifade eder. Bilindiği kadarıyla usûlcülerden ilk olarak gaye (makâsıd) kavramına değinen Cüveynî olmuştur. Cüveynî'yi mümtaz talebesi Gazzâlî takip etmiş ve daha sonra makâsıd konusu fikh usûlü eserlerinin kıyas bölümünden çıkararak İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın *el-Kavâ'id*'inde ve özellikle Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât*'ında fikh usûlünün ana düşüncesi haline gelmiştir.²⁰⁴

Usûlde makâsıd düşüncesinin işlendiği konulara genel olarak bakıldığında bunların, kıyas, istihsan, masâlihü'l-mürsele, örf, seddü'z-zeri'a, 'illet, hüsün-kubuh, te'lifin şartları, şer'î kaideler, siyasi kaideler, ahkâm nassları, taarud ve tercih, fikhî ihtilaf, mefhum muvafaka ve muhalefe konularını görürüz. Ayrıca günümüzde İslâm'ın

²⁰² Cuğaym, *Turuku'l-Keşfi 'an Makâsıdi's-Şerî'a*, 39.

²⁰³ İmam Kemalettin Muhammed, *Nazarıyyetü Makâsıdi's-Şerî'a beyne Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye ve Cumhûri'l-Usuliyîn*, Mecelletü'l-Muslimi'l-Muâsır, 2002, 103.

²⁰⁴ Boynukalın, *İslam Hukukunda Gaye Problemi*, 16.

özelliklerini, ilkelerini ve hedeflerini konu alan modern dönem İslâm araştırmalarının, makâsîd ve şerî maslahatlar ile ilgili hukukî ve fikrî araştırmalarının gün geçtikçe sayısı artmaktadır.²⁰⁵

Makâsîd düşüncesinin teşekkül döneminde özellikle Şâtîbî'nin (ö.790/1388) *el-Muvâfakât* adlı eseri ön plana çıkmaktadır. *el-Muvâfakât*'ın üçüncü kısmını makâsîda ayıran Şâtîbî, makâsîd nazariyesini on iki üst başlıkta toplamıştır. Bu bölümde Şâtîbî'nin makâsîdün inceliklerini, Şârî'nin muradını, gayelerini, şeriatın açık ve kapalı kalan yönlerini tüm ayrıntıları ile incelediği görülmektedir.²⁰⁶

Ömer Yılmaz *Makâsîd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları* adlı doktora çalışmasında makâsîd düşüncesinin ortaya çıkışının IV. ve V. yüzyıllarda Horasan bölgesindeki Eş'arî Şâfiî alimlerinin hüsün-kubuh ve aslah tartışmalarından kaynaklandığını ifade eder.²⁰⁷ Yılmaz bu görüşüne delil olarak, Eyyüp Said Kaya'nın *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal* adlı çalışmasında Horasan Eş'arîliğinin merkezde olduğu, Kaffâl (ö. 365/976) ile başlayan Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) ile devam eden bir ekolün var olduğu tespitini paylaşır.²⁰⁸ Aynı şekilde Abdülaziz Rebî'a da konuyu kitabında ayrı bir başlık altında inceleyerek, hüsün-kubuh meselesinin, hükümlerin 'illetleri ile ilişkili olduğu tespitinde bulunur. O da diğerleri gibi Makâsîdü's-şerî'a düşüncesinin mahiyet ve kapsamının, Allah'ın (c.c.) hüküm ve fiillerinin sebepleri ile bağlantılı olduğunu düşünür. O, Allah'ın (c.c.) hükümleri ve fiillerinin, aklen tespit edilebilen hüsün-kubuh meselesi ile içi içe olduğunu savunur.²⁰⁹

Ahmed Reysûnî makâsîd düşüncesine yönelik müstakil eserlerin telif dönemini Hicrî dördüncü asırdan itibaren başlatır. *El-Muhâdarât* eserinde kronolojik bir sıra ile el-Hakîm et-Tirmizî'den başlayarak, modern dönemde Cemâleddîn b. 'Atiyye'ye kadar

²⁰⁵ Hâdimî, *İlmü'l-makâsîdi's-şer'iyye*, 63.

²⁰⁶ Hâdimî, a.g.e, 61.

²⁰⁷ Yılmaz, *Makâsîd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları*, 3.

²⁰⁸ Eyyüp Said Kaya, *Kaya, Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, M.Ü.S.B.E., İstanbul, 2001), 53.

²⁰⁹ Abdülaziz Rebî'a, *İlmü Makâsîdi's-Şerî'a*, Mektebetü'l-Melik Fehdü'l-Vataniyye, Riyad, 2002, 93.

makâsîd düşüncesinin şahıs ve eserlerini tanıtır. Bu açıklamaları esnasında makâsîdın dört imamı olarak isimlendirdiği Cüveynî, İzzeddîn b. Abdüsselâm, Ebû İshak eş-Şâtîbî ve Tâhir b. ‘Âşûr’a özel bir ihtimam gösterir.²¹⁰

Benzer bir sıralamayı Yusuf Ahmed Muhammed Bedevî’ de *Makâsîdü’ş-Şerî’a ‘inde İbn Teymiyye* adlı eserinde yaparak, Şâfiî, Cüveynî, Gazzâlî, Razî, Âmidî, İzzeddîn, Karâfi ve Tufi’nin makâsîda dair düşüncelerini değerlendirir. Ona göre Cüveynî öncesi makâsîd düşüncesinin oluşum ve toparlanma dönemi olup makâsîd alanında müstakil eserler şeklinde bir kaynaklandırmanın yapıldığı dönem değildir. Bedevî, “İbn Teymiyye’den Sonraki Dönem Alimleri” başlığı altında İbn Kayyim, Makarri ve son olarak Şâtîbî’nin makâsîd düşüncesine katkılarından bahseder.²¹¹

Aşağıdaki başlıklarda makâsîd düşüncesinin şekillendiği III. ve VIII. yy. arasında Şâtîbî’ye kadar olan dönemde, konuya yönelik alimler ve eserleri hakkında bilgiler verilecektir. Seçmiş olduğumuz usûl alimleri dışında başka isimlerin zikredilmesi mümkün olup biz konuya yönelik özellikle eserleri günümüze kadar ulaşmış olan ve bu düşünceye ayrı bir önem veren alimleri değerlendireceğiz. Tezimizin ikinci bölümü, Kaffâl ve eseri *Mahâsinü’ş-Şerî’a*’ya ayırarak hayatı hakkında bilgiler sunduktan sonra eserin tanıtımını yapacağız.

5.1. III-IV. Asır Alimler ve Eserleri

5.1.1. el-Hakîm Et-Tirmizî (ö. 285 veya 320)

el-Hakîm et-Tirmizî olarak bilinen, künyesi Ebû Hüseyin olan Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasen, Tirmiz’de doğmuş olup hayatının büyük bir kısmını burada geçirmiştir. Hicrî III. asrın başlarında doğan Tirmizî, doksan yaşına kadar yaşamış ve h. 285 veya 320 yıllarında vefat etmiştir. Felsefeye ilgisi ve vukûfiyetinden dolayı “Hakîm” olarak isimlendirilmiştir. Mutasavvıf, hadis ve usûlü’-d-din (kelam) alimi olan Tirmizî döneminin en meşhur imamlarından²¹² Gerek bazı eserlerinin isimlerinde makâsîd kelimesinin geçmesi gerekse de lakabı olan “hakîm”

²¹⁰ Reysûnî, *Muhâdarâtun fî Makâsîdü’ş-Şerî’a*, 60-113.

²¹¹ Bedevî, *Makâsîdü’ş-Şerî’a ‘inde İbn Teymiyye*, 75-95.

²¹² Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân el-Zehabî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, (Thk. Şuayb el-‘Arnaût), Dârü’r-Risâle, Dîmeşk 1982, c. XIII, 439.

kelimesinden el-Hakîm et-Tirmizî'nin ilmi medodu içerisinde makâsîd düşüncesini temel bir ilke olarak kullandığı söylenebilir.²¹³

Hayatının sonlarına doğru kitaplarındaki bazı şaz görüşlerinden dolayı eleştirilip bidat ehli olmakla itham edilen Tirmizî, Tirmiz'den Belh'e sürülmüş, oradan Nişabur'a daha sonra da Mekke'ye geçmiştir. Birçok kitabı olan Tirmizî'nin en meşhur eserleri şunlardır: *Nevâdirü'l-usûl*, *Kitabü'l-firâk beyne's-sudûr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lubb*, *Hâtmü'l-Evliyâ*, *Mesâilü'l-meknûne*, *er-Red ala'l-Râfida*, *Garsü'l-muvahhidîn*, *er-Riyâda ve edebü'n-nefs*, *Ğavrü'l-'umûr*, *Menâhî*, *Şerhü's-salât*.²¹⁴

et-Tirmizî'nin makâsîd ile ilgili *es-Salâtü ve Makâsıduhâ* isimli eseri bu alanda kaleme alınmış ve bilinen en eski eser hüviyetini taşımaktadır.²¹⁵ Görüldüğü üzere kitabını namaz ve gayeleri olarak isimlendirmesi Tirmizî'nin makâsîd düşüncesine verdiği önemi göstermektedir. Bu eserinde namazın genel ve özel tüm inceliklerinden bahseden Tirmizî, namazın bütün rükün ve fiillerinin 'illetlerini açıklamış, hikmetleri ve faydalarından bahsetmiştir. Makâsîd düşüncesinin uygulamasına yönelik kendine mahsus bir usûle sahip olan Tirmizî bu eserinde fıkıh, tasavvuf ve felsefenin iç içe girdiği bir üsluba sahiptir. Eser Muhammed Abdüsselâm Salâtîn tarafından *Muhtasaru Kitâbi's-Salâti ve Makâsıduhâ* ismi ile 2004 yılında Mısır'da yayımlanmıştır.

Ayrıca makâsîd düşüncesinin temelini teşkil eden 'illet ile alakalı *Kitabü'l-'ilel* adlı müstakil bir eser kaleme almıştır.²¹⁶ Nitekim Tirmizî, şer'î hükümlerin talil meselelerine ve hükümlerin incelikleri (esrarı) konularına yönelik gösterdiği ihtimam ile makâsîd düşüncesi alanında bilinen en eski alimdir.²¹⁷ Tirmizî makâsîd ile ilgili başka müstakil eserler de kaleme almıştır. *el-Hac ve esrâruhu* kitabının yanı sıra yine

²¹³ Münteha Maşalı, *Fikhi Hükümlerde Hikmet Boyutu Kaffâl eş-Şâşî Örneği*, 12.

²¹⁴ Muhammed Abdüsselâm Salâtîn, *Muhtasaru Kitâbi's-Salâti ve Makâsıduhâ*, Mektebetü'l-Mısriyye, İskenderiye, 2004, 5.

²¹⁵ Reysûnî, *Nazariyyetü'l-Makâsıdi 'inde'l-İmâmi's-Şâtîbî*, 40.

²¹⁶ Reysûnî, *Muhâdarâtun fî Makâsıdü's-Şerî'a*, 63.

²¹⁷ Ezher, *Makâsıdü's-Şerî'a 'inde'l-İmâmi'l-Harameyn ve âsâruhâ fi't-tasarrufâti'l-mâliyye*, 47.

miras meselelerinin aklî gerekçelerini açıkladığı *‘İlelü’l-Şerî’a* veya *‘İlelü’l-‘ubûdiyye* olarak isimlendirilen eserleri de vardır.²¹⁸

Tirmizî *Salâtü ve Makâsıduhâ* kitabının giriş kısmında “Mahâsinü’l-İslâm” başlığı altında “*Ben insanları ve cinleri sadece bana kulluk etsinler diye yarattım.*”²¹⁹ ayetinin gayeleri ve inceliklerini şu şekilde açıklamaktadır:

*“Allah ’ın (cc) ibadetleri farklı uygulamalar şeklinde yaratarak tek bir tarz ve biçimde emretmesi kullarına ikramıdır. Eğer güneş dünya üzerinde sürekli bir yönde kalsa idi Arap olan olmayan tüm insanlar ondan sıkılabilirdi. Salih niyetlerimiz ile dünyaya ait yaptığımız tüm eylemlerimizi ibadetlere dönüştürebiliriz. Bu şekilde mihraplarımız üretim yeri, ibadethanelerimiz fabrikalar haline dönüşebilir.”*²²⁰

5.1.2. Ebû’l-Hasan el-‘Âmirî (ö.381/992)

Ebû’l-Hasan Muhammed b. Yûsuf el-‘Âmirî (ö.381/992) Nişâbur’da doğmuştur. Doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte hocası Ebû Zeyd el-Belhî’nin 322 (934) yılında vefat ettiği dikkate alınacak olursa, hicrî IV. asrın başlarında doğduğu söylenebilir.²²¹ ‘Âmirî, ilim, eğitim, telif çalışmaları ve döneminin ilim havzalarına gerçekleştirdiği yolculuklar ile dolu bir hayat yaşamıştır. Bağdat, Rey ve Buhara gibi önemli ilim merkezlerine yolculuklar yaptıktan sonra doğum yeri olan Nişabur’a dönmüş ve h. 27 Şevval 381’de vefat etmiştir.²²² ‘Âmirî felsefe ilmi ile beraber kelam, akîde ve fıkıh gibi şerî ilimlere de özel ilgi göstermiştir. O Yunan felsefesi başta olmak üzere felsefe ekollerine vakıf olan İslâm filozoflarından kabul edilir.²²³ Fikrî ve felsefî

²¹⁸ Reysûnî, *Muhâdarâtun fî Makâsıdü’ş-Şerî’a*, 48.

²¹⁹ Zâriyât 56.

²²⁰ Salâtîn, *Muhtasarı Kitâbi’s-Salâti ve Makâsıduhâ*, 6.

²²¹ Mahmut Kaya, *Ebû’l-Hasan Âmirî*, DİA. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991, c. III, 68-72

²²² Ebû Hasan el-‘Âmirî, *el-İ’lam bi’Menakibi’l-İslam*, (Thk. Ahmed Abdülhamid Gurab), Dârü’l-Asâle, 1980, 7.

²²³ Reysûnî, *a.g.e*, 65.

olarak İbn İshak Kindî (ö. 260/873) ekolünden olan ‘Âmirî, Kindî’nin öğrencisi İbn Sehl Belhi’ye (ö.322/933) talebelik yapmıştır.²²⁴

Büyük filozof ‘Âmirî *Kitâbü’l-İ’lâm bi-menâkibi’l-İslâm* kitabının yazarıdır. Bu eser makâsîd ile alakalı kaleme alınmış son derece önemli bir eserdir. Kitabın özellikle ibadetlerin hükümleri, faziletleri ve diğer dinlerdeki benzer uygulamalar karşısındaki üstünlüklerinden bahsettiği altıncı kısmı makâsîd düşüncesinin en yoğun işlendiği bölümdür. Reysûnî, ‘Âmirî’nin bu eserinde kendinden sonra *daruratü’l-hamse* olarak bilinecek olan ve makâsîdın en önemli beş zarurî ihtiyacı olarak ifade edilen din, can, akıl, nesil ve malın korunması konularından bahsettiğini ifade eder. Ona göre Gazzâlî her ne kadar beş zarurî ihtiyacın semavî tüm şeriatların asıllarından olduğunu söylemiş olsa da zarurî ihtiyaçlara değinen ilk kişi ‘Âmirî’dir.²²⁵ ‘Âmirî’nin nüshasına henüz ulaşamamış Makâsîdü’ş-Şerî’a alanında müstakil bir eser daha kaleme aldığı düşünülmektedir.²²⁶ Ayrıca muamelat ve cezalar alanında hükümlerin ‘illetlerinden bahsettiği *el-İbânetü an ‘ileli’ d-diyâne* kitabı da yine makâsîd ile ilgili olup, henüz nüshasına ulaşamamıştır.²²⁷

‘Âmirî erken dönem dinler tarihinin güzide eserlerinden *Kitâbü’l-İ’lâm bi-menâkibi’l-İslâm* eserinin dördüncü faslında dinin rükünlerinin bilinmesi başlığı altında Hâc suresi on yedinci ayetten²²⁸ yola çıkarak, dinlerin İslâm, Hristiyanlık, Yahudilik, Sabîlik (yıldızlara tapanlar), Mecusîlik ve Putperestlik olarak altıya ayrıldığını söyler. Daha sonra tüm dinlerin insanlara sunduğu hayat programlarının temelde inanç, ibadet, muamelat ve ceza sistemlerini kapsayan bir bütünlük arz ettiğini ifade eder. Herbir sisteminin beşer rüknü olup toplamda her dinin hayat programının yirmi rüknü olduğuna dikkat çeker. Ardından her bir sistemi müstakil bölümler olarak ele alıp

²²⁴ ‘Âmirî, *Muhâdarâtun fî Makâsîdü’ş-Şerî’a*, 7.

²²⁵ Reysûnî, a.g.e, 65.

²²⁶ Ezher, *Makâsîdü’ş-Şerî’a ‘inde’l-İmâmi’l-Harameyn ve âsâruhâ fi’ t-tasarrufâti’l-mâliyye*, 49.

²²⁷ Reysûnî, a.g.e, 65.

²²⁸ Hac 17, “Gerçekten iman edenler, Yahudiler, yıldız tapanlar (Sabî), Hristiyanlar, ateşe tapanlar (Mecusî) ve şirk koşanlar; şüphesiz Allah, kıyamet günü aralarını ayıracaktır. Doğrusu Allah, her şeyin üzerinde şahid olandır.”

İslâm dininin ana gayeleri ile diğer inanç sistemlerinin gayeleri arasındaki fark ve benzerlikleri mukayeseli bir şekilde açıklar.²²⁹

İslâm'ın İbadetler Açısından Diğer Dinlere Üstünlüğü başlıklı yazısının altıncı faslına 'Âmirî, İslâm'da ibadet sisteminin zorluk ve kolaylık arası bir dengede bulunduğunu ifade ederek başlar. Farklı karakterler ve iradelere sahip her bireyin bu dinde dünya ve ahiret hayatı için kendine uygun bir yaşam modeli bulabileceğine dikkat çeker. Bu özelliği ile İslâm'ın Hristiyanlıktaki nefsi alçaltıcı ve Havralara hapseden ruhbanlıktan ve cesetleri yakarak, suya bırakarak ya da yamaçlardan aşağı atarak kurtuluş yolları arayan Hint dinlerinden uzak, tam bir fitrat dini olduğunu söyler.²³⁰ Sözlerinin gerekçesi olarak Allah bu tür nefsi alçaltıcı ve helake sürükleyici şeyleri dileseydi, savaş meydanlarında bedeni koruyucu zırhları²³¹ veya sıcaktan koruyacak olan elbiseleri yaratmazdı, der.²³²

Kısaca değindiğimiz bu ve benzer açıklamalarında makâsîd düşüncesinin genel, özel ve cüzî gayelerine yönelik oldukça fazla açıklamaları ile 'Âmirî makâsîd düşüncesinin erken dönem alimlerinden sayılır.

²²⁹ 'Âmirî, *el-İ'lam bi'Menakibi'l-İslam*, 121-123.

'Âmirî'ye göre bu dört sistemin beşer rükne sahip olması bütün dinler için geçerlidir.

1. İnanç sistemi: Allah'a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere ve ahiret gününe iman.
2. İbadet sistemi: Ruhi ibadetler (örn. namaz), bedeni ibadetler (örn. oruç), malî ibadetler (ör. zekat), mülkî ibadet (ör. cihad), kapsayıcı -tüm yönleri içerisine alan- ibadetler (ör. hac)
3. Muamelat sistemi: Yaygın uygulamalar (ör. alışveriş ve kira), aile hukuku (ör. nikah, boşanma), yargı sistemi (ör. hukuki davalar, emanetler (ör. ödünç bırakma), geride bırakılanlar (ör. vasiyet ve miras)
4. Ceza sistemi: İnsan öldürmenin yasaklanması (ör. kısas ve diyet), hırsızlık (ör. el kesme), zina (ör. recm, kırbaçlama), iftira (ör. kırbaçlama), dinden çıkma (ör. öldürme cezası).

²³⁰ 'Âmirî, a.g.e, 187.

²³¹ Enbiyâ 80, "Bir de Dâvûd'a, sizin için, zırh yapma sanatını öğrettik ki, savaşlarınızda sizi korusun."

²³² Nahl 81, "Sizi sıcaktan koruyacak elbiseler ve savaşta sizi koruyacak zırhlar verdi."

5.1.3. III ve IV. Asrın Değerlendirmesi

Alimler, fıkıh usûlünün kaynak eserleri telif edilmeden önce kıyas ve icma hakkında konuştukları gibi, makâsîd ile ilgili müstakil eserler kaleme alınmadan önce usûl alimleri de makâsîd konularını doğrudan veya dolaylı olarak gündemlerine almışlardır. Üçüncü ve dördüncü asırda makâsîd düşüncesine katkı sağlamış, tezimize aldığımız isimler dışında başka alimler de bulunmaktadır. Bu dönemde cüzî ‘illet meseleleri veya şerî hükümlerin tafsîlî tahlilleri ve bunların hikmetlerine yönelik gözle görülür hareketlilik, bir sonraki asırda daha ciddi çalışmaların ortaya çıkmasına zemin oluşturmuştur.

Ebû Mansûr el-Mâturidî (ö. 333/944) IV. asırda makâsîd düşüncesine katkıları olduğu düşünülen usûl alimlerindendir. Yine usûl alanında *Mes‘eletü’l-cevâbi ve’d-delâilü’l-‘İlel’*’in yazarı Ebû Bekr Muhammed et-Temîmî el-Ebherî (ö. 375/986)²³³ fukaha tarafından usûlde otorite kabul edilir ve Mâlikî mezhebinin tartışmasız imamlarından. Makâsîd düşüncesinin gelişiminde katkıları ile bilinen Ebû Bekr el-Ebherî’nin yaşadığı dönemde Şâfiî ve Hanefî alimleri bir mesele hakkında uzlaşamadıklarında kendisine danışılır ve konu hakkında görüşü tercih edilirdi.²³⁴ Aynı şekilde Ebû Ca‘fer Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991) *‘İlelü’ş-şerâ‘i ve’l-ahkâm* isimli eserinde hükümlerin ‘illetlerinden bahseder ve makâsîd düşüncesinin küllî ve cüzî konularına değinir.²³⁵ Ayrıca ilâhî buyrukların illet ve hikmetlerini rivayetlere dayanarak açıklayan bir eserdir.²³⁶

Ayrıca Ebû Bekr Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî (ö. 403/1013) usûl alanında birçok eser kaleme almış olup bunlardan en hacimli olanı on dört cilt olduğu söylenen *et-Takrîb ve’l-irşâd fî turuki’l-ictihâd* adlı eseridir. Bâkîllânî bu eseri telifinden sonra *el-*

²³³ Reysûnî, *Nazariyyetü’l-Makâsîdi ‘inde’l-‘İmâmi’ş-Şâtîbî*, 44.

²³⁴ Reysûnî, a.g.e, 44.

²³⁵ Ezher, *Makâsîdü’ş-Şerî‘a ‘inde’l-‘İmâmi’l-Harameyn ve âsâruhâ fî’t-tasarrufâti’l-mâliyye*, 47.

²³⁶ Mustafa Öz, *İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk*, DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999, c. XIX, 345-348.

İrşâdü'l-mutavassıt ve el-İrşâdü's-sağîr isimli iki özet eser daha yazmıştır. Bu eserlerinde Bâkılânî birçok yerde makâsıd düşüncesine değinmiştir.²³⁷

Reysûnî, Bâkılânî'yi Şâfiî'den sonra usûl ilminin ikinci imamı olarak kabul ettiğini ve kaleme aldığı usûl ile ilgili eserlerinin kendinden sonrakiler için makâsıd alanında etkili olduğunu ifade eder. Nitekim Cüveynî, Bâkılânî'nin *et-Takrîb* kitabını özetleyerek *el-Talhîs*'i yazmış ve *el-Burhân*'da sık sık Bâkılânî'den örnekler vermiştir. Aynı şekilde Şîrâzî ve Gazzâlî'nin eserlerinde de Bâkılânî'nin izlerine rastlamak mümkündür.²³⁸

5.2. V ve VI. Asır Alimleri ve Eserleri

5.2.1. el-İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085)

Tam adı İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nisâbüri (ö. 478/1085) dir. Doğduğu yer Nişabur'un Cüveyn köyü olması nedeni ile Cüveynî olarak meşhur olmuştur. Cüveynî 419/1028 tarihinde doğmuş, 478/1085'te vefat etmiştir.²³⁹ İlim tahsili için önce İsfahan'a, sonra alimlerin çokluğu ile tanınmış ilim merkezlerinin en büyüğü Bağdat'a yolculuk yapan Cüveynî, daha sonra Hicaz'a geçmiş ve Mekke'de dört yıl kalmıştır. Burada kaldığı yıllarda dersler okutmuş ve fetvalar vermiştir. Tuğrul Bey'in vefatından sonra Selçuklu sultanı olan Alparslan'ın Kündürî'yi azledip yerine Nizâmülmülk'ü getirmesi üzerine Cüveynî Nişâbur'a döner (455/1063) ve kendisi için yaptırılan Nizâmiye Medresesi müderrisliğine tayin edilir.²⁴⁰

Cüveynî'nin kelim, usûl, hilaf ilmi, cedel, fıkıh, tefsir, hutbe, vaaz ve nasihat alanlarında kırka yakın eseri bulunmaktadır. Usûl alanında *el-Burhân*, *el-Varakât fi usûli'l-fikh*, *et-Tuhfe fi usûli'l-fikh*, *Telhîsu't-Takrîb*; fıkıhta: *Nihâyetü'l-matlab ve muhtasarü'n-nihâye*, *Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâssi'z-zulem*, *Muğîsü'l-halk fi ihtiyâri'l-*

²³⁷ Reysûnî, *Nazariyyetü'l-Makâsıdi 'inde'l-İmâmi's-Şâtibî*, 46.

²³⁸ Reysûnî, a.g.e, 46.

²³⁹ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi el-Subkî, *Tabakâtü'l-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, (Thk. Abdülvehhâb b. Ali el-Huluv, Mahmud Muhammed et-Tanâhî), Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiye, 1967,169.

²⁴⁰ Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, *Cüveynî İmâmü'l-Haremeyn*, DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. VIII, 141-144, İstanbul, 1993.

ehak; kelamda: *el-İrşâd ilâ kavâti 'i'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd, eş-Şâmil fî usûli'd-dîn, Akîdetü'n-Nazzâmiyye*; hilaf/cedel ilminde: *Esâlîb fî'l-hilâf, el-Kâfiyye fî'l-cedel, ed-Dürretü'l-mudîyye fîmâ vaka'a fîhi'l-hilâf beyne's-Şâfi'iyye ve'l-Hanefiyye*; tefsir alanında: *Tefsîrü'l-Kurâni'l-Kerim* ve hadis alanında da *Erbaun* isimli eserleri kaleme almıştır.²⁴¹

İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'si gibi Cüveynî'nin *el-Burhân* kitabı da kendinden sonra usûl alanında telif edilen eserlerin ilham ve çıkış kaynağı olarak kabul edilir. Hocasını şöhret bakımından geçen İmam Gazzâlî'nin ilk dönem usûl ile ilgili çalışmalarını derlediği *el-Menhûl* kitabı hocasının bu alandaki görüşlerden oluşmaktadır.²⁴²

Makâsîd düşüncesine ilişkin ilk terim ve tartışmalar Kaffâl eş-Şâfi'de görülse de²⁴³, alanın tartışmasız liderliği Cüveynî'dedir. Özellikle *el-Burhân*'da Makâsîdü's-Şerî'a'yla ilgili birçok konuya değinerek kendisinden sonrakilere ciddi bir birikim bırakmıştır.²⁴⁴ Günümüzde bu alanda bilinen birçok kavram Cüveynî tarafından konulmuştur. Mesela makâsîd düşüncesinin içinde zararlı olanların giderilmesi ve faydalı olanların ikamesi manasında "el-eğrâdu'l-def'îyye ve'n-nef'îyye" şeklinde özetlediği kavram kendinden sonra yaygın olarak kullanılan "maslahatın celbi ve mefsedetin defi" şeklinde kaideleşmiştir.²⁴⁵ *el-Burhân*'da makâsîd ve kâsd kelimelerini onlarca kez kullanan²⁴⁶ ve ilk defa makâsîdı darurîyyât, hâcîyyât ve tahsinîyyât olmak üzere üçlü taksime tabi tutan kişi Cüveynî'dir.²⁴⁷ Hayatın genel seyrini tayin eden ihtiyaçlar ona göre hâcî ihtiyaçlar olup iyi bilinmelidir. Nitekim en yoğun problemler, içtihad gerekliliği ve fikhî sorunlar, hâcî ihtiyaçlar etrafında döner. Bu nedenle hâcî ihtiyaçların tespiti ve hakikatini ortaya koymak için özel ilgi gösteren

²⁴¹ Dîb, *Cüveynî İmâmü'l-Harameyn*, DİA, 141-144.

²⁴² Reysûnî, *Nazariyyetü'l-Makâsîdi 'inde'l-İmâmi's-Şâtîbî*, 47.

²⁴³ Cebecî, *Makâsîdü's-Şerî'a'ti'l-İslâmiyye*, 1.

²⁴⁴ Yûbî, *Makâsîdü's-Şerî'ati'l-İslâmiyye ve 'alâkâtuhâ bi'l-edilleti's-şer'iyye*, 48.

²⁴⁵ Reysûnî, *Muhâdarâtun fî Makâsîdü's-Şerî'a*, 71.

²⁴⁶ Reysûnî, a.g.e, 47.

²⁴⁷ Yûbî, a.g.e, 48.

Cüveynî, özellikle *el-Gıyâsî* kitabında konuya açıklık getirecek beyanlarda bulunur.²⁴⁸ Ayrıca zaruretın bir kısmının küllî gayeler olduğuna dikkat çekerek, bazı makâsıd kaidelerini de ortaya koymuştur.²⁴⁹ Cüveynî'ye göre makâsıdı bilmek şeriati anlamının ön şartıdır. Ona göre İslâm'ın emir ve yasaklarıyla ilgili gayeleri tespitinde derinliği olmayan kişiler hükümlerin ruhunu anlayamaz ve bu alanda yetkin olamaz.²⁵⁰ Cüveynî genel olarak makâsıda dair görüşlerini *el-Burhân*'nın ikinci cildinde üçüncü babında “illetler ve usûlün kısımları” başlığı altında paylaşır.²⁵¹ Bu babdaki açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla makâsıd ile ilgili söylediklerinin amacı kıyas yapılabilecek ve yapılamayacak durumların tespit edilmesidir.²⁵²

Makâsıd zarûriyyât, hâcîyyât ve tahsîniyyât olarak üç kısma ayrılır. Usûl bağlamında şer'î hükümler beş kısımda değerlendirilir ve bunlar:²⁵³

“a) Şeriatta asıl olanlar ve manası aklen tespit edilebilenler: Bunlar aklî çıkarım ile zarûrî olanlardan kabul edilenler olup bu tür hükümler muhakkak takdir edilen gaye siyaseti ve küllî gayeler siyaseti ile birlikte yorumlanmalıdır. Örneğin kısas ile ilgili şer'î hüküm vaktinde uygulanması, haksız yere akıtılan kanın masumluğu ve bu tür haklara tecavüzün önünün alınması şeklinde ‘illetlendirilir. b) “Zarûrilik derecesine ulaşmayan genel hâcî ihtiyaçlar: Kişinin mesken ihtiyacının giderilebilmesi için ev sahibi olmadığı durumlarda kira akdinin yapılabilmesi buna örnektir. c) Zarûrilik veya hâcîlik seviyesine ulaşmamakla birlikte insanın faydasına olan şeyin gerçekleştirilmesi veya zarar verecek olanın uzaklaştırılmasını gösteren ihtiyaçlar: Abdest ile hades durumunun ve pis olanın giderilmesi bu kısma örnektir. d) Zarûrî ve hâcî olmayıp gerçekleşmesi mendub olan ihtiyaçlar. Evliliğin gerçekleşmesi için gerekli olan nikah bu kısma örnektir. e) Hiçbir şekilde varlığını gerektirici bir sebep veya faydanın tespit edilemediği buyruklar: Bunlar genelde bedenî ibadetler için geçerli olup şeriatin genel hükümleri içerisinde nadir olarak karşılaşılan hükümlerdir.

²⁴⁸ Reysûnî, *Muhâdarâtun fî Makâsıdü'ş-Şerî'a*, 75.

²⁴⁹ Rebî'a, *İlmu Makâsıdı'ş-Şerî'a*, 59.

²⁵⁰ Rebî'a, a.g.e, 59.

²⁵¹ Cüveynî, *el-Burhân*, c. II, 901-945.

²⁵² Reysûnî, *Nazariyyetü'l-Makâsıdı 'inde'l-İmâmi'ş-Şâtibî*, 49.

²⁵³ Cüveynî, a.g.e, c. II, 923 ve sonrası.

Burada mükelleften beklenen teslimiyet ve kabuldür. Örnek olarak namazın rekâtları ve sayıları, orucun ramazan ayında olması ve orucun vakitleri verilebilir.”²⁵⁴

Bu beşli taksimde birinci kısımda değerlendirilenleri zarûriyyât, ikinci kısımdakileri hâcîyât, üçüncü ve dördüncü kısımdakileri ise tahsîniyyât olarak görmek mümkündür.²⁵⁵

Ayrıca Cüveynî beş zarurî ihtiyacın din, nefis, akıl, nesil ve mal olduğunu ifade ederek, Şâri'nin gayelerinin genel anlamda inkâr edilemeyeceğini, bazı bedenî ibadetlerde olduğu gibi 'illetlerinin anlaşılamayacağı az bir kısım dışında kalanların istikra yolu ile tespit edilebileceğini söyler.²⁵⁶

Sonuç olarak İmâmü'l-Harameyn Cüveynî makâsîd düşüncesinin temelini teşkil eden zarûriyyât, hâcîyât ve tahsîniyyât taksimini yapan ve zarûriyyâtı beş kısma ayırarak bunların din, can, akıl, nesil ve mal olduğunu ifade eden ilk alimdir.²⁵⁷ Hişam b. Saîd Ezher'e göre Cüveynî öncesi makâsîd, bazı alimlerin İslâm şariatının güzellik ve inceliklerinden bahsettikleri konular olup çerçevesi belirlenmiş ve temellendirilmiş bir düşünce değildir.²⁵⁸ Cüveynî gerek makâsîd ile ilgili olsun gerekse de fıkıh usûlü ile ilgili olsun İmam Şâfiî'den çokça istifade etmiştir. Bu durum İmam Şâfiî'den alıntılar şeklinde *el-Burhân* 'da son derece açık ve net bir şekilde görülür. Bu da göstermektedir ki Cüveynî'nin usûl ve makâsîd ile ilgili birçok fikir ve düşüncesi-İmam Şâfiî'den mülhemdir.²⁵⁹

5.2.2. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111)

Gazzâlî'nin tam adı, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tusî en-Nîsâbûrî'dir. 450/1058 senesinde Tus'un Gazzâl köyünde doğan Gazzâlî hayatının son yıllarını doğduğu köye geri dönerek ibadet, itikâf ve ders vermekle

²⁵⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, c. II, 926

²⁵⁵ Yûbî, *Makâsîdü's-Şerî'ati'l-İslamiyye ve 'alâkâtuhâ bi'l-edilleti's-şer'iyye*, 48-49.

²⁵⁶ Cebecî, *Makâsîdü's-Şerî'a'ti'l-İslâmiye*, 82.

²⁵⁷ Reysûnî, *Nazariyyetü'l-Makâsîdi 'inde'l-İmâmi's-Şâtîbî*, 51.

²⁵⁸ Ezher, *Makâsîdü's-Şerî'a 'inde'l-İmâmi'l-Harameyn ve âsâruhâ fi't-tasarrufâti'l-mâliyye*, 48.

²⁵⁹ Ezher, a.g.e, 48.

meşgul olmuştur. Nihayetinde de doğduğu evin yakınlarına yaptırmış olduğu küçük bir evde 505/1111 senesinde vefat etmiştir. Künyesi Ebû Hâmid olmakla birlikte onun Hâmid adında bir oğlunun olup olmadığı bilinmemekte, varsa da küçük yaşta ölmüş olabileceği düşünülmektedir. Gazzâlî ismi ile meşhur olmuş fakat bu ismin doğduğu yere nisbeten mi yoksa babasının ip eğirme işi ile uğraşmış olmasından mı olduğu ile ilgili farklı görüşler vardır. Buna karşılık eski tarih ve tabakat müelliflerinin büyük çoğunluğuna göre Ebû Hâmid, babasının mesleğine (gazzâl “yün eğirici, iplikçi”) nisbetle Gazzâlî diye anılmıştır.²⁶⁰

Makâsîd konusunda Gazzâlî, hocası İmâmü'l-Harameyn 'den sonra en meşhur kişidir. Cüveynî'nin ilminden çokça istifade etmiş, görüş ve usûl ile ilgili fikirlerini büyük bir maharetle içselleştirmiş olan Gazzâlî, hocasının usûle dair görüşlerini *el-Menhûl* adlı eserinde bir araya getirmiş ve kendine mahsus bir şekilde kategorize etmiştir.²⁶¹ Usûl ile ilgili ayrıca 'illet konularını açıkladığı *Şifâü'l-ğalîl* ve kıyas konusundaki görüşlerini derlediği *Esâsü'l-kıyâs* kitaplarının yanı sıra *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl* eserini de telif etmiştir. Gazzâlî nin bu üç kitaptaki makâsîd ile ilgili açıklamaları *el-Manhûl*'de değindiği konulardan çok daha fazla ve geniştir. Bu eserlerinde makâsîda yönelik hocası Cüveynî'nin ortaya koyduğu fikirlere ek olarak birçok açıklama ve fikirler eklemiştir.²⁶² Makâsîdın cüzî ve küllî olan tüm konularına özel önem göstermiştir. Bu bağlamda ibadet ve muamelat ile ilgili tüm hüküm çeşitlerinin gaye ve 'illetlerini ortaya koyan en önemli kişi Gazzâlî'dir. Özellikle *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*'de cüzî hükümlerin gayelerini gösteren birçok örnek bulmak mümkündür. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl* ve *Şifâü'l-ğalîl* eserleri makâsîda dair görüşlerinin en yoğun bulunduğu eserleridir.

Beş zarurî ihtiyacın isimlendirilmesi, usûl bakımından kabulü ve tercih noktasında bunların tertibi, Gazzâlî nin makâsîda en önemli katkılardandır. Nitekim o günümüzde kullandığımız şekli ile zarurî ihtiyaçları din, can, akıl, nesil ve mal olarak

²⁶⁰ Mustafa Çağrııcı, *el-Gazzâlî*, DİA. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, c.XIII, 1996. 530-534.

²⁶¹ Ezher, *Makâsîdü'ş-Şerî'a 'inde'l-İmâmi'l-Harameyn ve âsâruhâ fi't-tasarrufâti'l-mâliyye*, 51.

²⁶² Ezher, a.g.e, 51.

isimlendirerek, aralarındaki tertibi önce din sonra can, akıl, nesil ve mal olarak sıraya koymuştur.²⁶³

Hişam b. Saîd Ezher kitabında Gazzâlî nin *el-Menhûl* eserinden yola çıkarak onun makâsıda dair görüşlerini şöyle özetler:²⁶⁴

“Gazzâlî, Şâri’’nin gayelerini bilme ve hitabını anlama yönteminden bahsederek zarurî, hâcî ve tamamlayıcı nitelikteki tahsînî ihtiyaçlara açıklamalar getirir. Yine gayeler arası zıtlık durumunda ne şekilde tercih yapılması gerektiğine dair kaideleri tespit eder. Örneğin: “Canın korunması, malın korunmasından daha önceliklidir.”²⁶⁵ Makâsîd düşüncesi ile ilgili ‘illet ve çeşitleri²⁶⁶ konularını beyan ederek masâlihü’l-mursele ve istidlâl konularını açıklar.”²⁶⁷

Esâsü’l-kıyâs kitabında sahabenin içtihadı gerektiren durumlarda zannı galip ile içtihad etmelerini sağlayan etkenin şeriatın gayelerini iyi bilmeleri olduğunu ifade ederek, sahabenin Şâri’’nin gayelerini anlamadaki konumlarından bahseder.²⁶⁸ Yine Gazzâlî bu eserinde bazı makâsîd kaidelerini, dereceleri açısından tasnif ederek,²⁶⁹ kulların maslahatları ile ilgili ceza ve müeyyidelerin ‘illetlerine²⁷⁰, maslahat ve münasebet konularına²⁷¹ ve ‘illet konularına yönelik açıklamalarda bulunur.²⁷²

²⁶³ Reysûnî, *Muhâdarâtun fî Makâsîdü’ş-Şerî’a*, 76.

²⁶⁴ Ezher, *Makâsîdü’ş-Şerî’a ‘inde’l-İmâmi’l-Harameyn ve âsâruhâ fî’t-tasarrufâti’l-mâliyye*, 79.

²⁶⁵ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 370.

²⁶⁶ Gazzâlî, a.g.e, 443.

²⁶⁷ Gazzâlî, a.g.e, 353.

²⁶⁸ Gazzâlî, *Esâsü’l-kıyâs*, (Thk. Fecr b. Muhammed Serhânî), Mektebetü’l-‘Ubeykân, Riyad, 1993, 99.

²⁶⁹ Gazzâlî, a.g.e, 99.

²⁷⁰ Gazzâlî, a.g.e, 95.

²⁷¹ Gazzâlî, a.g.e, 74, 78, 95, 97.

²⁷² Bedevî, *Makâsîdü’ş-Şerî’a ‘inde ibn Teymiyye*, 80.

Gazzâlî makâsıda dair görüşlerini ayrıca meşhur eseri *el-Müstasfâ*'da maslahat başlığı altında sunar. Gazzâlî maslahatın gücü itibariyle zarûriyyât, hâcîyât ve tahsîniyyât/tezyiniyyât olarak üçe ayrıldığını belirttiikten sonra her birinin tamamlayıcı (mukemmilât) ve güçlendirici (eksiklikleri giderici) kısımları olduğunu ifade eder. Bu şekilde Gazzâlî hocası Cüveynî'nin üçlü taksimatına açıklayıcı iki kavram daha eklemiş olur.²⁷³

Gazzâlî maslahatın kendinden önce bilindiği üzere faydalı olanların ikamesi ve zararlı olanların defî şeklindeki tanımını doğru bulmaz Ona göre maslahat şeriatın amacının korunmasıdır. Şeriatın gayeleri ise din, can, akıl, nesil ve malın korunmasıdır. Gazzâlî bu beş temel ihtiyacın gerçekleşmesi için gerekli olan şeylerin maslahat, bunları engelleyenlerin ise mefsedet olduğunu ifade ederek, mefsedetın giderilmesinin de aynı şekilde maslahat olduğunu belirtir.²⁷⁴ Ona göre beş temel aslı kapsayanlar zaruret mertebesinde ve bu maslahatın en güçlü ve üstün olanıdır. Nitekim kâfirin öldürülmesi ve bidat ehlinin cezalandırılması dinin korunması için gereklidir. Aynı şekilde kısas canın korunması, içkinin haramlığı aklın korunması, zina cezası neslin korunması ve gasp edenin cezalandırılması malın korunması için gereklidir, der.

Ayrıca makâsıdın tespit yollarını kitap, sünnet ve icma olarak açıklayıp bunların dışında maslahat olarak görülenlerin geçersiz olduğunu ifade eder.²⁷⁵ Şeriatın gayelerine muhalefet haramdır. Nitekim kâfirlerle savaştan geri durmak şeriata muhalefettir ve haramdır.²⁷⁶ Eğer iki şer veya iki zarar birbirleri ile çelişir ise Şâri'nin gayesi en zararlı ve en kötü olanının giderilmesidir, şeklinde taaruz konularına açıklamalar getirir.²⁷⁷

Yine *el-Müstasfâ*'da bütün münasebetlerde makâsıdın gözetilmesi gerektiğine dikkat çeker. Maksadın gözetilmediği hiçbir şey münasebet sayılmaz, der. Maksadın göz

²⁷³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, 328.

²⁷⁴ Gazzâlî, a.g.e, 328.

²⁷⁵ Gazzâlî, a.g.e, 338.

²⁷⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 337.

²⁷⁷ Gazzâlî, a.g.e, 337.

önünde bulundurulduğu her şey münasebettir.²⁷⁸ Örneğin katil için kısas gerekir. Burada kısasın aklen makul olan gerekliliği, canın korunması, masum insanların canlarının güvence altına alınmasıdır. İslâm'da asıl olan canın bedende kalmasıdır. Aynı şekilde içki haramdır. İçkinin haram olması ile ilgili münasebet aklın geçersiz kılınmasıdır. Nitekim akıl, anlamının vasıtası, İslâm emanetinin taşıyıcısı, hitap ve sorumluluğun merkezidir. Bu şekilde beş temel ihtiyacın örneklerini verdikten sonra Gazzâlî münasebetin zarurî, hâcî ve tahsînî ihtiyaçlara göre derecelendirildiğini ifade eder.²⁷⁹

5.3.3. Fahrüddîn er-Râzî (ö.606/1209) ve Seyfeddîn el-Âmidî (ö. 631/1233)

Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî h. 544 yılında Taberistan'da dünyaya gelmiş olup Rey şehri yakınlarında Hurat köyünde 606'da vefat etmiştir. Asrında imam olarak anılan ve tefsir, hadis, kelim, mantık ve cedel ilmi alanlarındaki telifleri bulunan Fahrüddîn er-Râzî, özellikle usûl alanında otorite olarak kabul edilirdi.²⁸⁰ Râzî'nin usûl alanında yazdığı eseri *el-Mahsûl*, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed*, Cüveynî'nin *el-Burhân* ve Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ* eserlerinin özetidir.²⁸¹ Makâsîd alanında Gazzâlî'den sonra gelen Râzî, Gazzâlî'nin zarûriyyât, hâcîyyât ve tahsînîyyât şeklindeki taksimine dikkat çektikten sonra ihtiyaçları, itibar edilecek kaidelerle çelişenler ve çelişmeyenler şeklinde iki kısma ayırır. Ayrıca makâsîd tercih bakımından değerlendirilmiş, maslahatları da kabul edilebilecek ve edilemeyecekler olarak sınıflandırmıştır.²⁸² Bu bağlamda Râzî maslahatla amel etme ve kıyaslar arası tercihte birtakım ölçütler ve kıstaslar getirir.²⁸³

²⁷⁸ Gazzâlî, *Şifâü'l-ğalîl*, (Thk. Muhammed el-Kubeysi), Mektebetü'l-İrşad, Bağdat, 1971, 159-165.

²⁷⁹ Gazzâlî, a.g.e, 162.

²⁸⁰ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn el-Râzî, *el-Mahsûlu fi 'ilmi usûli'l-fikh*, (Thk. Câbir Feydân el-'ulvânî), Dârü'r-Risâle, 2008, 31, c.1, 70.

²⁸¹ Bedevî, *Makâsîdü's-Şerî'a 'inde ibn Teymiyye*, 82; Yûbî, *Makâsîdü's-Şerî'ati'l-İslamiyye ve 'alâkâtuhâ bi'l-edilleti's-şer'iyye*, 72; Ezher, a.g.e, 52.

²⁸² Habîb, *Makâsîdü's-Şerî'a ta'sîlen ve tef'îlen*, 213.

²⁸³ Bedevî, a.e.g, 84.

Râzî'nin zarurî maslahatları sıralarken Gazzâlî'nin sıralamasına uymadığı görülmektedir. O korunması gereken beş prensibi can, mal, nesil, din ve aklın olarak sıralar. Görüldüğü gibi Râzî dinin korunmasını akıldan önceye; can, mal ve nesilden sonraya bırakır.²⁸⁴ Râzî maslahatı dünyevî ve uhrevî olarak iki kısma ayırdıktan sonra şeriatın genel maksadını menfaatin celbi ve zararlı olanın uzaklaştırması olarak tarif eder.²⁸⁵ Münasebetin ise insana fayda verecek olanların elde edilmesi ve zararlı olanın uzaklaştırılması olduğunu söyler. Elde edilmesi gerekenlerden kasıt faydanın sağlanması, uzaklaştırmadan kasıt ise zararın giderilmesi olduğunu ifade eder. Ona göre faydanın celbi ve zararın defî makâsıdır ta kendisidir.²⁸⁶

Bedevî, Râzî'nin makâsı düşünçesine en büyük katkısının, Cüveynî ve Gazzâlî'nin eserlerine özet bir telif yaparak onların düşüncelerini kendinden sonraki dönemlere aktarması olduğunu ifade eder.²⁸⁷

Makâsıda katkıları açısından Râzî için söylenenlerin aynısı Âmidî için de geçerlidir. Muhammed b. Salim et-Tağlebî el-Âmidî, önce Hanbelî daha sonrada Şâfiî mezhebine intisap etmiş, fıkıh usûlünün yanı sıra tefsir, felsefe, kelim ve mantık alanlarında yirmiye yakın eser vermiştir.²⁸⁸ Usûl alanında yaşadığı dönemde otorite olarak kabul edilen Âmidî bu alandaki çalışmalarında selefleri gibi ilk olarak kendinden önce otorite gördüğü alimlerin eserlerini özetleyerek başlar. Bu bağlamda makâsıda dair görüşleri *el-İhkâmu fî usûli'l-ahkâm* isimli usûl kitabında yer alır. Öncelikle, şeriatın hikmetleri ve bu hikmetlerin mertebelerinin gayelerinin kısımları başlığı altında makâsı zaruriyyât, hâciyyât ve tahsiniyyât olarak üçe ayırarak beş zaruri ihtiyacı örnekleri ile beraber açıklar.²⁸⁹ O, can, nesil, akıl ve malın korunmasını tabii maksatlardan görerek bunların varlığını aslî maksat olan dinin korunması prensibine bağlar. Ona göre ebedi saadetin sağlanmasının tek yolu dinin korunmasıdır ve dinin

²⁸⁴ Cebecî, *Makâsıdü's-Şerî'a'ti'l-İslâmiye*, 84; Bedevî, a.g.e, 83.

²⁸⁵ Bedevî, *Makâsıdü's-Şerî'a' inde ibn Teymiyye*, 85.

²⁸⁶ Bedevî, a.g.e, 83.

²⁸⁷ Bedevî, a.g.e, 85.

²⁸⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, c. II, 365.

²⁸⁹ Seyfeddîn el-Âmidî, *el-İhkâmu fî usûli'l-ahkâm*, (Thk. Abdürrezzâk Afifi), Dâru's-Samî'î, Riyad, 2008. c. III, 274.

korunması asıl, diğerkleri ise tabi ihtiyaçlardır. Aynı şekilde neslin, aklın ve malın korunması da canın korunmasına bağılıdır. Akıl ve malın korunmasını ise neslin korunması için gerekli olup malın korunması da akla tabidir. Bu bağlamda birinci asıl din olup diğerkleri ona bağılıdır. İkinci asıl can olup diğerklerine kaynaklık yapar. Üçüncü asıl nesil olup akıl ve malın korunması ile sağılanır, dördüncü asıl ise akıl olup mal güvencesini sağılar. Bu şekilde sıralamada görüldüğü gibi Âmidî beş prensip arasında derecelendirme ve asıl-fer‘i ayrımları ile kendinden önceki makâsıd düşüncesine farklı bir boyut kazandırır.²⁹⁰

Açıkkçası Âmidî'nin makâsıda katkısı Cüveynî ve Gazzâlî'nin makâsıd ile ilgili düşüncelerini sınıflandırılmaktan ve güçlendirilmekten ibaret olup Râzî'nin yaptıklarının bir benzeri ve devamı olarak görülmektedir.²⁹¹

5.4.4. İzzeddîn b. Abdüsselâm (ö. 660/1262) ve Şihâbüddîn el-Karâfî (ö.684/1285)

Tam adı Abdülaziz b. Abdüsselâm b. Ebi'l-Kasım es-Seleme olup Sultânü'l-'ulema lakabı ile meşhur olan İzzeddîn b. Abdüsselâm h. 577 yılında Şam'da doğmuş ve h.660 yılında Kahire'de vefat etmiştir. Fıkıh ilmini Fahrüddîn b. Asâkîr'den alan İzzeddîn b. Abdüsselâm, usûl ilmini ise, makâsıd geleneğinin kendinden önceki temsilcisi olan Âmidî'den almıştır.²⁹²

İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın makâsıd ile ilgili görüşlerine *Kavâ'idü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm* ve *Şeceretü'l-ma'ârif ve'l-ahvâl ve sâlihu'l-akvâl ve'l-a'mâl* adlı eserlerinde yer verir. Reysûnî *Kavâ'idü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm* kitabının tarihte maslahat, mefsedet ve kısımları ile ilgili telif edilmiş bilinen ilk eser olduğunu ifade eder.²⁹³ Bilindiği üzere maslahat ve makâsıd kavramları birbirlerinin yerine kullanılan iki kavramdır. Bu bağlamda İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın daha önceden islam fıkıh içerisinde bilinen fıkhi kaidelere ek olarak Allah'ın hükümler irad ederken kastettiği gayelere yönelik maslahatların kaidelerini ortaya koyması makâsıd düşüncesine büyük bir katkı olmuştur.

²⁹⁰ Âmidî, *el-İhkâmu fi usûli'l-ahkâm*, c. IV, 275 - 277

²⁹¹ Bedevî, *Makâsıdü's-Şerî'a 'inde ibn Teymiyye*, 84.

²⁹² Yûbî, *Makâsıdü's-Şerî'ati'l-İslamiyye ve 'alâkâtuhâ bi'l-edilleti's-şer'iyye*, 59.

²⁹³ Reysûnî, *Muhâdarâtun fi Makâsıdü's-Şerî'a*, 78.

İzzeddîn b. Abdüsselâm eserinin *Maslahat ve Mefsedetleri Gösterenler* başlığı altında dünyevî maslahat ve mefsedetlerin akıl tarafından bilinebileceğini ifade eder. Aynı şekilde ona göre insan ve diğer canlılar için mutlak maslahatın sağlanması ve zararlı olanların engellenmesi şeriat tarafından ifade edilmeden önce akıl sahipleri tarafından bilinebilen ve faydası teyit edilen bir durumdur. Maslahatlar arası tercihte en fazla faydalı olanın gerçekleştirilmesi ve zararlıların en zararlı olanın engellenmesi aklen makul olduğunu ifade eder. Esas sorunun faydalı olanların istenmesi ve zararlıların giderilmesi isteği değil, faydalı ve zararlı olanların birbirleri ile eşit oranda çeliştikleri ve tercihin zor olduğu durumlarda ne yapılması gerektiğidir. Kul böyle bir durum karşısında ne yapacağını bilemez. İşte şeriatın varlık nedeni, maslahatları gerçekleştirme yollarını ve zararlı olanları uzaklaştırma yöntemlerini ortaya koyarak, bunlar arasında tercih gerektiren durumlarda neyin nasıl tercih edileceğini ve neyin önceye alınıp neyin sonraya bırakılacağını öğretmesidir.²⁹⁴ Reysûnî bu eserin kaleme alınmasının amacını, kulların itaat, muamelat ve diğer eylemlerinden elde etmeleri istenilen maslahatların ve kendilerine zarar verecek olan mefsedetlerin gayelerini açıklamak olarak ifade eder. Aynı şekilde Reysûnî İzzeddîn b. Abdüsselâm'ı eserlerinde makâsıda dair yaptığı geniş açıklamaları ve gösterdiği özel ilgi nedeniyle makâsıdan imamlarından kabul eder. O, İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın Cüveynî gibi Şâfi mezhebinden olmakla beraber ilmî ve fikrî bakımdan mezhep sınırlarını aşarak kendine münhasır bir usûle sahip olduğunu ifade eder.²⁹⁵

Muhammed Ömer Cebecî, *Kavâ'idü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm* kitabı üzerinden İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın makâsıda dair görüşlerini şu şekilde özetlemiştir:²⁹⁶

“İzzeddîn b. Abdüsselâm makâsıdı tafsilatlı bir şekilde yeniden kısımlandırır. Maslahat ve mefsedetleri değerli, değersiz, yüce, çok, az, açık, gizli, acil olan ve olmayan, dünyevî ve uhrevî olan, gerçekleşmesi beklenen ile gerçekleşmiş olan, ittifak edilenler ve ihtilaf edilenler olarak kısımlandırır. Bazı maslahat ve mefsedetlerin tercih

²⁹⁴ İbn Abdüsselâm, *el-Kavâ'idü'l-kübrâ*, 5-8.

²⁹⁵ Reysûnî, *Muhâdarâtun fi Makâsıdü's-Şerî'a*, 78.

²⁹⁶ Cebecî, *Makâsıdü's-Şerî'a'ti'l-İslâmiye*, 85-87.

bakımından diğerlerinden daha öncelikli olduklarını ifade eder.”²⁹⁷ Şerî hükümleri hikmetleri bilinenler ve taabbudî olup hikmetleri bilinmeyenler olarak ikiye ayırır. Maslahatlar ve mefsedetler arası üstünlük özelliklerini ortaya koyar. Örneğin maslahat ve mefsedet birbirleri ile çelişirse, yapılması gereken şeyin mümkün mertebe “Allah’tan (c.c.) gücünüz yettiğince çekinin.”²⁹⁸ ayeti gereğince maslahatın gerçekleştirilmesi ve mefsedetın uzaklaştırılması gerektiğini söyler. Eğer bu mümkün değil ve mefsedet maslahattan daha büyük ise o zaman maslahata bakmaksızın mefsedetın giderilmesi daha doğru olduğunu ifade eder.”²⁹⁹

Yukarda yapılan tasniflerin dışında İzzeddîn b. Abdüsselâm maslahat ve mefsedetlerin hakikatlerinin beyanı faslında maslahatları ve mefsedetleri tasnife tabi tutarak³⁰⁰ maslahatları dört kısma ayırır, bunlar: “Gerçek anlamda mutluluklar, lezzetler ve bunların mecazi anlamda sebepleri”. Ona göre bazı maslahatların sebebi, vacip veya mübah olan mefsedetler olabilir. Örneğin, bedenin korunması için kangren olan elin kesilmesi kaçınılmazdır. Aynı şekilde cihatta ölüm tehlikesi ile karşı karşıya kalmak da bunun gibi bir mefsedettir (zarardır); fakat yapılması vaciptir. Şerî cezaların tümü mefsedet (zarar verici) oldukları için uygulanması istenilmez, aksine Şâri‘ bunlar ile birtakım gayelerin gerçekleşmesini amaçlar.³⁰¹ Örneğin hırsızın elinin kesilmesi, zina edenin recmedilmesi veya kırbaçlanması cezalarında istenilen birtakım bireysel ve toplumsal gayeler sebebiyledir. Tâzir cezaları da böyledir. Tüm bu cezalar Allah’ın (c.c.) gerçekleştirmek istediği bazı maslahatlar için gerekli gördüğü cezalardır.

Aynı şekilde mefsedet de dört kısımdır: “Hakiki olan kederler, acılar ve bunların mecazî anlamda sebepleri”. Bazen mefsedetın sebepleri maslahat olabilir. Şeriat bunları maslahat olduğu için değil, mefsedete sebep oldukları için yasaklar. Örneğin vacip ve mendub olanları bırakarak haram olan lezzetleri, şüpheli durumdaki

²⁹⁷ İbn Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm*, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Mısır, 1991, 58.

²⁹⁸ Teğabun 16.

²⁹⁹ Cebecî, *Makâsîdü's-Şerî'a'ti'l-İslâmiye*, 85-87.

³⁰⁰ İbn Abdüsselâm, a.g.e, 12,13.

³⁰¹ Burada İzzettin b. Abdüsselâm mefsedet kelimesini lugavi olarak kullanmakta olup kastettiği uygulandığında kişinin maruz kalacağı fiziki zarardır.

mekruhları ve eğlendirici şeyleri yapmak yasaklanan maslahatlardır. Bunların öz itibarı ile maslahat oldukları (kişiye fayda verdiği) için değil, aksine gerçek mefsedete yol açtıkları için nehyedilirler.³⁰²

İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın *Şeceretü'l-ma'ârif ve'l-ahvâl ve sâlihu'l-akvâl ve'l-a'mâl* kitabı da makâsîd düşüncesini anlattığı eserlerindedir. Kitabın tüm konuları Nahl suresi doksanıncı ayet etrafında döner.

*“Şüphesiz Allah, adaleti, ihsanda bulunmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, (münker) fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.”*³⁰³

İzzeddîn b. Abdüsselâm ayette adalet ve ihsan kelimelerinde bulunan belirlilik takısının (el takısının) adalet ve ihsanın bütün çeşitlerini içerisine alan kuşatıcı bir ifade şekli olduğunu söyler. Aynı durum fahşa ve münker kelimelerindeki belirlilik takısı için de geçerli olup çirkinlik ve hayâsızlık içeren her türlü eylem, söz ve davranışı kapsamaktadır. Dolayısıyla ayet maslahat ve mefsedetini her türlüşünü kapsayarak faydalı olanı emretmekte ve zararlı olanı da nehyetmektedir.

Kitabın dikkat çeken diğer bir tarafı da akîde ve inanç esaslarının amaçlarını anlatmasının yanı sıra Allah'ın (c.c.) sıfatlarının gayelerini de kapsamasıdır. Nitekim Allah'ın (c.c.) bu sıfatları anlatmasındaki gayesi, insanların bunlardan yola çıkarak gerekli ahlakî özellikleri kuşanmasını sağlamaktır. Ahlakî meziyetlerin en faziletlisi, Allah'ın (c.c.) insana merhamet ve sevgi göstermesidir. Aynı şekilde ayet apaçık bir şekilde inananlardan, aralarındaki ilişkilerde bu sevgi ve merhameti göstermelerini ister. Ayet bu bağlamda Allah'ın (cc) kendisine ikram ve ihsanda bulunduğu gibi kulun da Allah'ın (c.c.) kullarına karşı iyilik ve ihsanda bulunmasını tavsiye eder.³⁰⁴

İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın makâsîdla olan bağı adı geçen eserler ile sınırlı değildir. Nitekim *Kavâ'idü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm* kitabının bir özetini yaparak *el-Fevâ'id*

³⁰² İbn Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm*, 13.

³⁰³ Nahl 90.

³⁰⁴ Reysûnî, *Muhâdarâtun fi Makâsîdü's-Şerî'a*, 80-81.

fi'htisâri'l-Kavâ'id ismini vermiş, ayrıca *Makâsîdü's-Savm* ve *Makâsîdü's-Salah* şeklinde müstakil eserler kaleme almıştır.³⁰⁵

Sonuç olarak İzzeddîn b. Abdüsselâm “*Şeriatın tümü maslahattır.*” dedikten sonra maslahatın iki kısmı olan faydalı olanların ikamesi ve zararlı olanların giderilmesi şeklindeki tanımı, beyanı ve tafsilatlı açıklamaları ile makâsîd düşüncesinde kendisinden sonra takip edilen büyük bir alan açmıştır.

İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın hemen arkasından öğrencisi Karâfî (.684/1285) gelerek meşhur kitabı *el-Furûk*'ta makâsîd ile ilgili bazı kaideler ortaya koyar. Karâfî'nin İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın talebesi olması, Gazzâlî'nin Cüveynî'ye öğrencilik yapması gibidir. Fakat burada dikkat çeken bir durum vardır, o da Cüveynî, Gazzâlî ve onun öğrencisi İzzeddîn b. Abdüsselâm Şâfî mezhebine mensup iken Karâfî'nin Maliki olmasıdır.³⁰⁶ Bu yönü ile makâsîd düşüncesinin Mâlikî mezhebine geçişinde büyük tesiri olmuştur.³⁰⁷

Reysûnî Karâfî'nin *el-Furûk* kitabında İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın makâsîda dair hemen hemen bütün düşüncelerinin bulunduğunu, bununla beraber bazı yerlerde istidlâl, beyan ve derinlik noktasında hocasından daha iyi açıklamalar yaptığını ifade etmektedir.³⁰⁸

Karâfî kitabı *el-Furûk*'u iki kısma ayırmıştır. Birinci kısım genellikle Arapça dilinden yola çıkarak hüküm kaidelerinden bahsettiği fıkıh usûlü, ikinci kısım ise fûrû meseleleri ile ilgili tüm kaidelerin incelikleri ve hikmetlerinin ele alınmasından oluşmaktadır.”³⁰⁹

Muhammed Ömer Cebecî *el-Furûk* üzerine yaptığı araştırma sonucunda Karâfî'nin makâsîda dair düşüncelerini şu şekilde özetler:

³⁰⁵ Yûbî, *Makâsîdü'ş-Şerî'ati'l-İslamiyye ve 'alâkâtuhâ bi'l-edilleti'ş-şer'iyye*, 59.

³⁰⁶ Reysûnî, *Muhâdarâtun fî Makâsîdü'ş-Şerî'a*, 81.

³⁰⁷ Yûbî, a.g.e, 60.

³⁰⁸ Reysûnî, a.g.e, 81.

³⁰⁹ Şihâbettin Ebû Abbâs el-Karâfî, *el-Furûk, bab el-Kavâidü's-seniyye fî'l-esrârî'l-fikhiyye*.

(Thk. Muhammed Ahmed Sirâc, Ali Cuma Muhammed), Dâru's-Selâm, Kahire, 2007.

“Karâfî makâsıdın ve vesilelerin kaidelerinden bahsederek makâsıdın maslahat ve mefsedeti barındırdığını ifade eder. Vesileleri maksatlar, hikmetler, haram ve helal hükümlere götüren yollar olarak tanımlar. Aynı şekilde nebevî eylem ve söylemlerin farklı derecelerde taksimatını yapar. Herbir derecedeki sünnet nasların bilinmesinin öneminden bahseder. Makâsıd ile kuvvetli ilişkisi olan seddü’z-zeri’ a kaidesine ve kısımlarına özel bir önem gösterir.”³¹⁰

Ayrıca Karâfî *el-Nefâis* adlı eserinde maslahatın tespit edilemediği durumlar ile ilgili şu yorumu yapar: “Allah’ın (c.c.) tüm indirmiş olduğu şeriatlar kullarının maslahatları içindir. Herhangi bir hükümde tayin edilen maslahatı bulamadığımız durumlarda burada maslahat gözetilmemiştir demekten ziyade, ben bu konu ile ilgili maslahata henüz ulaşamadım diyelim. Allah’ın (c.c.) emir buyurduğu tüm taabbudî hükümler bu şekilde maslahatını direkt anlayamadığımız hükümlerendir.”³¹¹

5.5.5. İbn Teymiyye (ö. 728/1327) ve İbn Kayyım (ö. 751/1350)

Tam adı, Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî olan İbn et-Teymiyye 661 yılında Urfa yakınlarındaki Harran beldesinde doğmuş, 728 yılında Dımeşk kalesinde hapsedildiği esnada vefat etmiştir. İbn Teymiyye Zahir Baybars sultanlığındaki Memlûk Devleti’nde, batınî mezheplerin yaygın olduğu, bidat ve hurafelerin çok olduğu bir dönemde yaşamıştır.³¹²

İbn Teymiyye fikrî, siyasî ve askerî köklü değişikliklerin olduğu bir döneme şahit olmuştur. Yaşadığı dönem Bağdat’ta Abbasi devletinin Moğollar tarafından yıkıldığı (656) ve Tatarların Muzaffer Kutuz güçleri tarafından hezimete uğratıldığı (658), haçlı seferlerinin olduğu, batıl mezheplerin ve hurafelerin yaygın olduğu ve Avrupa’da ilmî, fikrî, siyasî ve sosyal dönüşümlerin yaşandığı bir dönemdir.³¹³

³¹⁰ Karâfî, *el-Furûk*, c. II, 37.

³¹¹ Şihâbettin Ebû Abbâs el-Karâfî, *Nefâ’isü’l-usûli fi şerhi’l- Mahsûl*, Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, Riyad, 1995. c.1, 323.

³¹² Yusuf Abdurrahman Kardâvî, *Nazariyyetü Makâsıdı’ş-Şerî’ati beyne şeyhi’l-İslam ibn Teymiyye ve cumhûri’l-usûliyyin*, (Yayınlanmamış Yüksel Lisans Tezi, Câmiatü’l-Kâhira, Külliyyetü Dâri’l-‘Ulûm, Kahire, 2000), 19.

³¹³ ‘Abdulmute’âl el-Sa’îdî, *el-Muceddidûn fi’l-İslâm mine’l-karnı’l-evveli ile’l-râbi’ ‘aşara*, Mektebetü’l-Edeb, Kahire, 1998, 256.

Böyle bir dönemde ilmî bir çevre içerisinde büyüyen İbn Teymiyye için Zehebî, onu ilim denizlerinden, asrın sayılı zekilerinden, cesur, kerem sahibi, sevenlerinin ve sevmeyenlerinin övgüsüne mazhar olmuş, üç yüz cilt civarında eser veren birisi olarak anar.³¹⁴

Cebecî, nasıl ki Şâtıbî teori ve usûlde makâsıdın imamı kabul ediliyorsa, aynı şekilde İbn Teymiyye'nin de makâsıdın uygulama ve tatbik alanlarında imam olarak görülmesi gerektiğini ifade eder.³¹⁵ İbn Teymiyye makâsıd ile ilgili en fazla görüş ifade eden alimlerden kabul edilir. Bu noktada onu diğer alimlerden ayrıcalıklı kılan şey makâsıdın diğer şerî delillerle olan kuvvetli bağına çektiği dikkattir. Ayrıca İbn Teymiyye'nin herhangi bir mezhep taassubu göstermeksizin bol miktarda makâsıd yönelik tatbik ve uygulamaları, makâsıd düşüncesinin gelişimine ciddi katkı sağlamıştır.³¹⁶

Muhammed Bedevî'nin İbn Teymiyye'nin makâsıdına dair görüşleri ile ilgili kaleme aldığı eserinin ikinci bölümünde, İbn Teymiyye'nin makâsıd düşüncesini 'illet, makâsıd bilme yolları, makâsıdın katılığı, beş zarurî ihtiyaç içerisinde sınırlandırılma boyutları, maslahatın gerçekleştirilmesi ve mefsedetin engellenmesi gibi konular içerisinde ele aldığını ifade eder. Ayrıca üçüncü bölümde Makâsıdü's-Şerî'a'nın şerî delillerle ilişkisine dair İbn Teymiyye'nin usûlü ile ilgili bilgiler verirken dördüncü bölümde bol miktarda makâsıdın fikhî meseleleri üzerine tatbiki ve uygulamaları ile ilgili örnekler sunar. Son bölümde ise İbn Teymiyye'nin kendinden önceki makâsıd düşüncesine katkılarından bahseder.³¹⁷

Yübî, İbn Teymiyye'nin makâsıdına dair görüşlerini şu şekilde özetler:³¹⁸

“İbn Teymiyye'ye göre Makâsıdü's-Şerî'a'yı bilmek dinde fikhın temelidir. O bu konuda şöyle demektedir: “Her kim şeriatın emirleri sadece yapılması istenilen

³¹⁴ Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, (Thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî), c. IV, Haydarabad, 2009. c. IV, 1496.

³¹⁵ Cebecî, *Makâsıdü's-Şerî'a'ti'l-İslâmiye*, 88.

³¹⁶ Kardâvî, *Nazariyyetü Makâsıdı's-Şerî'a beyne şeyhi'l-İslam ibn Teymiyye ve cumhûri'l-usûliyyin*, 202.

³¹⁷ Bedevî, *Makâsıdü's-Şerî'a 'inde ibn Teymiyye*, 9-10.

³¹⁸ Yübî, *Makâsıdü's-Şerî'ati'l-İslâmiyye ve 'alâkâtuhâ bi'l-edilleti's-Şer'iyye*, 61-62.

eylemlerle alakalıdır derse, şeriatın maslahat ve mefsetet olarak bildirdiklerini, maruf ve münkerini, hükümler ve ‘illetleri arasındaki münasebetlerini, özellikle de dini derinlemesine anlamayı sağlayan şeriatın hikmetlerini, gayelerini ve güzelliklerini inkâr etmiş olur. Ayrıca İbn Teymiyye, Kıyasın sahihliği veya yanlışlığı makâsıdı bilmekle sağlanır, der.

İbn Teymiyye usûl alimlerinin beş zarurî ihtiyaç ile ilgili görüşlerini ifade ettikten sonra dünyevî ve uhrevî maksadına dair görüşlerini açıklar. Uhrevî alanda şeriatın hikmetleri ile nefsin temizlenmesi, arınması ve ahlakî özelliklerin kazanılması; dünyevî alanda ise can, ırz, akıl ve din güvenliğinin sağlanması şeklinde açıklamalarda bulunur. Ona göre usûl alimleri dünya ve ahiret maslahatlarından olan Allah’ı tanıma (ma’rifetullâh), meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini bilme, Yaratan’ı sevmeye, ondan haşyet duyma, dinde ihlas, Allah’a (c.c.) tevekkül, ondan rahmet ve bereket dileme vb. kalbin halleri ve amelleri ile ilgili konulara gerekli değeri vermemişlerdir. Ayrıca ahde vefa gösterme, akraba ziyaretleri ve Müslümanların birbirlerine yönelik hakları gibi İslâm’ın emirleri ve yasakları da makâsıdın konularındandır. O tercih konularında makâsıd kaidelerini zikrederek bu kaidelere göre tercih yapma yöntem ve yollarından da bahsetmektedir. Ayrıca maslahat ve mefsetet konularının emri bi’l-marûf nehyi ani’l-münker ile ilişkisinin öneminden de bahseder. Eserlerinde bazı genel makâsıd ve hikmetlere de yer verir. Örneğin: Müşriklere muhalefetin gayelerine dair açıklamalar yapar. Ayrıca İbn Teymiyye cihadın gayesi, itilâf (uyum) fikhının ve ihtilaf etmemenin gayeleri, adaletin sağlanması ve zulmün giderilmesinin gayeleri, kulun Allah’a gönüllü bir şekilde kul olabilmesi için nefesine muhalefet etmesinin gayeleri, kolaylaştırma ilkesi ve zorluğun giderilmesinin gayelerinden de bahseder.”³¹⁹

İbn Teymiyye’nin ilimde varisi olan öğrencisi İbn Kayyım (ö. 751/1350.) hocası gibi şeriatın hikmetlerine son derece önem göstermiş belki de ondan daha fazla makâsıd konularına değinmiştir.³²⁰

İbn Kayyım *Şifâü’l-‘alil fi mesâili’l-kadâi ve’l-kaderi ve’l-hikmeti ve’ta’lil* eseri konumuz açısından en dikkat çekici eserdir. Eserin giriş kısmından yazılış nedeninin, asrı saadet ve sahebe neslinden sonra inanç konularına yönelik birtakım farklı teviller,

³¹⁹ Cebecî, *Makâsıdü’ş-Şerî‘ati’l-İslâmiyye*, 89.

³²⁰ Yûbî, *Makâsıdü’ş-Şerî‘ati’l-İslâmiyye ve ‘alâkâtuhâ bi’l-edilleti’ş-şer’iyye*, 63.

sapkın inanç ve düşüncelere kapılan fırka ve akımlara cevaplar vermek olduğu anlaşılmaktadır. İbn Kayyım, Allah'ın (c.c) isimlerini, sıfatlarını, kader ve kazayı inkar eden bu akımların şüphe, gerekçe ve tevillerine yönelik yaptığı açıklamaları otuz babta toplar. Kitabın girişinde müslümanın bilmesi gereken en önemli ve kaçınılmaz bilginin kaza, kader, dinin hikmet ve illetleri olduğunu ifade eder. Bu bilgilere vukufiyet ona göre makasidın en değerli olanıdır.³²¹ İbn Kayyım ayrıca *Miftâhu dâri's-sa'âde* kitabında şeriatın inceliklerinden ve hikmetlerinden, *I'lâmü'l-muvakki'in* 'de seddü'z-zerî'a ve hıyel, kıyas ve mükelleflerin gayeleri konularından bahseder.³²²

İbn Kayyım'ın *Şifâü'l-'alil* eserinin özellikle yirmi iki ve yirmi üçüncü babı Makâsîd düşüncesi açısından çok önemlidir. Yirmi ikinci babı Allah'ın (c.c.) varlık alemi ve buyruklarında bulunan hikmetlerini açıklama ve gerçekleşmesini arzuladığı hayırlı sonuçlar için yapıp ettiklerinden beklenen gayeleri ortaya koymaya ayırır. Bir sonraki babı ise şeriatın hikmet ve gayeleri hakkında şüphe duyanların şüphelerinin geçersizliğine ve bu şüphelere cevaplara yer verir.³²³ İbn Kayyım yeryüzünde insanın tüm eylemlerinin ya kendisi için faydanın (maslahatın) sağlanması ya da olası bir zararın (mefsedet) giderilmesi için olduğunu ifade eder. Bu nedenle kişinin faydasına olan şeyleri elde etmek için çalışmasının hareketsiz kalmasından evla olduğunu söyler. O'na göre faydanın sağlanması ile yokluğunun eşit düzeyde olduğu durumlarda faydanın sağlanması için çalışma daha uygundur. İşte bu nedenden dolayı Allah (c.c) varlığı yokluğa tercih etmiş ve elemi var etmiştir, der.³²⁴

³²¹ İbn Kayyım, *Şifâü'l-'alil fi mesâili'l-kadâi ve'l-kaderi ve'l-hikmeti ve't-ta'lil*, Mektebetü dâri'l-Türâs, Kahire, ts., 3.

³²² Bedevî, *Makâsîdü's-Şerî'a 'inde ibn Teymiyye*, 65.

³²³ İbn Kayyım, a.g.e, 417- 523

³²⁴ İbn Kayyım, a.g.e, 417.

İKİNCİ BÖLÜM

1. KAFFÂL'İN HAYATI, İLMİ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

1.1. Kaffâl'in Hayatı ve İlmî Kişiliği

Ebû Bekr Muhammed b. Ali b. İsmâil el-Kaffâl eş-Şâşî 15 Şâban 291'de Şaş'ta (Özbekistan, Taşkent) doğdu ve yine Şaş'ta 365/979 vefat etti.³²⁵ Kaffâl, Kaffâl eş-Şâşî olarak meşhur olmuş ve kendisi gibi Şâfiî mezhebi alimlerinden fakih ve usûlcü Abdullah b. Ahmed el-Mervezî ile karıştırılmaması için kendisine el-Kaffâl el-Kebîr de denilmiştir. Kaffâl eş-Şâşî'den sonraki yüzyılda yaşayıp 417/1026 vefat eden Ahmed el-Mervezî'ye bu nedenle el-Kaffâl es-Sağîr denilmiştir. İmam Nevevî *el-Tehzîb* adlı eserinde, kaynaklarda Kaffâl'in, Kaffâl eş-Şâşî olarak geçtiğini ve Kaffâl el-Mervezî denildiğinde Kaffâl es-Sağîr'in kastedildiğini ifade eder.³²⁶ Ayrıca Zehebî, Kaffâl eş-Şâşî'nin isminin Horasan bölgesinin müteahhir fıkıh alimleri tarafından kaleme alınan fıkıh eserlerinde geçtiği gibi yine tefsir, hadis, usûl, kelam, cedel eserlerinde de isminin zikredildiğini; fakat Mervezî isminin ise sadece fıkıh kaynaklarında görüldüğünü söyler.³²⁷ Mesleği olan anahtarcılıkla uğraşması nedeni ile kendisine Kaffâl yani kilitçi denilmiştir.³²⁸ el-Mervezî dışında yine isim, künye, doğum yeri, meslek ve mezhep benzerlikleri nedeniyle kendisi ile karıştırılan ikinci bir alim daha vardır. Bu alim Fahru'l-İslâm lakabı ile anılan *Hilyetü'l-'ulemâi fi*

³²⁵ Cengiz Kallek, *Kaffâl, Muhammed b. Ali*, DİA. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2001, c. XXIV, 146, Kaffâl'in vefat tarihi ile ilgili farklı tarihleri gösteren çeşitli rivayetler vardır. Mesela Ebû İshak eş-Şirazi (ö. 476/1083) Kaffâl'in ölüm tarihinin 336 yılında olduğunu, Yâkût el-Hamevî (ö.626/1229) ve Taşkoprüzâde (ö. 968/1561) 366 olduğunu söylemişlerdir. Fakat en-Nisâbûrî, Sem'ânî, Safedî ve Hallikân'a göre bunlardan en isabetli olanı Kaffâl'in hicri 335'te Şaş'ta vefat ettiği şeklindedir. (Daha fazla bilgi için bkz. Mehmet Emin Maşalı, *Kaffâl eş-Şâşî'de Kur'an Yorum Anlayışı*, 48).

³²⁶ Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâi ve'l-Luğât*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008., c. II, 282, m. 485.

³²⁷ Nevevî, a.g.e, 282.

³²⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, c. XVI, 283.

ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ eserinin sahibi Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. el-Hüseyn'dir ve 429 yılında Şaş'ta doğup 507 yılında vefat etmiştir.³²⁹

Zehebî, Kaffâl'in ilmi kişiliği ile ilgili şu bilgilere yer verir: “Allâme Ebû Bekr Muhammed b. Ali b. İsmâil b. eş-Şâşî Kaffâl el-Kebîr yaşadığı dönemde Mâverâünnehir'in imamı olarak anılan, birçok eser sahibi Horasan alimi, fakih, usûlcü ve dil bilimcidir. Aynı şekil de Zehebî de, Kaffâl eş-Şâşî'yi Mâverâünnehir bölgesinin usûl alanında en bilgili ve hadis talebi uğruna en çok ilmî yolculuk yapan kişisi olarak tanımlar.³³⁰ Subkî ise, *Tabakâtü'l-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ* eserinde Kaffâl'in tefsir, hadis, kelam, usûl, fıkın fûrû, züht, takva, dil bilimi ve şiir alanlarının imamı olarak asrının eşsiz alimlerinden biri olduğunu ifade eder. Yine Subkî, Ebû 'Âsım el-'Ubbâdî'den naklen Kaffâl'in döneminin alimleri içerisinde kalemi en anlaşılın, ilimlerin inceliklerine en çok vakıf olan, beyan noktasında en iyi, en âlâ senet sahibi, delilleri en kuvvetli olan ve ilmî sahada mertebesi en yüksek kişi olduğunu söyler.³³¹ Aynı şekilde Subkî *Tabakât*'ta Ebû Abdullah el-Halîmî'nin (ö.403/1012) “Üstadımız Kaffâl eş-Şâşî yaşadığı asırda tanıdığım en bilgili alimdir.” rivayetine yer verir.³³²

Kaffâl ilmî hayatına ilk olarak doğduğu yer olan Şaş'ta başlamış ve bölgenin ileri gelen hadis alimlerinden olan el-Hasan b. Sâhib b. Humeyd el-Hâfiz Ebû Ali eş-Şâşî'den hadis dinlemiştir. Otuzlu yaşlarında zekâsı ile ön plana çıkarak fıkıh ilmine ilgi gösteren Kaffâl, Ebû Zeyd el-Faşânî'den fıkıh dersleri ile beraber kendisinden hadis de dinlemiştir. Kaffâl, ilmî yolculuklarından sonra memleketi Şaş'a dönerek genelinin Hanefî mezhebinden olduğu Mâverâünnehir bölgesinde Şâfiî fıkının yaygınlaşmasını sağlamıştır.³³³ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülmelik el-Mesûdî, Ebû Ali el-Hüseyn b. Şuâyb es-Sencî, Ebû el-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed b. Fevrân el-Mervezî kendisinden fıkıh dersleri alan alimlerdir.³³⁴ Kaffâl'in kendisinden kelam

³²⁹ 'Arûsî, *Mâhasînü's-Şerî'a Tahkiki*, c. I, 10.

³³⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, c. XVI, 283.

³³¹ Subkî, *Tabakâtü'l-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*, c. III, 201.

³³² Subkî, a.g.e, c. III, 200.

³³³ Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî el-Kazvîni, *et-Tedvîn fi ahbâri Kazvîn*, (nşr. Azîzullâh el-'Utâridî), Dârü'n-Nahdati'l- 'Arabiyye, Beyrut, 1987, c. I, 458; 'Arûsî, a.g.e, c. I, 16.

³³⁴ Zehebî, a.g.e, c. XVI, 283.

dersleri aldığı hocası Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36), fıkıh konularına vukufiyeti sebebiyle bizzat Kaffâl'den fıkıh dersleri almıştır.³³⁵ Konu hakkında Subkî şöyle der: "Ebû Muhammed el-Cüveynî *er-Risâle*'nin şerhinde Kaffâl'in Eş'arî'den kelam ilmi aldığını ve Eş'arî'nin de Kaffâl'den fıkıh okuduğunu söyler."³³⁶

Kaffâl 309/921 yılında yine hadis öğrenimi için Horasan, Irak, Hicaz ve Suriye'ye yolculuklar yapar.³³⁷ Bu seyahatlerinin ilki Horasan'ın önde gelen ilim merkezlerinden Nişâbûr'a olur. Orada başta Ebû Bekr b. Huzeyme (ö.311/924) ile Horasan muhaddisi olarak bilinen Ebû'l-Abbâs es-Sercân (ö.313/926) gibi alimlerden dersler alır.³³⁸ Horasan'da kaldığı dönem boyunca kendisinden hadis dinlediği hocaları şunlardır: Muhammed b. İshâk b. Huzeyme, Muhammed b. İshâk b. es-Sureyc, Ömer b. Muhammed b. Buhayr es-Semerkindî'dir. Kaffâl Horasan bölgesinden sonra Bağdat'a yolculuk yapar. Bu yolculuğunun hangi tarihte gerçekleştirildiği ile ilgili değişik tarihler zikredilmekle beraber Zehebî ve Safedî bu yolculuğun Hicrî 309 yılında gerçekleştiğini söyler.³³⁹

Kaffâl, Irak'ta Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Musa b. Abdulhamîd, Abdullah b. Muhammed el-Beğgû, İbn Ebî Davûd ve İbn Saîd'den, Kûfe'de Abdullah b. Zeydân Ali b. el-Âbbâs el-Mukâniî'den, Şam'da Ebû el-Hamîm'den ve Cezire'de Ebû Arube el-Hûranî'den hadis dersleri alır.³⁴⁰

Kaffâl'in hadis dinlediği diğer hocaları ise Ebû Bekr b. Huzeymi, Abdullah b. İshâk el-Medâinî, Muhammed b. Muhammed el-Bâğendî ve Ebû'l-Kâsım el-Bagavî'dir.³⁴¹ Ayrıca Ebû İshak, Kaffâl'in İbn Şureyc'e öğrencilik yaptığını ifade eder.³⁴²

³³⁵ 'Arûsî, *Mâhasînü's-Şerî'a tahkiki*, c. I, 34; Subkî, *Tabakât*. c. III, 203.

³³⁶ Subkî, *Tabakâtü'l-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*, c. III, 203.

³³⁷ Kallek, *Kaffâl, Muhammed b. Ali*, DİA.

³³⁸ İbn Kesîr ed-Dımeşkî, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyîn*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Mısır, 1993. c. I, 300.

³³⁹ Maşalı, *Kaffâl eş-Şâfi'de Kur'an Yorum Anlayışı*, 45.

³⁴⁰ Kazvînî, *et-Tedvîn fi ahbâri Kazvîn*, c. I, 458.

³⁴¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, c. XVI, 283.

³⁴² Subkî, a.g.e, c. III, 201.

Kaffâl'den hadis dersleri dinleyen Hâkim en-Nîşâbûrî (ö.405/1014) Kaffâl'in Nîşâbûr'a İbn Huzayme'den ders almak amacı ile geldiğini daha sonra yaşlılık yıllarında Buhârâ'ya döndüğünü ve burada kendisinden defalarca hadis yazdığını söyler.³⁴³

Subkî, Kaffâl'den hadis nakledenler arasında şu isimleri zikreder: Hâkim en-Nîşâbûrî, Ebû Abdurrahman es-Sulemî, Ebû Abdurrahman el-Halîmî, İbn Mende, Ebû Nasr Ömer b. Katâde.

Kaffâl ismi zikredilenler dışında birçok hocadan dersler almış olup bu hocalar ile ilmî irtibatı hakkında yeterince bilgi bulunmamaktadır. Kemâl el-Hâc Galetül el-'Arûsî *Mahâsinü 'ş-Şerî'a* üzerine yaptığı tahkikte bunu nedenlerini şöyle açıklar:

*"Bu konuda direkt bilgi alabileceğimiz tefsir, hadis kitaplarının ve konu ile alakalı Hâfiz el-Hâkim en-Nîşâbûrî'nin Târîhü Nîşâbûr gibi ana kaynaklarının kayıp olması nedeni ile hocaları hakkında fazla bilgiye sahip değiliz. Ayrıca terâcim kitaplarında tüm hocalarına değinmeksizin sadece en önemli hocaların isimleri zikredilir."*³⁴⁴

1.2.Eserleri

Fakih, muhaddis, usûlcü, dil bilimci ve şair olan Kaffâl, Mâverâünnehir bölgesinin tanınmış devrinin bu ilimlerde otoritesi olan kabul edilen en meşhur alimiydi.³⁴⁵ Ebû İshâk Kaffâl'e ait eşi benzeri olmayan birçok eserinin yanı sıra fakihler arasında ihtilafli konuların müzakere adabına yönelik cedel alanında yazılan ilk eserin de yine Kaffâl'e ait olduğunu ifade edilir.³⁴⁶ Vehbe Zuhaylî, Cüveynî'nin hayatını anlattığı eserinde bu konuya değinerek araştırmaları sonucunda cedel ilminin aklî ilimlerin yanı sıra fıkıh ve fıkıh usûlü ile kuvvetli bağından dolayı öteden beri alimlerin cedel ilmine

³⁴³ Subkî, *Tabakâtü'l-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*, c. III, 201.

³⁴⁴ 'Arûsî, *Mâhasînü 'ş-Şerî'a tahkiki*, c. I, 30.

³⁴⁵ Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev esbetehü'l-'ayân*, Dâru Sâdr, Beyrut, 1972, c. IV, 200.

³⁴⁶ Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Davûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1983, 433.

önem vererek eserler yazdıklarını ve bunların ilkinin de Kaffâl'in eseri olduğunu ifade eder.³⁴⁷

Tabakât kaynaklarında bizzat Kaffâl'in kaleme aldığı eserler tefsir alanında *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, siyer alanında *Delâilü'n-Nübüvve*, fıkhıta *Mahâsinü's-Şerî'a*, münazara adabına dair ilk eser olduğu ifade edilen *Edebü'l-Kâdî 'alâ mezhebi's-Şâfi'*, fıkıh usûli ile ilgili *Kitâbü husn fi usûli'l-fikh* ve İmâm Şâfi'nin *er-Risâle*'sinin şerhi olan *Şerhu'r-Risâle*'dir.³⁴⁸ Kaynaklarda fıkıh alanında bunların dışında Kaffâl'a ait olduğu söylenen bir eser daha vardır. Kâtib Çelebî bu eserin İbnü'l-Haddâd künyesi ile bilinen Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed'in *el-Fürû fi mezhebi's-Şâfi'* isimli eserinin şerhi olduğunu söyler.³⁴⁹

Tefsiri *et-Tefsîrû'l-Kebîr* kendinden sonraki tefsirlere kaynaklık etmiştir. Bu tefsir günümüze kadar ulaşmamakla beraber, kendinden sonraki tefsirlerde geçen görüşleri Ferhân Abdülaziz Mecîd et-Tâî tarafından *Tefsîrû'l-Kaffâli's-Şâfi'l-Kebîr* ismi ile 2015 yılında Dârü'l-Beyan ve Dârü'l Hikme yayınevlerinin ortak basımı olarak neşredilmiştir. Maşalı, Kaffâl'in tefsirine atıfta bulunan müfessirler üzerine yaptığı araştırmalar sonucunda bu alimlerin şunlar olduğunu ifade eder: Fahrüddîn er-Râzî (ö.606/1209), Sa'lebî (ö.427/1035), Sem'anî (ö.489/1096), Şehristânî (ö.548/1153), Kurtubî (ö.671/1272), Nisâbü'rî (ö.728/1328), Ebû Hayyâm (ö.745/1344), İbn Âdil (ö.880/1475), Ebûssuûd (ö. 982/1574), Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570), Bursevî (ö.1137/1725), Şevkânî (ö.1250/1834), Âlûsî (ö. 1270/1854), Kâsımî (ö. 1332/1914), Reşîd Rızâ (ö. 1354/1935), İbn Âşûr (1394/1973).³⁵⁰ Bu müfessirlerin tefsirleri içerisinde Kaffâl'in görüş ve yorumlarına ilişkin en zengin bilgi malzemesi Fahrüddîn er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-ğayb* tefsiridir. Maşalı'ya göre Kaffâl'in tefsiri Râzî'nin tefsirinin temel kaynaklarından ve Kaffâl'in tefsire yönelik görüşlerinin şöhret kazanmasının nedeni Râzî'nin tefsirinde Kaffâl'den yaptığı yoğun atıflardır.³⁵¹

³⁴⁷ Zuhaylî, *el-İmâm el-Cüveynî, silsiletü'l-a'lâmi'l-müslimîn*, Darü'l-Kalem, Dimeşk, 1992.

³⁴⁸ İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyîn*, 300.

³⁴⁹ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn*, (Thk. Muhammed Şerafeddin Yaltkaya), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, t.s, 1257.

³⁵⁰ Maşalı, *Kaffâl eş-Şâfi'de Kur'an Yorum Anlayışı*, 12.

³⁵¹ Maşalı, a.g.e, 21.

Râzî'nin yaptığı alıntılarda Kaffâl'in yorumlarının nerede bittiğini ifade etmemesi nedeni ile tam olarak hangi kısımların Kaffâl'e ait olduğunu tespit etmek zordur. Bununla birlikte İbn Âdil hemen hemen aynı yorumları başı ve sonu ile aktardığından dolayı kısmen bu zorluğu ortadan kaldırmıştır.³⁵²

Nevevî, *el-Tehzîb*'inde Kaffâl'in hadis alanındaki eseri *Delâilü'n-nübüvve* hakkında harika bir eser olduğunu ifade eder.³⁵³ Fuat Sezgin bu alanda ayrıca bir nüshasının İskenderiye şehir kütüphanesinde bulunduğu *Cevâmi'u'l-kelim li'l-hadis mine'l-mevâ'izi ve'l-hikem* adlı bir eserinin daha varlığından bahseder.³⁵⁴

Kâtib Çelebî, Kaffâl'in münazara adabı ile ilgili eseri *Edebü'l-kâdî 'alâ mezhebi's-Şâfi'* tanıtırken bu eserin Şâfiî kaynakları içerisinde çok meşhur bir yere sahip olduğunu ve Kaffâl'in ilmî sahada bir benzerinin olmadığını aktarır.³⁵⁵

Dâvûdî *fi Tabakâtü'l-müfessirîn*'de, Subkî *Tabakât*'ta ve Safedî *el-Vâfi*'de Kaffâl'in usûl kitabını, alanında yazılmış nitelikli bir eser olarak tanımlarlar.³⁵⁶ Zerkeşî *el-Bahrü'l-muhît* adlı eserinde bu kitabı temel kaynakları arasında zikreder. Maşalı'ya göre Zerkeşî'nin bu atıfları, Kaffâl'in eserinin Şâfi usûlündeki değerine işaret etmenin yanında, hicrî sekizinci asırda referans kaynağı olarak kabul edildiğini de göstermektedir.³⁵⁷

Ayrıca, Bizans İmparatoru II. Nikephoras Phokas'nun (ö. 352/963) Abbâsî halifesi el-Mutî'ye gönderdiği ve içerisinde İslâm beldelerini işgal edip buraların Hristiyan topraklarına katılacağını ifade ettiği kasideye reddiye olarak kaleme aldığı ve günümüze ulaşan 74 beyitlik kasidesi vardır. Kaffâl bu kasidesinde II. Nikephoras'un kasidesinin halife ve Müslümanlar üzerindeki olumsuz etkilerini azaltmayı,

³⁵² Daha fazla bilgi için bkz. Maşalı, *Kaffâl eş-Şâfi'de Kur'an Yorum Anlayışı*, 21.

³⁵³ Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâi ve'l-Luğât*, c. II, 283.

³⁵⁴ Fuat Sezgin, *Târihü'l-Türâsi'l-Arabî*, (çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî), Câmi'atü'l-İmâmi Muhammed b. Su'ûdi'l-İslâmiyye, Riyad, 1991, c. III, 205.

³⁵⁵ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, c. I, 47.

³⁵⁶ 'Arûsî, *Mâhasînü's-Şerî'a tahkiki*, c. I, 42.

³⁵⁷ Maşalı, *a.g.e*, 68.

Müslümanların maneviyatlarını güçlendirmeyi hedeflerken aynı zamanda II. Nikephoras'a sert bir dille cevap verir.³⁵⁸

Buraya kadar geçen bölümde kaynaklarda Kaffâl'e ait olarak zikredilen eserler hakkında bilgi vermeye çalıştık. Ne yazık ki tüm bu eserler günümüze kadar ulaşmamış olup içlerinden sadece tefsir alanında Ferhân Abdülaziz Mecîd et-Tâî'nin *Tefsîrû'l-kaffâli's-Şâsi'l-Kebîr* şeklinde derlediği rivayetler ve II. Nikephoras'a yönelik yazdığı kaside ve *Mahâsinü's-Şerî'a* isimli eseri günümüze ulaşmıştır. Ayrıca bir sonraki başlıkta özel olarak değineceğimiz *Mahâsinü's-Şerî'a fi fûrûi's-Şâfi'iyye*'nin iki yazma nüshası da günümüze ulaşan eserlerdendir. Eserin nikah bölümüne kadar ki kısmı Kemâl el-Hâc Feletûl tarafından basılmamış doktora tezi olarak çalışılmış ve Ebû Abdullah Muhammed Ali Semek tarafından tam nüsha halinde 2007 yılında basımı gerçekleştirilmiştir.³⁵⁹

2. MAHÂSİNÜ'S-ŞERÎ'A Fİ FÜRÛİ'S-ŞÂFİ'İYYE

Eserin tam ismi *Mahâsinü's-Şerî'a fi fûrûi's-Şâfi'iyye* olmakla beraber *Mahâsinü's-Şerî'a* olarak meşhur olmuştur. Eserin Kaffâl'e ait olması ile ilgili herhangi bir tartışma konusu bulunmamaktadır. Tabakât ve terâcim kitaplarında bizzat Kaffâl'in bu eseri kaleme aldığı net bir şekilde ifade edilmektedir. Zehebî, Sem'ânî'den rivayetle Kaffâl'in *Delâilü'n-nübüvve* ve *Mahâsinü's-Şerî'a* adlı kitapları yazdığını ifade eder.³⁶⁰ İmam Nevevî de Kaffâl'in eserlerinden bahsederken bu kitaplar arasında *Mahâsinü's-Şerî'a* isimli çok değerli bir esere rastladığını söyler.³⁶¹ Yine Kâtib Çelebî Kaffâl'in kendisine yöneltilen şeriatın 'illetleri ile ilgili soruya cevap olarak *Mahâsinü's-Şerî'a fi fûrûi's-Şâfi'iyye* isimli bir kitap kaleme aldığını ifade eder.³⁶²

Ayrıca Kemâl el-Hâc Galetûl el-'Arûsî, Mahâsin üzerine yaptığı tahkik çalışmasında terâcim ve tabakât kaynaklarında eserin Kaffâl'e nispet edilmesi ile ilgili aksi bir görüş

³⁵⁸ Daha fazla bilgi için bkz: Ahveziyye, Râide; Ayyâş, Senâ, *Tahlîlu kasîdeti'l-Kaffâli's-Şâsi fi'r-reddi âlâ Kasîdeti Nefûr Meliki'r-Rûm*, Mecelletü Câmî'ati'l-Halîl li'l-Buhûs, Câmîatü'l-Hâşimiyye, Ürdün, 2014, c. IX, sy, 1. 39-57

³⁵⁹ Bkz. Dipnot,10.

³⁶⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, c. XVI, 284.

³⁶¹ Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâi ve'l-Luğât*, c. II, m. 485, 282.

³⁶² Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, c. II, 1608.

ifade eden birini rastlamadığını söyleyerek eserin müellifi ile birlikte zikredildiği tüm kaynakları sırası ile aktarır.³⁶³

İsminden de anlaşılacağı gibi fikhın fūrū meselelerinin tümünü kapsayan eser Şâfiî usulü ile kaleme alınmıştır. Sistemli bir şekilde makâsıd düşüncesi bağlamında fikhın tüm konularını içerisine alan böylesi bir eserin İslâm fıkıh geleneğinde hala kaleme alınmamış olması Kaffâl'i ayrıcalıklı kılmaktadır.³⁶⁴ Kaffâl eserinde hükümlerin maslahat, güzellik ve akla uygunluğunu ortaya koymayı amaçlamıştır. Kitabı boyunca tüm fer'î meseleleri makâsıd düşüncesi bağlamında hüküm-gaye ilişkisi ve bu gayelerin akla uygunluğunu açıklamaya çalışır. Bu yönü ile diğer fıkıh kitaplarından ayrılan eser aynı zamanda makâsıd düşüncesi ile kaleme alınmış ve günümüze ulaşan ilk kaynaklardandır.

Mahâsinü 'ş-Şerî'a bir giriş ve dört ana bölümden oluşur. Uzunca bir mukaddimeden sonra Kaffâl fikhın tüm konu ve meselelerini büyük bir titizlik ile anlatır. Mukaddimede klasik bir fıkıh kitabına girişten ziyade İslâm dininin temelini teşkil eden Uluhiyet, Nübüvvet ve Şeriatın hükümleri ile ilgili usul ve yöntemlerden bahseder. Burada genel bir çerçeve çizen Kaffâl önce Allah (c.c.) kudretinin mahlûkata yönelik rahmet ve ihsan boyutuna dikkat çekerek yaratma eylemlerinin tümünü kulların maslahatı olan dünya ve ahiret saadeti ekseninde gerçekleştiğini ifade eder. Nübüvvet ile ilgili peygamberliğin gerekliliği, boyutları ve inkârının sonuçlarının ne olduğu üzerine ucunca açıklamalar yapar. İsmâ'iliyye mezhebinin Hz. Peygamber ile ilgili asılsız itham ve iddiaları hakkında geniş bilgiler sunar.

Aslında bir bakıma eser mukaddimesi ile birlikte Kaffâl'in yaşadığı dönemde yaygın bir mezhep olan ve İslâm toplumlarında ciddi fitne ve kargaşalara sebep olan İsmâ'ili akımlarına yönelik reddiye niteliğinde taşımaktadır.³⁶⁵

Daha sonra Kaffâl, Allah (c.c.) tarafından indirilen tüm şeriatların aklen kabul edilebilirliğini ifade ederek tüm şeriatların hikmet ve maslahat çerçevesinde ele alınması gerektiğini vurgular. Hükümlerin beden ve mal ile yapılanlar şeklinde iki kısma ayrıldığını söyledikten sonra özetle namaz, zekât, hac, cihat, kurban ve adak,

³⁶³ 'Arûsî, *Mâhasînü 'ş-Şerî'a tahkiki*, c. I, 73-74.

³⁶⁴ Münteha Maşalı, *Fıkhi Hükümlerde Hikmet Boyutu Kaffâl eş-Şâfiî Örneği*, 14.

³⁶⁵ Kaffâl, *Mahâsinü 'ş-Şerî'a*, 18-29.

giyim-kuşam, nikâh, muamelat, cinayet ve cezalar ile ilgili tek tek genel gayeler ve maslahatlar hakkında bilgi verir. Mukaddime ayrıca şeriatlar arası farklılıkların nedenlerini, şeriatın amaçlarını, hükümler hakkında şüphe duyanların iddiaları ve bunlara verilen cevapları, maslahatın kapsamı ve tanımını, şerî hükümlerin aklen hikmetlerinin bilinen ve bilinmeyen taraflarının açıklamalarını da kapsar.

Kaffâl mukaddimededen sonraki dört bölümde sırası ile önce ibadetler ile ilgili konuları, aile hukuku ile ilgili meseleleri, muamelat konularını ve son olarak ceza ve yargılama hukuku ile ilgili meseleleri ele alır. Birinci bölümde temizlik, namaz, cenaze, oruç, hac, zekât, cihat, yeme-içme ve giyimlerle ilgili hükümler, doğumdan sonra yapılacak sünnetler, inanç esasları, kefaretlere ile ilgili hükümler yer alır. İkinci bölümde nikâh ve aile hukuku, boşanma ile ilgili konular; üçüncü bölümde ise nafaka, miras, vasiyet, satım, kira ve köle azadı ve son bölümde de cinayet hukuku, hadler ve cezalar, yargılama ve şahitlik ile ilgili konular işlenmiştir. Her bir bölümün giriş kısmında bir önceki bölümün özetinden ve bu bölümün genel konularının içeriğinden bahsedilir. Eser aslında bir fıkıh kitabı olmaktan çok Şâfiî fikhının meseleler ile ilgili hükümlerin makâsıd açısından açıklaması niteliğine sahiptir.

2.1 Mahâsinü'ş-Şerî'a'nın Nüshaları

Eserin 199 varaktan oluşan bir nüshası Topkapı Saray Müzesi Kütüphanesin'de (III. Ahmed nr. 1317)³⁶⁶ bulunmaktadır. Bu nüsha Süleyman b. Davûd el-Abbâsî el-Hanefî'nin istinsahıyla olup Hicrî 858 yılında yazılmış, her satırı 14-16 kelimedenden oluşmakta olup 25 satırlık sayfalar şeklinde 121 levha şeklindedir. Bu nüshanın nikâh bölümüne kadarki tahkikini doktora tezi olarak çalışan Kemâl el-Hâc Galetül el-'Arûsî³⁶⁷ nüshanın hasar görmeden günümüze kadar geldiğini fakat nüshayı çoğaltanın büyük bir ihtimalle Arap olmamasından kaynaklı birçok imla ve yazım hataları ve cümle düşüklükleri barındırdığı için anlam noktasında zorluklarla karşılaştığını ifade

³⁶⁶ Sezgin, *Târîhü'l-Türâsi'l-Arabî*, c. III, 205.

³⁶⁷ Kemâl el-Hâc Galetül el-'Arûsî, kitabın tahkikine başladığında niyetinin tüm kitabın tahkikini yapmak olduğunu fakat daha sonra nüshadaki yazım hataları sonucu oluşan tahrif ve eksikliklerin varlığı ve müracaat edeceği başka bir nüshanın olmaması nedeni ile çok zorlandığını ifade eder. Bu nedenle tahkikini nikâh bölümüne kadar yapıp çalışmasını bu şekilde jüriye sunmak zorunda kaldığını söyler. ('Arûsî, *Mâhasînü'ş-Şerî'a tahkiki*, c. I, 86).

eder.³⁶⁸ Aynı şekilde eserin bir nüshası da Yale Üniversitesi tarih bölümünde (Landberg Collection nr. 614) bulunmaktadır.³⁶⁹

2.2. Mahâsinü’ş-Şerî’a’nın Telif Amacı

Kaffâl kitabın telifi ile ilgili olarak İslâm dininin güzelliklerini tanıtarak, bunların İslâm’ın kolaylaştırma ilkesi ile hareket eden erdemli siyaset içerisindeki konumlarını ortaya koymak istediğini ifade eder. Şeriatın tüm buyruklarını gaye ve hikmetlerine yönelik açıklamalar ile selim (öz) akıl tarafından anlaşılır kılınması, eserin kaleme alınmasının diğer bir amacıdır.³⁷⁰ Kaffâl kendi tanımını ile kitabın telif amacını şu şekilde ifade eder: “*İradesi altındakilere yönelik tasarruflarında hikmet sahibi Hakîm ve her şeyi sevk ve idare eden Allah’ın şeriatlarının, selim akıl tarafından kabul ve uygunluğunu ortaya koymaktır.*”³⁷¹

Kaffâl bu tanım ile “es-siyâsetü’l-fâdıla” olarak isimlendirdiği şeriatın gayeleri ışığında akıl ve vahiy arasındaki uyumu göstermeyi hedeflemektedir.³⁷² Kaffâl’i böyle bir amaca yönelten esas saik ise yaşamış olduğu dönemde İsmâ’îlî mezhebinin ulûhiyet, nübüvvet ve şeriatın emir ve yasaklarına yönelik öğretileridir. Nitekim kitabının giriş kısmında İsmâîlîlerin fitne merkezli sorularına kapsamlı yanıtlar vermesi bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.³⁷³

Allah-kul ilişkisinde aklın konumunun son derece önemli olduğunun bilincinde olan Kaffâl vahiy ve akıl arasındaki bu uyum ile fikhın tüm fûrû meselelerinin hikmetine açıklamalar getirir. Bunu yaparken şer’î hükümlerin tamamının akıl tarafından kavranmasının olanaksız olduğunu da söyler. Örneğin namazın rekâtları, her rekâta secdenin tekrarı, hadlerden kırbaç cezasının elli, yüz veya kırk şeklinde farklı rakamlarla sınırlandırılması vb. hususların akıl tarafından bilinmemesinin bir eksiklik olmadığını ifade eder.

³⁶⁸ ‘Arûsî, *Mâhasinü’ş-Şerî’a tahkiki*, c. I, 83.

³⁶⁹ Leon Nemoy, *Arabic Manuscripts in the Yale University Library, Copenhagen 1956*.

³⁷⁰ Kaffâl, *Mahâsinü’ş-Şerî’a*, 17.

³⁷¹ Kaffâl, a.g.e, 43.

³⁷² Kaffâl, a.g.e, 17.

³⁷³ Kaffâl, a.g.e, 18-28, bu konu, tezimizin “Şeriatların Gayeleri” başlığı altında incelenmiştir.

Allah (c.c.) kulları için gerekli olanları yaratıp onların tafsilatına girmeden ihtiyaçları olan genel bilgileri onlara öğretmiştir. Şeriatların genel perspektifte ve usûl olarak hikmet ve gayeleri açık bir şekilde bilinirken, dar anlamda tafsilî ve fer'î bazı yönlerinin bilinmemesinin gayet doğal olduğunu ifade eder.³⁷⁴ Daha doğru bir tabirle bunların manaları bize gizlenmiş, kapalı bırakılmıştır. Asıl olan yaratıcının yarattığı her şeyin mahlûkatın yararına ve maslahatına yönelik olduğunun bilgisidir. Allah'ın (c.c.) insanı akledebilen bir varlık olarak yarattığını söyleyen Kaffâl, aklın, bu güzellikleri ve faydalı olanları tespit edip hayata aktarımında ön şart olduğunu ifade eder.³⁷⁵

2.3. Mahâsinü'ş-Şerî'a'nın Temel Kavramları

Kaffâl'in eseri boyunca kullandığı birtakım kilit kavramlar vardır. Şeriatlar, peygamberler, dünya ve ahiret hayatı, ümmehâtü'l-'ahkâm olarak isimlendirdiği temel ibadetler bu kavramlara örnek olup tafsilî ve cüzî fikhın tüm konuları ile ilgili açıklamalarının arka planında bu kavramların var olduğu görülür. Kaffâl'in zihninde şeriat bir bütün olarak nettir ve öz akıl ile asla çelişmez. Kitabın ana gayesi olan şerî hükümlerin aklen kavranması, anlaşılması ve içselleştirilmesi için Kaffâl tündengelim yöntemi ile önce mukaddimede konunun ana çerçevesini çizer. Daha sonraki dört bölümde ise ele alınan tüm konuların hikmet ve maslahatlarını açıklama yoluna gider. Bu hikmet ve maslahatları açıklarken üst çatıda es-siyâsetü'l-fâdıla (erdemli siyaset) olarak isimlendirdiği dinin ana ruhunun akıl ve yaygın örfler/uygulamalar ile çelişmediğine her fırsatta vurgu yapar.

Sonuç olarak Kaffâl'in sistematigi ile ilgili şöyle bir yorum yapılabilir: Dinin erdemli siyasetine uygun tüm emir ve yasaklar, hikmetleri ile birlikte kulların fayda ve iyilikleri (maslahatları) için olup selim akıl ve örf ile çelişmez.

Kaffâl çok yönlü kişiliği ve İslâmi ilimlerdeki birikimi ile ele aldığı konuları açıklarken birçok kavram kullanır. Örneğin usul açısından Kitap, Sünnet, Kıyas, İstihâsân, İstishâb, İstidlâl, İstinbât; metot açısından mana, vecih, maksat, hikmet gibi

³⁷⁴ Kaffâl, *Mahâsinü'ş-Şerî'a*, 40.

³⁷⁵ Kaffâl, a.g.e, 27.

kavramları bolca kullanır.³⁷⁶ Biz burada her açıdan kavramları tek tek ele almaktan ziyade eserin üzerine bina edildiği düşünülen üç kavramı açıklamak ile yetineceğiz. Eser boyunca şeriatın tüm buyruklarının iyi ve güzel olduğunu ifade eden “mahâsin”, bu güzelliklerin uygulama sahasında gözetilen amaçlarının kaynağı olan “es-siyâsetü'l-fâdıla” ve son olarak da şeriatların ortak amacı olan kulların her türlü ihtiyaçlarını karşılama anlamına gelen “maslahat” kavramları açıklanacaktır.

2.3.1. Mahâsin

Mahâsin “hüsün” kelimesinin çoğulu olup çirkin (kubuh) olanın zıttı, güzellikler anlamındadır.³⁷⁷ “Hüsün”, güzel olmak anlamında mastar olup güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey anlamında isim olarak kullanılır. Karşıtı olan “kubuh” ise çirkin olmak, çirkinlik, nefret edilen şey manasında mastar bir isimdir.³⁷⁸ “el'mahâsinu fi'l-a'mâl” kelimesinde işlerin mahâsin olanlarından kasıt, birbirine eşit olmayıp daha iyi olanlarını belirtmektir. İbn Manzûr “mahâsin” kelimesinin tekili olmayan çoğul bir kelime olduğuna dair nahivciler ve dil bilimcilerinin görüş birliği içerisinde olduklarını ifade eder. Ayrıca bir görüş de “*Şüphesiz biz seni iyilik yapanlardan (muhsinin) görüyoruz.*”³⁷⁹ ayetinde muhsin olmak, diğer insanlardan farklı olarak zayıfa yardım eden, mazlumu koruyup kollayan ve hastalarla ilgilenen anlamlarına gelmektedir. Yine bedenî güzelliği ifade etmek için “mahâsinü vech'i-l-mera” denildiğinde kadının yüz güzelliği kastedilir.³⁸⁰

Görüldüğü gibi mahâsin kelimesi çirkin olanın (kubuh) zıttı olup söz, davranış gibi ahlakî güzellik ve iyiliklerle beraber, maddi anlamda bir şeyi diğerlerinden ayıran güzel özellikler için de kullanılmaktadır.

Mahâsinü'ş-Şerî'a şeklindeki terkip içerisinde geçen mahâsin kelimesinden Kaffâl'in kastettiği şeriatların güzel, kusursuz, mükemmel ve erdemli oluşudur. Nitekim

³⁷⁶ Daha Fazla Bilgi İçin Bkz.: Münteha Maşalı, *Fıkhi Hükümlerde Hikmet Boyutu Kaffâl eş-Şâşî Örneği*, 35-55, 86-123

³⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arap*, md. “ha-se-ne”.

³⁷⁸ Çelebi, *Hüsün ve Kubuh*, DİA. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999, c. XIX, 59.

³⁷⁹ Yûsuf 36.

³⁸⁰ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arap*, md. “ha-se-ne”.

kitabının telif amacının şeriatların bu güzelliklerinin selim akıl sahiplerince anlaşılmasını kolaylaştırmak olduğunu ifade etmektedir.³⁸¹

“Hüsün” ve “Kubuh”, güzel ve çirkin olarak tercüme edildiğinde mana daha çok maddi ve estetik değerler ifade eder. Kalam, ahlak ve fıkıh usulü terimi olarak “hüsün” ve “kubuh” terimini yerine göre “iyilik-kötülük, dünya ve ahiret hayatı açısından faydazarar” diye ifade etmek daha isabetli olur.³⁸²

Hüsün-Kubuh meselesi hem usûl ilmini hem de kalam ilmini direkt ilgilendiren önemli bir konu olup alimler arasında ciddi tartışmalara yol açmıştır. *Mahâsinü’ş-Şerî’a* eserinin yazılış amacı olan dinin güzelliklerinin aklen uygunluğunu ortaya koyma konusu ile doğrudan ilişkili olması bakımından Kaffâl’in konuya yönelik görüşleri önem arz etmektedir.

2.3.1.1. Mahâsinü’ş-Şerî’a’da Hüsün ve Kubuh

Fıkıh usûlü ve kalam ilmi içerisinde “Hüsün-Kubuh” başlıkları altında iyiliğin ve kötülüğün aklen bilinip bilinmemesi, Allah’a (c.c.) izafeti, Allah’ın (c.c.) fiilleri, iyilik ve kötülükler karşısındaki yükümlülükler gibi konular değerlendirilir. Mesele “Hüsün” iyi/faydalı ve “Kubuh” kötü/zarar olanların tespiti, aklî midir yoksa şer’î midir tartışması şeklinde başlamıştır. Eğer bunlar aklî ise yani vahiy bilgisi olmadan aklen bilinmesi gerekli ise, örneğin şirk, zulüm, adaletsizlik, haksız yere insan öldürmek vb. suçları işleyen kişinin konumu ne olacaktır? Şer’î olarak sorumlu (mükellef) tutularak ceza verilir mi, yoksa henüz kendisine bunların haramlığı tebliğ edilmediği için ceza verilmez mi?

İbn Teymiyye, *er-Reddu ‘ala’l-mantıkıyyîn* eserinde Mu’tezile ve onlarla ortak görüşler sergileyen bazılarının “Hüsün” ve “Kubuh” konusunun aklen bilinebileceğini söyleyerek kaderi inkâr ettiklerini ifade eder.³⁸³ Mu’tezile kalamcıları vahyin haber

³⁸¹ Kaffâl, *Mahâsinü’ş-Şerî’a*, 17, 43, 538.

³⁸² Çelebi, *Hüsün ve Kubuh*, c. XIX, 59.

³⁸³ İbn Teymiyye, Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî, *er-Reddu ‘ala’l-mantıkıyyîn*, Müessesetü’l-Reyyân, Beyrut, 2005, 152.

verdiği bilgilerin doğruluğuna kesin olarak inanmakla birlikte kural olarak insanların mükellefiyetlerine dair bilgilerin aklî bilgiler olduğunu kabul eder.³⁸⁴

Cüveynî İmam Eş'arî'nin "Hüsün" ve "Kubuh" konusunda şeriatın iyi gördüğü şeyin iyi, kötü gördüğü şeyin ise kötü olduğu, dünyaya gelen çocuğun kendisine emir ve yasakların aracısız veya peygamberler vasıtası ile bildirilmemesi durumunda günah işlese bile şer'î olarak sorumlu tutulmayacağını ve cezalandırılmayacağını aktarır. Semânî el-Kavât'î kitabında alimlerin genelini, Mu'tezile ve Hanefî mezhebinden bir grup alimin aksine, şer'î bilgi aktarılmadan kişinin mükellef olmayacağına dair görüş birliği içerisinde olduğunu ifade eder.³⁸⁵

Selef ve halef ehl-i sünnet alimlerin geneli "Hüsün" ve "Kubuh"un aklen bilinelirliğini kabul etmekle birlikte, Mu'tezile'nin aksine kaderi ve Allah'ın (c.c.) sıfatlarını inkâr etmezler. İbn Teymiyye, Hanbelî mezhebinden Ebû Hasen et-Temîmî, Ebî el-Hattâb ve diğer bir çok alim, Şâfiî mezhebinden Ebû Ali b. Ebû Hureyre, Ebû Bekir Kaffâl eş-Şâfiî ve diğerleri, Malikî mezhep alimleri ve Ebû Nasr es-Siczî, Ali ez-Zencânî ve diğer bir çok hadis ehlinin bu kanaatte olduğunu, hatta aksinin kabulünü bidat olarak gördüklerini ifade eder.³⁸⁶

Maturidî alimlerin çoğu ile Selefiyye'ye mensup bazı alimlere göre "Hüsün" ve "Kubuh" kısmen aklî kısmen de şer'îdir. Buna göre akıl bütün fiillerin iyi veya kötü taraflarını kavrayamaz. Ayrıca kişilerin aklî kapasiteleri, tecrübe ve birikimleri, konu ile ilgili farklı yorumlar yapmalarını gerektirir. Tecrübe ve birikimi arttıkça daha isabetli kararlar alabilen insan, vahiyden bağımsız olarak bütün ayrıntılarıyla fiillere ait "Hüsün" ve "Kubuh" bilgisine ulaşamaz. İnsanın kapasitesi sınırlı olup ulaşamadığı alanlarda vahyin desteğine ihtiyacı vardır.³⁸⁷

Bazı tabakât kitaplarında İbn Asâkîr'den gelen bir rivayete dayanarak Kaffâl'in ilk dönemlerde Mu'tezile'ye meylettığı, sonra Eş'arî mezhebine döndüğü geçmektedir.³⁸⁸

³⁸⁴ Çelebi, *Hüsün ve Kubuh*, c.XIX, 61.

³⁸⁵ İbn Muhammed, Kemâleddin Muhammed, *Şerhü'l-Varakât li İmâmi'l-Harameyn fi usûli'l-fikh*, (Thk. Ahmed Fethî Hicâzî), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010, 99.

³⁸⁶ İbn Teymiyye, *er-Reddu alâ'l-mantıkıyyîn*, 152.

³⁸⁷ Çelebi, *Hüsün ve Kubuh*, c. XIX, 62.

³⁸⁸ Subkî, *Tabakâtü'l-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*, c. III, 200.

Bunun nedeni ise gençlik yıllarında Kaffâl'in kıyas ve ahad haber ile amelin ve Allah'ın (c.c.) nimetlerine şükrün aklen vacip olduğu gibi konulara yönelik düşüncelerinden kaynaklanmaktadır. Konuya yönelik *Tabâkâtü's-Şâfiyye* adlı eserinde gençlik yıllarında Mûtezilî düşünceden etkilendiği, Mûtezilî olduğu ve yaşının ilerlediği yıllarda Eşâri'den kelimeler aldıktan sonra bu düşünceleri terk ederek Eş'arî olduğu geçmektedir.³⁸⁹

Bu rivayet dışında kendisinden tefsir alanında en çok yararlanmış olan Râzî de Kaffâl'in Kur'an tefsiri ve yorumlarında Mu'tezilî düşünce sistemini destekleyici izahları olduğunu ifade eder. Bununla beraber Râzî usûle taalluk eden konularda Kaffâl'in tam bir ehl-i sünnet temsilcisi olduğuna da dikkat çeker. Maşalı, Kaffâl'in Mu'tezilî olup olmadığı meselesinin kararını salt rivayetlere bakarak vermenin doğru olmadığını düşünür. Ona göre bu durumun değerlendirmesini yapmak için Kaffâl'in düşünce yapısındaki gelişim ve evrilme aşamalarına bakmak gerekir. Ayrıca Maşalı, Kaffâl'in içerisinde yaşadığı dönemde Mâverâunnehir bölgesinde, özellikle de Şaş'ta ehl-i sünnet otoritesinin Mu'tezilî düşünce sahiplerine yaptığı baskıların Kaffâl'i Eş'arîliğe yönelttiği yorumunu yapar.³⁹⁰

Kaffâl'in "Hüsün-Kubuh" konusundaki düşünceleri Eş'arî ekolüne paralellik arz eder. *Mahâsinü's-Şerî'a* adlı eserinde Kaffâl, şer'î hükümlerin iki bölüm olduğunu söyler: Aklî olarak vacip olanlar ve şer'î olarak mümkün olanlar. Birinci kısımda aklî olanlar, küfür ve zulüm gibi aklen gerekliliği vacip olan, yasaklanan şeyin aksi mümkün olmayanlardır. Şer'î olarak mümkün olanlar ise namazın rekâtları gibi aklen uygun görülen veya görülmeyenlerdir. Bu alana girenlerle ilgili şer'î bir hüküm olması halinde herhangi bir değişiklik veya nesih olmadığı sürece bu hükümler vacip olur.

Kaffâl, "Hüsün-Kubuh" konusunda insanın aklen bilebileceği şeyler olmakla beraber eksik kalabileceğini ve bu konuda doğru tercihler için Allah'ın (c.c.) yardımına muhtaç olduğunu söyler. İnsanların faydalı ve zararlı olanlar arasında yapacakları tercihler ile bozulması olası toplumsal düzen ve huzurun sağlanabilmesi için Allah'ın (c.c.)

³⁸⁹ Subkî, a.g.e, c. III, 202; Velîd Zubeyrî, *el-Mevsû'atü'l-müeyesseratü fi terâcimi eimmeti'l-tefsîri ve'l-ikrâi ve'n-nahvi ve'l-luğat*, Dârü'l-Hikme, 2008, Dârü'l-Hikme, md. 3128, 2238.

³⁹⁰ Maşalı, *Kaffâl eş-Şâfi'de Kur'an Yorum Anlayışı*, 58-59.

kullarına bunları beyan ettiğini söyleyen Kaffâl, cinayet kitabının başında şu sözleri ile konuya açıklık getirir:

“Allah (c.c.) hangilerinin daha iyi işler yapacaklarını sınamak için insanı yarattı ve onu birtakım farklı güçler ile donattı. İnsan elde ettiği bu güç ile kendisi için iyi ve kötü (Hüsün-Kubuh) olanlar veya faydalı ve zararlı olanlar arasında tercih yapabilme kabiliyetine sahiptir. Bu şekilde insan kötülükler, zararlı olanlar, iyi, faydalı ve güzel olanların kendisinde meydana getireceği olumlu olumsuz etkiler arasında devamlı bir tercih yapar. İnsan arzu, heves ve beklentilerine ulaşma noktasında başkalarına haksızlık edebilir, adaletsizlikler yaparak suçlar işleyebilir ve insanlar arası düzeni bozabilir. Bu konuda insanlar farklı eğilim, güç ve iradeye sahiptir. İnsan geçimini ve dünyalık isteklerini elde etmek için verdiği mücadelelerde Allah'ın (c.c.) kendisi için koyduğu sınırları aşarak şeytana uyabilir. Genel anlamda zararlı olanların kısa vadeli lezzetlerine kanabilir, sabrederek kazanacağı büyük mükâfatlar yerine kısa zamanlı nefesine uygun arzuları seçebilir. Ezeli dünyanın saadetini unutup fani dünyanın geçici şehvetine kapılabilir. Bu nedenle iyi ve kötü (hüsün-kubuh) arasındaki tercihlerinde Allah (c.c.) insanı başıboş bırakmaz vaatleri, tehditleri, uyarı ve müjdeleri ile insanın eylemleri etrafına bir sınır çizer. Ayrıca Allah (c.c.) insana kendisini zararlı olanlardan koruyabilecek ve onlara karşı mücadele edebilecek irade gücü vermiştir. Allah bu şekilde peygamberler vasıtası ile insanın tercihlerinde daha isabetli kararlar almasına yardımcı olarak iyi ve kötüyü tercihte olası tüm sonuçları insana bildirmiştir.”³⁹¹

Yine kitabının mukaddimesinde benzer ifadeler ile şu açıklamayı yapar:

“Doğal olarak insan kendisinin, ailesinin ve sevdiklerinin kötülüklere düşmesini ve zarar görmesini istemez. Aynı şekilde imtihan yeri olan bu dünyada kulların bozgunculuk, yağma ve birbirlerini haksız yere öldürmelerini engellemek için gerekli tüm faydalı, güzel ve erdemli olan davranışları şeriatlar aracılığı ile Allah (c.c.) insana öğreterek onu bu zararlardan ve kötülüklerden korur.”³⁹²

³⁹¹ Kaffâl, *Mahâsinü 'ş-Şerî'a*, 539-540.

³⁹² Kaffâl, a.g.e, 17.

2.3.2. es-Siyâsetü'l-Fâdıla

Siyaset kök olarak “sâ-se” fiilinden türetilmiş bir mastardır. Lügat manası bir kitlenin yararına olacak işleri yerine getirmek, başkanlık yapmak, yönetmek manalarına gelmektedir. Bir hadiste İsrailoğullarına gönderilen peygamberlerle ilgili “İsrailoğulları, peygamberler tarafından yönetilen bir topluluktu.” şeklindeki cümlede peygamberlerin yönetmesinden kastedilen mana İbn Manzûr’a göre peygamberlerin diğer yönetici ve idareciler gibi İsrailoğullarının işlerini sevk ve idare etmeleridir.³⁹³ Benzer manada ata binen, bakımı ile ilgilenen ve yönlendiren kişiye de “sâis” denilmiştir.

İbn Manzûr kelimenin diğer bir manasının da “sûs” kökünden türediğini ve mizaç, huy, karakter anlamlarına geldiğini ifade eder. Aynı şekilde *Lisanü'l-Arap*'ta Arapların “el-keremu min sûsihi” dediklerinde, kişinin cömertliğinin aslından, özünden olduğunun kastedildiği söylenir. Tamlamanın ikinci kelimesi olan “Fâ-dile”nin sözlüklerde, benzerlerinden farklılaşarak en üst dereceye/mertebeğe yükselmek manasında kullanıldığı geçmektedir.³⁹⁴

Her iki kelimenin içerdiği manaları üzerinden tamlama olarak “es-siyâsetü'l-fâdıla” kavramı için özetle kusursuz sevk ve idare etmek, en mükemmel şekilde yönetmek manalarına geldiği söylenebilir. Diğer bir tâbir ile “es-siyâsetü'l-fâdıla” erdemli siyasettir.

Kitabın yazılış nedenini açıkladığı esnada “es-siyâsetü'l-fâdılatü's-semha”³⁹⁵ olarak sadece bir yerde geçen kavram daha sonra “es-siyâsetü'l-fâdıla”³⁹⁶ olarak dokuz yerde geçmektedir. Ayrıca Kaffâl, yirmi bir yerde benzer manaları içeren “siyaset” kavramını kullanmaktadır.³⁹⁷ Bunun yanı sıra Kaffâl yer yer Allah (c.c.) için “Sâis” ve

³⁹³ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arap*, md. “sa-se”

³⁹⁴ İbn Manzûr, a.g.e, md. “fa-dı-le”; Cevherî, *Es-Sihâh fi'l-Lüğa*, md. “fâ-dı-le”.

³⁹⁵ Kaffâl, *Mahâsinü's-Şerî'a*, 17.

³⁹⁶ Kaffâl, a.g.e, 18, 25, 31, 42, 43, 92, 190, 304, 537.

³⁹⁷ Kaffâl, a.g.e, 18, 31, 41, 42, 43, 91, 132, 155, 190, 199, 201, 217, 226, 345, 543, 547, 552, 589, 590.

“Sâiyis” isimlerini de kullanır.³⁹⁸ Yine altı yerde Allah’ı (c.c.) nitelendirmek için “es-Sâisü’l-Hakîm” ismi geçer.³⁹⁹

Eser boyunca yoğun bir şekilde kullanılan “siyaset” kavramı, ele alınan konu ile ilgili hükümlerin ve şeriatın erdemli siyasetinin ana gayelerini ifade etmekle birlikte dinin ruhu ile örtüşmesi anlamı için de kullanılmıştır. “Siyaset” kavramı ile bazen de konunun, içerisinde değerlendirildiği alanın genel gayeleri ile uyum içinde olması kastedilir.

Kaffâl’in Allah’ı (c.c.) engin hikmet sahibi, kusursuz bir yönetici olarak isimlendirmesi, İslâm şeriatının gayeleri “es-siyâsetü’l-fâdıla” terimi ile tanımlaması ve birçok yerde şeriatın bu genel ve özel gayelerini siyaset kelimesi ile ifade etmesi, onun bu kavramlara birtakım özel manalar yüklediğini göstermektedir. Ömer Yılmaz, Kaffâl’in erdemli siyaset kavramından yola çıkarak İslâm’ın yeryüzünde oluşturmak istediği ideal topluma vurgu yaptığını söylemektedir. Yılmaz, Kaffâl’in bu kavrama yüklediği anlamı göz önünde bulundurarak onunla aynı dönemde Şaş’ta yaşamış olan Fârâbî’nin (ö. 439/950) *Medinetü’l-Fâdıla*’sından etkilendiği çıkarımını yapar.⁴⁰⁰ Kavram benzerliği üzerinden yapılan bu yorum ona göre doğru olsa da, eser boyunca bunu destekler tarzda bir bilgiye ulaşılamamıştır. Nitekim Kaffâl “es-siyâsetü’l-fâdıla” kavramı ile daha sonraları Makâsıdü’ş-Şerî’a olarak isimlendirilecek olan dinin gayelerini kastettiği düşüncesi daha isabetli görülmektedir.

Aşağıda “es-siyâsetü’l-fâdıla” kavramından kastedilen Şâri’nin genel ve özel gayeleri, amaçları, hikmet ve teşriî esnasında göz önünde bulundurduğu manalar olduğunu gösteren örneklerle yer verilecektir.

Kaffâl “*Şeytan, içki ve kumarla, ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak; sizi Allah’ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçiyor musunuz?*”⁴⁰¹ ayetinde içkinin aşırılık, fesat ve aklî melekeyi yok etmesi nedeni ile haram kılındığını söyledikten sonra aklen mantıklı olanın aslında bir iki damla veya aşırı olmayacak tarzda içki tüketiminden ziyade çok içilen içkinin haram kılınmasının doğru olacağını

³⁹⁸ Kaffâl, *Mahâsinü’ş-Şerî’a*, 26, 31, 43, 190.

³⁹⁹ Kaffâl, a.g.e, 26, 31, 43, 190.

⁴⁰⁰ Yılmaz, *Makâsıd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları*, 96.

⁴⁰¹ Mâide 91.

ifade eder. Daha sonra azıda çoğu da haram kılınan içkinin neden küllî bir şekilde haram kılındığını şu şekilde açıklar:

“İçkinin haramlığı ile ilgili az ve çok ayrımı yapılsaydı irade, dayanıklılık ve doğa farklılıkları gibi nedenlerle insanların kimini sarhoş edecek miktar bir başkasını sarhoş etmeyeceği için çok farklı durumlarla karşı karşıya kalınırdı. Bundan dolayı ne kadarlık bir miktarın insanları sarhoş edeceği tam olarak bilinmemesi nedeni ile içkinin azı da çoğu da haram kılınmıştır. Bu konuda tek bir yasa (sünen) ve tek bir yol (sünnet) takip edilmiştir. Bu “erdemli siyasete” daha uygun bir durumdur. Yüce Yönetici (Sâııs) olan Allah’ın (c.c.) hükmü altındakilere yönelik arzu ettiği fayda ve iyilik bu şekilde gerçekleşmiş olur. Allah (c.c.) aynı cinsten yasaklı olan bir (mahzurat) duruma düşmemeleri için yapılması zaruret gerektirmeyen mübah bir eylemi yapma konusunda insanları uyarmıştır. Bu konuda Hz. Peygamber’den rivayet edilen şu hadisi görmüyor musun? “...Tıpkı koruluğun etrafında sürüsünü otlatan her an koruluğa düşebilecek çobanın durumu gibi...”⁴⁰²

Görüldüğü gibi yukarıda erdemli siyasetten maksat olası her türlü olumsuzluklardan aklın korunması için hükmün en geniş ölçekte istisnaları bir tarafa bırakılarak şeriata konu hakkındaki genel gayesinin göz önünde bulundurulmasıdır. Bu gaye çerçevesinde hüküm verilir. Ayrıca hükmü veren de mutlak yönetici Sâıs olan Allah’tır (c.c.).

Kaffâl’in İsmâ‘ilîler gibi dinde tahrife giden akımların fitne merkezli sorularına verdiği cevapta da benzer kullanım tarzını görmekteyiz. Bu akımlar Allah’ın (c.c.) her şeyi bir hikmet gereği yaratıldığını ve bu hikmetlerin hepsinin kendileri tarafından bilinildiğini iddia ederler. Bu iddiaları ile ilgili gerekçeleri ise dinde birtakım gizli hikmetlerin varlığının dine uygun olmadığı düşünceleridir. Bu nedenle kapalı gibi görülen bu hikmetler Allah tarafından peygamberlere, onlar da kendilerini temsil edecek imamlara bu ilmi öğretmiştir.

Kaffâl, cevaben Allah’ın her şeyi bir hikmete binaen yaratmasının doğru olmakla beraber her hikmetin kullar tarafından bilinme gerekliliğini kabul etmediğini ifade eder. Allah yeryüzünü imtihan amaçlı var etmiştir ve imtihan gereği bazı şeylerin hikmetlerini bize bildirmemiştir. Allah (c.c.) insanları aklî seviyeleri, heves ve ilgi

⁴⁰² Kaffâl, *Mahâsinü’ş-Şerî’a*, 42; Buhârî, *Sahîh*, Kitâbu’l-İman, 40, 52.

alanları farklı farklı bir doğa ve tabiatta yaratmıştır. Yine Allah (c.c.) kendilerini sorumlu tuttuğu alanlarla ilgili ihtiyaçlarını giderme noktasında da insanları birbirlerine muhtaç kılmıştır. Çünkü her türlü eşitliğin ve benzerliğin olduğu bir durumda imtihan ve sınavın bir anlamı kalmamaktadır. İnsanlar hayatlarının devamı ve imtihanları gereği birbirlerine muhtaçtır. Nitekim ayetlerde bu durum şu şekilde ifade edilmektedir:

*“Birbirlerine iş gördürmeleri için, (çeşitli alanlarda) kimini kimine, derece derece üstün kıldık.”*⁴⁰³

*“Eğer Allah’ın; insanların bir kısmıyla diğerlerini savması olmasaydı, yeryüzü bozulurdu.”*⁴⁰⁴

İnsanların tabiat farklılıkları, içerisinde yaşadıkları sosyal gereklilikler ve ilişki biçimleri imtihanlarının gereği olarak birbirinden farklıdır. Yöneten (sâyis) ve yönetilenler (mesûs) ile toplumun tüm tabakalarının her durum ve gerekçede birbirleri ile aynı, benzer ve eşit olmaları “erdemli siyaset” ile örtüşmez. Çünkü bu durum insanların her konuda benzer olmalarını gerektirir ve yönetim kadroları ile yönetilenlerin yok olması anlamına gelir. Nitekim bu konu ile ilgili bir rivayette şöyle geçmektedir: “İnsanlar birbirleri ile farklı imkân ve şartlara sahip oldukları sürece esenlik içerisinde olurlar. Ne zaman ki her konuda eşit olurlar işte o zaman helak olurlar.”⁴⁰⁵

İnsanlar arası bilgi birikimi farklıdır. Anlatılan bir konuyu herkes farklı anlayabilir. Birinin bildiğini diğeri bilmeyebilir. Birinin anladığını diğeri tam anlayamaz. Bu çok doğal bir durumdur ve insanlar arası yadırganacak bir durum değildir. Aynı durum şerî hükümler ve hikmetleri için de geçerlidir. Allah bazılarını bize bildirir ve biz bunları biliriz, bazılarının hikmetlerini de kendi katında saklı tutar ki biz bunları kendi bildirmediği sürece bilemeyiz.⁴⁰⁶

⁴⁰³ Zuhruf 32.

⁴⁰⁴ Bakara 251.

⁴⁰⁵ Kaffâl, *Mahâsinü’ş-Şerî’a*, 34.

⁴⁰⁶ Kaffâl, a.g.e, 231-32.

Bu alıntılardaki erdemli siyasetten kastın insanları imtihanları gereği farklı durum, imkân ve şartlarda yaratılmasının şer’î açıdan gerekli olup imtihanın ana mantığının bunu gerektirmesidir, diyebiliriz. Yani Allah var ettiği kulları farklı farklı kılmalarının gayesi/erdemli siyasetî imtihanlarıdır.

Kaffâl’in şu cümlesi “es-siyâsetü’l-fâdıla” kavramından neyi kastettiğini daha net bir şekilde ortaya koymaktadır:

“Her şeye güç yetiren bir yaratıcının olduğuna dair kanıtlarınız bu yaratıcının sadece kullarının hayrını dileyen bir Allah (c.c.) olduğunu gösterir. Nitekim o erdemli siyasetin gereği kulların maslahatları için, tabiatları ve akıllarına nakşedilen bilgilere uygun bir şekilde mükâfatlandırılan bir yaratıcıdır. Allah hüküm sahiplerinin en yücesi, güç sahiplerinin en muktediri ve mülk sahiplerinin en zenginidir.”⁴⁰⁷

Yukarıdaki alıntıda görüldüğü üzere erdemli siyasetin gereği ile kastedilen dinin esas gayesine uygunluktur. Bu gaye ise kulların maslahatlarının gerçekleştirilmesidir. Bu şekilde erdemli siyaset, Allah’ın (c.c.) iradesi ile kulların maslahatlarının birbirleri ile uyumunu gösterirken, kulların tabiatları ve aklî melekeleri açısından bir çelişki arz etmediği anlamına gelmektedir.

Başka bir yerde Kaffâl Allah’ı (c.c.) bu yüce erdemli siyaseti ile her şeyi çekip çeviren yönetip sevk eden “Sâis” olarak tanımlar: *“Bu kitap, hükmü altındakilere yönelik tüm tasarruflarında Hâkim ve Sâis olan Allah’ın (c.c.) şeriatlarını akıl tarafından anlaşılır kılarak kabulünü ve aklen mümkünliğini göstermeyi amaçlamaktadır.”⁴⁰⁸*

Sevk ve idare eden Allah (c.c.) yönettiklerine yönelik şeriatlarının tatbiki esnasında gözettiği erdemli siyaset bazı durum ve şartlarda farklı biçimlerde tezahür eder:

“Bazı durumlarda şeriatların farklı zaman, mekân ve şartlarda değişiklik arz etmesi, bazen de zaman, mekân ve durum değişse bile sabit kalması aklî ölçekte mümkün ve makûldür. Bu farklı millet ve toplumların konumlarına göre değişen maslahat kanallarının değişikliğinden kaynaklanır. Gayp ve şuhut âlemini bilen Allah, kullarının maslahatları gereği bu değişiklikleri uygun görür ve uygular.”⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ Kaffâl, *Mahâsinü’ş-Şeri’a*, 26.

⁴⁰⁸ Kaffâl, a.g.e, 43.

⁴⁰⁹ Kaffâl, a.g.e, 43.

Görüldüğü gibi sevk ve idareden sorumlu Allah (c.c.) kullarının maslahatlarını gerçekleştirmek için erdemli siyaseti yani dinin gaye, amaç ve hedeflerini göz önünde bulundurur. Aynı şekilde Allah (c.c.) bu gayelerin bir kısmını yine kullarının maslahatı gereği kendi katında gizli tutmaktadır.

2.3.3. Maslahat

Maslahat mimli mastar olup kökü üç harften oluşan “sa-la-ha” fiilinden türemiştir. Kök mastarı “salâh” olup manası fesadın zıttıdır. Çoğulu “sulâhâe, sulûh, sulh” olarak gelir. “İsteslaha” şeklinde kök fiile dört harf eklendiğinde kötülüğü yaygınlaştırma isteğinin aksi olan kötülüğü yok etme ve ıslah etme isteği manasında kullanılır. “eslaha ed-dâbbete” denildiğinde Araplar kişinin hayvana iyi davranmasını ve bakımı ile ilgilenmesini kasteder. “Raculun muslihun fî a‘mâlihi ve ‘umûrihi” denildiğinde kişinin eylem ve işlerinde yapıcı ve faydalı olduğu kastedilir.⁴¹⁰

En geniş anlamı ile sözlükte “doğru, düzgün ve kusursuz olma; iyilik, uygunluk, yararlılık” gibi manalar içeren “salâh” kelimesi bir şeyin maksada uygun özellikte olması, fesadın zıddı, iyi, uygun, elverişli, yararlı, iyi olana ulaştırıcı, anlamlarına gelir ve isim olarak çoğulu “mesâlih” şeklindedir.⁴¹¹

İbrahim Kâfi Dönmez kavramların ve fikhî metotların ortaya çıktığı dönemlerden sonra “maslahat” kavramının birbirleri ile iç içe girmiş iki manası olduğunu ifade ederek maslahatı şu şekilde tanımlar:

*“Birinci manada nasslarda yer alan hükümlerin amaçları, yarar fikri bağlamındaki sonuçları ve semereleri, ikinci manada ise gerek nasslar da yer alan hükümleri uygularken gerekse de nasslarda hükmü özel olarak belirtilmeyen şer‘î meseleler için çıkarım yaparken ulaşılan çözümlerin bu amaçlar ve yararlarla örtüşüp örtüşmediğini belirleyen kriterdir.”*⁴¹²

Görüldüğü gibi “maslahat” fıkıh ve fıkıh usûlü içerisinde kullanılan bir kavramdır ve şer‘î hükümlerin içerdiği manalar ile bunlarla uyum içerisinde olan faydalarını ifade eder. Muhammed Said Ramazan el-Bûtî (ö. 2013) ise *Davâbitü’l-Maslaha* eserinde

⁴¹⁰ İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arap*, md. “sa-lu-ha”.

⁴¹¹ Dönmez, *Maslahat*, DİA, c. XXVIII, 79-94.

⁴¹² Dönmez, a.g.e, 79-94.

kelimenin insanın menfaatine olan her türlü fayda ve iyiliğin sağlanması, zarar ve sıkıntı verenlerin de uzaklaştırılması anlamlarına geldiğini söyler. Ayrıca Bûtî alimlerin “maslahat” kavramını şu şekilde tanımladıklarını aktarır: “Allah’ın kullarına yönelik din, nefis, akıl, soy ve mallarının muhafazası için tayin ettiği faydalardır.”⁴¹³

“Maslahat” kavramı ile ilgili giriş niteliğindeki bu bilgilerden sonra kavramı ilk kullananlardan ve fıkıh içerisindeki yerini tespit ederek yorumlayan erken dönem alimlerden Kaffâl’in kavrama yüklediği anlam ve kullanma yöntemlerine geçebiliriz.

Eser boyunca “maslahat” kelimesi müfret olarak on iki, çoğul olarak otuz beş yerde geçer.⁴¹⁴ Kitap içerisinde kavramın geçtiği konulardaki kullanımlarından yola çıkarak Kaffâl’in maslahata yüklediği mana ve konumu ile ilgili özetle şöyle bir yorum yapılabilir:

*“Şeriatların erdemli siyaset gereği yeryüzündeki asıl amacı insanlar arası adaleti sağlamaktır. Buna yönelik şeriatın tüm hükümleri insanların dünya ve ahirette mutlulukları için gerekli her türlü fayda ve iyilikleri olan maslahatlarını kapsar. Allah’ın yüce gayelerinin insana yönelik zuhuru olan şeriatlar maslahattır ve insanın mutluluğunu amaçladıklarıdır. Nitekim tüm şeriatların genel varlık sebebi kulların maslahatlarıdır.”*⁴¹⁵

Kaffâl peygamberlerin gönderilmesinin birçok hikmet ve maslahatı olduğunu ifade eder. Bu hikmet ve maslahatların erdemli siyasetin gayeleri ve öz akıl ile uyumluluğunu Hadîd suresi yirmi beşinci ayeti delil göstererek açıklamalarda bulunur. Ayette Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır:

*“Andolsun, biz elçilerimizi açık mucizelerle gönderdik ve beraberlerinde kitabı ve mizanı (ölçüyü) indirdik ki insanlar adaleti yerine getirsinler.”*⁴¹⁶

⁴¹³ Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha*, 23.

⁴¹⁴ Kaffâl, *Mahâsinü 'ş-Şerî'a*, müfret olarak 19,26, 29, 34, 199, 348, 417, 542, 556, 580; çoğul olarak 34, 115, 127, 201, 206, 209, 261, 266, 379, 411, 418, 442, 464, 466, 476, 491, 516, 517, 538, 549.

⁴¹⁵ Kaffâl, a.g.e, 34, 417, 556.

⁴¹⁶ Hadîd 25.

Peygamberlerin belirli birtakım bilgi ile donatılması ve kendilerine kitap ile birlikte mizanın verilmesinin temel amacı insanların kendi aralarındaki her türlü işte adaleti kaim kılmalarıdır. Buna göre Kaffâl dinin insandan beklediği birincil sorumluluğun adaletli olmak olduğunu ifade eder. Adaletin sağlanması için gerekli olan vahiy bilgisi; insanlar arasındaki haksız uygulamaların önüne geçilmesi, gasp ve her türlü bozgunculuğu ortadan kaldırılması için inananları gayret etmeye, hatta gerekirse canlarını feda edecekleri askeri yaptırımlara başvurmaya (cihat etmeye) davet eder. Kaffâl, dinin bu hedefinin insanlar arasında tartışmasız kabul edilen ve selim akıl sahiplerince reddedilmeyecek açık bir durum olduğunu söyler. İşte İslâm'ın genel perspektifinden bakıldığında insanları Allah'a (c.c.) kulluğa davet etmesinin altında yatan ana amaç budur. Kulluk, insanlara fayda ve yararın şeriatlar aracılığı ile sağlanmasıdır. Bunun sağlanmanın bir yolu vardır ki o da "adaletle" hükmetmektir. Ayrıca tüm şeriatların varlık sebebi insana fayda merkezli "Maslahat"tır. Şeriatlerin bu şekilde esas gaye ve amacı üzerinden bakıldığında özellikle ibadetler olmak üzere genel ve tafsîlî 'illet ve sebeplerinin araştırılması anlamsız olmaktadır.⁴¹⁷ Tüm bunlara rağmen Allah'a (c.c.) ve peygamberlerine iman gibi dinin asılları hakkında soru sormak bir inat ve başkaldırı göstergesidir.⁴¹⁸ Kaffâl bu kapsamı ile maslahatın özellikle gelecekle ilgili insanlar tarafından keşfedilmesi ve kavranması olanaksız olan kapalı birtakım gerçeklerin olmasının makul olduğunu ifade eder. Allah hikmet sahibi Hakîm ve olumsuzlukları ortadan kaldırarak ıslah eden Muslih'tir.⁴¹⁹

Kaffâl bu açıklamalardan sonra eseri boyunca anlatacaklarının İslâm dininin emir ve yasaklarının akıl tarafından anlaşılması ve makûl karşılanması hedefini taşıdığını ifade eder. Şeriatın aklen kabulünün mümkün olduğunu gösterme niyetinde olduğuna vurgu yaparak zorla, icbâri bir kabulün beklenmediğinin altını çizer. Bu zorla kabul beklentisinin olmama nedenini ise şeriatlar arası değişiklikler ve nesih meselelerine bağlar. Değişikliğe tabi tutulan türdeki emir ve yasaklar aklen makûl ve mümkündür. Onun esas ifade etmek istediği ve anlattıkları şeriatın fer'î meselelerinin kendisine bağlı olduğu temel hükümlerin hikmet ve gayelerini ortaya koymaktır. Bununla

⁴¹⁷ Kaffâl, *Mahâsinü'ş-Şeri'a*, 34.

⁴¹⁸ Kaffâl, a.g.e, 34.

⁴¹⁹ Kaffâl, a.g.e, 35.

birlikte tafsîlî meselelerin hikmetlerinin açıklanma nedenini, bunların aklen kabulünün mümkün olduğunu göstermek için olduğunu söyler.⁴²⁰

Kaffâl özellikle birbirlerine benzer durumlarda zahiren yapılacak aklî kıyaslar yolu ile ulaşılan mantıksal çıkarımların her zaman şer'î hükümler ile paralellik arz etmeyeceğini de ifade eder. Bu gibi durumlarda nasıl bir yöntem izleneceğini ve usûlün ne olması gerektiğine dair açıklamaları cinayet kitabında hırsız ve zina edenin durumları ile ilgili tespitlerinde açık bir şekilde görmekteyiz.

Kaffâl, şer'î bir hüküm aklî kıyasa zahiren uymadığı durumlarda esas olanın şeriatın dediğine tâbi olmak olduğunu ifade eder. Çünkü Allah (c.c.) siyaseti gereği bu ve benzeri durumlarda insanlar için birtakım faydalar murad etmiştir. Bizim bu ve benzeri durumlarda aklî kıyaslar yaparak 'illet tespiti yapmaktan ziyade Allah'ın hükmüne tabi olmamız gerekmektedir, der. Nitekim zina edene verilen cezanın hırsızlık yapana verilen ceza gibi uzuv kesme olmaması aklen mantık dairesi dışına çıkmak anlamına gelmez. Bunun aklen reddetmeyi gerektirecek bir durum olmadığını, aksine aklen caiz olduğunu belirtir. Kaffâl konunun aklen kabulü için şu açıklamalarda bulunur:

“İnsanın elleri kuşların kanatları gibidir, bunlardan bir tanesinin eksikliği insanı ciddi manada etkiler ve zayıf bırakır. Hırsızın işlediği suçta kullandığı suç aleti olan elinin kesilmesi ciddi bir caydırıcılık içerir ve suçun önü alınmış olur. Zina eden kişi ise zina eyleminde her ne kadar cinsel organını kullansa da burada eylemin oluşturduğu şehvet bedeninin bütününde yaşanan bir şehvettir. Zina bedeninin bütününe kapsayan bir şehvet duygusunu bastırmak için yapılan bir eylemdir. Bu nedenden dolayı da verilen ceza da bedeninin genelini kapsar. Kırbaçlanır veya recm edilerek öldürülür. Bekârın recimden ziyade kırbaçlanarak cezalandırılması şeklindeki ceza hafifliği, bekâr olması ve zinanın bedene hissettirdiği şehvet duygusunu önceden bilmemesi denilebilir. Evli olanın recmedilmesi ise bu eylemi ile nesillerin birbirlerine karışması ve sosyal düzenin yıkılmasına neden olmasından dolayıdır. Esas olan neslin ve düzenin sağlıklı bir şekilde ilerlemesidir ve evli kişinin bu suçu işlemesi sosyal düzen için bir tehdittir.”⁴²¹

⁴²⁰ Kaffâl, *Mahâsinü 'ş-Şerî'a*, 35.

⁴²¹ Kaffâl, a.g.e, 542-543

Kaffâl'in bu açıklamaları maslahata yüklediği mana ve hükümlerin kapsadığı maslahatları aklen anlama ile ilgili usûlünü ortaya koymaktadır. Ayrıca maslahatın içinde bulunduğu şartların, zaman, mekân ve konuma göre değişebileceğine dair görüşleri de son derece önemlidir. İkinci kısmın başında Kaffâl bir önceki kısımda yaptığı gerek fikhî gerekse aklî açıklamalarında zaman zaman mezheplerin görüşleri dışına çıksa da aklen kabul edilebilir ve uygun karşılanan açıklamalar olduğunu ifade eder. Amacının şer'î hükümlerin akıl tarafından anlaşılır kılmak olduğunu vurgulayarak bunun bir sakıncasının olmadığını söyleyen Kaffâl, bu yorumların şeriatın esas hedeflerine zarar verecek tarzda olmadığını söyler. İnsanlar tecrübeleri, kavrama güçleri ve anlayış seviyelerine göre maslahatları keşfetme ve anlama konusunda farklı yorum ve istidlâller yapabilir, diyerek, maslahatların zaman, mekân ve duruma göre değişmelerinin şeriatın erdemli siyaseti ile çelişmediğini ifade eder. Hakîm ve alim olan Allah'ın (c.c.), sonsuz ilminin gereği olarak olayların başını ve sonunu bilmesi sebebiyle maslahat tayininde hata yapmaktan münezzehtir olduğunu vurgular.⁴²²

Kaffâl'in zaman ve mekâna göre maslahatların değişeceğine dair görüşlerini aktardığı konulardan biri de cihat hukukudur. Kadın, çocuk ve yaşlılar dışında kalan kitap ehlinin savaş ortamındaki durumlarını açıklarken, farklı şartlarda değişiklik arz eden hükümlerden bahseder. Kaffâl konu ile ilgili Allah'ın insanları kulluk için yarattığını ve bundan dolayı insanlara Allah'ı tanımaları için aklî meleke verildiğini ifade eder. Allah (c.c.) insanların dinî yaşantıyı aklen kabul ve kalben içselleştirmeleri için kendilerine peygamberler ve kitaplar göndermiştir. Allah-insan ilişkisinin merkezinde kulluk, insan-âlem ilişkisinde ise yeryüzünün bir imtihan yeri olduğu ve ahiret için hazırlık yapılacak mekân olduğu bilgisi esastır. Ahiret hayatı ceza ve mükâfat yeridir. Dinî yaşantıyı kabul eden ve buna uygun yaşayan kullar ahirette bir mükâfat ile karşılaşacağı gibi reddedenler ise cezalandırılacaktır. Bu bağlamda ceza ve mükâfat sadece ahiret hayatı ile sınırlandırılmaz. İslâm'da cihat insanların öldürülerek yok edilmesi şeklinde bir ibadet olmaktan ziyade hak olan dini yaşantıyı öğrenmeleri ve yaşamalarını hedefler. İnsanların bu yaşamı benimsemeleri durumunda dünya ve ahiret mutlulukları sağlanmış olur. Aksi halde peygamberlerin bildirdikleri ve aklen

⁴²² Kaffâl, *Mahâsinü's-Şerî'a*, 216.

de makul olan yaptırımlar gündeme gelir. Kaffâl bu şekilde bir girişten sonra maslahatların değışebileceğine dair şu yorumları yapar:

“Bilindiği üzere maslahatlar zaman ve mekân durumuna göre değışiklik arz eder. Bazı durumlarda maslahata en uygun olan Allah’a (c.c.) isyan eden kişinin kendisinin ve diğerlerinin ıslahı için affedilmesi uygun görölürken, bazen de suça yönelik toplumda bir korkunun oluşturulması ve suçun bu şekilde önüne geçilebilmesi için bu kişinin öldürölmesi gerekebilir. Bu durum şeriatın farklılıkları göz önünde bulundurduğu erdemli siyaset ve insanlar arası kabul görmüş sosyal davranış prensipleri ile çelişmez. Sosyal konularla ilgili hükümlerde esas olan hikmetli davranmaktır. Aynı suçu işlemiş iki suçlunun durumu ile ilgili şartlar gereği farklı siyasetler güdülebilir veya Allah’a itaate yönelik kararlarına göre durumları ile ilgili hükümler değışebilir.”⁴²³

Kaffâl bu açıklamalarından sonra bu ve benzeri hallerde kararın yöneticiye bırakıldığını söyler. Yönetici o anın en uygun maslahatı ne ise ona göre karar verir. Müslümanlar karşı tarafın gözünde zayıf görölüyor ise, gözdağı vermek için esirlerin öldürölmesi kararını verebileceği gibi fidye karşılığında serbest bırakılmasına da karar verebilir. Üçüncü bir uygulama olarak onların köle edinilmesine de hükmedebilir. Bu hüküm farklılığı durum şart, imkân ve gerekliliklerin değışkenliğinden kaynaklanır ve bu gibi durumlarda esas olan hikmetli bir siyaset ile konjonktüre göre içtihat etmektir.⁴²⁴

2.3.4. Değerlendirme

Bu üç kavrama yüklediği anlamlar çerçevesinde Kaffâl’in vahiy-akıl ve şeriat-insan ilişkisine dair usûl ve görüşlerini anlamak mümkündür. Makâsıd düşüncesinin erken dönem temsilcilerinden olmasına rağmen Kaffâl’in gaye merkezli, şeriatın küllî ve cüzî meselelerine dair açıklamaları ve yorumları oldukça dikkat çekicidir. Şeriatın bildirdiği tüm emir ve yasakları güzel, kusursuz, mükemmel ve erdemli manaları ile mahâsin olarak isimlendiren Kaffâl, bunların her yönü ile bilinilirliğine dair akla sınırsız bir alan açmadığı görölmüştür. Dinin bu güzellikleri zaman, mekân, durum ve şartlara göre farklılık gösterebilir. Her ne kadar insan faydalı ve güzel olanlara ilgi

⁴²³ Kaffâl, *Mahâsinü’ş-Şerî’a*, 200.

⁴²⁴ Kaffâl, a.g.e, 201.

duyup doğruluğunu kabul etse ve zararlı, çirkin olanlara karşı soğukluk hissedip yanlışlığını bilse de kendi ve çevresi ile ilgili tüm iyi ve kötü olanları bilmesi ve bunlara yönelik gerekli olanları yapması beklenemez. Kaffâl'in insan aklının zaman, mekân ve duruma göre farklı kararlar alabileceğine dikkat çekmesi; akli meleke, tecrübe ve bilgi birikimine göre iyinin iyilik ve kötünün kötülük derecesinin insandan insana değişebileceğini söylemesi aklın şeriat karşısındaki konumunu göstermesi açısından önemlidir. O halde şeriatın iyi/faydalı dediği ve kötü/zararlı dediği her şeyin aklen kavranması olanaksızdır. İnsan küllî anlamda şeriatın gayelerini ve amaçlarını aklen tanıyıp bilebilir, fakat tafsîlî ve cüzî her mesele ile ilgili tüm her şeyi bilmesi olanaksızdır.

Kaffâl sonraları Makâsîdü'ş-Şerî'a olarak isimlendirilecek olan şeriatın güzellik ve iyiliklerinin küllî gayelerini ifade etmek için "*es-siyâsetü'l-fâdıla*", tafsîlî ve cüzî gayeleri için de "*siyaset*" kavramını kullanmaktadır. Makâsîd düşüncesine yönelik eserlerde kavramsal çerçeve ortaya konulurken Şâtîbî öncesi makâsîd ifade etmek için mana, gaye, garad, mağazi, hikmet, 'illet vb. birçok kavramın kullanıldığını biliyoruz. Fakat bu kavramlar her ne kadar Makâsîdü'ş-Şerî'a kavramının iç manalarından birini veya bazılarını kapsasa da genel anlamda kastedilen anlam bütünlüğünü ifade etmemektedir. Kanaatimizce bu anlam bütünlüğüne en yakın kavramı "*es-siyâsetü'l-fâdıla*" ve "*siyaset*" kavramları ile Kaffâl ortaya koymaktadır. Küllî ve cüzî hükümler irad edilirken bu erdemli siyasete riayet edilir. Bu şekilde tüm ilahî buyrukların temel sebebi olan kulların faydalarına dair maslahatlar gerçekleşmiş olur. Kullar şeriatın tüm buyruklarının hikmet ve nedenlerine vakıf olamaz, olması da beklenemez. Nitekim şeriatların esas amacının kullara yönelik fayda ve yarar olmasını bilmek ve iman etmek kul için yeterlidir.

Ayrıca burada Kaffâl'in eseri boyunca maksat ve makâsîd kelimelerini de sıkça kullandığını ifade etmemiz gerekir. Yirmi altı yerde çoğul olarak, on sekiz yerde tekil olarak kullanılan bu kavramın kullanımı, yukarıda ifade ettiğimiz kavramlar ile eş manalarda olup "*es-siyâsetü'l-fâdıla*" kavramının genel mana bütünlüğü içerisinde lügat manası olarak iç bir manaya işaret eder. Örneğin İsmâîllî ve benzeri gruplara cevaben Allah'ın (c.c.) büyük küçük her yarattığı ile ilgili maksatlarını insanlara bildirmek zorunda olduğunu nereden çıkartıyorsunuz demektedir.⁴²⁵ Boşanma

⁴²⁵ Kaffâl, *Mahâsinü'ş-Şerî'a*, 26.

kitabında da evlilik için görüşme yapacak kızın kendisini güzel gösterecek şekilde süslenmesinin aklen makul ve evliliğin sahih gayeleri ile çelişmediğini ifade eder.⁴²⁶ Bu ve benzeri birçok meselede makâsîd kelimesinin kullanımı terim olarak değil sözlük manalarında kullanılmaktadır.⁴²⁷

Maslahat kavramının temelleri İbrahim Kâfi Dönmez'e göre Cüveynî tarafından atılıp (*el-Burhân*, II, 923-964) Gazzâlî tarafından geliştirilerek karşılanan ihtiyacın türüne göre zarûriyyât, hâciyat ve tahsîniyyât şeklinde gruplandırılmıştır.⁴²⁸ Bu yorum doğru olmakla beraber daha erken bir dönemde Kaffâl'in, maslahat kavramını *el-Mahâsin* eserinde yoğun bir şekilde kullandığı görülmektedir.

Ona göre Allah (c.c.), âlem ve kullar arası ilişkinin temelinde “*es-siyâsetü'l-fâdıla*” kavramı bulunmaktadır. Bunun yanı sıra akıl ve vahiy arasındaki ilişkiyi ifade etmek için ise diğer bir kilit kavram olan “maslahat” kavramına yer verir.

Kaffâl vahyin hayata yönelik asıl amacının erdemli siyaset gereği yeryüzünde adaletin sağlanması olduğunu söyler. Bu adalet dünya ve ahirette insanın mutluluğu için gerekli her türlü fayda ve iyiliği kapsayan maslahatlar aracılığı ile sağlanmaktadır. Nitekim Kaffâl tüm şeriatların genel varlık sebebinin maslahat olduğunu net bir şekilde ifade eder.⁴²⁹

Maslahat için konulan ve teşekkül dönemi sonrası gaye düşüncesini ifade eden Makâsîdü's-Şerî'a kıstasının kavram karşılığı Kaffâl'de “*es-siyâsetü'l-fâdıla*” olabileceğini önceden ifade etmiştik.

Sonuç olarak Kaffâl'in şeriat ve akıl arasındaki yakınlaştırma gayretini ortaya koyduğu bu eserde bir sistem takip ettiği söylenebilir. Bu sistem nihaî olarak nassın gayesi, hükmü ve bu hükümden amaçlanan üçlü etrafında dönmektedir. Gaye “*es-siyâsetü'l-fâdıla*”, hükümler “*mahâsin*” ve amaç “*maslahat*” kavramları etrafında şekillenerek mantıksal bir döngüyü ortaya koymaktadır.

⁴²⁶ Kaffâl, *Mahâsinü's-Şerî'a*, 365.

⁴²⁷ Münteha Maşalı, *Fıkhi Hükümlerde Hikmet Boyutu Kaffâl eş-Şâşi Örneği*, 57.

⁴²⁸ Dönmez, *Maslahat*, c. XXVIII, 79-94.

⁴²⁹ Kaffâl, a.g.e, 34, 417, 556.

2.4. Mahâsinü's-Şerî'a'nın Temel Konuları

Eserin yazılış nedeni ve metodu göz önünde bulundurulduğunda Kaffâl'in ana gayenin kul ile Allah (c.c.) arasındaki bağı kuvvetlendirmek olduğunu görebiliriz. O bu nedenle önce Allah'ın (c.c.) temel gayelerinden yola çıkarak mahlûkatın ne için yaratıldığını, peygamberler ve şariatların gönderiliş nedenlerini, farklı zaman ve mekânlarda yaşamış olan peygamberlere inen şariatlar arası farklılıkların nedenlerini anlatır.

Bu şekilde Allah (c.c.) ve mesajı ile ilgili açıklamalarından sonra insan rabbinin kendisine bahşettiği bunca nimet ve güzelliklere karşılık olarak tek bir sorumluluğunun olduğunu altını çizer. Bu sorumluluk şükretmektir. İnsan kendisine bahşedilen akıl ve imkân nimetinin doğal sonucu olarak bunları bahşedene yönelik bir şükür hali içerisinde olmalıdır. Şükürün edası bunları bahşeden rabbin yüceltilmesi şeklinde açığa çıkar. Allah (c.c.) kendisine yönelik şükür ve yüceltmenin ne şekilde olması gerektiğini peygamberler ve kitapları vasıtasıyla öğretmiştir.

Kulun rabbinin buyruklarına itaat şeklinde cereyan eden bu şükür ve yüceltme görevi insanın durum ve imkânlarına göre değişiklik arz edebilir. Kişinin hastalık hali ile sağlıklı olduğu hal, yolcu olduğu durumlarla mukim olduğu zamanlar arası gibi farklar gözetilerek bu sorumluluklar kulu zora sokmayacak şekilde tertip edilmiştir. Bu bağlamda hükümler genele göre verilirken istisnai durumlarda göz önünde bulundurulmuş ve kul-Allah ilişkisi sağlıklı, reel ve sağlam bir bağ ile kuvvetlendirilmiştir.

Allah (c.c.) ve kul arasındaki bu nimet-şükür ilişkisinin kulun anlayacağı tarzda bir örnek uygulama modeline ihtiyacı kaçınılmazdır. Bu bağlamda tüm değişen zaman, mekân ve imkânlarla rağmen bu öğretinin evrensel bir hüviyete bürünmesi için Allah (c.c.) son Peygamber Hz. Muhammed'i (s.a.v.) ve onun içerisinde yaşadığı toplumu seçti. Bu şekilde İslâm dini Arap toplumları içerisinde onların bazı sosyal gerçeklikleri göz önünde bulundurularak yaygınlaştırılmış ve asıl evrensel hüviyetine kavuşturulmuştur. Bu şekilde bir zaman kesiti içerisinde yaşayan bir toplumun ve onlar içerisinde bir peygamberin seçilmesi İslâm dininin evrenselliğine bir gölge düşürmez. Aksine bir öğretinin toplumsallaşarak yaygınlaşabilmesi için böyle bir yöntemle başvurmak kaçınılmazdır.

Kaffâl eserinin ana temasını yukarıda özet olarak anlattığımız çerçevede şekillendirir. Allah-kul ilişkisi şükür ve yüceltme şeklinde cereyan eder ve bunun en güzel örneği

Hz. Peygamber ve ashabında vücut bulmuştur. Kaffâl'in ortaya koyduğu bu perspektif, eseri boyunca ele aldığı tüm fikhî konuların temelini teşkil eder. Kulun şükrünü edası için sorumluluk ve yükümlülüklerini anlattığı eserin bütün bölümlerinde Kaffâl merkeze kulu alarak onun rabbini en doğru ve sağlıklı bir şekilde anlaması ve sorumluluklarını kuşanması için var gücü ile şer'î hükümleri beyan etmekten ziyade her bir hükmün arka plandaki gaye ve inceliklerini ortaya koymaya çalışır. Amacı bellidir: Kul rabbinin buyruklarını herhangi bir sapkınlık ve yanlışlığa düşmeden doğru bir şekilde anlaması ve yerine getirmesi için bir katkı sunmak istemektedir.

2.4.1. Şeriatların Gayeleri

Allah, Dünya'yı hiçbir eksikliği olmayacak şekilde yarattı⁴³⁰ ve gaye âleminin sırlarını peygamberleri dışında kimsenin kavrayamayacağı şekilde düzenledi.⁴³¹ “O, yaptığından dolayı sorgulanamazken onun dışında herkes yaptıklarından dolayı sorguya çekileceklerdir.”⁴³² Kâinatta olan her şey onun birliğine delildir ve akıl onun kudretine, rahmetine, ezeli ve ebedi kapsayan mutlak ilmine şahitlik eder. Bu gerçeklerin ışığında Kaffâl kaleme aldığı bu eserin ona karşı bir şükür edası olduğunu söyler.⁴³³

Asıl olan teslimiyettir ve şeriatların hikmet ve gayeleri sorgulanamaz. Bununla birlikte bu gayeleri araştıranlar Kaffâl'e göre iki gruba ayrılır: Birinci grup, alemin sonradan var olduğuna, peygamberliğin doğruluğuna ve Allah'ın (c.c.) kullarının durumlarını düzelter ve ihtiyaçlarını gideren olduğuna inanır. Nitekim mana ve gayeleriyle birlikte tüm şeriatlarda her şeye güç yetiren ve kullarının imtihan yeri olan dünyada kaldıkları sürece iyiliğini isteyen Allah'a (c.c.) kulluk esastır. İnananlar yeryüzünde Allah'a (c.c.) itaatleri sonucunda dünya ve ahirette mükâfatlara nail olurlar. Bu görüş çerçevesinde şeriatın gayelerinin araştırılıp sorgulanması, şeriata bütün olarak iman ve

⁴³⁰ Mülk 3.

⁴³¹ Cin 25.

⁴³² Enbiyâ 23.

⁴³³ Kaffâl, *Mahâsinü's-Şerî'a*, 16.

kabulden sonra gelir. Bu şekilde iman edip şartsız kabul eden ve daha sonra bunlara yönelik araştırma yapan kişiler imanın gerçek hakikatine ulaşan kişilerdir.⁴³⁴

İkinci grubun amacı ise, âlemin sonradan var olduğunu kabul etmekle beraber peygamberlik hakkında bir kusur arayanlardır.⁴³⁵ Özünde batıl olandan neşet eden de batıldır; sahih olandan sadece sahih çıkar diyen Kaffâl, İsmâ'îlî mezhebinin bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiğine inanır. Nitekim Kaffâl, bunların peygamberlere genel olarak iman ettiklerini söylemekle beraber onlara yönelik bazı uydurma semboller atfeden mümin görünümlü münafıklar olduklarını söyler.⁴³⁶

Birinci gruptaki müminlerin İslâm'ın buyruklarına yönelik yaptıkları araştırmalar sonucu tespit ettikleri hikmet ve gayelerin, akıl tarafından uygun karşılanması ve ikna olmaları hoş karşılanır. Bunlar şeriatlar arası farklılıklar ve nesih gibi konuları kabul etmekle beraber hikmetlerini tespit edemedikleri hususları Allah'ın hikmeti ve rahmeti gereği dinin genel maslahatlarına bağlayarak teslimiyet gösterirler.

İkinci gruptakiler ise şeriatlar ve peygamberlik hakkında şüphe sahibi nifak ehli kimselerdir.⁴³⁷ Bunlar Allah'ın birliğini kabul etmez ve bu kabilden bir bilginin doğruluğuna inanmazlar. Aklın şeriata ait bütün bilgileri kuşatabildiğini iddia ederler. Şeri konularda aklın kavrayamadığı konulara açıklık getirilmesi gerektiğini ifade ederek birtakım teviller ve kendilerince kapalı olan meseleleri bazı semboller ile açıklama yoluna başvururlar. Onlar için ibadetler birer semboldür ve bu semboller kendi inançlarında bazı temellere bağlıdır. Bu sembollerin de başka sembollere bağlı olduğunu söyleyerek nihayetinde rububiyet, nübüvvet ve şeriatların iptaline kadar şüpheler oluşturmaya çalışırlar.⁴³⁸

Şîa'nın gulat gruplarından olan İsmâ'îlî mezhebini kasteden Kaffâl daha sonra bunlara birtakım izahlar ile cevaplar verir. Kaffâl araştırma ehli tarafından bilinen bir ilkeyi hatırlatarak delil ile desteklenmeyen her görüş geçersizdir, der. Daha sonra delilin

⁴³⁴ Kaffâl, *Mahâsinü's-Şerî'a*, 18.

⁴³⁵ Kaffâl, a.g.e, 18-25.

⁴³⁶ Kaffâl, a.g.e, 18.

⁴³⁷ Kaffâl, a.g.e, 18.

⁴³⁸ Kaffâl, a.g.e, 20.

kaynakları olan beş duyu organı, zorunlu bilgi, haber ve akli zikrederek karşı tarafı delil getirmeye zorlar. Kaffâl onlara hitaben imam olarak iddia ettiğiniz kişinin imamlığını gösteren ne gibi bir deliliniz vardır? İsmâîl b. Cafer'in imamlığını kanıtlayın,⁴³⁹ bununla ilgili bir ayet, hadis veya başka bir deliliniz var mı? gibi sorularla onların gerçek amaçlarını ortaya koymayı ve oluşturulmak istenen fitneyi kaldırmak ister.

Ayrıca İsmâ'îlî mezhebinin rakamlar ve isimlerin harf sayıları üzerinden yorumlarını sert dille eleştirir. Safa tepesinin Muhammed ve Merve tepesinin'nin Ali olduğuna inanıyorsunuz. Yine Mina'ya Ali, Arafat'a Muhammed diyorsunuz. Yedi rakamının yedi imam olduğu, on iki rakamından on iki imam teorisini nereden çıkarıyorsunuz? der.⁴⁴⁰ Bunlar ile ilgili bir haber, zarurî bilgi, aklî veya nazarî kıyasınız var mıdır?⁴⁴¹

Aslında bu ve benzeri soruların altında İslâm dininin asılları hakkında şüphe çıkartarak fitne oluşturmak istediklerini ifade eden Kaffâl onların Allah âlemi yoktan nasıl yarattı, peygamberleri neden gönderdi, çocuğu neden yarattı gibi sorularına yanıtlar vermeye çalışır. Bu ve benzeri soruların çoğaltılabileceğini söyleyerek Allah insanda akli niye yarattı, renk ve cisimlerin farklılıkları neden, gıdalar neden çok çeşitli ve değişik tatlarda gibi onlarca sorunun sorulabileceğini söyler. Daha sonra tüm soruların geneline cevaben, asıl olanın tüm bunlara yönelik Allah'ın neyi murad ettiği ve esas amacının ne olduğunu bilmemizin gerektiğidir, der. Allah'ın yarattığı her şeyde esas amaç kullarının dünya ve ahirette iyiliklerinin (maslahatlarının) sağlanmasıdır. Önemli olan iddia edildiği gibi Allah'ın her şeyin bilgisini insana öğretmesi değil her yarattığı şeyin insanın faydasına yönelik olmasıdır.⁴⁴²

Allah (c.c.) kulları için ihtiyaç olanları yaratıp tafsilata girmeden gerekli genel bilgileri insana öğretmiştir. Bu kulların maslahatları için yeterlidir. Örneğin saçı olan ile olmayanı gördüğümüzde aralarındaki farklılığa bakarak tanımlama yapabiliriz, fakat saçı olan iki kişinin saç kılı sayılarını bilme ve bunun üzerinden bir tanımlama

⁴³⁹ Kaffâl, *Mahâsinü 'ş-Şerî'a*, 23.

⁴⁴⁰ Kaffâl, a.g.e, 23.

⁴⁴¹ Kaffâl, a.g.e, 22- 23.

⁴⁴² Kaffâl, a.g.e, 27.

yapmamız imkansızdır, diyerek Kaffâl gerekli ve gereksiz bilgi arasındaki farka dikkat çeker.⁴⁴³

2.4.2. Şükretmek

Allah (c.c.) insanları var ettikten sonra yeryüzünü kendileri için bir imtihan yeri yaptı. Dünya, imtihan ve sabır yeri; ahiret ise ceza ve mükâfat yurdudur. Ayrıca Allah (c.c.) kullarını imtihan yurtlarında yalnız bırakmadı. Onlara peygamberler ve şeriatlar gönderdi. Eğer bu olmasaydı insanoğlu kendinden başlayarak aşırıya gidecek, bozgunculuk çıkartacak ve kan dökecekti. Allah (c.c.) insanı akleden bir varlık olarak yarattı. Nitekim akıl güzel ve faydalı olanların tespitinde ve hayata aktarımında ön şarttır.

Aynı şekilde şeriatların amacı iyilik ve faydadır. Bu durumda her şeyi yoktan var eden Allah'ın yüceltmesi esastır. Bu yüceltme insana verilen çeşit çeşit eşyalar arası farklılıkları ayırt edebilme gücü ile olur. Bu güç akıldır. Yaratılan kullar arasında karşılıklı anlaşma ve anlayışın gerçekleştirilebilmesi için insana konuşabilme becerisi bahşedilmiştir. Kalpte olanın dışa aktarımı eylem ve söylemlere, nitelik ve güç kazandıran kavrama ve konuşabilme becerisi ile olur. İnsanda var olan bu potansiyel güç dinî bilginin araştırmasına, analizine ve varlık âlemindeki farklı cins ve sınıftan canlılar ve eşyalar içerisinde faydalı olanların ayırt edilebilmesine yardımcı olur. Bunların hepsi bahşedilen nimetlerin bir çeşididir. Bunlar, herhangi bir gayret sarf etmeden insana bahşedilen nimetlerdir ve bu nimetlerin karşılığı olarak insanoğlu Rabbine şükretmelidir. Bu nedenle kulun Allah'ı yüceltmesi ve ona itaat etmesi gerekli olur.⁴⁴⁴

Şükretmenin farklı çeşitleri vardır. Bazen dil ile övgü ve iyiliklerini anma şeklinde bazen eylem olarak huşu, tevazu, boyun eğme ve ondan gelene razı olma şeklinde olur. Bu şükür çeşitleri insanların tercihlerine bırakılsaydı birçok farklı vesileler ortaya çıkardı. Allah peygamberleri göndererek kendi rızasına uygun şükür çeşitlerini öğretmiştir.⁴⁴⁵

⁴⁴³ Kaffâl, *Mahâsinü 'ş-Şeri'a*, 27.

⁴⁴⁴ Kaffâl, a.g.e, 32.

⁴⁴⁵ Kaffâl, a.g.e, 33.

İbadetlerde asıl olan temel sorumluluklar, yani farz olanların yerine getirilmesidir. Kişinin en asgari ölçekte şükürünü eda etmesi farzları yerine getirmesi ile olur. Farzlar Allah'ın (c.c.) kendisine verdiği nimetlere kulun şükürü için alt limittir. Allah (c.c.) kullarının şükürlerini eda ederken yorgun ve isteksiz bir şekilde farzları eda etmelerinden ziyade tam bir canlılık ve dinçlik içerisinde eda etmelerini arzular. Bu nedenle farz namazları öncesi ve sonrasında kılınan sünnet namazları ve vitir namazı kulun üzerinden ataletini atmasına, istekli ve dinç bir şekilde şükürünü sunmasına yardımcı olur.⁴⁴⁶

Allah'a olan şükürün ziyadesi ile ifadesi için bunları destekleyici tarzdaki sünnetlerle kul, Allah'a daha da fazla yaklaşma imkânı bulur. Örnek olarak abdestte asıl olan yüz ve ellerin yıkanması, başın mesh edilmesi ve ayakların yıkanmasıdır. Bunlara ek olarak sünnetin bize öğrettiği abdeste elleri yıkayarak başlamak, madmada, istinşak, kulakların meshi ve her bir yıkama eyleminin bir değil de üç defa yapılması abdest ibadetinin en mükemmel şekli ile yapılmasını sağlar. Aynı şekilde namazlarda tilaveti çok yapmak, secde ve rükûyu uzun tutmak da namazın en mükemmel şekilde ifadesini sağlar.⁴⁴⁷

Farz namazları dışında sünnet namazları ve nafil namazları, Ramazan orucu dışındaki Pazartesi ve Perşembe oruçları, kameri ayların ortasında tutulan oruçlar vb. sünnet ve nafil oruçlar, Allah'a (c.c.) şükürün birer göstergesidir. Aynı şekilde zekât dışında sadaka ve yardımlar, gücü yeten tarafından hayatta bir kez yapılması istenilen hac ve umreye ek olarak yapılan hac ve umreler, kulun Rabbine olan bağlılık ve samimiyetini göstererek elinden geldiğince şükürünü ifa etme vesilelerinden kabul edilir.⁴⁴⁸

2.4.3. Hükümlerin Genele Göre Verilmesinin Gayeleri

Kaffâl İslâm dininde insanın değişen durum ve şartlarına göre sorumluluklarında da bir değişiklik olduğuna dikkat çeker. Örneğin insanın ikamet ettiği yerdeki durumu ile yolcu olduğundaki durumunun farklı olması kulun Allah'a (c.c.) karşı yükümlülüklerini de farklılaştırır. Yolculuk durumunda Hz. Peygamber (s.a.v) ifadesi ile “yolculuğun, azabın bir parçası” olması nedeniyle yolcunun oruç tutmamaya

⁴⁴⁶ Kaffâl, *Mahâsinü'ş-Şeri'a*, 37.

⁴⁴⁷ Kaffâl, a.g.e, 35.

⁴⁴⁸ Kaffâl, a.g.e, 37.

yönelik bir ruhsatı olması dinin kolaylaştırma ilkesinden kaynaklanır.⁴⁴⁹ Aynı durum namazların kısaltılması ve cem edilmesi için de geçerlidir. Kaffâl'e göre burada önemli olan nokta şudur: Hükümler genel durumlar göz önünde bulundurularak verilir, karşılaştırılması muhtemel bir durum ya da istisnalara göre değil. Asıl olan genel durumun şartlarıdır. Bu ilkeyi açıklarken Kaffâl durumun aklen daha da anlaşılır hale gelmesi için birtakım örnekler verir. Örneğin Allah mevsimleri farklı farklı kılmıştır. Yaz sıcak; kış ise genel olarak soğuktur. Sıcaklık yaz, soğukluk ise kış ile özdeşleşse de yazın serinliğin kışın ise hava sıcaklığının hiç görülmeyeceği söylenemez. Yaz mevsimindeki serinlik ve kışın görülen hava sıcaklığı istisnai bir durumdur ve genel kanıyı değiştirecek nitelikte değildir. Genel kanı kış soğuktur; yaz ise sıcaktır. Bu nedenle yazın havalar sıcaktır veya kışın havalar soğuktur dediğimizde, kastettiğimiz genel durumdur. Burada ifade edilen durum şer'î hükümler için de geçerlidir ve hükümler verilirken gelen durumlar göz önünde bulundurularak verilir.⁴⁵⁰

Allah (c.c.) kulları ile ilişkilerini genel kabul görmüş prensipler üzerinden yürütür. Örneğin efendisine hizmette kusur etmeyen, itaat ve saygıda örnek bir hizmetkâr sık olmamak kaydıyla bazen ufak tefek hatalar yapması onu efendisine karşı asi yapmaz. Böyle durumlarda cezalandırılması gerektiği düşünülmez. Genel olarak görevlerinde kusur yapmaması nedeni ile bu tür durumlarda kendisine göz yumulur. Aynı durum Allah'ın (c.c.) kulları ile ilişkisinde de geçerlidir. Kul büyük günahlar işlemez ve ufak günahlarda da ısrar etmez ise genel prensip aşağıdaki ayetlerde gösterildiği gibi kişinin içerisinde bulunduğu genel durumun göz önünde bulundurulmasıdır.⁴⁵¹

*“Eğer yasaklandığınız büyük günahlardan kaçınırsanız, sizin günahlarınızı örteriz ve sizi (şerefli bir makama) ikram olunacağınız bir yere koyarız.”*⁴⁵²

⁴⁴⁹ Bakara 185, *“Kim de hasta veya yolcu olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun. Allah, size kolaylık diler, zorluk dilemez.”*

⁴⁵⁰ Kaffâl, *Mahâsinü'ş-Şeri'a*, 40.

⁴⁵¹ Kaffâl, a.g.e, 40.

⁴⁵² Nisâ 31.

“Artık kimin tartıları ağır gelirse, işte onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir. Kimlerin de tartıları hafif gelirse, artık bunlar da kendilerine yazık etmişlerdir; (çünkü onlar) ebedî cehennemdedirler.”⁴⁵³

2.4.4. Hz. Peygamber’in Mesajının Evrenselliği

İslâm dini Arap toplumu arasında indirilmiş ve daha sonra zaman içinde tüm cihana yayılmıştır. Vahyin indiği dönemde Arapların durum ve şartlarının göz önünde bulundurulması İslâm’ın evrenselliğine gölge düşürmez. Şöyle ki bazı hükümlerin Arap toplumunun durumu dikkat alınarak konulmuşsa da bunlar içerdiği genel prensipler itibarıyla evrensel ve çağlar üstü nitelik arz ederler. Örneğin cuma günü yıkanmak ile ilgili Efendimizin tavsiyesi İbn Abbâs’tan gelen bir rivayette şöyle açıklanır:

“Cuma günü yıkanma tavsiyesinin nedeni insanların genelinin yün türü elbiseler giydikleri için ter kokmalarıydı. Bu nedenden dolayı “keşke yıkansalardı!” denildi.⁴⁵⁴ Bu şekilde insanlar yaz mevsiminde cuma günleri yıkanmayı adet haline getirdiler. Daha sonra bu adet yaygınlaşarak kış mevsimlerinde de uygulanmaya başlandı. Ardından tüm Müslümanların yaptığı bir adet haline geldi.

Bu durum aynı şekilde tuvalette taharet için taş kullanma âdeti için de söylenebilir. Hz. Peygamber döneminde suyun çok kısıtlı bulunması ve her gerektiğinde ona ulaşmanın zor olması sebebiyle gerekli durumlarda temizlik için alternatif olarak kullanılacak en yaygın ve kolay ulaşılabilir madde taşı. Bu nedenle temizlikte taşın kullanılmasına izin verildi.⁴⁵⁵

Peygamberlere verilen mucizeleri de bu şekilde anlayabiliriz. Hz. Musa’ya verilen mucizeler sorumlu olduğu toplumun o dönemdeki batıl inanç ve yaygın uygulamalarına yönelikti. Bu şekilde toplumu etkileyebilecek ve inanmalarını sağlayacak en önemli araç sihir ve tıbbî yetenektir ve peygambere bu yönde mucizeler verildi. Aynı durum Hz. Muhammed (s.a.v) içinde geçerlidir. Arap dilini en iyi şekilde

⁴⁵³ Müminûn 102-103.

⁴⁵⁴ Ebû Dâvûd, *Sunen*, Kitâbü’t-Tahâra, 128, 63.

⁴⁵⁵ Kaffâl, *Mahâsinü’ş-Şerî’a*, 40.

konuşabilme yeteneği, dili ile övünen bir toplumun tebliğinde toplumu etkilemek için en önemli araçtı.⁴⁵⁶

Kaffâl özet halinde verdiğimiz yukarıdaki açıklamalarından sonra kendilerine peygamber gönderilen ve gönderilmeyen toplumların durumları ile ilgili şu yorumları yapmaktadır: Kendilerine peygamber gönderilen toplumlar asıl olan ve kastedilen birincil muhataplar, diğer toplumlar ise fer'î olup onlara tabi olanlardır. Aklen böyle bir ayırımın yapılması gayet makûl ve mantıklıdır. Davet ilk önce bir topluma gelir onda uygulanır daha sonra diğer toplumlar bu davete icabet eder. Aksi halde tüm zaman diliminde her topluluğa ayrı ayrı peygamberler gönderilmesi gerekli olurdu ve bu durumun kıyamete kadar devam etmesi icap ederdi. Nitekim ayette: “*İşte bu Kur'an bana, onunla sizi ve eriştiği herkesi uyarayım diye vahyolundu.*”⁴⁵⁷ buyurulmaktadır. Kendisine davetin ulaştığı herkes sorumludur ve davete icabet etmeleri gerekir.⁴⁵⁸

Yukarıda anlatılan asıl-fer'î meselesi kapsamında şöyle bir yorum yapılabilir: Tarihin herhangi bir kesitinde yaşanan bir olay evrensel nitelikte bir mesaj içeriyor ise Allah (c.c.) o olayı alarak kitabında evrensel bir hüviyete büründürebilir. Buna en güzel örnek olarak, Hz. İbrahim'in (a.s.) eşi Hacer ve oğlu İsmâil'i yaşam için gerekli olan en zarurî ihtiyaçların dahi bulunmadığı Kâbe'nin yanında bırakarak gitmesi verilebilir. Hacer oğlu için endişelenir, yardım bulma ümidi ile Safa ve Merve tepeleri arasında koşuşturur ve nihayetinde Allah'a (c.c.) göstermiş olduğu teslimiyet, sabır ve metanet karşısında Allah (c.c.) onu zezem ile mükâfatlandırır. Hatta Allah (c.c.) Hacer'in bu teslimiyet ve koşuşturmasını tüm Müslümanlar için bir ibadete dönüştürerek ebediyen anılmasını sağlar. Bu şekilde bir müminin fiili evrensel bir ibadet olan Hac'da önemli bir rükne dönüşür.⁴⁵⁹

Benzer bir örnek de Hac'da şeytan taşlama ibadetinin yapılaş şekli olup atılan taşların sayısı ve cemrelerin yerinin tespitinde Hz. İbrahim ile şeytan arasında geçen

⁴⁵⁶ Kaffâl, *Mahâsinü 'ş-Şerî'a*, 41.

⁴⁵⁷ En'âm 19.

⁴⁵⁸ Kaffâl, a.g.e, 42.

⁴⁵⁹ Kaffâl, a.g.e, 43-46; En'âm 43.

olaylardan yola çıkılarak şeytan taşlama ibadetinin evrensel bir ibadette önemli bir rükün haline gelmesinde görülmektedir.⁴⁶⁰

Bu örneklerden yola çıkarak Kaffâl zaman, mekân, durum ve şartlar değişse de bazı uygulamaların sabit bir şekilde kalarak evrenselleştirilmesinin aklen kabul edilebilir olup mantık açısından bir çelişki içermediğini ifade eder.

2.4.5. Mahâsinü'ş-Şerî'a'da Fıkhî Konular

Kaffâl dört üst başlık ile ele aldığı tüm fıkhî konuları açıklarken daha öncede ifade ettiğimiz gibi şeriatın gaye ve hikmetlerinin kul tarafından anlaşılır kılınması amacıyla yola çıkar. Bu bağlamda her bir hükmü açıklarken temelde bir soruyu cevaplamaya çalışır. Neden Allah (c.c.) maddi ve manevi kirlerden arınmayı ister. Beş vakit namazın hikmeti nedir? Niçin sahip olduğumuz varlıkların bir kısmını zekât olarak veririz? Oruç, hac ve muamelatlarla ilgili emir ve yasakların arkasındaki ana amaç nedir? *el-Mahâsin* adlı eserinde Kaffâl işte bu şekilde tüm ibadet ve sorumlulukların gaye ve hikmetlerini tek tek açıklamaya çalışır.

Kaffâl'in bu gaye ve hikmetlerin küllî olanları için "*es-siyâsetü'l-fâdila*" ve cüzî olanları içinse "*siyâset*" kavramını kullandığının bir kez daha altını çizmekte fayda var. Kaffâl'e göre şeriatın aklen bilenen ve bilinemeyen tüm cüzî gayeleri küllî gayeler ışığında anlaşılmalıdır. Bu küllî gayelerin bağlandığı temel amacın ise, yeryüzünden zulmün kaldırılması ve adaletin sağlanması olduğunu söyler. Adaletin tüm boyutları ile gerçekleşmesi kullara yönelik maslahatın sağlanması şeklinde açığa çıkar. İşte Peygamberlerin gönderilişinin temel hikmet ve amacı kendilerine indirilen şeriatlar ile bu adaleti sağlama, zulüm, haksızlık ve aşırılıkların engellenmesidir.⁴⁶¹

Küllî gayeler etrafında cerayan eden her türlü cüzî gaye, beden ve iktisadi imkânlar ile yapılan bütün ibadet ve sorumlulukları kapsar. İbadetler, muamelat, evlilik hukuku, ceza hukuku ve şahitlik gibi İslâm dininin tüm alanları ve bu alanlara giren görev ve sorumlulukların hepsi işte bu küllî gayelere bağlı olarak değerlendirilmelidir.

Kaffâl mukaddimede biraz öncede özet olarak ifade ettiğimiz şeriatların asıl gayelerini anlattıktan sonra İslâm dininin genel alanlarının gayeleri hakkında da bilgi verir. Daha

⁴⁶⁰ Kaffâl, *Mahâsinü'ş-Şerî'a*, 47.

⁴⁶¹ Kaffâl, a.g.e, 34.

sonra kitabının diğerk dört bölümünde ise sırası ile fikhın tüm tafsilî hükümleri ve bunlara bağılı gayeleri tek tek açıklar.

Kaffâl İslâm dininin genel alanları ile ilgili gayelerini özetle şu şekilde açıklar:

Namazın genel gayesi, rabbinin tüm nimetlerine yönelik kulun şükrünü ifade etmek adına birtakım saygı içeren ve acziyetini gösteren hareketler ile Rabbini yüceltmesidir.

Zekât vermenin temel gayesi ise, dar gelirli olup da kendi ihtiyaçlarını karşılayamayacak kadar fakir olan bireyler ile ekonomik refah seviyesi yüksek olanlar arasındaki dengenin korunması ve gözetilmesidir.

Oruç ibadetinin amacına gelince, kişinin sadece Rabbinin rızasını kazanabilmek ve ona yaklaşabilmek adına her türlü şehvet ve lezzetten uzaklaşmasıdır.

Hac ibadetinin gayesi de kulun rabbine olan şükrünü eda etmede acziyet ve eksikliklerini tövbesini ile sunarak kabulünü ummasıdır.

Daha sonra Kaffâl cihat ile ilgili gayeyi açıklarken şunları ifade eder: Cihat ibadetinin gayesi, Allah'ın hak dini İslâm'ın yeryüzünde hâkim kılınması için can ve mal ile her türlü gayretin ortaya konulması ve onun rızasını kazanabilmek için mücadele edilmesidir.

Allah'a (c.c.) sunulan adak ve kurbanların gayesi, kulun rabbine karşı işlediği günahlar sonucu hak ettiği cezaya mukabil akıttığı kan ile rabbine bir sunakta bulunarak bu vesile ile kendisine yakınlaşma isteğidir.

Kaffâl ayrıca makâsıdın beş temel prensiplerinden can, mal ve neslin korunabilmesi için zaruri ihtiyaçlardan gördüğü temel alanlar ve bunların küllî gayeleri için yaptığı açıklamalar önemlidir.

Yeme-içme, giyim kuşam ve bu alana giren ter türlü ihtiyaç zarurîdir. Bunlar ile ilgili hükümlerin gayesi ile ilgili Kaffâl şu yorumları yapar: Tüm bu nimetler kulun Rabbine karşı itaat sorumluluğunun ağırlığını hafifletmek ve verdiği nimetlere karşı şükrünü ifa edebilmek için kulun bedenini güçlü tutulması adına yapması gereken sorumluluklardır.

Nikâhta, aynı şekilde zarurî ihtiyaçlardandır ve gayesi yeryüzünün onsuz tasavvur edilmesinin mümkün olmadığı insan neslinin devamı için yerine getirilmesi gereken bir sorumluluktur. Eşlerin karşılıklı ihtiyaçlarını gidermelerinin insanlar tarafından bilinen mübah, mahzurlu, uygun ve uygun olmayan farklı çeşitleri vardır. Allah (c.c.)

bunlardan çirkin olanları yasaklamış ve neslin sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi için uygun olan şeklini ise mübah kılmıştır. Aynı şekilde alışveriş, kiralama ve bu kabilden olan her türlü muamelat hükümlerini de zarurî olan ihtiyaçlardan kabul edilir ve hayatın doğal seyrinde sürdürülebilmesi için gereklidir.

Son olarak ceza hukuku ve buna yönelik her türlü yargı yaptırımlarının temel gerekliliği insanların beden ve mallarına yönelik işlenen suçların önünün alınması, adaletsizlik, haksızlık ve zulmün engellenmesidir. Bu türden suçların engellenmesi olmaksızın yeryüzünde Allah'ın temel gayesi olan erdemli siyasetin uygulanması imkânsızdır.⁴⁶²

Buraya kadar yaptığımız alıntılarda Kaffâl'in dinin genel alanları ile ilgili küllî gayelere yönelik düşüncelerini aktardık. Kaffâl bu küllî gayelerin alt başlıklarına giren tafsîlî meseleler ve bu meselelerin gayelerini eserinin geri kalan bölümlerinde elinden geldiği kadar açıklamaya çalışır.

Mahâsin kitabında yer alan tüm cüzî meseleler ve bunlar ile ilgili Kaffâl'in açıkladığı gaye ve hikmetleri tek tek ele alınması tezimizin sınırlarını aşacaktır. Bu nedenle cüzî meseleler ile ilgili örnek olması babından kitabın birinci bölümünün ilk konusu olan temizlik başlığının değerlendirilmesi ile Kaffâl'in küllî, genel ve nihayetinde cüzî meselelerin gayelerine yönelik yaklaşımının da görülmesi açısından önemlidir.

2.4.5.1. Cüzî Gayeler Olarak Temizlik Konusu

Kaffâl temizliği hadesten temizlik ve necaset olarak isimlendirilen kir ve lekelerden temizlik olarak iki kısma ayırdıktan sonra temizliğin bazen bedenın tamamı bazen de bir kısmında gerçekleştiğini ifade eder. Ayrıca temizliğin beden dışında, elbise, mekân ve başka şeyleride kapsadığını söyler. İslâm dininin temizlik anlayışının yöntem ve hedeflerinin bir kısmının insanlar arası uygulama sahasındaki benzerliklerinden yola çıkarak şöyle bir yorum yapar:

“Bir kişinin yönetici konumundaki bir başkanın makamına girmeden önce saçından sakalına giyiminden kokusuna her türlü temizlik ve bakımını yaparak huzura çıkmasının bu makamda bulunan kişinin değer, yücelik ve ona yönelik saygı içerdiği bilinen bir gerçektir. Bu kişinin bu denli itina ile yaptığı temizlikle diğerlerine nazaran daha çok dikkat çekmesi ve şıklığı ile parlama hali şerîatta vudû yani aydınlık ve

⁴⁶² Kaffâl, *Mahâsinü's-Şerî'a*, 30-31.

palaklık olarak isimlendirilir. Ayrıca temizlik şık görünmenin yanı sıra ter ve kötü kokulardan arınarak güzel kokular kullanmayıda kapsar. Bahsi geçen kişinin yaptığı tüm temizliklere rağmen hoş olmayan bir koku ile huzura çıkması makama ve sahibine bir saygısızlık ve hafife alma olarak algılanır. Kılık kıyafetin düzenli olmasına teşbihen Arapların ahlaken erdemli ve saygın olanları nitelerken elbisesi temiz (siyâbuhu tâhir); aksi olan kişileri vasfederken de elbisesi pis tabirini kullanmaları manidardır. Nitekim bazı müfessirler Müddesir suresi dördüncü ayetinde Hz. Peygamber'e hitaben "elbiseni temizle" buyruğunu manevi leke ve günahlardan arınmak olarak yorumlamışlardır."

Kaffâl temizlik konusuna bu şekilde bir girişten sonra namazın kulun Rabbi ile buluşması, huzuruna çıkması ve konuşması olduğunu söyler. Kulun namaz kılarken her türlü temizliğine dikkat etmesinin aynı şekilde Rabbini yüceltme ve ululaması anlamına geldiğini ifade eder. Namaz kılınan yerin de temizliği aynı şekilde yüce olan Allah'ın (c.c.) makamına saygıyı içerir. Bu nedenle Musa (a.s.) Tur dağında rabbinin huzuruna çağrılırken Tâhâ suresi on ikinci ayette "*Ben senin rabbinin! Ayakkabılarını çıkar; Çünkü Tuva olarak isimlendirilen yüce bir vadidesin.*" denildi.

Kaffâl, geçmiş dönem felsefecilerinden beden temizliği ile ilgili insan içine çıkmadan önce, kişinin uyandıktan sonra yüzünü yıkayarak kendine çekidüzen vermesi şeklinde bir rivayet aktarır. Bu tavsiyenin İslâm dininde cuma günü sünnet olan beden temizliği ve güzel koku kullanma adedi ile örtüştüğünü ifade eder.

Kaffâl, buraya kadar anlatılanların özetle insan ilişkilerinde kılık kıyafet, güzel koku ve nezaket kurallarına riayet etmek olduğunu söyler. Bunlara dikkat etmenin hem İslâm dininin temizlik anlayışında hem de insanlar arası erdemli davranış kalıplarında vücut bulmasının şeriat örf arası uyumuna güzel bir örnek olduğunun altını çizer.

Namaz için anlatılan bu temizlik hali tüm namazlar için geçerlidir. Farz namazları, nafileler, cenaze namazı, bayram namazı ve diğer tüm namazlarda durum aynıdır. Çünkü nihayetinde hangi namaz olursa olsun temelde Allah'ın (c.c.) yüceltilmesi ve ululanması söz konusudur. Aynı durum tavaf içinde geçerlidir; nitekim tavaf, içerisinde kelamın mübah olduğu bir namaz şeklidir.

Kur'an'a el sürülürken abdestli olunması da aynı çerçevede değerlendirilir. Kur'an'ın okunmasında Allah'ın (c.c.) kelamına bir saygı ve hürmet söz konusudur. Fakat ezberden Kur'an okumak abdestli olmayan kişi için mümkün iken, bayanların özel

günlerinde ve nifas günlerinde Kur'an okumaları sakıncalı görülmüştür. Kaffâl bu durumu açıklarken şu çıkarımlarda bulunur: Araplar okuma yazma bilmedikleri için Kur'an'ı işiterek ezberlerlerdi. Eğer her Kur'an okumak istediklerinde abdest almaları istenseydi bu durum onlar için bir meşakkat ve zorluk arz edecekti. Geneli Kur'an'ı böyle ezberler ve okurdu, içlerinden çok azı Mushaf üzerinden okur ve ezber yapardı. Gusül abdesti alması gerekenler için bu durum geçerli değildir. Çünkü cünüplük durumu istisnai olan ve genel zamanları kapsamayan bir durumdur. Aynı durum hayızlı ve nifaslı bayanlar içinde geçerlidir. Süreklilik arz eden bir durum olmadığı için hayız ve nifas süresinin bitiminin beklenmesi mantık dairesi içerisinde tutarlıdır.

Cünüp iken camilerde oturulmaması ve sadece cami içinden geçilmesine müsaade edilmesinde, mekânın kendisine atfedildiği Allah'a (c.c.) saygı ve hürmet anlayışı bulunmaktadır. Aynı durum abdesti bozulan için geçerli değildir. Cünüp olan kişinin camide oturamaması ile ilgili hüküm abdesti olmayan kişi için geçerli değildir. Çünkü bu durum devamlı tekrarlanması olası bir durumdur ve cami içerisinde bulunabilmek için her seferinde abdest alınması bir meşakkattir. Nitekim suffa ehli Mescid-i Nebevi'de yatar ve orada ikamet ederlerdi.

Kaffâl konu ile ilgili başka bir meselede Müslüman olmayanların cami içerisinde bulunmalarının bir sakıncası olmadığını, Hz. Peygamber döneminde kâfirlerden heyet ve grupların mescitte Hz. Peygamberin huzuruna çıktıklarını aktarır. Kaffâl bu durumun Tevbe suresi 28. ayetinde geçen "Kuşkusuz kâfirler necistir." buyruğu ile bir çelişki arz etmediğini ifade ederek konuya şu şekilde bir açıklama yapar:

"Allah'a (c.c.) iman eden bir kişi camilerin onun makamı olduğunu ve bu makamlara saygılı davranması gerektiğini bilir ve ondan aksi hareketlerde bulunması beklenmez. Çünkü böyle bir davranışın Rabbine bir saygısızlık ve hafife alma olduğunun bilincindedir. Fakat bu durum bunun bilincinde olmayan ve iman etmemiş bir kişi için geçerli değildir. Aynı şekilde iman etmemiş bir kişinin cami içerisinde Müslümanların gece gündüz ibadetlerine şahit olması, okudukları Kur'an'ı dinlemesi kendisinde Müslümanlara ve İslâm'a karşı bir meyil ve sıcaklık hissetmesine vesile olur. Nitekim Osman b. Ebî el-Âs'dan gelen bir rivayette Hz. Peygamber'in Sakîf'ten gelen bir heyeti kalpleri yumuşaması ve etkilenmeleri için camiye davet ettiğinden bahsedilir."

Aktardığımız bu bilgilere ek olarak Kaffâl tafsilata girerek gusül ve abdest ile ilgili her türlü meselenin önce hükmünü sonra da bu hükmün akli açıdan daha rahat

kavranabilmesi için gerekli gördüğü mantık çıkarımlarını aktarır. Kitabı boyunca Kaffâl burada aktardığımız örneklerde var olan metot ve sisteme riayet eder. Uzun fikhî açıklamalar ve ihtilaflara girmeden hükmün beyanı ve daha sonra hükmün aklen rahat bir şekilde kavranabilmesine için örnekler üzerinden anlatımlar yapar.

2.4.6. Değerlendirme

Yaşadığı dönem ve şartlar göz önünde bulundurulduğunda sosyal çalkantıların bol olduğu ve birçok sapkın fırka ve grubun oluşturduğu fitne ve batıl görüşler Kaffâl'i etkilemiştir. Nitekim kendisine yöneltilen hükümlerin 'illetleri hakkında bir soruya cevap niteliği taşıyan *Mahâsinü's-Şerî'a* adlı eserinin vücut bulması, soru soran kişinin şahsına yönelik bir açıklamadan ziyade, toplum içerisinde bu vb. durumların yaygınlığından kaynaklanmaktadır. Giriş bölümünde de ifade ettiği gibi Kaffâl'in yaşadığı dönemde birtakım bâtinî fırkalar Allah, Hz. Muhammed (s.a.v) ve Kur'an hakkında asılsız iddialar ve iftiralarla Allah-kul arası ilişki konusundaki inancı zedeleme girişimlerinde bulunmuştur. Bu nedenle eser şeriat ve akıl arasında bir kaynaştırma ve uzlaşma çabasının bir ürünüdür.

Kitabın fıkıh dışındaki ana konularına ve bu konuları anlatırken başvurduğu metoda baktığımızda, Kaffâl'in bir fıkıh kitabı kaleme almaktan ziyade şeriatın tüm inceliklerini kapsayan bir makâsîd manzumesi sunduğu söylenebilir.

Eserin merkezinde küllî temel gaye olan adaletin tesisi ve aşırılıkların ve zulmün engellenmesi vardır. Allah'ın yeryüzüne yönelik erdemli siyaseti bunu gerektirir ve bu şeriatların tümünün esas manası olan maslahat kavrama ile açıklanır. Kullara verilen bunca nimet, ihsan ve iyiliklere bir borç edası şeklinde şükretmeleri kulların birinci vazifesidir. Şükürün edası hayatın tüm alanlarını kapsayan tutum ve davranışların, eylem ve söylemlerin şeriata uygunluğunu gereklidir. Şeriata uygunluk akla uyumsuzluk anlamına asla gelmemektedir; aksine akıl-vahiy arası ilişki son derece kuvvetli bir zemine oturur. Değişen zaman, mekân ve duruma göre şerî hükümler değişkenlik arz etse de hükümlerde asıl olan genele göre olmasıdır. Aynı şekilde her ne kadar son dinin öğretileri, prensipleri ve ilkeleri dönemin Arap gelenek ve görenekleri dikkate alınarak vaz edilse de bu dinin emirleri evrensel niteliktedir ve bu asla akla aykırı bir durum arz etmez.

SONUÇ

İslâm dininin temel kaynakları olan Kur'an ve sünnetin doğru anlaşılmasına ve yaşanılan asırda uygulanmasına yönelik gelişen usûl ve fıkıh ilmi tüm canlılığı ile günümüze kadar gelmiştir. Metodoloji açısından 'illet hüküm ilişkisi dışında kıyas, istihsan, istislah gibi deliller içerisinde değerlendirilen makâsıd fikri üçüncü asırdan itibaren usul kitaplarında ve kaleme alınan müstakil eserlerde varlığından söz ettirmiştir.

Üç ve dördüncü asırlarda gerek Kaffâl gerekse de Tirmizî ve 'Âmirî'ye baktığımızda her üçünün de ortak özelliklerinin kelim ve felsefeye olan yakınlıkları ve aynı dönemlerde yaşamış Mâverâünnehir alimlerinden olmalarıdır.

Eldeki bilgilere göre makâsıd alanındaki ilk eser *es-Salâtu ve makâsıduhâ*'dir. Yazarı el-Hakîm et-Tirmizî'nin kelim görüşlerinden dolayı Tirmiz'den Belh'e sürülmüş olması ve felsefeye vukufiyeti sebebi ile hakîm olarak ünlenmesi; Yûsuf el-'Âmirî'nin Kindî ekolüne mensup olup onun öğrencisi İbn Sehl Belhî'den dersler alması ve meşhur Müslüman filozoflardan biri olarak anılması ve aynı şekilde Kaffâl'in Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'den kelim okuyarak diğer ilimlerin yanı sıra bu alandaki vukufiyeti bahsedilen ortak özelliklerdendir.

Nitekim bu alimlerin yaşadığı bölge olan Mâverâünnehir ve Horasan, İslâm topraklarının kuzeydoğusunda İran, Hindistan ve Çin gibi devletlerin kesiştiği sosyal, siyasi ve fikri çalkantıların yoğun olduğu bir bölgedir. Aynı dönemde benzer özelliklere sahip Irak bölgesindeki mihne olaylarından sonra Abbasî halifeleri tarafından rey ekolüne mensup alimlere yönelik başlatılan baskılar, bu akımın temsilcilerinin Ceyhun nehrinin doğusuna, yani Mâverâünnehir bölgesine sığınmalarına sebep olmuştur. Bununla birlikte Batınî hareketlerin varlığı ve bu bölgede kelim ve felsefî tartışmaların çokluğu göze çarpmaktadır. İşte bu ve benzeri nedenler İslâm'ın gaî metotlar ile savunulmasını kaçınılmaz kılmış ve bölge alimlerinin zihinlerinde makâsıd düşüncesinin gelişimine zemin hazırlayarak alimleri buna yönelik eserler kaleme almaya yönelttiği söylenebilir. Tirmizî'nin et-Tirmizî'nin özellikle *es-Salâtu ve makâsıduhâ*, *el-Hac ve Esrâruhu*, *İlelü'l-Şerî'a* ve *İlelü'l-'ubûdiyye* eserleri, Kaffâl'in *Mahâsinü's-Şerî'a* adlı eseri ve Yûsuf el-'Âmirî'nin ilk mukayeseli dinler tarihi kitabı olan *Kitâbü'l-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm* gibi kitaplar bu bağlamda güzide birer örnektir.

Bu eserler içerisinde gâî açıklamalarıyla fikhın tüm konularını içeren tek kaynak Kaffâl'in, *Mahâsinü 'ş-Şerî'a* adlı eseridir. O bu eserini ile hem Batınî akımların önünü kesmek istemiş hem de fikhın tüm konularını gayeleri ile beraber açıklamayı hedeflemektedir. Yûsuf el-‘Âmirî ise *kitâbü'l-İ'lâm*'da Hac Suresi on yedinci ayetinden hareketle dinlerin İslâm, Hristiyanlık, Yahudilik, Sabîlik (yıldızlara tapmak), Mecusîlik ve Putperestlik olarak altıya ayrıldığını söyledikten sonra her bir dini, müstakil bölümlerde tek tek inceler. Yûsuf el-‘Âmirî bu bölümlerde İslâm dininin ana gayeleri ile diğer inanç sistemlerinin gayeleri arasındaki fark ve benzerliklere mukayeseli bir şekilde açıklamalar getirir.

Her üç alimin yöntemlerindeki bu benzerlik bir tesadüf olmaktan çok yaşadıkları dönemin gerekliliklerine yönelik çözüm arayışlarında kelam, felsefe, usûl ve fikhî içerisine alan ortak bir metot etrafında birleşmelerinden kaynaklanmaktadır.

Tezimizde değerlendirdiğimiz alimler ve eserleri dışında, usul ilmi açısından sonraki dönem usul çalışmalarını yöntem ve içerik olarak etkilemiş olan Bakıllânî'nin *et-Takrîb ve'l-İrşâd* adlı eseri önem arz etmektedir. Bakıllânî'nin kelam ilmini merkeze alarak kaleme aldığı bu eser, Cüveynî tarafından özetlenerek *et-Telhîs fî usûli'l-fikh* olarak isimlendirilmiştir. Aynı şekilde Gazzâlî de hocası Cüveynî'nin usûl ile ilgili görüşlerini özetleyerek *el-Menhûl* olarak isimlendirmiş ve *el-Mustasfâ* eserinde kelam, mantık dil vb. bilimlerin usûl kitaplarına konu olmasından muzdarip olduğunu ifade etmiştir. Ona göre kendisinden önceki usûl alimleri kelam ve dil bilgisi ilmini usûl ilmine karıştırarak usûl ilminin sınırlarını aşmışlardır. Gazzâlî *el-Mustasfâ*'nın mukaddimesinde eserinin bahsedilen konulardan arındırılmış sade bir usûl kitabı olacağından bahseder. Bunun yanı sıra Gazzâlî'nin kelam ilmini bütün ilimlerin en üstünü olarak değerlendirdiğinin de altını çizmekte fayda vardır.

Üç ve dördüncü yüzyıl alimlerinin eserlerine konu olan makâsîd düşüncesi daha sonra Cüveynî ve öğrencisi Gazzâlî ile usûl ilmi içerisinde müstakil bir hüviyete kavuşmuştur. Nitekim makâsîd düşüncenin temelini teşkil eden zarûriyyât, hâcîyyât ve tahsîniyyât taksimi, zarûriyyâtın kısımları olan din, can, akıl, nesil ve malın korunması ilkeleri, maslahatın tanım ve boyutları bu ikili tarafından geliştirilmiştir.

Hemen arkalarından gelen Râzî ve Âmidî de önceki makâsîd birikimine kendi açıklama ve yorumlarla katkılar sunar. Râzî, Cüveynî ve Gazzâlî'nin zarûriyyât, hâcîyyât ve tahsîniyyât şeklindeki taksimine dikkat çekerek, ihtiyaçları itibar edilecek

kaidelerle çelişenler ve çelişmeyenler şeklinde ayırması, maslahatları dünyevî ve uhrevî olarak ayırdıktan sonra kabul edilebilecek ve edilemeyecekler olarak sınıflandırması ve hangi tür maslahatlar ile amel edilip edilemeyeceğinin kıstaslarını ortaya koyması bu düşünceye yaptığı katkıların en önemlileridir, denilebilir. Ona göre faydanın celbi ve zararın defî makâsıdır bizahati ta kendisidir.

Aynı şekilde Âmidî de ilmi çalışmalarına selefleri gibi ilk olarak kendinden önce otorite gördüğü alimlerin eserlerini özetleyerek başlar. Âmidî'nin *el-İhkâmu fî usûli'l-ahkâm* eseri *el-Mustasfâ*, *el-Burhân*, *el-Mu'temed* ve Kâdî Abdülcabbâr'ın *el-Ahd* eserlerinin güzel bir derlemesi ve özetidir.

Makâsîd ve maslahat kavramlarının eş manada kullanılmaya başlanmasının ve maslahatın sınırlarının çizilerek kaidelerinin ortaya konulmasının mimarı kuşkusuz İzzeddîn b. Abdüsselâm'dır. Maslahat ve mefsedetler ile ilgili bilinen en meşhur tasnifi yine İzzeddîn b. Abdüsselâm yapar. Ona göre maslahatlar ve mefsedetler dört kısma ayrılır. Maslahatlar: "Gerçek anlamda mutluluklar, lezzetler ve bunların mecazi anlamda sebepleri." Mefsedetler ise: "yine gerçek anlamda kederler, acılar ve bunların mecazî anlamda sebepleri." Daha sonra bu maslahat ve mefsedet çeşitlerini de dünyevî-uhrevî, değerli-değersiz, gizli-açık, çok-az gibi kısımlara ayırarak tasnif eder. İzzeddîn'in bunların ne şekilde kullanılacağına dair ilkeler, kaideler ve yöntemlerden bahsetmesi makâsîd düşüncesine kaide merkezli geniş bir bakış açısı kazandırmıştır.

İzzeddîn b. Abdüsselâm'ın *Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm* adlı kitabını özetleyerek *Favâidu fî İhtisâri'l-Makâsîd* ismini vermesi, ayrıca *Makâsîdü's-Savm* ve *Makâsîdü's-Salah* şeklinde müstakil eserler kaleme alması onun Makâsîdü's-Şerî'a konusuna ne denli önem verdiğini gösterir.

Daha sonra Karâfî gelerek hocası İzzeddîn b. Abdüsselâm'da usule dair görüşlerini kapsayan *el-Furûk* adlı eserini kaleme alır. Karâfî'nin makâsîd katkılarının başında belki de en önemlisi makâsîd düşüncesinin Malikî mezhebine geçişindeki tesiridir. Nitekim İzzeddîn b. Abdüsselâm Gazzâlî'nin, Gazzâlî de Cüveynî'nin talebeleridir ve hepsi Şâfiî mezhebi alimleri olarak bilinirken Karâfî İzzeddîn'in öğrencisidir ve Malikî mezhebine mensuptur.

Buraya kadar makâsîd düşüncesinin kelim, usul ve fıkıh ilimleri içerisindeki serüvenine değinmeye çalıştık. Bu nazariye sekizinci yüzyıla gelindiğinde İbn

Teymiyye ve İbn Kayyim'in elinde adeta mükemmel bir metodoloji olarak tüm ilimleri içerisine alan bir genişlik ile karşımıza çıkar.

Bilindiği üzere İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemde fikrî, siyasî ve askerî köklü değişiklikler olmuştur. Bağdat'ta Abbasi devleti Tatarlar tarafından yıkılmış (656), Tatarlar Muzaffer Kutuz güçleri tarafından hezimete uğratılmış (658) ve haçlı seferleri başlamıştır. Kaffâl'in yaşadığı kargaşa döneminin bir benzerinin hâkim olduğu böylesi bir süreçte İbn Teymiyye'nin başlattığı bid'atlerle mücadele, İslâm düşüncesinin özünün korunması ve yıpratıcı fikri saldırılara karşı İslâm'ın savunulması yönündeki gayretlerinin temelinde makâsîd düşüncesinin var olduğu söylenebilir.

İbn Teymiyye'de makâsîd düşüncesi sadece fikhî meselelerde kullanılan bir metot olmaktan ziyade İslâm dininin genelini kapsayan bir disiplindir. Nitekim ona göre usûl alimleri dünya ve ahiret maslahatlarından olan Allah'ı tanıma (ma'rîfetullâh), meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini bilme, Yaratan'ı sevme, ondan haşyet duyma, dinde ihlas, Allah'a (c.c.) tevekkül, ondan rahmet ve bereket dileme vb. kalbin halleri ve amelleri ile ilgili konulara gerekli değeri vermemişlerdir. Ayrıca ahde vefa gösterme, akraba ziyaretleri ve Müslümanların birbirlerine yönelik hakları gibi İslâm'ın emirleri ve yasakları da makâsîdın konularındandır.

İbn Teymiyye uhrevî alanda şeriatın hikmetlerinin nefsin temizlenmesi, arınması ve ahlakî özelliklerin kazanılması olduğunu ifade ederken dünyevî alanda şeriatın gayelerinin can, ırz, akıl ve din güvenliğinin sağlanmasını söylemesi sözünü ettiğimiz kapsamlı metodu ortaya koymaktadır.

İbn Teymiyye'den sonra varisi İbn Kayyim da eserlerinde benzer bir mücadele vererek hocasının geleneğini sürdürür.

Tüm bu açıklamalardan sonra tezimizi sonlandırırken ele aldığımız üçüncü ve sekizinci yüzyıl dönemlerinde makâsîd düşüncesinin teşekkülünde iki temel saikin bulunduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi erken dönem kalamî tartışmaların etkisi, ikincisi ise usûl ilmi içerisinde nass-'illet ilişkisidir.

Kalamî anlamda hüsün-kubuh, medâriku'l-ukûl (akli kavrayış) ilkeleri, şeriatın tüm hükümlerinin hikmetlerinin bilinip bilinmeyeceği, âlemin kıdem veya hadesliği, nimet verene şükretmenin aklen zorunlu olup olmaması gibi konuların toplumda gündem teşkil etmesi ulemayı İslâm düşüncesini koruma ve anlatma noktasında mantık ve felsefe temelli yorumlara yönlendirmiştir. Nitekim bu konulara yanıtlar

aranırken vahiy-akıl ilişkisinin boyutları, sınır ve konumları mantık ilminin, Allah-Alem tartışmaları kelim ve felsefe ilminin usûl kitaplarının kapsamına dahil edilmesine sebep olmuştur. Cüveynî, Âmidî, Molla Fenari, İbn Kudâme gibi alimlerin eserlerinde görülen bu durum nitekim daha önce de ifade ettiğimiz üzere Gazzâlî'yi rahatsız etmiş, deliller, hükümler, istinbat yöntemleri ve müçtehidin durumları ile sınırlandırdığı bir usûl metodolojisi ortaya koyarak *el-Mustasfâ*'yı yazmasına neden olmuştur.

İslâm'ın küllî ve cüzî gayelerinin ve bunlar ışığında

İkinci olarak nasslardan hüküm çıkarırken dalalet ettikleri manalarla beraber nassın irad nedenlerinin göz önünde bulundurulması gerçeği zamanla gâî düşüncenin olgunlaşarak maslahat veya makâsîd olarak ortaya çıkmasını sağlamıştır diyebiliriz.

Günümüz bağlamında ise makâsîd düşüncesi İbn Teymiyye'de olduğu gibi daha geniş bir perspektifte değerlendirilmekte ve İslâm'ın âlem tasavvuruna yönelik felsefesi olarak yorumlanmaktadır. Sonuç olarak her ne kadar Makâsîd düşüncesi ile ilgili modern dönemde müstakil eserlerin sayısında ciddi bir artış görülse de daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu düşünce henüz bilimsel bir disiplin hüviyeti kazanmadığı kanaati bizde ağır basmaktadır. Nitekim cevabı tam olarak verilememiş birçok sorunun varlığı bu düşüncenin bir teori ve disipline dönüşmesini şimdilik engellemektedir. Örneğin:

- Makâsîd düşüncesi usûl ilmine alternatif midir, yoksa usulü tamamlayıcı bir düşünce midir?
- Makâsîd düşüncesi, hükümlerden istinbat esnasında şerî delillerin kendisine bağlı olduğu ana kıstas mıdır? Eğer öyle ise şu ana kadar var olan şeri hükümlerin hepsi tekrardan gözden mi geçirilmelidir?
- Eğer makâsîd düşüncesi kapsamlı bir kuram olarak dinin özünü temsil eden bir İslâm felsefesi ise sadece bu felsefe kullanılarak haram ve helal tayin edilebilir mi?
- Makâsîd düşüncesinin sınırları nelerdir? Sadece fıkıh ilmini kapsayan bir düşünce midir yoksa tefsir, hadis, kelim gibi alanları da içerisine alan bir küllî ilim midir?

Bu ve benzeri soruları çoğaltmak mümkün olmakla beraber şu bir gerçektir ki makâsîd düşüncesi maslahata getirdiği yorum zenginliği ve modern meselelerin halline yönelik içtihat öneri ve denemeleri hiç de azımsanmayacak bir katkıdır.

KAYNAKÇA

- Ahveziyye, Râide; Ayyâş, Senâ, *Tahlîlu kasîdeti 'l-Kaffâli 'ş-Şâşî fi 'r-reddi âlâ Kasîdeti Nefûr Meliki 'r-Rûm*, Mecelletü Câmî'ati'l-Halîl li'l-Buhûs, Câmîatü'l-Hâşimiyye, Ürdün, 2014, c. IX.
- el-'Âlim, Yûsuf Hâmid, *el-Makâsîdü 'l-âmmeti li 'ş-Şerî'ati 'l-İslâmiyye*, ed-Dâru'l-'Âlemiyye li'l-Kitâbi'l-İslâmî, Riyad, 1994.
- el-Âmidî, Seyfeddîn, *el-İhkâmu fî usûli 'l-ahkâm*, (Thk. Abdürrezzâk Afifi), Dâru's-Samî'î, Riyad, 2008.
- el-'Âmirî, Ebû'l-Hasan, *Kitâbü 'l-İ'lâmi bi-menâkibi 'l-İslâm*, (Thk. Ahmed Abdülhamîd Garâb), Darü'l-Asâle, 1980.
- el-'Arûsî, Kemâl el-Hâc Galetûl, *Tahkîku Mahâsini 'ş-Şerî'a*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Câmîatü'l-Ummi'l-Kurâ, Külliyyetü'ş-Şerî'a ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, Mekke, 1992.
- el-Bedevî, Yusuf Ahmed Muhammed, *Makâsîdü 'ş-Şerî'a 'inde ibn Teymiyye*, Dâru'n-Nefâis Ürdün, 2000.
- Boynukalın, Ertuğrul, *İslam Hukukunda Gaye Problemi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), M.Ü.S.B.E. İstanbul, 1998.
-, *Makâsîdü 'ş-Şerî'a*, DİA. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2003, c. XXVII.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu 'l-Buhârî*, Dâru İbn Kesîr, Dîmeşk, Beyrut, 2002.
- el-Bûtî, Ramazan, *Davâbitü 'l-maslaha*, Müessesetü'r-Risâle, Dîmeşk, 1973.
- Cebecî, Ömer Muhammed, *Makâsîdü 'ş-Şerî'ati 'l-İslâmiyye*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Câmîatü'l-Cinân, Trablusşâm, 2014).
- Cemâleddîn, 'Atıyye, *Nahve tef'îli makâsîdi 'ş-Şerî'a*, Dâru'l-Fikr, Dîmeşk, 2003.
- el-Cevherî, İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 2009
- el-Cevziyye, İbn Kayyim, *İ'lâmü 'l-Muvakki'in*, (Thk. Ebû 'Ubeyde Muşhûr b. el-Hasan), Dâru İbni'l-Cevzî, Suudi Arabistan 2008.
- Cuğaym, Numan, *Turuku 'l-keşfi 'an makâsîdi 'ş-Şerî'a*, Dâru'n-Nefâis, Ürdün, 2014.

- el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *el-Burhânu fî usûli'l-fikh*, (Thk. Abdulazim ed-Dîb), ylz. Katar, 1979.
- Çağrıçı, Mustafa, *el-Gazzâlî*, DİA. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, c.XIII, 1996.
- Çelebî, Kâtib, *Keşfu'z-zunûni 'an esâmî'l-kütubi ve'l-fünûn*, (Thk. Muhammed Şerafeddin Yaltkaya), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, t.y.
- Çelebi, İlyas, *Hüsün ve Kubuh*, DİA. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XIX İstanbul, 1999.
- el-Dâvûdî, Şemsüddîn, Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1983.
- el-Dimeşki, İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'îyyîn*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Mısır, 1993.
- ed-Dîb, Abdülazîm Mahmûd, *Cüveynî İmâmü'l-Haremeyn*, DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. VIII, İstanbul, 1993
- Dönmez, İbrahim Kâfi, *İllet*, DİA. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XXII, İstanbul, 2000.
-, *Maslahat*, DİA. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. XXVIII, İstanbul, 2003.
- Ebü Dâvûd, *Sünen*, Dârü'l-Feyhâ, Dimeşk, 1999.
- Erdoğan, Mehmet, *Şâtibi'nin el-Muvâfakât'ını Yeniden Okuma ve Anlama el-Muvâfakât (fî usûli's-Şerî'a)*, XXI. yy. Dinî Ve Felsefî Metinleri Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu, Bildiri Kitabı, c. II. İstanbul, 2011.
- Ezher, Hişâm b. Saîd, *Makâsîdü's-Şerî'a 'inde'l-İmâmi'l-Haremeyn ve âsâruhâ fî't-tasarrufâti'l-mâliyye*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2010.
- el-Fâsî, 'Allâl, *Makâsîdü's-Şerî'ati'l-İslâmiyyeti ve mekârimuhâ*, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut,1993.
- el-Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, (Thk. Muhammed Na'îm el-'Araksûsî), Beyrût,1998.

- el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, (Thk. Ahmed Zeki Hammâd) Dârü'l-Mîmân, Riyat, 2016.
-, *Esâsü'l-kiyâs*, (Thk. Fecr b. Muhammed Serhânî), Mektebetü'l-'Ubeykân, Riyad, 1993.
-, *Şifâü'l-ğalîli fî beyâni's-şebehi ve'l-muhayyeli ve mesâliki't-ta'lîl*, (Thk. Muhammed el-Kubeysi), Matba'atü'l-İrşad, Bağdat, 1971
-, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, 2001.
- Habîb, Muhammed Bekir İsmâîl, *Makâsîdü's-Şerî'ati ta'sîlen ve tef'îlen*, sayı, 213, Mecelletü Râbitati'l-'Âlemi'l-İslâmî, Mekke, 2000.
- Haçkalı, Abdurrahman, *İzzeddin b. Abdisselam'da Maslahat Nazariyesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, 19 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1999).
- el-Hâdimî, Nurettin İbn Muhtar, *İlmu'l-makâsîdi's-şer'iyye*, Mektebetü'l-'Ubeykân, Riyad, 2001.
-, *el-İctihâdü'l-makâsîdi hucciyyetuhû davâbituhû mecâlâtühû*, Kitabü'l-Umme, Katar, 1998.
- el-Hasenî, İsmâîl, *Nazariyyetü'l-Makâsîdi 'inde Tâhir ibn 'Aşûr*, el-Ma'hedü'l-'Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, ABD, 1995.
- İbn Abdüsselâm, İzzeddîn, *el-Kavâ'idü'l-kübrâ*, (Thk. Dr. Zübeyr Kemal Hammad, Dr. Osman Dımyeriyye), Dârü'l-Kalem, Dımeşk, 2000.
-, *Kavâ'idü'l-ahkâmi fî mesâlihi'l-enâm*, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Mısır, 1991.
- İbn 'Aşûr, Muhammed Tâhir, *Makâsîdü's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, Darü'n-Nefâis, Ürdün, 2001.
- İbn Faris, Zekerıyya Ebû'l-Huseyn, *Makâyîsü'l-luğâ*, Dârü'l-Fikir, 1979, c. IV
- İbn Hallikân, Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev esbetehü'l-'ayân*, Dâru Sâdr, Beyrut, 1972.
- İbn Hırzullâh, Abdulkâdir, *el-Medhalü ilâ 'ilmi Makâsîdi's-Şerî'ati mine'l-usûli'n-nassiyeti ile'l-işkâliyyeti'l-Muâsıra*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2005.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisanü'l-Arap*, Dâru Sâdır, Beyrut, 2003.
- İbn Muhammed, Kemâleddin Muhammed, *Şerhü'l-Varakâti li'l-İmâmi'l-Harameyn fî usûli'l-fikh*, (Thk. Ahmed Fethî Hicâzî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010.
- İbn es-Sâ'idî Ferec İbn Venîs, *Edvâa 'alâ makâsidi't-teşrî'*, Mecelletü Külliyyeti'd-Da'vati'l-İslamiyye, Sayı 23, Libya, 2006.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *er-Reddu 'alâ'l-mantıkiyyîn*, Müessesetü'l-Reyyân, Beyrut, 2005.
-, *el-Kava'idü'n-Nûrâniyye*, (Thk. Ahmed Muhammed b. Halîl), Dâr ibn el-Cevzî, Suudi Arabistan, 2001.
- Kallek, Cengiz, *Kaffâl, Muhammed b. Ali*, DİA. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, c. XXIV, 2001.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî *Nefâ'isü'l-usûli fî şerhi'l-Mahsûl*, Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, Riyad, 1995.
-, *el-Furûk* (Thk. Muhammed Ahmed Sirâc, Ali Cuma Muhammed), Dâru's-Selâm, Kahire, 2007.
- el-Kardâvî, Abdurrahmân Yusuf Abdullah, *Nazariyyetü Makâsidi's-Şerî'ati beyne eş-Şeyhi'l-İslâm ibn Teymiyye ve cumhûri'l-usûliyyîn*, (Yayınlanmamış Yüksel Lisans Tezi, Câmiatü'l-Kâhira, Külliyyetü Dâri'l-'Ulûm, Kahire, 2000).
- Kattân, Mennân Halîl, *Mebâhisü fî 'ulumi'l-Kur'an*, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 2000.
- Kaya, Eyyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, M.Ü.S.B.E., İstanbul, 2001).
- Kaya, Mahmut, *Ebü'l-Hasan el-Âmirî*, DİA. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991, c. III
- el-Kazvîni, Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfî, *et-Tedvînu fî ahbâri Kazvîn*, (nşr. Azîzullâh el-'Utâridî), Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut, 1987.

- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh, *el-Muvatta*, Dârü'l-Hadis, Kahire, 2001.
- Maşalı, Mehmet Emin, *Kaffâl eş-Şâşi'de Kur'an Yorum Anlayışı*, Otto Yayınları, İstanbul, 2016.
-, Münteha, *Fıkhi Hükümlerde Hikmet Boyutu Kaffâl eş-Şâşi Örneği*, İlahiyat Yayınları, İstanbul, 2016.
- Mîrali, İhsân, *el-Makâsîdü'l-Âmmetü li's-Şerî'ati'l-İslamiyyeti beyne'l-asâleti ve'l-muâsara*, Dârü's-Sekâfe li'l-Cemî', Dimeşk, 2009.
- Muhammed Ali, Muhammed 'Abdü'l-Âtî, *Makâsîdü's-Şerî'ati ve esrâruhâ fi'l-fikhi'l-İslamî*, Dârü'l-Hadis, Kahire, 2007.
- Muslim el-Kuşeyrî, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. *Sahîhu Muslim bi Şerhi'n-Nevevî*, (Thk. İsmâ es-Sabbâbatî), Dârü'l-Hadis, Kahire, 2005.
- Neccâr, Abdulmecîd, *Makâsîdü's-Şerî'ati fî ahkâmi'l-usratî*, European Council for Fatwa and Research, t.s.
- Nemoy, Leon, *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, Copenhagen 1956.
- el-Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâi ve'l-Luğât*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008.
- el-Râzî, ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Mahsûlu fî 'ilmi usûli'l-fikh*, (Thk. Câbir Feydân el-'ulvânî), Dârü'r-Risâle, 2008.
- Rebî'a Abdülaziz, *İlmi Makâsîdi's-Şerî'a*, Mektebetü'l-Melik Fehdü'l-Vataniyye, Riyad, 2002.
- el-Reysûnî, Ahmed, *Medhalun ilâ Makâsîdi's-Şerî'a*, Dârü'l-Kelime, Kâhira, 2010.
-, *Muhâdarâtun fî Makâsîdü's-Şerî'a*, Dârü'l-Kelime, Mansûra, 2014.
-, *Nazariyyetü'l-Makâsîdi 'inde'l-İmâmi's-Şâtîbî*, el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, Beyrut, 1995.
- el-Sa'îdî, 'Abdulmute'âl, *el-Muceddidûn fî'l-İslâmî mine'l-karnî'l-evveli ile'l-râbi'aşara*, Mektebetü'l-Edeb, Kahire, 1998.
- Salâtîn Muhammed Abdüsselâm, *Muhtasaru Kitâbi's-Salâti ve Makâsîdihâ*, Mektebetü'l-Mısriyye, İskenderiye, 2004.
- Sezgin, Fuat, *Târîhü'l-Türâsi'l-Arabî*, (çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî), c. III.

- Câmi'atü'l-İmâmi Muhammed b. Su'ûdi'l-İslâmiyye, Riyad, 1991.
- el-Subkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi, *Tabakâtü'l-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*, (Thk. Abdülvehhâb b. Ali el-Huluv, Mahmud Muhammed et-Tanâhî), Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiye, 1967.
- el-Şâşî, Kaffâl, *Mahâsinü's-Şerî'a*, (Thk. Muhammed Ali Semek), Dârü'l-Kütüb'il-İlmiyye, Lübnan, 2007.
- el-Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî, *el-Muvâfakât fi usûli's-Şerî'a*, (Thk. Abdullah Dırâz), Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.
- Velîd, Zubeyri, *el-Mevsû'atü'l-müeyesseratü fi terâcimi eimmeti'l-tefsîri ve'l-ikrâi ve'n-nahvi ve'l-luğat*, Dârü'l-Hikme, 2008.
- Yaran, Rahmi, *Cüveynî Öncesi Makâsıd/Maslahat Söylemi*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 28, istanbul, (2005/1).
-, *Karâfi'den Şâtîbî'ye Makâsıd/Maslahat Söylemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013.
- Yılmaz, Ömer, *Makâsıd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010).
- el-Yûbî, Muhammed S'ad b. Ahmed b. Mes'ud, *Makâsıdü's-Şerî'ati'l-İslamiyye ve 'alâkatuhâ bi'l-edilleti's-şer'iyye*, Dârü'l-Hicra, Riyad, 1998.
- el-Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdırrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Beyrut, 1994.
- el-Zehbî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (Thk. Şuayb el-'Arnaût), Dârü'r-Risâle, Dimeşk 1982.
-, *Tezkiratü'l-huffâz*, (Thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî), c. IV, Haydarabad, 2009.
- el-Zuhaylî, Vehbe, *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî*, Dârü'l-Fikir, Dimeşk, 2001.
-, *el-İmâm el-Cüveynî, silsiletü'l-a'lâmi'l-müslimîn*, Darü'l-Kalem, Dimeşk, 1992

ÖZGEÇMİŞ

Ersin İŞCİOĞLU

Çamlık cad. Ravza Sit. Yıldırım Apr. No: 7 Kemerburgaz/Göktürk

Tel: 0549 544 49 69

e-posta: ersiniscioglu@gmail.com

Evli dört çocuk babası

A. YABANCI DİL

Arapça: İleri Seviye

B. EĞİTİM

Yüksek Lisans: İZU Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâmi Bilimler Anabilim Dalı
Temel İslâm Bilimleri Bilim Dalı

Lisans: Fethü'l-İslâm Üniv. İslâmi Bilimler Fakültesi (Dımeşk) - Mezun

Anadolu Üniv. Kamu Yönetimi (Eskişehir) - Mezun

C. AKADEMİK DENEYİMLER

Öğretmenlik:

2011-2019: Akademi İstanbul Eğitim Danışmanlık Merkezinde Yüksek Lisans ve Doktora Öğrencilerinden Oluşan Sınıflarda Tercüme Teknikleri Dersi

2013-2017: Beyoğlu İHL Yaz Dönemleri Arapça Öğretmenlik

2011-2014: Avrupa Politeknik Üniversitesi Arap dili ve Edebiyatı Fakültesi Lisans Öğrencilerine Tercüme Teknikleri Dersi

2011-2014: Islamic University of Europe Temel İslâm Bilimleri Fakültesi Lisans Öğrencilerine Arapça Dersi

2011-2014: Akademi İstanbul Eğitim Danışmanlık Merkezine Arapça Eğitim Koordinatörü.

D. TERCÜME VE EDİTÖRLÜK

2009-2019 Erkam Yayınları Türkçe'den Arapça'ya 30 civarında Kitabın Tercüme ve Radaktesi

2018-2019 Ufuk Yayınları Arapça'dan Türçeye 10'dan Fazla Eserin Tercüme ve Editörlüğü

2006-2009 Timetürk Haber Makale Tercümeleri

E. HAZIRLADIĞI ARAŞTIRMALAR

2018. Milletlerarası Eğitim Kurulumu Fizibilitesi

2019. I.I.T Eğitim Kurumları Stratejik Planı

2019. I.I.T Eğitim Kurumları İş ve Pazarlama Planı

2015. Cumhuriyet Sonrası İslâmi Oluşumlar

2014. Türkiyede İslâmi TV Kanal Kurulum Fizibilitesi

F. İŞ DENEYİMLERİ

2011-2013 TRT Alt Prodüksiyon Kuzey Haber Ajansı Arapça Birimi
İnsan Kaynakları Müdürü

2011-2015 Akademi İstanbul Dil Merkezi Eğitim Koordinatörü

2014-2017 D&B Prodüksiyon Kurucu ve Genel Müdürü

2015-2017 D&B Medya Akademisi Kurucu ve Genel Müdürü

2017-2019 Gazi Eğitim Vakıf Kurucu ve Genel Müdürü

2017-2019 www.Mar7aba.com.tr Arapça Yayın Yapan Haber Sitesi Kurucu ve
Yayın Koordinatörü

2017-2019 M7 Medya ve Eğitim Aş. Kurucu Genel Müdürü

2019- İhsan Milletlerarası Okulları Kurucu Genel Müdürü

G. SOSYAL PROJELER

2017 Türkiye'nin En Kapsamlı Arapça Tanıtım ve Haber Sitesi olan
www.Mar7aba.com Kurulumu

2016 Arakan Haber Ağı, Kudüs Haber Ağı, Türkçe haber Portalları Proje
Koordinatörü

2017 Türk Arap S.T.K.ları İnsani Yardım Stratejik İş birliği Forumu Proje
Yöneticisi

2017 Türk-Arap İlişkileri Uzman Yetiştirme Eğitim Merkezi
Proje Koordinatörü

2016 Türkiye'de İlk Arapça Kitap Fuarı Proje Koordinatörü

2017 İlahiyatlar Birliği Platformu Kurucusu

2017 Arap Üniversite Öğrencilerin Faaliyetlerinin Yürütüldüğü Salon Merhaba Platformu Kurucusu

H. İLGİ ALANLARI

İslâmi İlimler: Makâsîdü's-Şerî'a

İslâm Düşüncesi: İslâm Düşünce Tarihi, Mukayeseli Dinler Tarihi, Akımlar, Hareketler, Partiler

Eğitim: Eğitim Kurumlarında Yönetim, Denetim, Planlama ve Program geliştirme

Tarih: Dünya Tarihi, Osmanlı Coğrafyası ve Yakın Türk Siyaset Tarihi

İletişim Bilimleri: Yapımcılık ve İnternet Haberciliği, Dijital Dönüşüm

Yönetim ve Organizasyon: Stratejik Planlama, Kitle Yönetim, Kamuoyu Oluşturma